



Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Antropologia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

“Todo mundo acaba parente”

Modos de conviver, criar e resistir aprendidos com os Terena

Carolina Perini de Almeida

Brasília, 2024

Carolina Perini de Almeida

“Todo mundo acaba parente”

Modos de conviver, criar e resistir aprendidos com os Terena

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de doutora em antropologia social.

Orientadora:

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza.

Banca examinadora:

Antonio Roberto Guerreiro Júnior (PPGAS/Unicamp – membro titular)

Julia Otero dos Santos (PPGAS/UnB – membro titular)

Levi Marques Pereira (PPGAS/UFGD – membro titular)

Daniela Batista de Lima (PPGAS/UnB – membro suplente)

Para lúna.

Agradecimentos

Como saber mensurar os encontros que conformam em tempos tão distintos um mesmo ato? Existem na vida alguns momentos drásticos, que marcam os desvios e mudanças de rota no nosso caminho. Esses são fáceis de descrever e dar sua medida. Mas a feitura mesmo da vida – nossa (trans)formação – se dá nos movimentos aparentemente repetitivos e de continuidade, como gotas de rochas líquidas formando insistentemente estalactites e estalagmites. Realmente, eu precisei de muita, mas muita ajuda para conseguir dar forma e conteúdo a este texto, gota a gota e graças a uma rede formada pela generosidade constante e cotidiana de muitas pessoas. Chegou, finalmente, a hora de registrar a minha incomensurável gratidão a toda essa gente que, avisada ou desavisadamente, contribuiu com a pesquisa.¹

Costumo explicar para minha filha que entrei na escola pequenininha, feito ela, e que estou me formando agora, com 36 anos (e se isso servirá como incentivo ou desencorajamento, só o tempo dirá). Nesse longo período escolar, muita gente se ocupou com a minha formação. Quero começar agradecendo às servidoras e servidores do Departamento de Antropologia e da UnB como um todo. Ao CNPQ e à Capes pelas bolsas e apoios de pesquisa concedidos, e pelo meu direito à licença maternidade.

Sou muito grata a todas as minhas professoras e professores. Aos meus professores dos períodos do mestrado e doutorado, que me orientaram nas leituras teóricas, debates e revisão de escritos parciais da pesquisa. Em particular agradeço à Lia Zanotta Machado, por nos orientar num mergulho teórico tão denso e variado durante o seu curso de “Seminário Avançado em Teoria”.

¹ Até para escrever este parágrafo eu precisei de uma força e busquei inspiração na brilhante tese da minha amiga genial Lis Furlani Blanco (2022: 6).

Especialmente, agradeço muito a minha professora e orientadora de mestrado, Andréa de Souza Lobo, grande parte dos avanços deste trabalho são graças aos seus *insights* e ao seu acompanhamento cuidadoso daquela etapa.

À minha atual orientadora, professora de várias disciplinas, grande amiga, Marcela S. Coelho de Souza, agradeço pela parceria, respeito e paciência sem fim comigo nesse meu processo tão irregular. Obrigada por enxergar algo quando eu mesma só via neblina e guiar o meu caos. Te admiro um mundo, sempre aprendo contigo.

Aos professores da banca de qualificação, Mônica Nogueira e Antonio Roberto Guerreiro Jr., muito obrigada pela generosa e dedicada leitura do esboço dessa tese. Os comentários de vocês engajaram muito a continuidade do trabalho. Agradeço também aos professores da banca de defesa por aceitarem o convite para ler e avaliar a versão final da tese, Julia Otero dos Santos, Antonio Roberto Guerreiro Jr., Levi Marques Pereira e Daniela Batista de Lima, como suplente. Ao Levi Pereira devo um agradecimento especial, pois além de ter sido também da banca de defesa do mestrado, acompanha com uma disposição imensa minha trajetória acadêmica desde a iniciação científica em 2009. Seu trabalho inspirou minhas principais hipóteses junto aos Terena.

Fiz grandes amizades durante os anos em que frequentei a UnB. Algumas dessas amigas tornaram-se também parceiras de trabalho e interlocutoras frequentes nos campos da antropologia e indigenismo. Agradeço muito à Dani Lima e à Aline Balestra, que me incentivaram em momento decisivo. À Cíntia Engel, que pensou comigo um projeto de engajamento de escrita que reverbera em mim até hoje. À Mariana Guimarães, por me ensinar e topa fazer junto a mim esse processo tão incrível do etnomapeamento. À Ester de Souza e à Leila Saraiva, pela parceria cotidiana e em tantas áreas da vida.

Na Unicamp vivi os anos mais felizes e intensos da minha formação. Agradeço imensamente aos professores John Manuel Monteiro (*in memoriam*), meu orientador de graduação, e Fernando Antonio Lourenço; a todos os colegas do Centro de Estudos Rurais (Ceres), em especial aos companheiros do “sociólogos do eito”. Foi

Raúl Ortiz Contreras, hoje um estimado amigo, quem me introduziu na etnologia indígena, quem primeiro acreditou nas minhas ideias. Agradeço e o admiro demais.

Dessa época, além dos amigos mais legais, levei para a vida colegas de profissão e os interlocutores mais entusiasmados. Lis Furlani Blanco, partilha comigo paixões e ideias mirabolantes há 28 anos. Aline Hasegawa, Ariella Kreitlon, Paula Saes, Stella Paterniani, Rodrigo Bulamah, Fernando Pedrazolli, Umberto Proietti, Matheus Pasquali, Lucas Jardim, quanto mais o tempo passa mais percebo a preciosidade que foi o encontro dessa turma. Ao Lucas devo agradecer também pela primeira leitura deste texto. À Stella por sua leitura entusiasmada e encorajadora da versão final da tese.

No CTI e na Funai tive a oportunidade de me formar como indigenista e trabalhar com profissionais excelentes e pessoas maravilhosas. Sem esses encontros essa pesquisa não teria acontecido da maneira como ocorreu e, muito menos, teria sido concluída. Agradeço do fundo do coração pela confiança e amizade da Juliana Noleto, Jaime Siqueira, Aluísio Azanha e Priscila Chianca. Muito obrigada também a Bruna de Oliveira e Augusto Ventura, este, que além de colega de trabalho virou bibliografia da tese. À Maria Elisa Ladeira e ao Gilberto Azanha, autores dos primeiros e principais textos que li sobre os Terena e com quem pude aprender tanto também na aldeia. Aos amigos da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), de Brasília e do Maranhão: Larissa Martins e Emerson Rubens Almeida; Nina Paiva Almeida; Manoel Prado Jr; Giovana Tempesta; Pedro Grandi e Angela Elias.

No Mato Grosso do Sul gostaria de agradecer aos meus amigos e anfitriões, Luciana Scanoni e Álvaro Banducci. À Luciana tenho que agradecer, em particular, por muitas trocas etnológicas, poéticas, projetos e trabalhos de campo compartilhados. Agradeço também aos companheiros do Conselho Indigenista Missionário de Mato Grosso do Sul (CIMI-MS) e da Coordenação Regional da Funai (CR/Funai-Campo Grande). Às lideranças do Conselho do Povo Terena, por tanto e por tudo. Um especial agradecimento também à juventude terena, parte da turma de agentes ambientais.

A todo o pessoal das aldeias Argola, Cachoeirinha e Marçal de Souza, sem eles não teria sido possível aprender nada. Meus mais sinceros agradecimentos para: Seu Calixto Francelino (*in memoriam*) e Dona Hilda, Gisele, Cristiane e Rejane; Aronaldo, Marlene, Liliane, Libiane e Marliane Júlio; Seu Aristide Antonio, Dona Ásterea e todos as suas filhas, genros e netos; Arlene e Rui Sebastião, todas as suas filhas, filho e netos; Adenise e Odilson e família; Dona Antonia Julio (*in memoriam*); Élcio Albuquerque e sua família; Seu Sabino Albuquerque; Seu João Leôncio e Dona Maria, e toda sua família; Edivaldo Antonio, cacique da aldeia-sede; Lindomar Ferreira e sua família; Seu Zacarias Rodrigues; Seu Horto Belizário e família; Elvisclei Polidório, sua mãe, Dona Dilma e toda sua família; Seu Inácio (*in memoriam*) e família; Leosmar Antonio e todo os membros da Organização Caianas.

Queria, por fim, agradecer a minha família, na amplitude que esse termo comporta. Meu pai Gilmar e minha mãe Patrícia, por terem me contado a lorota de que Carolina significa “mulher livre” e eu ter internalizado isso desde muito cedo, por encherem nossa casa de livros e de música, por me ensinarem que a vida, mesmo difícil, pode ser leve. Às minhas irmãs e amigas, Giulia e Helena, minhas companheiras e cúmplices. À Helena agradeço também pela transcrição de parte das entrevistas da tese. À minha vó Maria, por me ensinar a escutar e contar histórias. A minha vó Dinah, que me ensinou a conquistar e a desfrutar desse mundo infinito e particular que é a leitura. Aos meus avôs Luiz e Gerônimo, que partiram, mas deixaram muita história aqui ainda. Aos meus tios, tias e primos. Ao Tao, à Anna e ao Aianan. Às amigas de casa: Luísa Mello, Maria Vitória Dutra, Mariana e Marina Camargo, Flavia Chiba, Luiza Panico, Rafael Pereira. A querida Carol Rangel por sua leitura tão amorosa de parte deste texto e de mim mesma. A minha vizinhança: Fernanda Martins e Léo Tavares.

Ao Raoni e a Lúna pelo apoio, por completarem meus dias com alegria e fazerem das nossas pequenezas cotidianas a mais linda festa.

"Lhe cansavam, sim, as coisas sem alma. Ao menos a árvore, dizia ele, tem alma eterna: a própria terra. A gente toca o tronco e sente o sangue da terra circulando em nossas íntimas veias."

(Mia Couto – A varanda do frangipani, p. 65)

Resumo

Esta tese parte de uma trajetória de pesquisa de quinze anos entre o povo Terena das aldeias da Terra Indígena Cachoeirinha (Miranda-MS) e a aldeia urbana Marçal de Souza (Campo Grande-MS). Propõe, através da recuperação dos dados de campo colhidos desde a pesquisa de iniciação científica e mestrado, e da retomada crítica da bibliografia específica sobre os Terena, olhar para conexões entre corpo, parentesco e terra. Partindo dos troncos terena, a tese percorre a “bioetnografia” de Seu Calixto Francelino, um dos principais interlocutores da pesquisa, falecido em 2017. As reflexões que se desdobram desta história retomam e atualizam a possibilidade de se pensar os troncos como uma metáfora vivida, que organiza toda uma imagem do mundo social, por meio de uma estética das relações centrada no crescimento por multiplicação, na proliferação por replicação e na diversificação dinâmica de configurações relacionais. A segunda parte da tese trata da terra a partir de algumas observações sobre como têm sido a luta por ela, propondo uma interpretação também a partir dos xuve. Na terceira e última parte, a tese busca imaginar mundos possíveis a partir da estética das relações sociais terena. Em geral, o trabalho aponta para a ideia de que não é possível separar os ataques à terra de afrontas a um modo de vida que preza pela boa convivência, partindo do aprendizado terena de que há uma forma correta de agir no mundo para fazer a vida, e suas paisagens, aparecerem em sua alegria e beleza.

Abstract

This dissertation is based on fifteen years of research among the Terena people from the Cachoeirinha Indigenous Land (Miranda-MS) and the urban village of Marçal de Souza (Campo Grande-MS). By revisiting field data collected by the researcher from the time of her undergraduate and master's studies and connecting it with a critical review of the literature on the Terena people, it aims to explore the connections between body, networks, and land. Starting from the analysis of the Terena “trunks” (xuve), the first section of this dissertation delves into the "bioethnography" of Seu Calixto Francelino, one of the main research interlocutors, who passed away in 2017. The reflections stemming from this story aim to revisit and refine the idea of considering trunks as a lived metaphor that organizes an entire image of the social world. This metaphor is seen through an aesthetics of relationships focused on growth by multiplication, proliferation by replication, and dynamic diversification of relational configurations. The second part of the thesis addresses the discussions around the land, through an analysis of the land disputes, proposing an interpretation based on the xuve. In the third and final part, this text seeks to foster imagination of possible worlds through the aesthetics of Terena relationships. In sum, this investigation aims to highlight the inseparable connection between attacks on the land and assaults on a way of life that values harmonical coexistence. Based on Terena teachings, it emphasizes that there is a correct way to act and live in the world, one that brings forth life and its landscapes in their joy and beauty.

Lista de imagens

Imagem 1: Mapa das terras indígenas ocupadas tradicionalmente pelos Terena no Mato Grosso do Sul feito pelo CTI.

Imagem 2: Seu Calixto Francelino lendo um livro, em fevereiro de 2012.

Imagem 3: Dona Hilda tomando um tereré, em novembro de 2018.

Imagem 4: Diagrama inspirado em dois diagramas elaborados por Cardoso de Oliveira (1968: 26 e 28).

Imagem 5: Seu Calixto e Gilberto Azanha aguardando o trem em Miranda-MS (acervo pessoal de Gilberto Azanha).

Imagem 6, 7, 8 e 9: Seu Calixto e família de Lindolfo Antonio da Silva, nos anos 1980 (acervo pessoal de Gilberto Azanha).

Imagem 10: Seu Sabino Albuquerque e Gilberto Azanha, em 2019 (foto de Luciana Scanoni).

Imagem 11: Mapa da Terra Indígena Cachoeirinha com imagem de satélite, de 2023, feito pelo CTI.

Imagem 12: Linha do tempo construída por lideranças da TI Cachoeirinha, em abril de 2024.

Imagem 13: Nascente rebrotando na terra, retomada Mãe-Terra, fotografada por Luciana Scanoni, em julho de 2019.

Imagem 14: Etnomapa mostrando as áreas de roça na retomada do Charqueado, em 2019 (foto de Luciana Scanoni).

Imagem 15: Nascente em área de retomada no Charqueado (foto Luciana Scanoni).

Imagem 16: Dona Maria mostrando a taboca em área de vegetação que está se regenerando próxima à nascente na retomada do Charqueado (foto: Luciana Scanoni).

Imagem 17 e 18: Roça de melancia da Mãe Terra e plantação de banana da Charqueado, 2020 (fotos de Lindomar Terena).

Imagem 19: Menino terena chupando bocaiúva durante caminhada na TI Cachoeirinha, em 2019. (Foto: Luciana Scanoni).

Imagem 20: Mapa das regiões da TI Cachoeirinha feito pelos agentes ambientais, lideranças e anciãos (acervo CTI).

Imagem 21: Mapa das áreas de extrativismo da TI Cachoeirinha feito pelos agentes ambientais, lideranças e anciãos (acervo CTI).

Imagem 22: Mapa das áreas de extrativismo de barro para a produção de cerâmica da TI Cachoeirinha a partir das informações fornecidas pelas ceramistas (acervo CTI).

Imagem 23: Mapa das áreas ocupadas efetivamente pelos Terena na TI Cachoeirinha (acervo CTI).

Imagem 24: Primeiro mapa produto dos processos de etnomapeamento iniciado na Mãe Terra em 2019 (acervo CTI).

Imagem 25: Lista de nomes de lugares no idioma terena colhida com anciãos durante oficina realizada em 2019.

Imagem 26: Seu Arisitides, em 2022, na aldeia Argola, posando para foto na sua roça.

Imagem 27: O caminho para a roça de Seu Aristides.

Imagem 28: A jovem Liliane em uma das provas do vestido em Campo Grande, em julho ou agosto de 2012.

Imagens 29 e 30: Liliane e sua mãe, Marlene Julio. Campo Grande-MS, e a turma de festeiros voltando para aldeia com a vaca do churrasco, TI Cachoeirinha, agosto de 2012.

Imagens 31 e 32: O churrasco de aniversário e a cerimônia na igreja. Aldeia Argola, TI Cachoeirinha, agosto de 2012.

Lista de Siglas

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

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

Cimi – Conselho Indigenista Missionário.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista.

Funai – Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

GT – Grupo Técnico para identificação e delimitação de Terras Indígenas.

MS – Mato Grosso do Sul.

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

ONG – Organização não-governamental.

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental.

PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas.

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

RCID – Relatório Circunstanciados de Identificação e Demarcação.

SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

SIL – Summer Institute of Linguistics.

TERRASUL – Departamento de Terras e Colonização do Estado de Mato Grosso do Sul.

TI – Terra Indígena.

UNI – União das Nações Indígenas.

UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul.

UCDB – Universidade Católica Dom Bosco.

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

UNB – Universidade de Brasília.

Unicamp – Universidade Estadual de Campinas.

Sumário

Apresentação	16
Introdução	17
Estrutura do texto	25
Qual o sentido de fazer uma tese agora?	27
Nota sobre o campo	30
1º Eixo	33
Troncos	33
Capítulo 1.....	35
Retomando um caminho: a cartografia de um encontro	35
1. Uma etnobiografia	38
1.1. Antepassados.....	45
1.2. Fuga.....	53
1.3. Retorno	59
1.4. Liderança.....	65
1.5. Desvio.....	69
1.6. Aldeia na cidade.....	70
2. O “estilo terena”	79
Capítulo 2.....	91
Xuve Ko’Ovokuti: uma possibilidade de interpretação dos troncos terena	91
1. O parentesco e a tradição	91
2. Os xuve ko’ovokuti	99
2º Eixo.....	115
Terra.....	115
Capítulo 3.....	117
Trilhas e <i>trieiros</i> : os caminhos possíveis na luta pela terra	117
1. Por outros mundos possíveis: terra, corpo e tradição	121
2. Re-tomar a terra: modos de vida e luta	130
2.1. Territórios retomados. E agora?	130
2.2. Formas de luta: “uma organização bem feita”	132
2.3. A vida retomada	150
3. Formar terra	172
3º Eixo.....	180
Conviver	180
Capítulo 4.....	182

Modos de com-vivência: metáforas vividas e confluências para alargar o mundo	182
1. “Uma festa bonita”: voltando à festa de debutante na aldeia Argola	193
1.1. A festa.....	194
1.2. Contra o trabalho: festa	207
Ponto de partida	210
Formar terra, formar gente	210
Bibliografia.....	215
Anexos	228

Apresentação

Construímos essa tese como uma conversa profundamente interessante e constantemente interrompida (acredito que pessoas com crianças em casa entendem bem do que estou falando). Muitas perguntas e abas foram abertas ao longo desses anos de doutorado. Nem todas foram concluídas nesse diálogo tão entrecortado com a academia, mas confio na generosidade de quem lerá as linhas que se seguem.

Uma vida, literalmente, aconteceu nesse meio de caminho. Teve golpe, teve governo fascista, teve pandemia, teve eleição de novo, teve morte, teve luto, teve bebê, puerpério, depressão, falta de dinheiro, um campo complexo, um comprometimento de vida, atuação direta, militância e implicações políticas mil.

Não foi possível dar conta de tudo. Mas em meio a tantos eventos, entre altos e baixos, pontos médios e pontos subterrâneos, o compromisso de mais de 15 anos com os Terena me fez chegar aqui e tentar organizar num texto, quase que linear, um pouco dos aprendizados que registrei durante esse período.

Todo o material da pesquisa foi organizado em 3 eixos: troncos, terra e convivência. Os três temas são ramificações uns dos outros e vão se entrelaçar ao longo de todo o texto. Costumo dizer que me formei em antropologia na terra indígena Cachoeirinha, com meus professores terena. Espero que essa seja uma oportunidade de apresentar o que aprendi a eles e aos *purutuye*. Que eu faça valer o meu diploma. *Ainapo Yakoe!*

Introdução

Esta tese é fruto de um trabalho iniciado em 2009 e desenvolvido até hoje de forma intermitente. Foi durante uma pequena pesquisa sobre o trabalho de indígenas terena nas usinas de cana-de-açúcar em Mato Grosso do Sul,² que tive a oportunidade de conhecer as aldeias da Terra Indígena Cachoeirinha (Miranda-MS) e a aldeia urbana Marçal de Souza (Campo Grande-MS). Foi também durante essa pesquisa que tive o privilégio de conhecer alguns extralanhadores indígenas das agroindústrias canavieiras que se tornaram meus interlocutores e amigos até aqui.

Meu primeiro contato com os Terena se deu por meio de Seu Calixto Francelino, liderança importante da aldeia urbana Marçal de Souza, em Campo Grande-MS, falecido em 2017 com 87 anos. Foi ele quem me levou à TI Cachoeirinha para conhecer seus parentes, especialmente o seu cunhado, Seu Aristides Antonio da Silva, cerca de 70 anos, irmão de Dona Hilda, esposa de Seu Calixto, e o genro Aronaldo Júlio, casado com Marlene, filha de Seu Aristides. A partir do meu diálogo com Seu Calixto, Seu Aristides e Aronaldo e graças ao acolhimento que tive nessa rede de parentes e amigos, percebi as possibilidades abertas pelo estudo dos *troncos familiares* de que falava Pereira (2009). Por meio desse diálogo, fui introduzida à categoria do idioma terena *xuve ko'ovokuti* (*xuve-ko'-ovokuti*, tronco-?-casa; “tronco da casa/família”)³ e aos seus desdobramentos, os quais decidi explorar em minha pesquisa de mestrado com o objetivo de demonstrar como, naquele contexto, relações sociais, memória e movimento podem ser compreendidos por meio do idioma da “terra”.⁴

² Intitulada *A agroindústria canavieira e os índios Terena: um estudo sobre a Changa nas usinas de álcool e açúcar do Mato Grosso do Sul*, essa pesquisa de Iniciação Científica foi viabilizada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Para sua realização, contei com a orientação do professor Dr. John Manuel Monteiro e a colaboração do antropólogo Victor Raul Ortiz Contreras.

³ Em tempo, esclareço que todo termo em outro idioma, incluindo terena, será escrito em itálico. Categorias nativas em português, como “tronco” e “terra”, serão expressas pela primeira vez entre aspas e depois, na medida em que forem sendo incorporadas ao arcabouço conceitual do texto, perderão as aspas. O uso dessas categorias em itálico será feito somente em respeito à grafia desses termos por outros autores, na ocasião da reprodução de seus argumentos. Todos os demais usos de aspas e itálicos serão restritos à reprodução de expressão coloquial ou oral de outrem, no primeiro caso; e à grafia de categorias não adotadas pela norma culta do português (como *trieiro*), bem como à atribuição de ênfase, no segundo.

⁴ A Dissertação *Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena* foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, em 2013, sob a orientação da professora Dr.^a Andréa de Souza Lobo. Nos dois anos de curso do mestrado fui bolsista do Centro Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

O resultado daquele trabalho foi revelar para mim, junto à noção de “tronco”, concepções particulares de tempo e espaço e maneiras específicas de se relacionar. Por sua vez, essa aproximação do universo dos troncos (*xuve*) trouxe a necessidade de compreensão do lugar da terra nessas relações. E é este, pois, um tema importante da tese, qual seja, buscar compreender etnograficamente as noções e práticas indígenas nas quais a “terra” surge concomitantemente como “substância” (território vital, sobretudo levando em consideração que a principal atividade produtiva dos Terena é e sempre foi a agricultura) e “relação” (sua vitalidade é inseparável da forma, da estética, dos vínculos entre humanos e entre humanos e não-humanos, das referências mito-poéticas e narrativa de sentido de mundo).

Além disso, as discussões realizadas no âmbito do Laboratório Antropologias da T/terra⁵, bem como do Projeto de Pesquisa “T/terras Indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas”,⁶ têm me proporcionado a oportunidade de refletir coletiva e etnograficamente sobre conceitos e experiências de T/terra (termo assim grafado para marcar os seus significados múltiplos e simultâneos) mais próximos àqueles articulados pela perspectiva indígena. Assim, comecei a pensar em outros possíveis desdobramentos para as questões em torno dos “troncos” (*xuve*) terena e aquilo que estão chamando de “terra” (*poke’e*).

O termo *xuve*, com o significado geral de “tronco” (de árvore), é também usado como equivalente de “o tronco da família”, “o tronco da casa”, “o tronco que chama os filhos” ou “chefe de casa/família”, e designa assim tanto uma posição social dependente do investimento pessoal e do reconhecimento público, quanto coletivos de pessoas e também lugares. Ademais, esta noção faz render a imagem vegetal a que o termo remete. No discurso indígena, tal como a planta, o *xuve* tem raízes e sementes, nasce, cresce e morre. Dessa maneira, meu palpite é de que se trata de uma metáfora vivida, que organiza toda uma imagem do mundo social, por meio de uma estética das relações centrada no crescimento por multiplicação, na proliferação por replicação e na diversificação dinâmica de configurações relacionais.

⁵ Especialmente aquelas realizadas durante o “1º Seminário Contra-antropologias da T/terra: incursões etnográficas e controvérsias públicas” (ICS/UnB, ago. 2016), no qual tive a oportunidade de apresentar e debater o trabalho “O vivido como topologia: terra, corpo e tradição a partir de experiências terena em se relacionar com seus parentes e seus lugares”.

⁶ Submetido em fevereiro de 2016 à Chamada Universal MCTI/CNPq No. 1/2016, e aprovado em dezembro do mesmo ano.

Inicialmente havia tomado como “confusão” o fato de que não conseguia encontrar na bibliografia sobre os Terena, e muito menos nas conversas com as pessoas em campo, um consenso sobre se a noção dos troncos fazia referência a coletivos de pessoas, a lugares ou a sujeitos em uma determinada posição. Formulei, então, a questão que hoje percebo que de tão ruim era excelente: é o xuve pessoa ou coletivo?

Ferreira (2007), em sua tese, sequer se referia aos troncos; Sant’Ana (2010: 54) fala em “troncos” com o sentido de “grupos familiares”. Azanha (2001), por seu turno, utilizou o termo tanto para se referir aos antepassados das famílias ou aos sujeitos bastante idosos, os “troncos velhos” (Id., *ibid.*: 7), quanto a grupamentos familiares, valendo-se também da expressão “troncos familiares” (Id., *ibid.*: 31). Autor que mais detidamente refletiu sobre o tema, Pereira (2009), definiu os troncos, de modo geral, como um grupo de pessoas unidas por relações de parentesco e amizade sob a liderança de um indivíduo ou casal de idosos. Ainda que a fala transcrita por ele se reporte ao tronco como sujeito (“O tronco tem que saber conversar, (...) aí o nome dele vai correndo longe”) e que tenha esclarecido que os anciãos são também identificados como tronco, analiticamente, o antropólogo optou pela expressão de “líder do tronco” ao fazer menção ao sujeito individual.

Não obstante, como se verá, o que antes tomei como “certa imprecisão na bibliografia” (Perini de Almeida, 2013) era, na verdade, reflexo do fato de que nosso vocabulário não acompanha o vernáculo. Talvez por esse motivo não conseguir decidir entre pessoa e coletivo foi sentido por mim, a princípio, como “inconsistência”. Estamos, todavia, talvez, diante de um modo de vida-pensamento que não se pauta pelo regime do um ou muitos, como em outras partes da América indígena (cf. Stolze Lima, 1996 e Sztutman, 2002).

Retomando uma discussão presente na antropologia durante os anos 1970 sobre o questionamento da separação entre teoria e etnografia, Tânia Stolze Lima (2005) parte dos comentários de Seeger (1980) ao problema da distinção entre parentesco (de relações de caráter egocentrado) e descendência (de caráter mais sociocêntrico), e, conseqüentemente, da própria diferença entre parentesco e sociedade para remeter a uma discussão sobre a pertinência do modelo teórico dos grupos sociais. Ao tomar etnograficamente a questão, a autora sugere que o sistema yudjá, que ela descreve, não gera a diferença entre Ego e grupo, entre social e pessoal.

(...) se for verdadeiro que “onde houver uma relação, ela existe para mim”, será possível encarar a existência de um espectador absoluto como uma construção facultativa adotada por certos sistemas. Poderíamos, então, deslocar para eles o nosso estranhamento, e melhor nos aproximar dos problemas engendrados

por sistemas que tornam o espectador absoluto inconcebível. A minha hipótese sobre o sistema sociocosmológico yudjá é esta: tal tipo de espectador não é concebível. (Stolze Lima, 2005: 88).

Antes de passar com isso em mente, para os Terena e meus encontros com eles, algumas palavras à guisa de contextualização acerca da presença terena na etnologia.

Terena é a denominação atual pela qual são referidos diversos povos de línguas pertencentes à família Aruak (Aruaque ou Arawak) descendentes dos povos que antes eram designados genericamente pela categoria Guaná (termo de origem Tupi), Txane ou Chané. “Terena”, portanto, é a designação genérica, derivada do contraste com a categoria dos *purutuye*⁷, que abrange os povos Terena (Etelenoé), Echoaladi, Kinikinau (Equiniquinau) e Layana (Eremites de Oliveira e Pereira, 2003: 242 *apud* Pereira, 2009: 24). Habitantes históricos da região do Chaco, na bacia do rio Paraguai, o território histórico desses povos compreende as regiões dos interflúvios dos rios Aquidauana e Miranda, na bacia do rio Paraguai, até as beiras da Serra de Maracaju, no Pantanal e Cerrado do atual Estado do Mato Grosso do Sul. Segundo o último Censo Demográfico (IBGE, 2022), a população terena é estimada em 28.845 pessoas, sendo cerca de pouco mais da metade dessa população concentrada em terras indígenas em Mato Grosso do Sul – Estado onde habitam um total de aproximadamente 73.295 indígenas (Terena, Kadiwéu, Ofayé-Xavante, Kinikinau, Guató, Atikun, Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva), divididos em uma população urbana de 14.457 e uma rural de 58.838. Se acompanharam a taxa de recuperação demográfica da população indígena no Brasil, provavelmente devem estar hoje com o dobro dessa população.

Atualmente, em sua maioria, os Terena vivem em um território descontínuo, espalhados em pequenas “ilhas” (as T.I.s) cercadas por fazendas em sete municípios sul-mato-grossenses: Miranda, Aquidauana, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque, Anastácio e Rochedo. Há famílias morando também em Dourados, na aldeia Jaguapirú, na T.I. Guarani; em Porto Murtinho, na T.I. Kadiweu, e no interior de São Paulo, na T.I. Araribá. Além dessa população “aldeada”, existem em Campo Grande ao menos três bairros ou “aldeias urbanas” habitada pelos Terena, dentre as quais a Marçal de Souza, primeira aldeia urbana do Brasil; a Darcy Ribeiro, conhecida também como “noroeste”, e a Água Bonita, habitada por cinco etnias diferentes. Abaixo, o mapa

⁷ Termo da língua terena derivado de “português” para se referir primeiramente aos europeus e, posteriormente, aos não-indígenas brasileiros.

da região, com a marcação das atuais terras indígenas terena no MS poderá ser útil para elucidação.

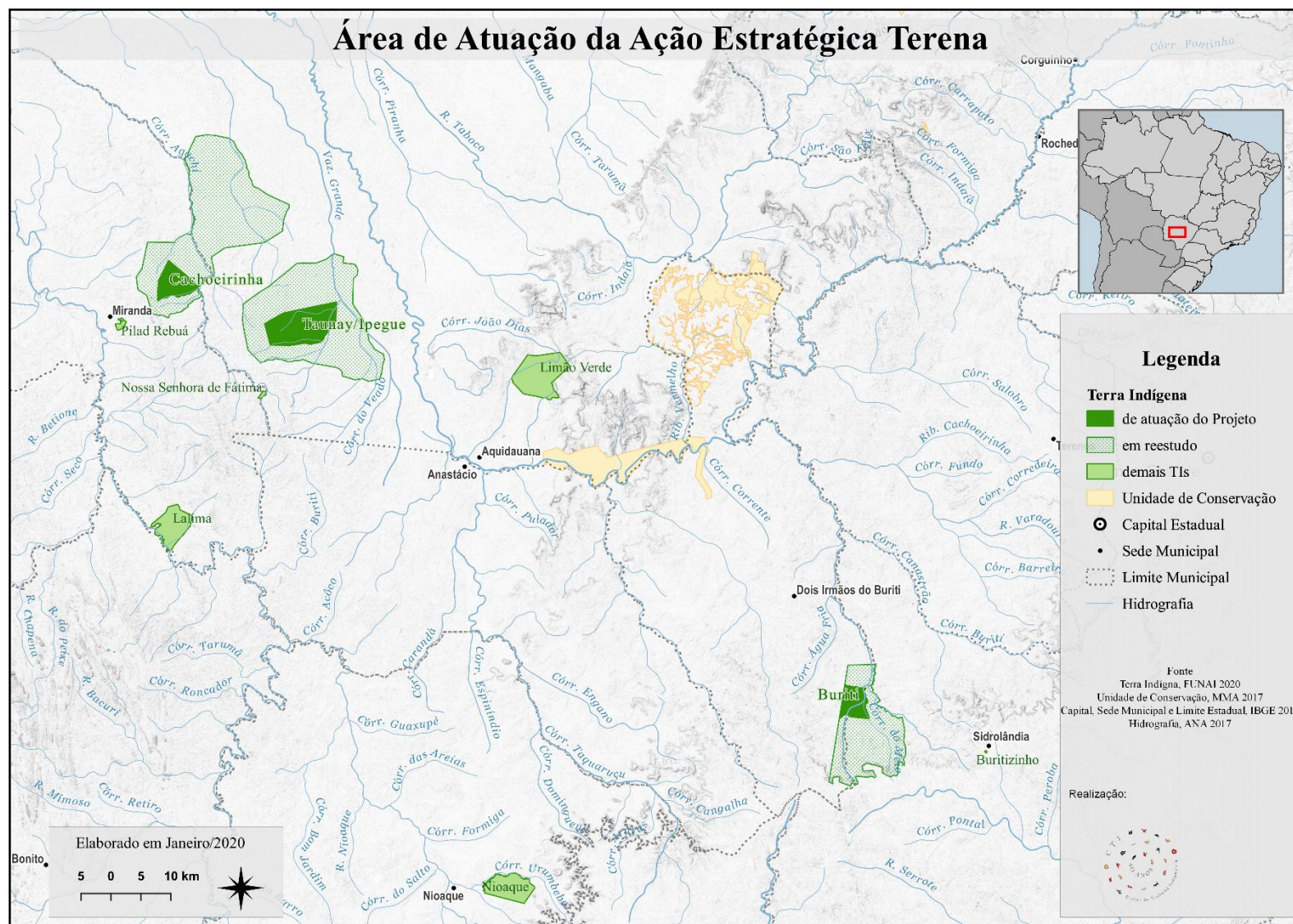


Imagem 1: Mapa da área de atuação da Ação Estratégica Povo Terena do CTI. O mapa compreende as terras indígenas do Mato Grosso do Sul ocupadas majoritariamente pelos Terena. Nele é possível diferenciar as áreas regularizadas como reserva pelo SPI no início do século XX (em verde escuro) dos limites atuais identificados pela Funai para Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue.

Adiantando algo sobre o qual me deterei mais adiante, preciso ressaltar aqui que os Terena, como povo, são bilíngues. Dessa maneira, embora seja compreendida por grande parte daqueles que se reconhecem atualmente como terena, a língua terena tem uso desigual dentre as várias aldeias e TIs.

No que tange à produção bibliográfica sobre os Terena em geral, vale ressaltar aqui que, por muito tempo, os estudos sobre esse povo foram bastante expressivos na produção antropológica brasileira sobre *aculturação*, *assimilação* e *integração*, temas que predominaram na etnologia sobre os Terena dos anos 1930 até antes da publicação da tese de doutorado de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1968. O aspecto mais problemático dessas abordagens era o fato de fixarem tanto a origem quanto o destino da configuração social terena. Na origem, residiria a cultura “pura” dos Terena, sendo a ela dirigidos os esforços descritivos. Já o destino seria o de integração à sociedade nacional, portanto era importante a compreensão científica dos processos de aculturação e assimilação. Dessa forma, por um longo período, existiu pouca preocupação em se etnografar detalhadamente a situação encontrada em campo com relação às formas organizacionais terena.

Parcialmente de acordo com Oberg (1948) e Altenfelder Silva (1949), Cardoso de Oliveira (1968; 1976 e 1983a e b) também buscou reconstituir o que seria a “sociedade terena tradicional”. Segundo sua descrição, tratar-se-ia de estrutura social tríplice e assimétrica atravessada por uma divisão dual simétrica, bem como por elementos dinamizadores que introduziam certa mobilidade “vertical”. A estrutura social assimétrica seria composta por três “camadas” (e não “classes” como proposto por Altenfelder Silva): a mais baixa seria a dos *Kauti* (cativos de guerra), delimitação étnica; logo em seguida viria a dos *Waherê-Txané* (gente comum), delimitação social, e a mais alta seria a dos *Naati* (chefes e suas parentelas). Essa estrutura era dividida em metades simétricas, a saber, os *Sukirikiono* e os *Xumono*. Conforme o autor, as metades *Sukirikiono* e *Xumono* possuíam origem mítica e, embora os primeiros fossem considerados ligeiramente superiores aos segundos, a diferenciação refletia-se apenas nos cerimoniais e não influiria na vida cotidiana. A estrutura tradicional terena seria, por fim, endógama tanto no plano das camadas, quanto das metades.

Retomarei, adiante, com mais vagar, a essas “reconstruções” e às críticas que lhes foram feitas, assim como ao debate mais recente na literatura terena. Por ora, tendo em vista que, nos tempos das políticas oficialmente assimilacionistas, os Terena foram tidos como um dos povos que mais se aproximou do ideal em termos de integração e aculturação, e é preciso refletir com densidade sobre o contexto terena como parte de uma ampla realidade indígena no Brasil e noutras partes da América do Sul que nos obriga a pensar sobre resistências de tempo longo. Essas resistências ou formas de vida podem ser pensadas no âmbito de uma história de transformações na qual estão implicados parentesco e terra, tal como proposto por Gow (1991, 1995 e 1997) a partir do contexto dos Piru na Amazônia peruana e desenhado por Susana Viegas (2007, 2012, 2015, 2016) para os Tupinambá de Olivença, na Bahia. Dessa maneira, espero contribuir aqui com mais que a constatação de que os Terena “não foram aculturados” e resistem, à sua maneira, frente ao poder do Estado e da sociedade nacionais, trazendo apontamentos sobre os significados possíveis de ser terena nos dias atuais.⁸

⁸ Para uma revisão crítica e atualizada da etnografia sobre os Terena, que inclui os recentes e potentes trabalhos produzidos por antropólogos, historiadores e cientistas sociais terena, conferir Santos (2023: 48-67). No início da sua tese, o autor realiza um mapeamento bibliográfico ao mesmo tempo sintético e abrangente, que dá conta de todo o imaginário movimentado pela antropologia sobre os Terena, incluindo os cronistas dos séculos XVI, XVIII e XIX, e compreendendo desde o início do século passado até o momento atual (chamado pelo autor de “virada afirmativa”). São levantados os principais conceitos e chaves teóricas implicadas na produção etnológica a partir do trabalho com esse povo; bem como suas problemáticas, limitações, críticas e inovações do campo. A qualidade e pertinência do referido trabalho, que confere, por motivos evidentes, especial atenção às monografias de Roberto Cardoso de Oliveira e os conceitos mobilizados ali – como assimilação, tribalismo, integração etc., acabou por dispensar a necessidade de ser aqui reproduzida a tradicional seção de revisão bibliográfica. Nosso diálogo com a bibliografia específica, portanto, será de agora em diante realizado de maneira entremeada à construção da etnografia.

Estrutura do texto

À leitora ou ao leitor deste trabalho, devo adiantar que há uma proposta que transpassa os capítulos: olhar para uma conexão entre corpos, parentesco e terra. Conexão essa que pode ser olhada pela linguagem vegetal, pelas lutas pela terra, pelas constituições de uma boa convivência e pelos ataques ao jeito de fazer pessoas (ataques a esse conviver também). Como modo de adiar o fim do mundo (Krenak, 2020), gostaria de poder contar mais uma história sobre como não é possível separar disputas fundiárias de ataques aos modos de vida que prezam pela boa convivência entre os seres. Essa será a costura dos capítulos, esse olhar para as conexões. As mudanças de enfoque dos capítulos não serão desvios ou deslocamentos – embora sejam um pouco – mas o próprio desenvolvimento da reflexão e de seu caminho.

A tese gira em torno de três eixos: troncos, terra e convivência. No primeiro, irei apresentar minhas hipóteses sobre os troncos terena, expandir minha leitura da bibliografia específica e descrever alguns dados de campo preliminares. Será feita uma atualização da minha pesquisa de mestrado com base nas últimas leituras e incursões a campo. Essa será a base para que eu possa desenvolver minha “tese” de pesquisa, ou seja, pensar como os troncos podem ser um modo de vida/relação terena com a terra e com os parentes que escapa da interpretação ocidental do um x muitos. Os dois capítulos que compõem esse eixo são feitos a partir da primeira fase da pesquisa (2009 – 2013) e do início dos campos de doutorado (2017 e 2018).

O segundo eixo é sobre terra. Nele, irei discorrer sobre o que tenho entendido sobre a noção de terra terena a partir de algumas observações sobre como tem sido a luta por ela e sobre as retomadas, o que permitirá propor uma interpretação também a partir dos xuve. Este capítulo foi escrito sobretudo com base na 2ª fase de pesquisa, feita em meio a meu trabalho no setor responsável pelos estudos de identificação e delimitação de terras indígenas da Funai (CGID/Funai), quando acompanhei algumas das perícias na TI Cachoeirinha e os trabalhos dos Grupos Técnicos para a identificação e delimitação (GT) das TI Lalima e Pilad Rebua (2013 a 2016), e de assessoramento do Conselho do Povo Terena e coordenação dos projetos junto aos Terena pelo Centro de Trabalho Indigenista (de 2017 até hoje).

No último eixo, gostaria de fazer uma reflexão sobre mundos possíveis a partir da estética das relações terena. Esses aprendizados são centrados em experiências de campo vivenciadas entre 2016 e 2018, mas também na retomada da descrição que fiz de uma festa de 15 anos (2012/2013). Tais eventos etnográficos podem nos ajudar a refletir de modo mais consistente sobre a forma e a estética terena para a conformação de modos de existência e a pensar de forma ainda mais profunda na terra como configuração social específica entre sujeitos (humanos ou não-humanos). Trata-se do ponto de partida, ou capítulo final da tese.

Qual o sentido de fazer uma tese agora?

Em 2016, durante a primeira disciplina obrigatória do doutorado, conheci uma grande amiga, a Cíntia Engel. Cíntia, assim como eu, partilhava do dilema de continuar ou não a pesquisar o tema do mestrado. Cíntia havia escrito uma excelente dissertação sobre o cuidado dedicado a pacientes com Alzheimer para o departamento de sociologia da UnB e estava continuando sua formação na antropologia justamente por seu interesse na etnografia. Apesar de nossos temas terem pouco em comum, nossa afinidade foi sendo construída aula a aula, texto após texto, debate após debate. Ao final do curso, elaboramos dois trabalhos finais que apontavam para uma vontade de tentar refazer e reescrever sobre o que já havíamos escrito e feito. Havia, pois, algo em comum que nos mobilizava a dizer algo juntas: a escrita ou, talvez, a própria linguagem e os modos pelos quais se constroem a etnografia. Após quatro anos, publicamos um artigo em coautoria que se arriscava a ser, ele mesmo, um experimento do que estávamos tentando alcançar com as palavras.

Nele,⁹ ao invés de buscar comparar campos e produzir algum tipo de análise comparativa ou transcultural, tentamos lidar com um desafio que nos afetava ambas e nos situava em certos debates em torno dos projetos de conhecimento e criação com a etnografia. Talvez acreditássemos que, o que articulava nossas reflexões, pudesse ter a ver com a oportunidade de ver no cotidiano de diferentes modos de vida conexões entre sujeitos criando e fazendo mundo, e pelos desafios que diferentes mundos enfrentam em fazer-viver junto, em articulação e interdependência com pessoas, terra, substâncias, cuidados. O ponto era que buscávamos retornar a nossos campos etnográficos não para ir além, mas para tentar de novo, experimentar. Fazia sentido ainda nos engajarmos com os efeitos dos nossos textos e experiências anteriores e continuar tentando nos expressar. Encarando de forma aberta que “a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que conhece a si mesmo com toda a clareza” (Merleau-Ponty 2012: 12),

⁹ Engel e Perini de Almeida, 2020.

queríamos refletir sobre as possibilidades de construirmos textos-tentativas, etnografias permeáveis que não contivessem todas as possibilidades de perguntas e respostas e exigissem de si serem reescritas, e, portanto, transformarem-se em outra coisa para continuarem engajadas com os seus efeitos.

Ao final dessa reflexão que, em realidade, não tem ponto de chegada (ou mesmo de partida), chegamos a algumas considerações reproduzidas na íntegra aqui por serem premissas importantes para este trabalho:

Nos parece que é difícil criar o que estamos querendo com a linguagem porque precisamos remontar o cotidiano. Dar o tom do tempo, do espaço, dos modos de fazer, das delicadezas mínimas deles, do jeito de montar possibilidades de convivência. E isso é difícil porque um texto é quase como um episódio, um evento, um caso, um encontro. Mas a gente precisa falar da vida diária, das horas correndo, do fluxo intenso de articulações.

Não é recriando coisas extraordinárias que vamos nos engajar com a experiência sensível que partilhamos. Como fazer? Talvez o como fazer esteja muito conectado com outra questão: para que fazer? Para quê insistir na densidade, repetição e dimensão das relações? Responderíamos agora que é para deixá-las transcenderem de nós e para, assim, fazer uma boa etnografia, grafar cotidianos e, quiçá, ajudar na abrangência das possibilidades de ser deles.

Talvez um caminho importante seja fazer o texto conviver, cuidar, abrir espaço. Apostando que forma é conteúdo e que, se estamos falando de relações, convivência e partilha, um jeito possível de fazer é construir um texto que cuida das relações. Que não se fecha, que não disputa um espaço, um campo intelectual, que discorda de si mesmo, que levanta questões sem destruir possibilidades contrárias de levantá-las. Que tenta não se isolar, que tenta estabelecer relações de entendimento e solidariedade com mundos, pessoas, corpos diversos. Erra e traz o erro para pensar. Um constante rascunho, quem sabe?

Se precisamos abrir nossos corpos para partilhar de relações sensíveis que envolvem conviver bem e compreender para além do que tomamos como normal, ou igual, talvez um dos caminhos seja abrir nossos textos e modos de argumentar para delicadezas e convivências. Quem sabe localizamos em nossos diálogos a potência de criar e partilhar sensibilidades como um ponto de partida, no sentido de aprimorar nossa capacidade mesmo de escuta, nosso silêncio, nosso engajamento de relação.

Um texto-povoamento! Podemos pensar a etnografia como extensão de mundos, modos de existência e pensamentos. Para isso, entendemos que talvez seja preciso se desafiar a fazer com a linguagem uma descrição que não feche, uma grafia não resolutive. Ou seja: produzir uma descrição em profundidade que não encerre o assunto e proponha um caminho melhor, pelo contrário, que abra espaços de contínuo refazimento.

[...] Não se trata, assim entendemos, de sistematizar conclusões, mas de se engajar em possibilidades não resolvidas, partilhar com nossos interlocutores de seus problemas, para os quais nem sempre há uma “solução”.

Por isso também resolvemos não estabelecer uma comparação entre um modo de constituir convivência e outro, mas sim iluminar tecnologias de convivência para trocarmos reflexões acerca da escrita. Seguindo Stengers (2005), queremos olhar para as práticas no sentido de animar cada vez mais os mundos constituídos com elas, fortalecendo elementos, actantes, seres e vidas se fazendo, não as atomizar, explicá-las ou usar delas por meio de uma comparação injusta para assegurarmos-nos de um ponto.

Em conjunto, julgamos importante (ou fomos interpeladas a) falar sobre os modos pelos quais relações significativas das mais complexas se estabelecem, ou não, a partir de tentativas; dando espaço para o que, em nossos campos, nos aproxima dessas convivências e dilemas ao estabelecê-las. Para tanto, escolhemos a forma de escrita que nos pareceu dialogar com esse processo: textos-tentativas ou, simplesmente, rascunhos. (ENGEL & PERINI de ALMEIDA, 2020: 150-152).

Nota sobre o campo

(Campo Grande, 01/09/12)

Essa foi a oportunidade para que Seu Calixto me dissesse que também era parente de Dona Ásterea, Dona Antonia e Sebastiana por parte de mãe. Não entendi muito bem ainda qual era o grau de parentesco, mas ele disse que eram “parentes bem chegados mesmo”, que elas eram suas “irmãs por parte de mãe”. Ao que me lembro nessa parte da conversa, o paraguaio já havia partido e Seu Calixto começou a enfatizar como eles, ali, eram todos parentes, ressaltando mais uma vez o seu parentesco com Aronaldo: “todo mundo acaba parente”. Foi aí que ele tentou me explicar que eles eram orientados a se casarem no mesmo “grupo”, quando eu questionei se eram os Xumono e os Sukirikiono ele não pareceu me entender muito bem e ficamos assim desentendidos.

Todas as minhas conversas com os Terena foram travadas em português. Ao longo desses anos aprendi muitas palavras na língua terena e em muitas ocasiões em que estão sendo feitas falas ou diálogos no “idioma” (como eles costumam dizer), sou capaz de entender o tema caso faça um grande esforço de foco e atenção. Porém, apesar da generosidade e empenho dos meus anfitriões e professores, não consegui aprender o suficiente de terena para render qualquer conversa além do “Oi, bom dia, tudo bem? Sou Carolina, qual o seu nome?”. Há, entre eles, uma diversidade muito grande de situações linguísticas, havendo grupos que se comunicam majoritariamente em terena, mobilizando o português apenas quando necessário, bem como comunidades em que existem poucos falantes do terena, sendo o português o idioma predominante, quando não o único em circulação.

Maria Elisa Ladeira (2001) caracterizou tal situação linguística como um “bilinguismo estável”. Ou seja, apesar de toda a violência do empreendimento colonial, empenhado por anos em discriminar ou até mesmo proibir o idioma terena, ele não corre o risco de desaparecer ou parar de ser utilizado de forma geral, sendo usado de modo alternado com o português. Essa seria, inclusive, uma política linguística terena diante do mundo não-indígena, haja vista que falar bem o português e transitar bem entre os dois idiomas permite às lideranças, estrategicamente, ampliar suas possibilidades de ação e domínio de diferentes

cenários políticos. “O Terena sempre domina o português, mas o *purutuya* não domina a língua terena” (Ibid.: 148).

Sobre esse aspecto, Augusto Ventura dos Santos (2023: 35) faz uma importante observação sobre o contexto de pesquisa com Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul:

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

Eu, sinceramente, talvez não concorde totalmente, pois, de fato, me faltou talento e competência para aprender o idioma a despeito da boa vontade dos meus anfitriões em me ensinar. Conheço pesquisadores que, inclusive, avançaram muito nesse sentido (Silva, 2013). Mas há um macrocontexto regional que precisa ser levado em consideração nesse aspecto e mais bem analisado em oportunidades futuras de pesquisa.

Há ainda algo importante a ser mencionado com relação ao ponto de partida ético e metodológico sob o qual minha pesquisa se configurou. Ao longo de meu trabalho de pesquisa com os Terena, tenho experimentado uma metodologia

etnográfica bastante específica e localizada em uma rede de parentesco e amizade que acompanho desde 2010. Tudo o que penso e escrevo tem base, em larga medida, nas conversas e ensinamentos que recebo dessas pessoas específicas e não me atrevo a postular nada como verdade etnográfica para o povo Terena como um todo. Este, portanto, não é um trabalho sobre “os Terena” e, quando assim escrevo, consiste em simples alegoria argumentativa ou tentativa de exercício teórico.¹⁰

Obviamente, talvez esse seja o caso de todo e qualquer campo etnográfico. Porém acredito, e minha crença se reforça quanto mais tempo passa, que no caso dos Terena isso seja especialmente relevante.

Deixo aqui, pois, os meus sinceros agradecimentos a Seu Calixto Francelino (*in memoria*) e Dona Hilda, suas filhas, filho e netos; Seu Aristides Antonio, Dona Ásterea e família; Dona Antonia Julio (*in memoria*), e toda a sua grande família, em especial, a Arlene e Rui Sebastião, suas filhas e netos; e aos meus anfitriões e amigos queridos, Aronaldo Julio, Marlene, Marliane, Liliane e Libiane, e a pequena Inês.

¹⁰ O antropólogo chileno Marcelo González Gálvez (2016: 29) inicia seu livro sobre a construção da pessoa e da alteridade entre os Mapuche com a seguinte reflexão: “[...] cualquier definición de lo que es ser mapuche, entre los mapuche, debe siempre aparecer como subjetiva, abierta y parcial”. Essa afirmativa ganhou, para mim, uma especial ressonância no contexto terena quando me atentei que uma frequente pergunta que me é feita quando conheço alguém novo da TI Cachoeirinha é “Onde é que você para?” (no sentido de “com quem você se relaciona? Qual seu grupo de pessoas, sua turma, seus parentes?”).

1º Eixo

Troncos

“Lhe conto uma história. Me contaram, é coisa antiga, dos tempos de Vasco da Gama. Dizem que havia, nesse tempo, um velho preto que andava pelas praias a apanhar destroços de navios. Recolhia restos de naufrágios e os enterrava. Acontece que uma dessas tábuas que ele espetou no chão ganhou raízes e reviveu em árvore. Pois, senhor inspector, eu sou essa árvore.” (Mia Couto – A varanda do frangipani, p. 46).

Capítulo 1

Retomando um caminho: a cartografia de um encontro

O pé da gente parece que é quente. Porque aonde vai, aonde pisa, quando acaba de passar já fica aquele *trieiro* ali, já está pisado já. Para voltar já sabe, para vir.
(Calixto Francelino, Campo Grande, 07/08/2012)

Em meio a um processo já relativamente avançado de escrita deste texto, surgiu a dúvida de qual seria propriamente a conexão que uniria essas três partes argumentativas de anos de pesquisa. Qual era “a liga”. Após um tempo refletindo, percebo que a liga é justamente a trajetória da pesquisadora, o que, no entanto (e isso é muito importante!), não transforma este trabalho numa tese sobre mim.

De todo jeito, foi uma trajetória particular, com muitos momentos e abordagens distintos, muitos lugares e olhares diferentes de investigação. Esse percurso teve altos e baixos, mas o mais relevante para nós agora: teve um começo. Falei um pouco acima que meu primeiro contato com os Terena se deu por meio de Seu Calixto Francelino e sua família. Foi por meio dele e de sua narrativa que várias questões aqui ganharam contornos específicos, que seguimos certos caminhos e não outros.

Em 2013, apresentei, como parte da pesquisa de mestrado, a etnobiografia de Seu Calixto, que mais tarde pude publicar na forma de artigo¹¹. Seu Calixto faleceu no dia 10 de novembro de 2017. Após sua partida, durante os campos que fiz para o doutorado, pude conversar longas horas com sua esposa, Dona Hilda, que me deu outras perspectivas dessa história de vida, assim como longos e doloridos relatos sobre seus últimos dias e a morte de Seu Calixto.

Por respeito a ele, Dona Hilda e à ou ao leitor/a desse texto que pode não ter tido acesso a essa história, irei contá-la de novo aqui e, assim, retomar nosso caminho

¹¹ Perini de Almeida, 2017.

de aprendizagem desde o começo, ao mesmo tempo em que cartografamos, por meio dessa trajetória de pesquisa um tanto quanto peculiar, as principais questões do trabalho.

Conheci Seu Calixto no fim da tarde de 21 de janeiro de 2010, no quintal de sua casa na aldeia urbana Marçal de Souza, em Campo Grande-MS. Eu era aluna de graduação de Ciências Sociais e um amigo em comum me levou para tomar tererê com Seu Calixto, já intuindo que ele poderia ajudar com minha pesquisa sobre o trabalho no corte de cana. O palpite foi certo. Há mais de quatorze anos desse encontro que sigo, entre idas e vindas, o *trieiro*¹² calçado pela quentura dos nossos pés, marcando minha incursão pelo mundo de Seu Calixto, de seus amigos e parentes.

Como nos explica Seu Calixto na fala utilizada como epígrafe, uma das formas dos Terena organizarem-se espacialmente é por uma malha de “caminhos” ou “*trieiros*” que correspondem à rede de relações sociais. São pelos caminhos que ligam as casas umas às outras que parentes e amigos se visitam, circulam os presentes, estabelecem alianças políticas, acordos matrimoniais e combinam as festividades. Na falta das atuais estradas, são também os *trieiros* que orientam os percursos das casas às roças, da aldeia às regiões de caça e pesca – ao “mato”.

Em termos sociológicos, os caminhos assumem, com efeito, uma importância comparável à da casa, definindo espaços opostos, mas complementares. Se, por um lado, a casa representa o espaço da convivência íntima e permanente, da segurança e da reciprocidade plena, por sua vez, o caminho representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da política, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social. (Pereira, 2009: 52).

Dessa forma, quando escolhi começar o texto recontando a vida de Seu Calixto, tomei essa decisão pensando em três níveis argumentativos. O primeiro é

¹² De sentido similar ao de “trilha”, utilizarei o termo *trieiro*, assim grafado, ao longo de todo trabalho por considerá-lo uma categoria regional; e não simplesmente uma variante da norma culta do português.

que a vida, e a morte, de Seu Calixto impactaram profundamente o trajeto da pesquisa. Assim, nada me parece mais adequado do que seguir, metaforicamente, os caminhos da relação que fui construindo com meus interlocutores para apresentar os argumentos deste trabalho. Tendo sido o meu mais antigo interlocutor, tive o privilégio de ter sido amiga de Seu Calixto e de poder passar tardes e mais tardes no quintal de sua casa escutando as suas histórias de vida. Conhecer um pouco dos caminhos percorridos por ele ao longo de sua trajetória, por sua vez, abriu a malha de *trieiros* para a realização da pesquisa.

O segundo consiste em estruturar o argumento da pesquisa a partir de uma lógica de organização espacial Terena, posto que essa mesma lógica diz sobre conexões e relações. Como explicou sabiamente Seu Calixto, “o pé da gente parece que é quente”, marca a terra, deixa a trilha. De modo que, seja qual for nosso propósito, por onde quer que passemos deixamos nossa marca na terra, nosso rastro. É esse *trieiro* pisado que nos orientará na volta, como também nos auxiliará em futuras idas e vindas. Foi, pois, buscando seguir de volta a trilha de meu caminhar com os Terena para a construção da tese que novamente me deparei com Seu Calixto e seu quintal.¹³

Por fim, a escolha de escrever ainda mais uma vez sobre a vida de Seu Calixto tem uma justificativa ainda mais profunda e bem simples. Como resumiu o próprio, a propósito da minha falta de confiança em meu trabalho e de que dele resultasse um livro cheio de fotos, como ele desejava: “Mas é claro que vai, essa história é muito boa!”. Ou seja, a história de Seu Calixto em si já vale a pena ser contada. Portanto, da mesma forma como argumentou Sidney Mintz (1984: 55) a respeito de seu encontro com Don Taso, a vida de Seu Calixto, e aquilo que ela sintetiza para mim, deve estar disponível a outros para que possam conhecê-la e refletir sobre ela.

¹³ Para uma interessante discussão sobre o lugar do quintal na problematização do doméstico conferir Scanoni, 2012. Agradeço à Luciana Scanoni por me chamar atenção para a questão também em outras oportunidades.

1. Uma etnobiografia

Após anos acompanhando a mesma rede de pessoas e registrando suas histórias de vida, creio que seja importante aproveitar esta tese para defender, brevemente, e em amplo sentido, a etnobiografia como método e suas implicações.

Tendo surgido nas Ciências Sociais na década de 1920 com a chamada “Escola de Chicago”, o método de histórias de vida esteve presente em trabalhos clássicos da antropologia – como, por exemplo, a história do feiticeiro Quesalid em *O feiticeiro e sua magia*, de Claude Lévi-Strauss (1975) – e consagrou obras como a exemplar de Sidney Mintz (1960) sobre Taso. Ainda assim, permanece na disciplina certa desconfiança em reconhecer sua importância e atribuir-lhe centralidade (Guérios, 2011; Kofes, 2004).¹⁴

Para pensar na importância analítica dessa metodologia, vale a pena retomar aqui o célebre debate entre Pierre Bourdieu e Daniel Bertaux gerado na França, ao final da década de 1970, pelas pesquisas desse último. Defendendo o “enfoque biográfico” no uso dos relatos de vida, Bertaux (1999 [1980]) evocou a distinção feita por Norman Denzin (1970 *apud* Bertaux, 1999) entre as expressões inglesas *life history* – estudo de caso de uma determinada pessoa compreendendo não apenas o que ela conta, mas uma variedade de documentos – e *life story* – “a história de uma vida tal como a conta a pessoa que a viveu” (ibid.: 3, tradução minha).¹⁵ Em sua perspectiva, para não incorrer em uma orientação tecnocrática, o pesquisador deveria dispensar a análise de fontes externas ao discurso do sujeito. Sem perder de vista a objetividade científica do enfoque biográfico, o autor recomendava que os relatos de vida fossem colhidos dentre um perfil diversificado de informantes até atingirem um “nível de saturação”, equivalendo à representatividade de uma amostra em uma aplicação de questionários.

¹⁴ Manifestamente, a Antropologia Cultural em sua constituição como disciplina científica – a exemplo da antropologia de Boas – não está interessada no indivíduo. Há nela um claro descaso com as informações empregadas para clarificar a posição cultural do indivíduo ao invés de esclarecer a cultura em si mesma (Mintz, 1984: 46).

¹⁵ “(...) la historia de una vida tal como la cuenta la persona que la ha vivido”.

Foi justamente a esse último aspecto, a saber, a objetivação dos dados, que se dirigiu a crítica incisiva de Bourdieu (1986) e sua sugestão dos “estudos de trajetória”. Para esse autor, a noção de trajetória afirmaria como sociologicamente relevante o deslocamento do ator por uma série de posições no espaço social, por sua vez em estado constante de construção e transformação. Valendo-se de metáfora contundente, Bourdieu argumenta que buscar a compreensão de uma vida como uma série de eventos sucessivos relacionados única e exclusivamente por um sujeito constante, seria o mesmo que explicar o trajeto do metrô sem levar em conta a estrutura da rede, que é a matriz de relações objetivas que une as várias estações.¹⁶

De acordo com Paulo Renato Guérios (2011), é possível classificar as posições sumarizadas pelas ideias de Bertaux e Bourdieu como dois tipos diferentes de esforços, o “compreensivo” e o “explicativo”. Enquanto o segundo, encabeçado por Bourdieu, esforça-se para remeter os relatos de vida às condições concretas de existência; o primeiro, representado por Bertaux, procura remetê-los a outros relatos e à compreensão do sujeito e do espaço de possibilidades em que se inscrevem suas vivências. Dada a polarização que orienta o debate, Guérios sugere que ambas posições são problemáticas pois assim o é a distinção entre compreensão e explicação.¹⁷ Eis o nó epistêmico das Ciências Sociais em que a análise de trajetórias individuais se insere, qual seja o das oposições como subjetivo/objetivo e indivíduo/sociedade.

Contudo, (...) o problema parece persistir porque, de fato, toda esta discussão remete a um nó epistemológico das Ciências Sociais, muito discutido mas que parece constitutivamente insolúvel: tanto a divisão entre explicação e compreensão quanto o problema da trajetória de um indivíduo em uma sociedade geram uma ressonância com a discussão entre objetivo e subjetivo, parte e todo, que parece ainda estar subjacente a boa parte das discussões nesta área. O estatuto do individual em Ciências Sociais é remetido ao subjetivo, ao particular, logo ao não generalizável. Já o que é relativo à sociedade remete ao

¹⁶ E ainda, como argumentou a Stella Paterniani, há de se levar em conta também “os caminhos que as pessoas fazem para baldear entre as estações, parar para comer um pão de queijo, pular Catraca...”

¹⁷ O autor ressalta ainda que a própria ideia de compreensão de Weber não precede e nem é independente da explicação, pelo contrário.

objetivo, àquilo que diz respeito a uma coletividade, logo ao generalizável. (Id., ibid.: 13).

Segue a contraparte positiva proposta pelo autor:

Entretanto, se colocarmos como nosso objetivo não a busca de uma maior cientificidade, mas sim a recolocação das questões de pesquisa em outros termos, possibilitando um tratamento dos dados de campo que não sofram com as limitações impostas por uma construção dilemática das questões, percebemos que, justamente por colocar-se à cavaleira em relação à dualidade indivíduo-sociedade, o método de *histórias de vida* pode oferecer, se levado a cabo com consistência, um bom locus de trabalho em prol desta tarefa. (Id., ibid.: 13).

Para nossos propósitos e abordagem, seguimos a linha de raciocínio de Suely Kofes (2004) em suas *Notas para uma discussão sobre histórias de vida, biografias e trajetória, ou, biografia e etnografia*. Inspirada pela discussão proposta por Marilyn Strathern a respeito dos Hagen da Melanésia, a antropóloga ressalta que, uma vez que não precisamos do conceito de sociedade nem do conceito de indivíduo contraposto a ele, o primeiro passo para a produção de teorias adequadas é compreender que pessoas contêm em si o potencial para relações e são sempre incorporadas em uma matriz de relações com outros. Dito de outra forma, as relações sociais são intrínsecas à vida humana e não externas a ela. Tal posicionamento torna-se essencial para que não se tome biografia e etnografia como entidades discretas, mas como relação entre relações.

Como já apontei anteriormente, considereei válido refletir sobre a vida e história de Seu Calixto por acreditar que intrínseca a ela há uma série incomensurável de relações sociais. Desse ponto de vista, olhar para os caminhos trilhados por ele e sua família pode revelar que a superposição de vários mundos em suas experiências e interpretações singulares é constituidora da socialidade, e não incongruência sociológica. Essa colocação torna-se particularmente importante quando entramos no debate que pauta a classificação e nomeação do método de trabalhar com *histórias de vida*.

No campo dos estudos biográficos, muitos autores valem-se da distinção terminológica proposta por Maria Isaura de Queiroz (1987) entre 1) histórias de vida: técnica de pesquisa em obter relatos de narradores sobre suas experiências ao longo

do tempo; e 2) biografia: texto sobre a história de um indivíduo escrito sem a intervenção do pesquisador. Partindo dessa classificação, Guérios (2011: 9) entende o *Estudo de trajetórias* como “(...) as conclusões a que o pesquisador de Ciências Sociais chega a partir do estudo dos materiais obtidos a partir das biografias e das histórias de vida”. Retomando o argumento anterior a respeito da improficuidade do dualismo indivíduo/sociedade, considero tais distinções tampouco elucidativas. Novamente, partilho das sugestões de Kofes (ibid.: 11-12) quando diz que:

A escolha da designação, entretanto, não é resolvida por uma escolha arbitrária das possibilidades abertas pelo verbete, pois cada uma delas contém desafios analíticos e interpretativos no que concerne ao ouvir, registrar, ler, analisar, narrar e interpretar, as autobiografias, biografias, histórias de vida, e trajetórias. Mas, de todos esses termos, um deles poderia ser retido, o de Biografia, desde que considerado como uma noção que concentra uma multiplicidade de sentidos, inclusive aquelas dispersas nas outras designações. Ou seja, reduzindo-se trajetória, história de vida, autobiografia, ao fazer biográfico (equivalente ao fazer etnográfico), entendendo Biografia como Bios (vida) e Graphê (escrita, convenção, documento, descrição). Portanto, contendo os atos de contar, de inscrever, de escrever e registrar vidas.

Expandir a noção de biografia, pensando-a em relação ao fazer etnográfico, parece-me uma saída interessante para desafiar os entraves gerados por oposições simplificadoras como indivíduo/sociedade, subjetivo/objetivo, pessoa/coisa, ou mesmo entre fronteiras temporais, políticas e geográficas. Persiste ainda a questão: “Afim, qual a importância de escrever um nome, em um lugar?” (Kofes, ibid.: 12).

Entramos aqui em contato com outra noção problemática atrelada ao fazer biográfico: o contexto. Muitos estudos, na tentativa de resolver o impasse criado pelo dualismo sociedade-indivíduo, constroem o contexto como o fundo rígido e coerente que serve imóvel à explicação da biografia.

O pressuposto subjacente a estes estudos, dificilmente explicitado como tal, é de que o pertencimento a um dado grupo implica inevitavelmente em inflexões unívocas nas trajetórias de todos os seus membros. Ocorrem aí duas ordens de problemas: por um lado, é em geral o analista quem arbitra quais eventos ou características dos ambientes sociais enfocados são relevantes para análise; em segundo lugar, pressupõe-se que todo o grupo foi submetido de modo

homogêneo a estes eventos ou características especificados pelo analista. (Guérios, 2011: 14).¹⁸

Repensar a noção de contexto da maneira como faz Guérios é essencial para não incorrermos na ilusão de que uma única vida pode ser amostra representativa de todas as outras vidas da mesma configuração social. Retornamos, pois, à atipicidade dos sujeitos biografados e às razões que caracterizaram *Worker in the Cane* como monografia de exceção por resolver tais impasses. Não sendo representativo de nada, Mintz destaca a univocidade da trajetória de Taso para eliminar a possibilidade de conexões abstratas entre sua vida e o meio social de que participa. Parafraseando o autor, seu esforço passa a ser seguir a trilha da existência desse homem único no tecido da história de seu lugar, de forma que as conexões daí decorrentes são traçadas a partir das evidências concretas.

Pensando na multiplicidade de sentidos atrelados à singularidade, esta pode sugerir tanto *articulação* de escalas distintas quanto *individação* de processos gerais. De todo modo,

(...) não é o *indivíduo* o que a biografia (ou a história de vida) revela. A biografia, assim pensada, pode revelar inflexões, diferença e, portanto, alteridade. Desta perspectiva, biografia e etnografia compartilham a possibilidade de mostrar a presença dos constrangimentos sistêmicos e, simultaneamente, as suas fraturas. Portanto, a insuficiência das explicações sistêmicas. (Kofes, *ibid.*: 15-16 – Grifo no original).

Apesar de todas as questões decorrentes desse método de trabalho, e sejam quais forem as vantagens e desvantagens analíticas e descritivas, o principal motivo que me levou a refletir sobre a vida de Seu Calixto, e depois de sua família, foi ele ter apresentado grande interesse em contá-la com detalhes, algo que nem todos os interlocutores estão dispostos a fazer. Esses detalhes, a disposição de Seu Calixto e

¹⁸ Quanto a esse aspecto, caberia também ressaltar a valiosa contribuição dos micro-historiadores italianos quando estes passaram a apontar que não existe oposição entre história local e história global: a experiência de um indivíduo, um grupo ou uma localidade é uma modulação particular e original da história, e não uma versão mutilada e parcial de uma realidade mais ampla (Guérios, *ibid.*).

a maneira como ele os relatou, me fizeram acreditar que sua vida contém em si mesma uma série de relações que expandem a discussão para além dela.

Entretanto, reitero que isso não significa que falar de Seu Calixto, homem Terena, nascido e criado em seu tempo e lugar, é dizer de todos os Terena nascidos e criados como ele, valendo-se de um princípio metonímico. Assim como Taso – que não representa a classe trabalhadora rural porto-riquenha –, Seu Calixto não é um Terena típico.¹⁹ Como se verá com a descrição de sua trajetória, em realidade, ele não é típico em nada.

Contudo, eu insistiria em que Taso é representativo de seu tempo, de seu lugar e de seu povo, precisamente porque sua narrativa pessoal, enriquecida por sua perspicácia incomum, incorpora a experiência de uma comunidade, uma região e um país, sendo que cada uma delas em níveis de realidade e de abstração algo diferentes. (ibid.:55).

Não obstante Seu Calixto não seja um representante dos Terena no sentido de estar em conformidade com a média, sua vida está inscrita na história de seu povo e em padrões culturais partilhados. Conforme procurarei demonstrar, justamente por ser um Terena atípico e por suas escolhas diferirem das escolhas comuns de seus “patrícios”, que sua trajetória elucida o que seriam valores e condutas fundamentais a essa formação social, bem como as contradições que acarretam. Sua experiência permite, pois, refletir sobre eles a partir de uma perspectiva mais complexa porque mais particular.

Assim, para finalmente retornar à biografia de Seu Calixto, quero convidar o leitor para o experimento de uma “Etnobiografia” ou “Bioetnografia” (Kofes, ibid.:16). Diferentemente do sentido biológico de ZÔÉ, BIO assume outro aspecto da vida, a vida contada, concebida como mobilidade, alteridade, alteração.²⁰ Aquilo que acontece com o nascimento, mas que só é possível realizar-se em relação, no mundo. É sobre isso que passarei a narrar agora.

¹⁹ Do meu ponto de vista, a própria ideia de que haja um Terena “típico” é descabida.

²⁰ Cf.: Agamben, 2002.

Diante do desafio de decidir como começar a contar a história que irá começar nas páginas seguintes, decidi seguir o fio de quatro longas conversas que foram gravadas em agosto de 2012 especialmente para esse fim. A linha condutora será, portanto, essa extensa “fala”²¹ de Seu Calixto, apresentada da maneira mais linear possível. Quando o caminho dele cruzar com o de Dona Hilda, complementaremos sua trajetória com a narrativa dela amparados em uma sequência de entrevistas realizadas em novembro de 2017. As demais entrevistas e observações colhidas durante toda a pesquisa serão acionadas para cotejar o grosso das informações que Seu Calixto escolheu narrar a mim. Apresento-lhes, enfim, Seu Calixto Francelino.

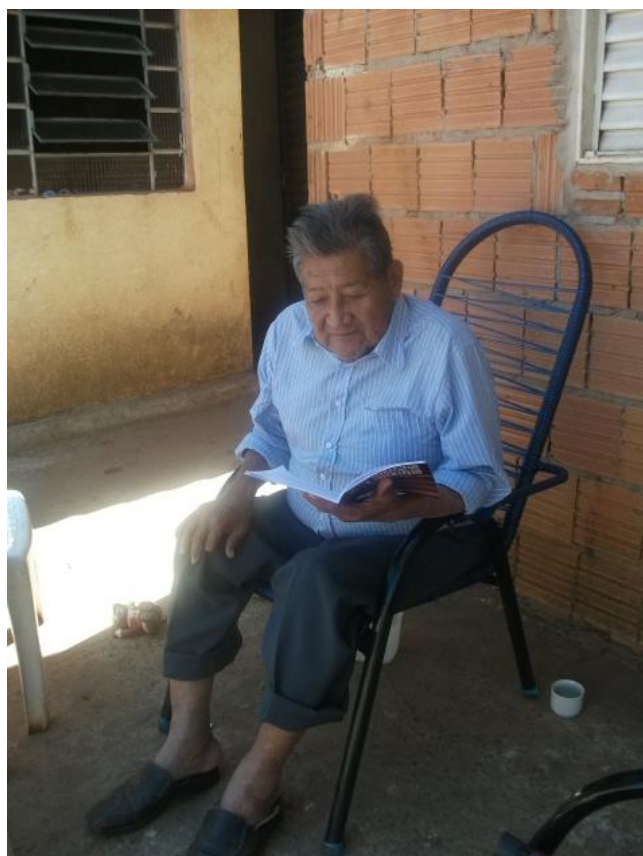


Imagem 2: Calixto Francelino, à época com 82 anos, lendo um livro no quintal de sua casa, pose que escolheu para aparecer no trabalho, em fevereiro de 2012.

²¹ É justamente por esse termo, “fala”, que meus amigos Terena se referiam às entrevistas que me concediam, de modo que eles me “davam” suas “falas”.

1.1. Antepassados

Assim que iniciou sua fala para o “livro”, Seu Calixto fez questão de frisar algo bastante significativo. Sua história, ou sua própria vida, da forma como a entende, não começa com ele mesmo, mas com a história de seus “antepassados”, suas “raízes”. A narrativa inicia-se com seu nome, Calixto Francelino, indígena terena “nascido e criado na aldeia Cachoeirinha”, o que o remete imediatamente à história dos antecessores desse nome e do lugar em que nasceu e foi criado. Contou Seu Calixto que “antigamente”, durante a Guerra do Paraguai, seus avós, seus “antepassados”, começaram a morar na região que hoje é *Mbokoti*.²² No entanto, já antes da guerra haveria moradores naquela área, que começaram a “organizar” e ocupar a região. Seus avós teriam vindo do *Êxiva* ou *êxiwa*²³, “lugar deles para lá de Porto Esperança, moravam ali na beira do rio”.

A partir da memória recebida de seus antepassados, a Guerra do Paraguai é lembrada por ele como um período de muito sofrimento:

Os paraguaios judiaram muito dos índios, mataram muito índio. (...) Agora os velhos, os antepassados, quem alcançou a Guerra do Paraguai, o meu avô pai do meu pai, (...) o nome dele era José Cipriano, ele era pajé – os velhos antigos eram todos pajé, não tinha nenhum que não era pajé – e ele contava as passagens de quando começou Cachoeirinha. Quando chegou o grupo de paraguaio ali, os índios correram, vieram parar aqui em Taunay!

Sua história, a de seus antepassados e a de *Mbokoti*, é, por conseguinte, marcada pela memória desse conflito.

²² Nome no idioma terena para designar a aldeia de Cachoeirinha. Conforme me explicou Aronaldo, a palavra é uma onomatopeia e representa som de água caindo.

²³ Localizado na região do Chaco, o *êxiva* ou *êxiwa* seria o lugar de origem do povo Guaná/Txane dos quais descendem os Terena. Conforme explicou-me um ancião terena da Cachoeirinha, trata-se de uma palavra no idioma terena para se referir a uma área alagada, como o próprio pantanal, e se refere às paisagens semelhantes que os povos de língua aruaque, que antecederam os atuais Terena, atravessaram em suas andanças seculares pelos territórios que hoje compreendem a Amazônia brasileira, boliviana e as áreas de transição para o cerrado e pantanal, incluindo a grande região do Chaco na macro-bacia do rio Paraguai. É também nesse tempo-espço que eles, no geral, localizam as origens das tradições e dos costumes, da sua “Cultura”.

Como salientou Seu Calixto, embora hoje grande parte dos povos que compunham o grande povo Guaná ou Txané sejam agrupados pela alcunha Terena, ainda prevalecem e reconhecem-se as diferentes ascendências. “Cada grupo é sua tribo”, disse ele, para logo em seguida revelar sua ascendência Kinikinau. Os pais de seu pai foram descritos por ele como “os Kinikinau”, da “tribo Kinikinau”, sua mãe, no entanto, pertencia ao grupo Terena mesmo. Dessa “mistura”, ele próprio considera-se um terena de tronco²⁴ kinikinau: “[Sou] mais terena. Porque já os antepassados já eram *mistura*, minha mãe já era filha de terena, mas os troncos são os kinikinau.”.

Chegamos finalmente ao ponto de seu nascimento, em sua história, em 1930, época em que, segundo ele, ainda se estava “conservando a cultura”. Das suas lembranças de infância, caracterizou-as, em um primeiro momento, como uma “vida sofrida”. Contudo, por ser a única vida que conhecia, não se achava em sofrimento: “Eu nasci naquilo ali, não tem do que reclamar, ninguém sabia de nada”. Avaliando aquela época, disse Seu Calixto, abruptamente: “Eu me considerava como um bicho!”. Diante do meu espanto com a afirmação, repetiu para mim o mesmo que disse a certo pastor de São Paulo que também o contestou: “Por que eu falo isso?! (...) Eu falo porque o senhor não sabe do jeito que eu nasci. Eu nasci do mato!”.

Seu Calixto descreveu o crescer “no mato” como o período em que não tinham “nada” – não tinham pão, manteiga, café, nem sal ou sabão, alegou –, o que tinham era o que a terra dava; como carne de caça, mandioca, frutas e banho de rio. A lembrança de sua infância serve como contraponto ao conforto desfrutado por suas filhas mais novas, que já nasceram em Campo Grande:

Eu sempre falo, “Você já nasce com sapatinho, com perfume no corpo, já nasce toda perfumada, já nasce tudo bonitinho”. Eu falo para as minhas filhas, “Eu não, eu não sei de que jeito eu nasci, mas *quando eu me entendi por gente, sofri*. Porque não tinha escola, não tinha nada!”.

²⁴ Haja vista que a noção de tronco é a temática central dessa dissertação, desenvolverei melhor a implicação dela mais adiante nesse capítulo e ao longo dos seguintes.

Sua última frase (grifada por mim), da forma como entendi, ressalta esse aspecto de tomada de consciência do sofrimento, que vem com a memória e a elaboração. Porém, como veremos, nem todas as lembranças da sua infância são hoje sentidas assim, de modo que a perspectiva e a valoração desses tempos de antigamente são relativas.

A lembrança da infância no “mato” onde não se tinha “nada” é repassada para a descrição de outros aspectos da vida de antigamente, como a agricultura. Segundo Seu Calixto, antes do nascimento do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – quando começaram a receber ferramentas, como enxada, facão, foice, machado etc. – era muito difícil o cultivo de roça: “porque não tinha ferramenta, não tinha enxada, não tinha nada. (...) Não tinha semente! Onde é que a gente ia arranjar semente?!”. Para ilustrar, descreveu um vídeo que assistiu sobre os Yanomami, no qual utilizavam um tipo de mandioca-brava nativa para fazer farinha, dizendo: “Eu lembro disso aí! (...) Fazia igual, mesma coisa, trazendo o macaco na mão... Antigamente era assim.” Foi valendo-se desse estereótipo de indígenas que Seu Calixto iria ilustrar por muitas vezes a sua infância na aldeia e o “tempo dos antigos”. Isto se dava de tal maneira que acabava por corroborar e manipular, neste caso, literalmente, o imaginário do “índio hiper-real” do modo como o pensou Alcida Rita Ramos (1998), também a partir dos Yanomami, para associar os tempos de sua infância a um modo de vida tido como mais “natural” – “nasci no mato!”.

Por outro lado, refletindo sobre sua infância com olhar mais positivo, Seu Calixto ressaltou a boa convivência daquele tempo e a prevalência de certos costumes e conhecimentos tidos como tradicionais. “Então eu me criei assim, não era sofrido nem nada, só que não aprendi nada. (...) Nós tínhamos pajé, que eram os nossos médicos...”, foi o início de outra descrição daquela época, na qual valorizava o conhecimento de cura dos pajés e das “velhas” que, além de saber curar, cuidavam das mulheres e de seus partos – e que, de certo modo, eram mais eficientes que médicos, remédios e hospitais.

Dentre os aspectos que Seu Calixto mais valorizava nesse tempo está justamente o reconhecimento e o respeito à sabedoria dos “velhos”. De maneira que, no tocante aos mais distintos assuntos, eram constantes suas reflexões a respeito das diferenças geracionais. Ele Argumentou que os jovens “naquele tempo”

respeitavam muito os mais velhos. Se, por exemplo, os velhos estavam conversando em uma roda de mate as crianças e os jovens não podiam chegar perto, gritar ou interromper. Esses eram os troncos: “Os troncos que ficam ali. Eram respeitados, era muito rígido, as crianças obedeciam. (...) Respeitava muito, uma vivência de muita união, os velhos de antigamente, eu ainda alcancei.”

O respeito aos troncos velhos, por parte dos mais jovens, garantiria essa convivência boa, “de muita união”. Era, portanto, a centralidade exercida pelo tronco que juntava a família e regia sua dinâmica, como foi o caso com relação aos seus avôs pajés José Cipriano e Antônio Júlio, o *Xuri*, personagens centrais de grande parte das aventuras de sua juventude.

O pai de seu pai, José Cipriano, morreu com 130 anos (“calculados”),²⁵ quando Seu Calixto já era um rapaz de aproximadamente 16 anos. Conforme contou, o nome de “José Cipriano” veio após ter lutado na Guerra do Paraguai e ter sido feito prisioneiro pelos paraguaios. Por ser uma criança bastante “curiosa”, que “gostava de perguntar as coisas”, Seu Calixto buscava sempre conversar com ele para ouvir suas histórias e ensinamentos. Esse avô tinha o hábito de reunir os netos para transmitir-lhes seus conhecimentos, dizendo-lhes o que fazer caso quisessem conquistar uma moça, escapar de um inimigo ou da cadeia etc. Como moravam todos próximos, lembra-se com frequência da convivência diária e dos cuidados que seu pai e sua mãe tinham com o avô em sua velhice; preparando para ele caldo de feijão verde e cachaça “pura” de cana azeda que tanto gostava. Quando este já não podia mais andar, era o jovem Seu Calixto quem o carregava nas costas para trazê-lo até a casa do seu pai para receber esses cuidados e conversar.

No contexto dos nossos encontros para que gravássemos sua história de forma mais sistemática, foi o avô José Cipriano a primeira referência de tronco para Seu Calixto e foi a sua história que atrelou à origem de Cachoeirinha e à sua própria origem. Entretanto, essas foram as primeiras vezes que escutei Seu Calixto discorrer

²⁵ Esses cálculos, segundo Seu Calixto, haviam sido feitos por um terena seu parente que era advogado. A meu ver, a importância de apresentar cálculos desse tipo está de acordo com uma interpretação singular de como os *purutuye* compreendem a passagem do tempo, atribuindo demasiada importância às datas determinadas e à contagem precisa dos anos. Ao longo de sua narrativa, irão surgir mais exemplos como esse.

longamente sobre ele. Uma vez que a referência de tronco havia sido até então o temido e poderoso pajé *Xuri*, personagem constantemente presente em todas as nossas outras conversas. Na ocasião da montagem de sua genealogia, por exemplo, a simples menção do tronco foi suficiente para que ele discorresse imediatamente sobre o pajé *Xuri*, pai de sua mãe, dizendo que seu tronco era ele. A história da morte de *Xuri*, que envolve também as mortes do pai e da irmã de Seu Calixto, foi, sem dúvida, a que mais escutei dele desde que o conheci. Penso que por sintetizar brilhantemente a relação com esse avô e, por conseguinte, com seus diferentes troncos, bem como outros aspectos de sua infância na aldeia, e por ter sido tão relevante para ele, ela deve ser recontada aqui.

Conforme ponderou algumas vezes Seu Calixto, *Xuri* era um homem “muito mal” e que matava muito, não porque queria, mas porque seus *guias* mandavam. Os *guias* seriam as entidades que falavam com ele e que ele tinha que obedecer.²⁶ Foram esses *guias*, segundo ele, que levaram *Xuri* a matar o pai e a irmã mais nova de Calixto.

O conflito iniciou-se quando a irmã de Seu Calixto passou a estudar como aluna de *Xuri* para ser pajé e ele percebeu, por intermédio de seus *guias*, que ela seria mais poderosa do que ele. *Xuri*, então, foi aconselhado a matá-la, o que o fez acometendo-a com uma doença. De acordo com Seu Calixto, ela tinha 17 anos e, quando estava enferma para morrer, gritava alto: “Vuvu²⁷, sai de mim!”.

Após esse infortúnio, o pai de Seu Calixto tentou, em vão, vingar a morte da filha indo atrás de *Xuri* para matá-lo em sua roça, que escapou em uma nuvem de fumaça. Seu Calixto contou que moravam em uma casa ao lado da de *Xuri* – já “que ele era o sogro, né?”, explicou, indicando para mim que o esperado é o genro morar próximo ao sogro –; e que, mesmo após a morte da irmã e da tentativa de vingança empreendida pelo pai, eles continuaram convivendo como de costume. Até que um dia, pouco tempo depois desse episódio, o pai de Seu Calixto estava se barbeando no

²⁶ Para melhor compreensão do papel e lugar dos *guias* nas práticas xânicas dos *koixomuneti*, recorrer à contundente análise sobre o xamanismo e protestantismo entre os Terena de Açcolini (2004 e 2012).

²⁷ *Vuvu* é o termo no idioma Terena atual ou, digamos, coloquial para avô, que remete a nossa alcunha “vovô”. O termo originário em Terena seria *Ônju*.

quintal, em frente a um espelho pendurado em uma árvore, quando viu em seu reflexo a imagem do sogro. Logo em seguida caiu enfermo, morrendo após três dias.

Mas o pai de Seu Calixto tinha um “irmão de criação”, o Didi, que certo dia, passando a cavalo na estrada próximo à Argola, deparou-se com o velho *Xuri*, bêbado, dormindo à beira da estrada. Ele decidiu, pois, vingar a morte de seu irmão, cortando o pescoço de *Xuri*. Misteriosamente, o velho continuou “conversando”. Didi, então, decidiu cortar os braços de *Xuri* para que ele não pudesse “fazer nada”. Como *Xuri* não parava de conversar, cortou também as pernas, abriu a barriga e arrancou as tripas e o coração. Ainda assim, *Xuri* continuava conversando. Didi parou de mutilá-lo apenas quando viu que alguém o estava observando e foi obrigado a fugir para a casa de outro pajé (“tinha muito pajé naquela época”), que o escondeu realizando um feitiço em volta de sua casa até a polícia parar de lhe procurar. Dizem que Didi também morreu novo, pois *Xuri* havia cuspidido nele enquanto era mutilado.

Foram muitas as versões dessa história que escutei e, admito, foi difícil entender da primeira vez o sentido dessa matança toda, sobretudo da violência com que o pajé *Xuri* fora assassinado. Porém, o que mais me intrigava era o porquê de essa ser uma das histórias favoritas de Seu Calixto. Ainda que não tenha compreendido todos os sentidos implicados nessa complexa narrativa, principalmente àqueles relacionados aos significados mais refinados do xamanismo terena, penso que é possível reter dela alguns aspectos importantes da relação com os troncos.

O primeiro deles foi o da relatividade da ascendência, haja vista que a ascendência a cada tronco, no caso a José Cipriano ou a *Xuri*, foi acionada por Seu Calixto em diferentes momentos em relação a diferentes aspectos de sua vida. Ou seja, todas as vezes que procurava refletir sobre o seu vasto conhecimento da “pajelança” – forma pela qual se referia às práticas dos *koixomuneti* (xamãs/ “pajés”), bem como reforçar suas habilidades espirituais, evocava a ancestralidade do avô *Xuri*, pajé bastante poderoso. Também era esse o tronco acionado nas lembranças do cotidiano e da convivialidade íntima, visto que moravam juntos pela condição de “sogro” de seu pai. Contudo, quando considerou seu nome e sua possibilidade de existência em relação à história de seu povo, do *Êxiva* à *Mbokoti*, valeu-se da ascendência de José Cipriano. Esse era o tronco que ligava Seu Calixto

Francelino à Guerra do Paraguai, aos Kinikinau e à origem de *Mbokoti*; era o que o tornava um detentor e o conhecedor dessas histórias, possibilitando-lhe incorporar a história.

Do meu ponto de vista, a relação dos troncos com a ascendência, por sua vez, remete a um duplo sentido do tronco. A saber, o de tronco e raiz. Tal relação será mais bem explorada no decorrer desse trabalho, contudo basta destacar aqui que, não apenas Seu Calixto, mas também outros Terena que conheci utilizavam esses dois termos do português para se referirem a seus antepassados. Assim, o tronco é não apenas o líder da família ainda vivo, mas também, e principalmente, aqueles que o antecederam. Por isso, como procurarei argumentar, considero fazer sentido pensar no tronco como uma figura que traz consigo a história.

O último aspecto que retive da narrativa, foi a questão da proximidade e da articulação da rede de parentes. Ao que tudo indica, as mortes eram todas envoltas nessa rede, sendo que o laço familiar também explica porque Seu Calixto e sua família conviveram tanto e tão próximo de alguém tão perigoso como seu avô – ele era o “tronco” e “ele era sogro, né?”.

A centralidade do tronco seria, ainda hoje, determinante para o padrão de residência do grupo doméstico. “Antigamente morava tudo junto! (...) Até hoje esse costume é difícil de largar.”, por vezes proferiu Seu Calixto. Porém “morar junto” não implica em dividir a mesma casa, no sentido restrito do termo. Explicou: “Porque morava tudo amontoadado! Tudo junto! Uma casa ali, uma casa ali, uma casa ali, mas muita gente! Muita família!”. Dessa forma, cada casal com filhos pode ocupar uma casa diferente construída próxima à casa do casal de troncos da família (“Meu pai com mulher dele, o pai dele com a minha avó”) e espera-se que os filhos tragam seus esposos para residir próximos também (“se o filho casar, a filha casar, ele mora ali”). Conquanto Seu Calixto tenha ressaltado alterações no padrão das construções, que passaram a ser de alvenaria, e nas celebrações do casamento, com a introdução da

“festa de casamento” semelhante à dos *purutuye*,²⁸ o imperativo de “morar junto” permanece atual.²⁹

A família vivia, pois, “junto”, mas a proximidade das casas dos parentes opunha-se à distância das roças e dos locais de caça e pesca. Como salientei no início desse capítulo, os movimentos da infância de Seu Calixto foram marcados pelos caminhos que faziam a pé, os *trieiros*. Era nesse deslocamento da família, em fila (“um atrás do outro”), para as excursões de pescaria, por exemplo, que sua avó ficava por último batendo um pedaço de pau e pronunciando palavras que lhe foram negadas conhecer para proteger seus rastros e livrá-los de pesadelos naquela noite.

Penso ser importante ressaltar aqui que o fato das roças e dos locais de caça e pesca serem tão “longe” – “Tinha que ir pelo *trieiro*. Ia longe!” – e da preocupação da sua avó com a proteção da família durante o caminho, podem ser também atribuídos ao confinamento territorial e ao modo de ocupação Terena do território de *Mbokoti* naquela época.

Críticas ao confinamento territorial ocasionado pelas reservas criadas pelo SPI foram feitas por grande parte dos pesquisadores que estudaram os Terena da T.I. Cachoeirinha,³⁰ mas é no relatório circunstanciado de delimitação e identificação dessa área indígena (Azanha, 2001) que, de maneira mais clara e sistemática, se demonstra como a imposição das cercas das fazendas e, conseqüentemente, da restrição territorial se deu processualmente. Em última instância, o relatório demonstra como os Terena permaneceram e permanecem ocupando seu território “segundo seus usos, costumes e tradições”. Ou seja, os Terena de *Mbokoti* continuaram plantando, colhendo, caçando e pescando nos locais lhes eram tradicionais, na medida do possível, apesar das cercas. Retornando a história de Seu Calixto, isso implica que, muito provavelmente, os locais longínquos de pescaria, caça

²⁸ Termo da língua Terena derivado de “português” para se referir primeiramente aos europeus e, posteriormente, aos não-indígenas brasileiros.

²⁹ Ao longo desse trabalho, procurarei explorar melhor a relação entre esse padrão de residência ressaltado por Seu Calixto com o imperativo de “estar junto”, que considero ser um importante aspecto de sentido e sentimento nas relações familiares que observei.

³⁰ Ver: Bittencourt e Ladeira, 2000; Cardoso de Oliveira, 1968 e 1976; Ferreira, 2002 e 2007; entre outros.

e roças eram fora dos limites da reserva, possivelmente dentro de fazendas. Nesses casos, a discrição e cautela durante as excursões, o zelo de sua avó em protegê-los na volta do caminho, seriam essenciais.

1.2. Fuga

O marco de transição da infância na aldeia para a juventude acontece por volta dos 16 anos de idade de Seu Calixto, quando ele e mais sete primos (seus amigos) decidiram “fugir”. Esse grupo teria saído da aldeia para trabalhar cortando cana na fábrica de pinga de um “japonês”, em Aquidauana-MS. Explicou: “A gente queria uma roupa bonita, um sapato. Antigamente usava aqueles chapéus panamá, aqueles de couro. Aquele chapéu, eu gostava, né? Falei: ‘vamos embora para lá! Vamos trabalhar!’”. Seu Calixto e o restante do grupo ficaram pouco tempo trabalhando nessa fábrica, tendo decidido, logo depois, partir para Campo Grande, atual capital do Estado de Mato Grosso do Sul.

As aventuras dessa turma em Campo Grande evidenciam a solidariedade entre o grupo de jovens e a esperteza de Seu Calixto. Conforme narrou, o grupo rumou para Campo Grande de trem e, chegando às proximidades da cidade, foram procurar emprego, todos juntos. Dirigiram-se, assim, a uma colônia japonesa próxima à estação chamada “Fazenda Jaraguá”, uma vez que havia alguns conhecidos seus trabalhando lá. Esse outro patrão “japonês”, porém, negou emprego a todos do grupo, alegando que só poderia contratar dois deles. Eles prontamente se opuseram, indignados: “Nós somos companheiros, tudo é parente, nós queremos ficar todos juntos!”.

Sem emprego, o grupo retornou à estação e, no percurso, pararam em uma venda para comprar alimentos e uma calça para Seu Calixto. Por um golpe de sorte, a calça foi fonte de lucro para a turma, pois o vendedor devolveu o troco errado: “Eu dei 10 reais para ele, aí me voltou com um monte de dinheiro. Aí eu fiquei quieto. Decerto ele pensou que eram cinquenta reais! Eu pensei assim: ‘Eu fiquei quieto, eu estou precisando mesmo, a gente vai viajar, está viajando’.” Com esse lucro, eles puderam comprar a comida e ficar “tranquilos” por um tempo. Ao que entendi, a estação da “Fazenda Jaraguá” ficava um pouco antes da cidade de Campo Grande.

De modo que, após terem comido, decidiram ir a pé, seguindo os trilhos do trem, até a cidade.

Ao chegarem a Campo Grande, Seu Calixto sugeriu que dormissem em uma pensão próxima à estação e apenas no outro dia saíram para a rua. O espanto do grupo de jovens que, naquela época, além da aldeia só conheciam os povoados de Miranda e Aquidauana, foi lembrado por Seu Calixto na sua descrição da cidade naqueles tempos: “Ninguém bebia, ninguém fumava, era tudo molecada. (...) E saímos para a rua. 1946, cheguei em Campo Grande. Era aquela rua 14, era toda cheia de buraco.”. Na Campo Grande de 1946 da memória de Seu Calixto, a região da rodoviária antiga era um brejo; as ruas eram lamacentas e esburacadas e os carros ficavam atolados.

Seu Calixto e seus amigos ficaram vagando pelas ruas da cidade até que um terceiro patrão “japonês” ofereceu a eles o serviço de cortar e empilhar arroz, que eles aceitaram. Após uma semana no serviço para o “japonês” eles “já estavam práticos, já. E o japonês gostou da gente!”. Assim, ficaram alguns meses trabalhando de sol a sol, recebendo desse patrão as refeições diárias e dormindo em tarimbas dentro de um “barraquinho”. Mesmo sob essas condições, o grupo preferiu esse trabalho ao corte de cana anteriormente experimentado. No ano seguinte, o grupo foi trabalhar em “Rochedinho”, outra colônia japonesa de cafezal e arroz. Foi lá que Seu Calixto disse que começou a beber por ver os outros e ficar com vontade. Também foi nessa época que começou a jogar bola e ganhou fama de ser bom jogador de futebol, chegando a jogar em outras cidades – “Eu tenho até foto!”, orgulhou-se.

Nessa época, portanto, havia muitas roças na região: “Era roça aqui! (–) Tudo é japonês, não tinha nenhum brasileiro!”. Os japoneses e seus descendentes são denominados em Terena *Hititiu Ukat*i, “que tem os olhos miúdos”, não sendo para eles, pois, *purutuye*. A curiosidade dos Terena, que não consideram os japoneses como brasileiros não-indígenas (*purutuye*), mas um outro grupo étnico – “(–) uma gente tão parecida com a sua” –, já foi evocada por Roberto Cardoso de Oliveira (1968:60), à época de suas pesquisas, como um dos motivos que levavam os Terena

a oferecerem sua força de trabalho nas colônias agrícolas nipo-brasileiras.³¹ Talvez tenha sido justamente esse tipo de curiosidade de um grupo de jovens Terena, que “fugiram” da aldeia para conhecer outros mundos através do seu trabalho, que levou Seu Calixto e seus primos a procurarem emprego sempre com patrões “japoneses”. Voltarei a pensar nessa “curiosidade” Terena sobre outros grupos étnicos, ou “mundos”, mais adiante. Nesse momento gostaria de me deter um pouco mais nas implicações da saída da aldeia para o trabalho.

O tipo de emprego encontrado pelo jovem Seu Calixto e seus amigos fora da aldeia, qual seja, o trabalho temporário nas lavouras de Mato Grosso do Sul, é conhecido regionalmente como *Changa*. Conforme afirmam alguns autores, a prática da *Changa* atinge historicamente, de forma direta ou indireta, todos os indivíduos indígenas da região e representa para os eles o “trabalho” prestado para os de fora, para os estrangeiros; sendo incorporada às suas organizações socioeconômicas e tornando-se uma atividade institucionalizada. A *Changa* pode ser caracterizada como um trabalho não-assalariado, mas com remuneração correspondente, que pode ser sistemático ou descontínuo. Ou seja, representa uma atividade temporária, sem vínculo e, no geral, sob condições desfavoráveis (Almeida, 2001).³²

Por outro lado, além de uma consequência da restrição territorial, a *Changa* pode representar uma forma de existir certo trânsito pelo espaço de fora da aldeia; o que parece ser fundamental para entender o significado da saída da aldeia para aquele grupo de jovens Terena. Acredito que querer “uma roupa bonita, um sapato, um chapéu de couro”, significa também querer ter acesso a outro modo de vida, ao domínio de outros sistemas de conhecimento, a outros mundos. Por isso insisto em dizer que se, em uma instância, o grupo de Seu Calixto saiu da aldeia para procurar trabalho pelo fato de não serem absorvidos na economia local pela falta de terra

³¹ “Excepcionalmente, como no Município de Terênos, colônias de imigrantes japoneses têm acolhido jovens Terêna que oferecem seu trabalho, curiosos de conhecer uma gente parecida com a sua, mas com um nível de vida tão alto; esta, pelo menos, é a explicação que alguns desses migrantes de Cachoeirinha nos deram, quando arguidos sobre os motivos que os levaram a procurar emprego em colônias nipo-brasileiras.”

³² Em oportunidade anterior (Perini de Almeida, 2010) pude analisar o trabalho dos Terena nas usinas de álcool e açúcar como uma modalidade atual de *Changa*.

disponível na reserva; em outra, mais próxima ao significado subjetivo da escolha, os jovens decidiram sair (“fugir”) da aldeia *por meio* do trabalho. Assim, pode-se dizer que a saída da aldeia pela *via* do trabalho mantém o imaginário da aventura, da mobilidade espacial e do domínio de relações exteriores à aldeia; processos intimamente relacionados com o de construção da masculinidade e da liderança. Especialmente para os Terena, cuja amplitude do lastro de relações pessoais é essencial para a construção e legitimação da liderança política (Pereira, 2009).

Não obstante a construção da masculinidade, a legitimação da liderança e a ampliação dos domínios de mundos terem sido de suma importância à decisão de Seu Calixto em “fugir” da aldeia, não foram os únicos fatores influentes. Como se verá a seguir, presente em suas escolhas também há um modo terena de se relacionar com parentes e os “outros”, que atua em direção diferente desse impulso expansivo e confere uma dinâmica complexa às estratégias dos membros desse povo. Para elucidar esse argumento, retomemos a trajetória de Seu Calixto.

Após suas primeiras “saídas”, em 1948, ele voltou para a aldeia porque “enjoou”, explicando que sentiu saudades dos parentes, principalmente dos pais. Tendo ficado um ano em casa, partiu novamente, em 1949, junto a uma turma³³ para Porto Esperança trabalhar na estrada de ferro que vai para Corumbá. Seu Calixto ficou nesse trabalho por cerca de mais um ano, até 1950, quando voltou para servir o exército em Aquidauana. O serviço no quartel durou até 1951, ano em que, apesar da insistência para que ele ficasse no exército como barbeiro, preferiu dar baixa – “Eu não quis ficar mais não!”. Foi nesse ano que ele voltou a Corumbá para trabalhar na descarga dos caminhões e dos trens que iam e voltavam da Bolívia, como funcionário da Estrada de Ferro Noroeste Brasil (NOB). Seu Calixto trabalhou por muitos anos lá, até que, em 1966, perdeu parte do dedo de uma das mãos em um acidente trabalho. Segundo contou, poderia ter se aposentado por isso e agora estaria ganhando bem,

³³ Desde a promulgação do Estatuto do Índio, em 1973 (Lei nº 6.001 – de 19 de dezembro de 1973, cap. IV, Art.16º. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto_indio.html>. Acesso em: dez. 2008.), que a contratação formal de trabalho indígena tem que obedecer a contratos coletivos de “turmas” de trabalho. A relação das turmas com os troncos familiares foi analisada por mim em trabalhos anteriores (Perini de Almeida, 2010 e 2012).

mas não teve paciência para levar adiante esse processo por conta da vida de “solteiro” que levava (“não tive paciência, era solteiro, né?”).³⁴

Fazendo um balanço geral dessas saídas, Seu Calixto considerou que por ter saído tão novo, com apenas 16 anos de idade, se envolveu com facilidade com “esse sistema de bagunceiros”, de “extravagâncias”, de “beber, fumar”. Esse desgosto com a vida de “solteiro” que levava o fez decidir voltar para aldeia após tantos anos de “aventuras” e “extravagâncias”. Mas o que o levou a desgostar de sua vida nesse “sistema de bagunceiros”? Esse é o ponto em que ganha sentido a resposta que me deu Seu Calixto quando o questionei sobre o motivo da sua primeira saída ter sido uma “fuga”.

Porque você sabe que até agora os índios conserva, não sei, aquele ciúme do filho, ou, não sei, o cuidado do filho. Não deixa sair, não deixa. Até as moças na aldeia, não... Você vê essas do Aronaldo?!³⁵ Mas não deixa sair filho! Aronaldo apanhou muito quando namorou a Marli [Marlene]! (...) Não deixa as filhas namorar assim. Esse é o costume! Não sei se cuida... Se fala assim: ‘Eu vou tal lugar, pai, para empregar, para trabalhar ou para estudar’; o pai fala: ‘Não, não vai mais. Mas não vai de jeito nenhum! Vai ficar aqui!’. Por isso que antigamente as moças, os rapazes, para ir para o quartel, chora a noite inteira por causa do filho! Mas não deixa sair. Não sei, até hoje, até agora, tem gente que conserva que não deixa os filhos sair fora. Por isso que lá na aldeia, se a mãe da moça mora aqui ó, você tem que fazer a casa aqui bem pertinho. (...) Se não viu lá?! Aronaldo mora ali, outro genro mora ali... (...) Fica tudo junto ali! Fica tudo junto.

Contou Seu Calixto que era costume de uma de suas avós, quando matava um frango ou galinha, tirar a moela e ficar assando por um bom tempo. Depois de assado, ela distribuía um pedacinho da moela para cada um da família e eles *tinham* que comer. Criança curiosa que era, Seu Calixto pensava: “Mas por que aquilo ali?!”. Até que um dia ela lhe explicou: “Olha, quando vocês casarem é para ninguém sair longe,

³⁴ O acidente, contudo, não foi razão para retorno imediato à aldeia; tendo ele trabalhado mais alguns anos antes de voltar.

³⁵ Referência à Aronaldo Júlio, casado com Marlene, filha de Seu Aristides Antonio da Silva, irmão de Dona Hilda, esposa de Seu Calixto. Seu Aristides e Aronaldo, juntamente a Dona Ásterea (esposa de Seu Aristides), Marlene e suas filhas, me acolheram em sua casa durante o período na Argola e tornaram-se grandes amigos meus.

não! Suas casas vão ficar aqui perto!”. E Seu Calixto Acrescentou: “Diz que não deixa esparramar, não vai longe. Você não vê que é muito difícil um índio sair fora, longe?!”.

Assim, foi a dificuldade em sair fora, longe, que o fez fugir, mas foi a importância de “ficar junto” que o fez voltar. Se transitar pelo espaço de fora da aldeia é o anseio dos jovens e é essencial para a construção da masculinidade, o homem maduro quer os filhos sempre perto, quer “ficar tudo junto”, pois, conforme veremos, um líder não pode ser um “solteiro”, um sozinho. Esse sentimento imperativo de querer “ficar junto” é materializado naquele outro “costume”, também “difícil de largar”, da família de “morar junto”, todos “amontoados”. E foi aprendendo sobre ele que Seu Calixto me apresentou a uma noção que se mostrou central durante a pesquisa: os Xuve.

Ao tentar me fazer entender a importância de se “ficar junto” valendo-se mais uma vez do exemplo da família de seu cunhado, o Seu Aristides, que conseguiu com que todas as filhas e seus genros ficassem próximos a ele, morando ao seu redor, Seu Calixto explicou: “Ali, Xuve dele é ali, tem o tronco. Como eu aqui, eu sou o Xuve.”. A descoberta da aproximação Terena da expressão em português até então empregada de tronco, permitiu que Seu Calixto me auxiliasse a perceber a complexidade e amplitude dos troncos. Xuve “é o tronco” como o das árvores, traduziu pela primeira vez para mim. Depois acrescentou que poderia se dizer tanto Xuve Xâne Nâti para se referir ao cacique e às demais lideranças políticas, quanto Xuve Ko’Ovokuti para designar os “chefes de família”. Xuve Ko’Ovokuti “É o tronco de todos, de todos os filhos”. Também são referidos por Xuve Ko’Ovokuti os antigos moradores, o que remete à assimilação dos troncos com as raízes sobre a qual já chamei anteriormente a atenção. De toda forma, foi nesse momento que percebi que faz parte da condição de tronco a capacidade de chamar os parentes para perto de si e a responsabilidade pelos que estão ao seu redor.

Dessa maneira, tendo já “fugido” da aldeia e conhecido outros mundos, ampliando as fronteiras do seu lastro de relações, Seu Calixto tornou-se um homem experiente e habilidoso no mundo dos *purutuye*, qualidades valorizadas em um Xuve. Porém, a vida de solteiro não lhe permitia ser um líder. Sozinho, sem ninguém por quem ser responsável e manter junto de si, não se pode liderar. Nesse retorno para a aldeia, impulsionado pelo sentimento de “ficar junto”, a conversão ao

protestantismo e o casamento foram oportunidades e escolhas fundamentais na trajetória de Seu Calixto para dar fim a sua vida de “extraviado”³⁶ e iniciar o seu caminho como Xuve.

1.3. Retorno

Após alguns anos de volta à aldeia, Seu Calixto começou “a frequentar a Igreja” evangélica, acabando por ser batizado “nas águas” no dia 8 de setembro de 1974 – uma das poucas datas que soube me dizer com precisão. Para explicar os motivos da sua conversão ao protestantismo, contou-me a história “quase verídica” da sua conversão. A história é a de um rapaz, conhecido seu, que recuperou como sua própria história. O caso foi que o rapaz foi a Campo Grande ficar com um parente pajé para aprender o ofício. Ele ficou 12 anos vivendo e aprendendo com ele até chegar à conclusão de que “não tinha futuro para ele ali”. Aqui, intencionalmente ou não, sua narrativa pode nos confundir quanto ao personagem da história.

Tinha muita cachaça, tinha muita coisa, cigarro... (...) Aí eu vi que não tinha futuro! Aí diz que um dia o pajé falou para ele: ‘Ó, eu estou vendo que você uns tempos vai ser crente!’ (...). O pajé já revelou para ele que um dia ele vai sair daqui! Vai desprezar ele. Aí ele não acreditou não. Eu falei: ‘Não, eu nunca pensei de ser crente. Eu não gosto!’.

O jovem (e/ou Seu Calixto) então voltou à aldeia e aconteceu que se converteu de fato. Concluiu, pois, Seu Calixto sua história: “Aí eu me converti mesmo. Fui passar a ser crente. Eu falei: ‘Mas eu já estou bebendo, já estou perdido. (...) Eu perdi tudo aquilo ali, não podia mais estudar e tal... Eu vou ser crente mesmo!’ Então, esse que é o motivo.”³⁷

³⁶ Era essa a palavra pela qual os parentes de Seu Calixto, que eram crentes, se referiam jocosamente ao passado dele.

³⁷ Essa forma de narrativa é típica da ideia da troca da memória tal como tentarei argumentar em outra oportunidade (Perini de Almeida, 2013). Nesse caso, Seu Calixto trocou memória com o rapaz, se apropriou e incorporou a história dele, agora também sua.

Seu caso era parecido com o do rapaz porque seu avô era pajé: “Eu pela mesma coisa. Eu sou neto do pajé! (...) Eles chamam os netos para ensinar eles. Mas é escolhido quem tem coragem de enfrentar.”. Novamente lembrando de seu avô Xuri, refletiu sobre o processo de ascensão à pajelança e de como era a infância dos netos de pajé, contando que tinham que, desde pequenos, ajudar o avô em pequenas tarefas relacionadas à pajelança. “Mas ele me judiou muito também!”, foi como se lembrou das tarefas difíceis que seu avô lhe mandava fazer – e que ele tinha que obedecer –, como ir à roça bem cedo ou ao cemitério de madrugada. Os comentários e ameaças que sofrem os “feiticeiros” e seus parentes também preocupavam Seu Calixto: “Eu tinha medo do comentário – ‘Que ia matar o feiticeiro’ –, porque se você é feiticeiro também não adianta nada, apesar de que faz o bem, mas é muito falado.”. De tudo isso veio sua escolha: “Então, eu fui crescendo, eu fui pensando aquilo ali e eu vi que não tinha futuro para mim.”. Ainda que Xuri não ensinasse a eles “coisa ruim” e não bebesse, Seu Calixto não quis ser pajé, “vou aprender outra coisa boa”, decidiu-se.³⁸

Da forma como argumentou Seu Calixto, a conversão seria o extremo oposto a ser pajé. Arrisco dizer que, justamente por ser tão oposto à pajelança, o protestantismo terena seja tão relacionado ao xamanismo, haja vista que o aprendizado para ser pajé necessitou ser evocado como justificativa imediata da conversão.³⁹ Ademais, ser crente poderia permitir um “futuro”, uma vida “direita”, os estudos; o que a vida de pajé não garantia. Assim, existe também o desejo de acesso a outro modo de vida com a conversão, a vida de “crente”. Uma vez que, não apenas Seu Calixto, mas outros Terena evangélicos com quem conversei alegaram que se converteram por observar que seus patrícios crentes levavam uma vida “melhor”; ou seja, estudavam, trabalhavam, não bebiam ou frequentavam bailes e

³⁸ Nas recordações de Seu Calixto sobre a história do protestantismo na aldeia estão as missionárias Nancy Evelyn Butler e Elizabeth (Bete) Muriel Ekdahl, editoras do *Aprenda Terena* (2012 [1979]): “A primeira igreja evangélica que saiu da aldeia foi dos americanos que chegaram lá. (...) É, da Uniedas. (...) Até que eles falavam o idioma. (...) As duas já morreram já, bem velhas... Chegou novas! (...) As duas, Nancy e Bete, as duas solteiras, americanas. (...) Fazia bíblia tradução de Terena.”.

³⁹ Para mais reflexões sobre as inflexões do xamanismo e cristianismo Terena conferir: Acçolini (2004 e 2012) e Moura (2009).

tinham mais bens materiais. Nesse sentido, há certa eficácia prática do protestantismo que influencia nessas escolhas. De acordo com o que veremos a seguir, tal mudança de vida se confirmou na trajetória de Seu Calixto.

Quatro anos após ter se convertido, em 1978, veio o casamento com Dona Hilda, neta de Felipe Antonio, tronco fundador da aldeia *Akulea*, e filha mais nova de Lindolfo Antonio da Silva, um dos primeiros pastores e missionários evangélicos Terena da igreja UNIEDAS. Conforme contou, o casamento com Dona Hilda, ela à época com 19 e ele com 45 anos, não foi uma decisão simples e nem autônoma: “Eu não queria casar não. Já estava com 45 anos, acostumei com essa vida, de viajar. Ia para cá, corria para lá... Aí, até que eu casei, em 1978, construí família, aí eu fui cacique, em 1979 mais ou menos.”. Deste modo, a guinada na vida de Seu Calixto, marcada pela conversão e pelo casamento, está intimamente relacionada com a sua consolidação como *xuve ko’ovokuti* e *xuve xâne nâti*.

Apesar de declarar ter retornado à aldeia por estar enjoado da vida de “solteirão” que levava, Seu Calixto disse diversas vezes que não queria se casar e nunca tinha se imaginado construindo uma família – “Nunca pensei de casar!”, repetia. Porém, “foi de repente” que os “velhos” lhe disseram para se casar (“Você vai ter que casar!”), em uma conversa com o pai de Dona Hilda e as lideranças da *Akulea*. Seu Calixto alegou que não tinha “nada” – ou seja, casa, comida, dinheiro, roupa, panela etc. – e que teria que sair para trabalhar por um tempo a fim de juntar dinheiro e “fazer uma coisa bonita”. Mas as lideranças foram contra: “Se você pensa isso aí, você nunca que casa!”. O pai de Dona Hilda ofereceu-lhe então a sua casa (“Aqui tem casa, essa casa vai ficar para você.”) e, assim, decidiram em um sábado que ele iria se casar na segunda-feira.

Os “troncos velhos” deram-lhe conselhos⁴⁰ que guarda até hoje. Disseram eles que era o casamento que dava prosperidade para o homem, por isso não fazia sentido ele querer juntar dinheiro para casar – casar é que dava dinheiro; além disso, preocupavam-se com mais outra saída dele da aldeia: “Se você vai sair agora, você nunca mais volta!”, diziam. Feito o documento de casamento no posto, os velhos

⁴⁰ Mais adiante se perceberá o quanto os bons conselhos e a capacidade da oratória são características fundamentais aos *Xuve*.

argumentaram que ele teria que começar a fazer roça e passar a “obedecer ao velho aí!”, ou seja, o pai de Dona Hilda, xuve ali. De início, ele morou, pois, com o sogro, até conseguir fazer uma casa separada, próxima a dele. “Aí eu casei!”, e disse até hoje ainda comentar com Dona Hilda, admirado, “Eu nunca pensava que ia casar com você!”.

Neste ponto o caminho de Seu Calixto cruzou de vez com o de Dona Hilda, o que traz para nós outro ponto de vista para esse encontro. Como disse acima, em 2018, seis anos após essa série de entrevistas com Seu Calixto e um ano após o falecimento dele, realizei algumas conversas com Dona Hilda no mesmo formato das que tive com Seu Calixto para ter acesso também à sua trajetória e, quem sabe, acrescentar mais camadas a essa história.

Dona Hilda nasceu e cresceu na aldeia Argola (*Akulea*), T.I. Cachoerinha. Tal como seu marido, durante a adolescência, com cerca de 16 anos, ela “saiu para trabalhar”. Contou que certa vez foi visitar umas primas e a avó materna que moravam na Aldeinha (aldeia urbana no município de Anastácio-MS, próximo à Aquidauana), chegando lá, muito animada pelas meninas que tinham sua idade, pediu autorização da mãe para ficar e procurar emprego, para trabalhar como elas. Dona Hilda ficou então quatro anos trabalhando como empregada doméstica até que, numa volta à aldeia, sua mãe não a deixou mais sair. Disse que como havia aposentado Dona Hilda não precisaria mais trabalhar.

Foi também em seu retorno para a aldeia que conheceu Seu Calixto.

Ele era amigo do meu pai, né? Era muito amigo do meu pai. Conheci ele na igreja que tinha lá perto da casa. Ele também ia muito em casa e a gente foi pegando amizade com ele e tudo. Às vezes ele almoçava, jantava, ele ia lá na casa dos meus pais. Aí, de certo, ele viu que eu estava sobrando ali, né? Ele falou “não, é essa aqui mesmo”, porque, dizia ele, que ele teve muitas mulheres, mas nunca quis se casar, ele queria só ficar. Aí, nunca quis... Ele é um... acho que um tipo garanhão. [...] Aí, depois diz ele que ele pediu para o meu pai, né? Sem eu saber. Aí diz que o meu pai falou: “Não, não sei se você gosta dela, se ela gosta de você. Pergunta para ela. Pergunta para ela. Eu não posso responder por ela.”

Dona Hilda contou que Seu Calixto conversou com ela sobre seus sentimentos e intenções, disse que já era amigo dos irmãos e do pai dela e que acreditava que os dois dariam certo juntos. Ela, por sua vez disse que, de primeira, ficou reticente, mas que o pretendente era insistente:

Eu não respondi nem que sim e nem que não. Aí, mas ele ficou insistindo. Sabe aquele cachorro magro, podre, faminto?

[...] Às vezes eu tava dormindo até mais tarde. Até oito, nove horas. Ele... tinha muito milho seco, então ele pegava o milho e jogava em cima do meu quarto. E fazia aquele barulho de... de milho que ele jogava. Grão de milho. E eu acordava e ficava ouvindo e era ele. Era ele. Aí, conversava com o meu pai e tudo, né? Aí, depois eu levantava. Uma vez o meu pai falou assim: “Filha, vai fazer café para nós”. Aí eu fui fazer café. Lá na aldeia tem muito sapinho perereca. E de certo, perereca entrou dentro daquele negocinho do bule onde sai a água. Sabe aquele negocinho ali? [...] Então, a perereca estava lá dentro. Aí eu esquentei a água, né? Esquentei água, aí eu peguei o bule lá, peguei o coador que minha mãe usava muito coador de pano. Coloquei lá, pus pó de café e joguei água dentro. [...] Aí, eu peguei o café e dei para ele e para o meu pai. Aí, peguei o bule do café e quando fui ver... voltei para lavar. Para lavar lá o coador, para lavar o que sobrou de sujeira ali. Eu vi o bichinho ali saindo pela boca do... [...] estava morto já! Estava morto. Aí eu não pude fazer nada. Ele tomou?! E meu pai tomou também. [...] E eu nunca falei para o meu pai, se não ele ia brigar comigo, né? Eu nunca falei.

Carolina: E para o Seu Calixto?

D. Hilda: Aí, ele falou assim: “você fez de propósito. Você sabia que tinha o sapinho ali. Você fez de propósito. Você queria me matar? O que você queria?”. Eu dei café de perereca para ele. [...] Então, aí... aí, começou, né? Começou que ele vinha muito na minha casa. Vinha de noite, vinha de dia. Trazia bala para mim. Que não sei o quê. Aí, meu deus... Sabe? Tinha vezes que me deixava irritada. Eu não... Sabe? Ele pegava muito no pé. [...]

A persistência de Seu Calixto incluía longas caminhadas da aldeia-sede de mBokoti até a aldeia Argola, inclusive durante a noite, “no escuro!”. Seu Calixto contava para Dona Hilda que, nessa fase de “namoro” e conquista dos dois, numa dessas voltas da sua casa chegou inclusive a encontrar com um lobisomem no caminho “Assim que ele falava. Mas quando a gente gosta, você não fica com medo. [...] Não pode ficar com medo que ele percebe que a pessoa tem medo e aí vai atrás. [...] Porque ele falava que, assim, que era o amor que ele sentia por mim, disse, era mais forte do que o lobisomem.”.

E assim eles acabaram marcando a data do casamento, eles casaram “no papel” na aldeia Passarinho (T.I. Pilad Rebuga) que era onde tinha Chefe de Posto na época e depois fizeram um grande almoço na casa dos pais de Dona Hilda para celebrar. “Aí meu pai falou ‘vem morar aqui com a gente. Só tem eu e a minha *veia* e a minha filha. Então, você mora aqui com a gente primeiro, antes de você fazer a casa’, ele falou. Ele fez essa casa ali do outro lado.”.

Ao juntar essas duas partes da história podemos começar a compreender alguns aspectos envolvidos nesse caminho para a construção de um tronco familiar, ou de um *xuve ko’ovokuti*. Seu Calixto se dizia relutante em se casar, Dona Hilda o descreve como “insistente” (as palavras dela, na verdade, foram outras). De toda forma, seja resistindo (Seu Calixto e Dona Hilda em suas respectivas versões) ou insistindo (os “velhos”, na versão de Seu Calixto, e o próprio Seu Calixto, na perspectiva de D. Hilda) na proposta de casamento, essa movimentação toda mostra o quanto o casamento naquele contexto era importante e como a solteirice é um estado que incomoda o coletivo. Levando em consideração que nem nas aldeias da T.I. Cachoeirinha, tampouco na aldeia urbana Marçal de Souza, disponibilizam-se lotes para solteiros, os conselhos dados pelos troncos indicam que há aqui a ideia de que a vida só começa junto, casado. Dito de outro modo, é por meio do casamento que se estabelecem adultos plenos.

A importância do casamento para as sociedades indígenas não é novidade antropológica, basta lembrarmos dos comentários de Lévi-Strauss n’*As Estruturas Elementares do Parentesco* (2009: 77-78) acerca da tristeza e miserabilidade representada pelo “solteiro”.⁴¹ Porém, dentre algumas coisas, o caso de Seu Calixto e Dona Hilda está em demonstrar como o casamento está em consonância com a noção mais geral de “querer ficar junto e não sair”, ou seja, de se movimentar mas sempre retornar para a aldeia, e de como ele é essencial para a constituição do *xuve* em seu sentido mais amplo. Posto que, casando-se com Dona Hilda, Seu Calixto fazia

⁴¹ “Não é portanto exagerado dizer que nessas sociedades o casamento apresenta uma importância vital para cada indivíduo. Porque cada indivíduo está duplamente interessado não somente em encontrar para si um cônjuge, mas também em prevenir a ocorrência, em seu grupo, dessas duas calamidades da sociedade primitiva, a saber, o solteiro e o órfão.”

a vontade de seu sogro, que com um genro junto de si fortalecia seu xuve – entendido aqui também em ampla acepção, ou seja, tanto sua figura pessoal quanto o grupo de pessoas ao seu redor. Da mesma maneira, foi com a entrada no xuve de Lindolfo Antonio da Silva que ele pode iniciar o seu próprio *trieiro* como xuve.

Outro dado relevante é que, via de regra, solteiro não pode ser cacique. Explicou: “Tinha que ser um chefe de família. Acho que é porque tinha mais autoridade, né? (...) Solteiro não tinha autoridade. (...) Enquanto não tiver família não é Xuve, não. (...) Liderar família para liderar o povo.”. Dito de outra forma, ser casado é ser *chefe* (de família). De modo que ficamos aqui diante de outra dimensão de como esse encontro representou um ponto de virada em ambas as trajetórias: “Ah é, tinha que casar para poder ser uma autoridade, da família e do povo.”. E foi assim que a noção de tronco foi se revelando como algo mais geral da vida da aldeia, misturando consigo aquilo que entendemos como história, religião, parentesco e política.

1.4. Liderança

Conforme contou, Seu Calixto foi eleito cacique da aldeia *Akulea* pouco tempo após o casamento (“O pessoal me escolheu lá. Fui escolhido pelo povo.”). Da sua primeira experiência como cacique recordou com orgulho de sua autoridade: “Todo o lugar que eu vou o pessoal me respeita. Porque a gente não tem que dar moleza, não!”. Contou que, quando cacique, juntou suas “confianças” e formou uma espécie de polícia da aldeia, tendo arranjado as fardas da cidade com um comandante. “O pessoal respeitaram!”, lembrou, “Nós éramos chamados em tudo quanto era aldeia para cuidar, festas, para não deixar brigar.”. Segundo ele, eram conhecidos como “a polícia da Argola” e todos os temiam. Naquela época os caciques teriam mais poder e autoridade e também viajavam bastante.

Eu fazia viagem, aquele tempo era bom, as lideranças eram consideradas como autoridade dos índios (...), o cacique era uma autoridade reconhecida, né? (...) Tinha documento, a FUNAI dava documento como cacique autoridade, representante das aldeias, e nós tínhamos documento! E nós tínhamos direito de viajar pelo avião aonde você queria ir, até para o estrangeiro!

Grande parte das lembranças de Seu Calixto sobre esse período de glória dos caciques eram acionadas em face ao seu desgosto com os caciques atuais; o que, por sua vez, o levava à comparação entre os tempos de hoje em dia e antigamente.

Apesar de hoje os caciques serem eleitos por meio de eleições diretas e terem um mandato de quatro anos, nem sempre a escolha do *Xuve Xâne Nâti* acompanhou “o regime dos *purutuye*”. De acordo com Seu Calixto, e diversas outras fontes, a forma tradicional de escolha de liderança política entre os Terena, como em muitos outros contextos ameríndios, seria via construção de consenso, o povo decidia conjuntamente quem seria o “chefe” e este o seria enquanto estivessem todos satisfeitos com sua liderança (“Porque antigamente não tinha tempo. Agora, quando o povo resolvia, daí trocava.”). Ou seja, não haveria eleição e nem prazo para mandato.

A mudança de sistemas teria acontecido por influência dos órgãos indigenistas e desagradou grande parte dos Terena. Antes das eleições e mandatos, de acordo com Seu Calixto, não havia brigas e nem cisões. Haja vista que os chefes eram escolhidos pelo reconhecimento de suas experiências e as chefias legitimavam-se enquanto se demonstrasse autoridade para a resolução harmoniosa dos conflitos. De modo que a inexperiência e despreparo dos atuais caciques seria responsável pela atual “confusão” enfrentada pela aldeia. “Até agora tem essa divisão. Tem a parte do cacique e tem a parte da comunidade que não gosta do cacique. Na verdade mesmo, os caciques hoje tudo é molecada novo, de 25 anos, um neném de 30. (...) Na verdade, os caciques não têm mais voz ativa hoje em dia.”, lamentou.

Quando o questioneei se havia sido a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) ou o SPI que introduziu o sistema de eleição entre eles, foi oportunidade dele manifestar seu desagrado a respeito da primeira instituição, respondendo em tom de reprovação: “Não, a Funai fala que ela não pode intervir na organização do índio.”. Tal colocação seguiu-se de interessante análise de ambas as instituições valendo-se das mesmas características utilizadas para avaliação dos *xuve*.

O SPI ajudou muito nas ideias. SPI só falava: ‘Não deixa ninguém entrar, não deixa *purutuye* entrar, não deixa ninguém entrar, nenhum intruso aqui na aldeia, é só vocês. E tem que segurar a área! Cuidar...

Não deixa cortar madeira, não deixa vender madeira’. Esse era o conselho do SPI. Aí, depois, o SPI trazia ferramenta e dizia ‘vai trabalhar! Essa terra é para vocês plantarem, criar seus filhos, vender, ou alguma coisa assim’.

O SPI daria, pois, conselhos. Como nota-se a propósito da importância dos conselhos dados pelos “velhos” na época do casamento de Seu Calixto, dar “bons conselhos” é um dos principais papéis do tronco. E é justamente essa a qualidade do SPI que foi ressaltada por ele. Além de aconselhá-los, o SPI os ajudava e intervia a fim de organizar, ordenar e proteger a aldeia. Sendo assim, o aconselhamento e a intervenção com vistas à ordem e harmonia são qualidades dos bons xuve terena que Seu Calixto reconhece e valoriza no regime tutelar empreendido pelo SPI. Em sua perspectiva, o nascimento da Funai e, posteriormente, o fim da tutela representaram o começo dos problemas, da bagunça e das mudanças:

Aí depois entrou a Funai, (...) aí chegou esse negócio de eleição, aí modificou tudo, largou por lá, aí abriu espaço para todo mundo, começou querer usar os índios. Até aqui ninguém fala de estudo, de ajudar o índio para estudar e para formar. Nunca falou! Esses que estão aí são pelo esforço deles, ninguém ajuda não.

Sua posição de respeito ao SPI e crítica à Funai equipara, pois, SPI:ordem:xuve e Funai:bagunça:juventude. Ou seja, da mesma maneira que a Funai estaria para um cacique novo, desordeiro e inexperiente, o SPI estava para um xuve sábio capaz de dar conselhos, ajudar e primar pela harmonia. Contudo, tal posicionamento não é estanque e permite certas contradições, como veremos a seguir.

A fim de detalhar ainda mais as qualidades esperadas de um bom chefe, Seu Calixto narrou-me uma reunião de lideranças indígenas da qual participou em Campo Grande. Nela, perguntaram-lhe primeiro sobre os problemas que enfrentava como cacique e ele contou sobre os sofrimentos causados pela chegada do “tempo de políticos”, “Em que ninguém respeita nada, estão comprando os índios a troco de nada, de sacolão, de 100 reais, 50 reais...”. Após todos contarem os seus problemas, questionou-se a todas as lideranças presentes se bebiam, dançavam e jogavam bola.

Com exceção dele e de outro cacique que eram crentes, todos responderam que sim às três perguntas. Ao final, o chefe da reunião concluiu:

Aqui, eu anotei aqui, ó, todos os caciques bebem pinga. Como que você vai aconselhar seu povo sobre a cachaça, sobre a briga de um com outro?! Como você vai fazer?! Você bebeu com eles! Você bebe junto com eles! E agora?! Depois não adianta nem vir aqui reclamar. Você joga bola, lá no campo te derrubam, depois do jogo vai beber pinga com eles... Quem vai respeitar você desse jeito?! Ninguém respeita! Todo mundo aqui dança, vai no baile dançar, mexer com filha dos outros, mexer com mulher dos outros... E daí?! Que cara que você tem? Que autoridade você tem? Não tem! (...) Então por isso que no tempo dos meus avôs o homem de 50 anos é escolhido para liderar o povo e não com brincadeira não! Agora, você não lidera nada, nem sua casa não lidera. Eu guardei essas palavras do chefe. (...) Eu guardei as palavras dele!

Durante toda a narrativa fiquei em dúvida a respeito de quem era o líder da reunião, tendo sido levada a crer até quase o final de que era ele.⁴² Somente por insistência minha que Seu Calixto revelou, com pouca ênfase, que quem disse isso – ou parte disso – foi o administrador da Funai. De modo que, contradizendo sua opinião a respeito da instituição como um todo, Seu Calixto defende a importância da boa conduta de um chefe a partir das “palavras” de um representante da Funai, que aconselha exatamente como ele elogiava o SPI ser o único em fazer.

⁴² E aqui temos novamente outro exemplo da apropriação de memória pelo Xuve que tentarei demonstrar no segundo capítulo, sendo sua última frase (“Eu guardei essas palavras do chefe. (...) Eu guardei as palavras dele!”) uma síntese do argumento.

1.5. Desvio

A valorização da boa conduta, especialmente na relação com os *purutuye*, torna-se manifesta em outra curva fundamental de seu caminhar, qual seja, sua mudança para São Paulo. Depois de casado e de ter tido suas três primeiras filhas, Seu Calixto teve que ir à capital paulista atrás do paradeiro de uma sobrinha que havia sido levada para trabalhar na casa da mãe de uma professora da FUNAI e não dera mais notícias. Chegando à cidade, ele descobriu que ela estava casada e o marido dela sugeriu que Seu Calixto ficasse um tempo por lá, e o ajudou a procurar emprego.

O emprego encontrado foi de ajudante geral em um hospital psiquiátrico na região de Itaquaquecetuba, grande São Paulo. Lá, Seu Calixto enfrentou uma série de preconceitos. Logo na sua contratação houve objeções pelo fato de ele ser indígena e crente; uma vez que a contratante alegou que conhecia “índio” e eles não trabalhavam e bebiam muito, tendo Seu Calixto alegado que trabalhava bastante e não bebia por ser crente, ela disse não gostar de crente também. Contrariando as expectativas, ele se estabeleceu no trabalho por conta de sua iniciativa em cultivar uma horta. E, assim, foi autorizado a construir uma casa para trazer a esposa e os filhos da aldeia para morar com ele. No entanto, passados cerca de três anos pediu demissão após um *purutuye*, por “inveja”, começar a espalhar boatos de que ele estava roubando e vendendo as verduras da horta: “Aí eu falei para a dona, falei: ‘Olha, eu não sou de briga, eu não vim aqui para brigar, eu não vim para discutir, mas ele está falando que eu estou roubando verdura, eu nunca...’ Aí nós saímos de lá.”.

O retorno para a aldeia, entretanto, foi motivado pelo adoecimento dos pais de Dona Hilda; uma vez que é “costume” o caçula dos filhos, caso de Dona Hilda, cuidar dos pais em contrapartida ao direito de ficar com sua casa.⁴³ O sogro de Seu

⁴³ Entre os Terena com quem convivi, é costume os *kasula* (incorporação Terena da palavra caçula em português) terem direitos e deveres com relação aos pais. São os *kasula* aqueles “que ficam”, como dizem. Ou seja, são eles e suas famílias que têm o direito de ficar com a casa e os lotes dos pais e, em contrapartida, são eles e suas famílias quem devem cuidar do casal de troncos quando estes ficam velhos e enfermos. Por outro lado, os pais também têm deveres e direitos quanto aos *kasulas*. Em troca de serem cuidados por eles, devem, enquanto puderem, cuidar dos netos e auxiliar no que mais seus *kasulas*, genros ou noras precisarem.

Calixto, Lindolfo Antonio, acabou falecendo naquela época. Dona Hilda conta que, no total, eles ficaram cinco anos em São Paulo.

Cinco anos. Aí, minha mãe já tava sozinha, aí eu falei para ele: eu tenho que ir embora para a aldeia, minha mãe tá sozinha lá. Se você quiser ficar para trabalhar, você fica. Eu estou indo embora. Ele trabalhava de segurança em São Paulo. Aí ele falou: “não, eu vou embora também. Eu não vou ficar sozinho. Vamos embora”. Aí nós fomos embora. Nós ficamos na casa da minha mãe.

Dona Hilda não queria deixar sua mãe sozinha após o falecimento de seu pai e voltou à aldeia, levando a família junto.

Aí meu pai morreu primeiro. Aí, com o tempo, ela morreu também. Mas quando gente estava morando aqui [em Campo Grande] ainda vinha atrás de mim. Ela ficava aqui comigo. Mas só que ela é assim. Ela não ficava direto comigo. Ela vinha e voltava. Ficava um pouco na Aldeia e vinha de novo para Campo Grande. Assim que ela ficava.

O desvio de rota que foi a passagem por São Paulo demonstra o quanto o fluxo constante e mobilidade são inerentes a esse contexto. Em certo sentido, também mostra o quanto a atenção às formas moralmente corretas é importante para a constituição do *xuve*; visto que o simples fato de terem duvidado da sua integridade fez Seu Calixto abandonar um emprego bastante estável e relativamente bem remunerado. Por sua vez, a volta da família à aldeia, demonstrou como o costume dos *kasula* se impôs nessa dinâmica atualizada de fluxo. Os desdobramentos do retorno para a *Akulea*, por sua vez, foram um novo nó da trajetória de Seu Calixto e Dona Hilda.

1.6. Aldeia na cidade

Seu Calixto e Dona Hilda tiveram mais um filho, um menino, e ficaram morando e cuidando da mãe dela na *Akulea* até 1995. Nesse ano uma “confusão” motivou a mudança definitiva para Campo Grande.

O conflito foi desencadeado quando sua filha mais velha, à época com 16 anos, se envolveu com um rapaz “drogado”, “bêbado” e briguento que decidiu pedi-la em

casamento. “Aí, é costume dos índios, os parentes, avô, mãe, pai, vem quatro pessoas para pedir a moça em casamento.”, passou a descrever ele a situação da conversa com os parentes do rapaz. Na época, Seu Calixto tinha já se tornado pastor da igreja e ficou ofendido com a ousadia dos parentes do moço. Disse: “Minha filha está na Igreja e está estudando em Miranda. E esse seu neto, ele tem algum emprego para sustentar a minha filha?! O que minha filha vai comer?!”. Como os avós eram aposentados propuseram de sustentar a sua filha, mas ele não aceitou, discutiu com eles e “não teve jeito”. Seu Calixto orientou, por fim, que eles dessem “conselho” para o neto e salientou que sua filha não podia casar enquanto estivesse estudando.

Contudo, o jovem, conforme contou Seu Calixto, não aceitou muito bem e, acompanhado de amigos, passou a provocar a família. Após um episódio crítico, com risco de violência, a filha propôs de se mudar para Campo Grande junto com a irmã, para trabalhar e estudar.

Suas duas filhas mais velhas foram, portanto, morar na casa de um parente, onde hoje é a aldeia urbana Marçal de Souza. Contou Seu Calixto que na época só havia umas barraquinhas de lona e, tendo acompanhado-as na mudança, voltou pensando: “Não está certo...”. Quando voltou outra vez para ver como estava a situação, elas já haviam se mudado e alugado um quarto só delas, o que o desagradou: “Eu falei para a Hilda: ‘Não está certo lá não. Já saíram de lá da aldeia, estão alugando um quarto *fora* da aldeia.’”. Não estava certo deixar as filhas tão longe de si e, assim, ele, Dona Hilda e a terceira filha foram a Campo Grande de carona em um caminhão de laranja, deixando o filho mais novo na aldeia.

Desembarcaram “bem ali” (ou seja, próximo à sua casa), sem ter trazido nada além de um pouco de roupas, cobertas e um pouco de dinheiro. Um parente sugeriu que eles “ajeitassem” a casa em que Dona Hilda vive até hoje, na época abandonada, e morassem ali. Resolvida a questão da casa, ambos foram procurar trabalho. Naquela época havia um moço que levava milho para os indígenas descascarem, empacotarem e venderem nas ruas de Campo Grande. Essa foi a alternativa encontrada por Dona Hilda, sendo uma das atividades que exerceu para complementar a sua renda obtida como empregada doméstica até se aposentar. Já

Seu Calixto arranhou um emprego de “guarda” (provavelmente vigilante). Ao se estabelecerem, voltaram para buscar o filho mais novo.⁴⁴

Quando me contou essa mesma parte da história, Dona Hilda salientou a necessidade de as filhas mais velhas estudarem como motivação na mudança para Campo Grande.

Porque lá em Miranda, antigamente, tinha que comprar livro e nós não tínhamos como comprar livro. E era caro, também, comprar livro. Não era que nem hoje, que as crianças ganham livro na escola. Antigamente não. Você tinha que comprar e nós não tínhamos mais dinheiro para comprar. Nessa época, o meu sobrinho já estava morando aqui, aí ele foi lá na aldeia e eu perguntei para ele como eram as coisas aqui, se era fácil, né? [...] Aí, ele falou “sim, é sim. Tem lugar para estudar. Se quiser trabalhar também tem muita gente que vai atrás de gente, de menina para trabalhar de doméstica”. Aí ele falou para mim: “ela pode estudar, ela pode trabalhar”. Aí, a Mara falou assim “eu vou, mãe!” e a Gisele também “eu vou. Eu quero ir! Eu não vou largar da minha irmã. Eu vou!”

As meninas estariam com cerca de dezesseis, dezessete anos. Na realidade, o estudo mobilizou as filhas para a cidade, mas a ida da família se deu pela vontade de conviverem todos juntos. Da forma como conta, após terem checado que elas não estavam mais morando com os parentes, decidiram vir atrás delas incentivados pelo sobrinho, que teria argumentado:

[...] “já que vocês estão aqui, por que é que vocês não vêm morar para cá? Suas filhas estão aí, duas trabalhando. Ela precisa estudar”. Tinha muito lote na época. Tinha muito lote que estava vazio, né? Não tinha casa. E tinha uma casa aqui, essa aqui no fundo. É a casa da Regininha agora. Meu sobrinho falou assim: “vamos reunir o povo, fazer um mutirão para arrumar aquela casa para você. E terminando aquele lá, você entra para dentro e pega as suas filhas que estão lá, e vocês ficam todos juntos.”.

Segundo D. Hilda, sua mãe teria ficado contrariada com a partida da família para a capital, mas a visitava com frequência. “Aí, a minha mãe não parava mais. Ela vinha e voltava. Ela ia e voltava. A vida dela era assim”. Em Campo Grande, todos os

⁴⁴ Em Campo Grande, Seu Calixto e Dona Hilda tiveram mais duas filhas.

filhos do casal estudaram. “Na época era difícil ainda, quando a gente chegou. Precisava ir na biblioteca. [...] Porque eles não tinham livro, então o Calixto ia lá na biblioteca para tirar o xerox do livro.”.

A época da chegada de Seu Calixto na Marçal de Souza foi o início da ocupação da área. Ele, já liderança política e religiosa reconhecida, foi importante personagem dessa luta. De forma tal que foi escolhido para ser cacique da aldeia urbana. Também com orgulho recordou de seu mandato, em que mobilizou diversos “mutirões” que organizaram a aldeia, criaram as ruas, trouxeram a água, energia elétrica etc.

Como exemplo da sua liderança na época, ressaltou a sua boa rede de relações e influência. Seu Calixto tinha um “amigo” deputado com quem foi falar para pedir um financiamento para a compra do padrão para as casas. Narrou: “Eu falei: ‘Ô Doutor, sabe o que eu quero? Vamos financiar uns padrões lá para nós?’. Ele falou: ‘Ah, mas é agora mesmo!’. Dentro de uma semana alumiou tudo aí.”. De modo que, valendo-se de suas boas relações, contou ser ele o responsável por colocar os nomes das ruas, numerar as casas e trazer um CEP para a aldeia. Ou seja, ele que teria “organizado” a aldeia: “Deixei tudo organizado aqui. E a gente trabalhou bastante, (...) corria atrás.”. Ainda assim, lamenta o fato de muitos não terem reconhecido o seu esforço – “Nunca a gente pode agradar todo mundo.”.

“Eles têm medo de mim, o pessoal da Funai tem medo de mim”, retomou ele sua própria relação com o órgão durante a ocupação. Tal temor teria sido gerado por conta do seu posicionamento quando a FUNAI ameaçou mandar tratores para derrubar a ocupação da Marçal de Souza: “Estou esperando. Será a pior viagem que vocês vão fazer!”. Seu Calixto disse ter guardado a placa que dizia “Área Federal, Área Indígena”; uma vez que “Aonde tem o nome da Fundação Nacional do Índio, é meu! Quem colocou o nome do índio lá?! Foram vocês. Então, agora é meu!”. E veio sua contra-ameaça aos agentes da FUNAI: iria queimar os tratores que chegassem lá na área. Como estratégia, Seu Calixto optou por construir uma escola e marcou a inauguração especialmente no dia dos povos indígenas, com grande festa.

Aí eu fiz uma escola aqui. (...) Aí eu fiz um documento, eu vou deixar dia do índio para (...) a inauguração da escola. Aí eu fiz convite para eles, falei: ‘Eu quero cem quilos de carne, eu quero arroz, eu quero óleo’, eu falei para eles, ‘para fazer a festa do índio e inauguração da

escola’. [reação deles] ‘Ora, ué, mas onde é que tem escola lá?!’. Eu falei: ‘Já tem escola lá, já!’. Aí mandou o secretário deles lá ir tirar foto. (...) ‘Está a escola lá. Cadê você mandar derrubar agora?!’. Aí ele falou: ‘Ê Calixto... Mas você não tem jeito mesmo não!’. (...) Falei: ‘Porque é meu! A área lá é minha!’.

O conhecimento e a habilidade de Seu Calixto em lidar com o mundo *purutuye*, reivindicando seus direitos e manejando estrategicamente as regras do jogo burocrático, são demonstrados tanto nesse episódio quanto nos que virão a seguir. De modo que, ser cacique na cidade evidenciou o quanto toda sua experiência angariada no mundo *purutuye* fortalecia sua condição de xuve.

Era isso também que o levava a tão apurada análise sobre o problema da “politicagem”. “Político é assim. Ele quer só a parte dele, né?”, iniciou sua crítica a atual corrupção das lideranças de Mbokoti, compradas por “sacolão” ou a “sacolinha dele” – referência às cestas básicas, que considera pouca coisa – pelos políticos de Miranda. Segundo ele, hoje em dia, os caciques teriam que fazer aliança com os candidatos a prefeito para poderem ser eleitos na aldeia. De sua experiência veio o sábio “conselho” que deu para Seu Fernando:⁴⁵ “Fica no meio, rapaz! Não fica só com uma, não! O senhor faz do lado do prefeito atual e do outro que vai entrar ali. Não sei, mas tem que ficar de longe!”. Era esse o posicionamento que o próprio Seu Calixto procurava manter diante dos convites de alianças. Como quando uma candidata lhe pediu para fazer uma reunião na sua casa e ele se recusou, argumentando:

‘Eu não faço isso, não’, falei. ‘Eu não gosto de reunião em casa, não. (...) Sabe por quê?! Porque eu não gosto de enganar ninguém. Eu não gosto de me comprar também, por pouco dinheiro. [Pausa] Se é para me comprar, tem que me comprar com muitos sacos de dinheiro! Para fazer alguma coisa. Você acha que o negócio de mil reais, quinhentos reais?! Não! Então eu não quero. (...) Eu não gosto de enganar ninguém, mas se você prometer alguma coisa – para mim, não! –, arrumar alguma coisa, ajudar, arrumar algum emprego... A gente não sabe se você vai ganhar...’ Essas promessas já vêm há muito tempo!

⁴⁵ Fernando Antonio da Silva era, à época, o cacique da aldeia *Akulea* (Argola) e irmão de Dona Hilda.

A meu ver, além desse discurso sintetizar a maestria de Seu Calixto em negociar com as lógicas políticas *purutuye* e da reciprocidade, manipulando perfeitamente ambas, é oportunidade para ele expor e ridicularizar as regras do jogo político local. Haja vista que ele pode até vender seu apoio a um candidato, endossando a prática política regional, entretanto só o fará por quantia suficiente para que possa “fazer alguma coisa”, não para ele mesmo, mas para os outros, para “ajudar”, retribuindo o apoio que recebe e legitimar sua posição de xuve. Tampouco os políticos o convencem com promessas e cestas básicas, sabe bem ele que pode conseguir mais do que isso e que nada é garantido enquanto os candidatos não vencem.

A demonstração da sabedoria política por parte de Seu Calixto continuou quando ele passou a falar do problema da legalização das casas da Marçal e a escarnecer o fato dos políticos locais subestimarem seu domínio da burocracia *purutuye*. Dado que até hoje eles pagam pelo empréstimo e não possuem as escrituras, sua meta naquela época era conseguir a quitação da dívida e a regularização dos imóveis, indo falar com o prefeito e o governador. Diante do descaso dos políticos com a situação deles ali, que já ouviram muitas promessas e não viram nenhuma se cumprir, diria: “Doutor, nós estamos cansados. (...) Não é porque é índio, não!”. Sua análise da conjuntura, o levava a lamentar profundamente o apoio dado ao atual governador do Estado.

Apoiei, na época da casa. Agora eu não apoio mais ninguém, não! Eu subi no palanque dele muito tempo, gritei o nome dele, aí, ‘um homem bom e tal’, só para fazer as casinhas. (...) É, fez aí, mas é pago, não adiantou nada, né? (...) ‘Isso aqui eu mesmo podia fazer’, eu falei para ele, ‘eu mesmo podia fazer um documento para a Caixa Econômica. Para fazer essa casinha nós fazíamos negócio com ele [O banco Caixa Econômica]. A gente pode fazer isso, não é só político não!

Ou seja, com a aliança política Seu Calixto visava conseguir algo para o qual não tinha poder, mas tinha habilidade. Para conseguir um empréstimo na Caixa Econômica Federal, ele mesmo poderia se mobilizar, sem a necessidade de apoiar ninguém, por isso sua indignação. Por sua vez, a complexidade da legalização das

casas era relacionada às dificuldades em se delimitar aquela área como indígena, oportunidade em que, novamente, seu conhecimento da burocracia era manifesto.

A gente faz um documento aí e vai para Brasília. Eu vou para Brasília! (...) Veio antropólogo aqui, a antropologia veio: ‘Como que foi?’. Tirou como que foi... ‘Não, Seu Calixto, aqui é uma aldeia!’ [disseram os antropólogos]. Aqui era um terreno da Funai, apesar de que é de 1973, mas nunca um índio morou aqui. ‘Agora não adianta vocês morarem aqui com cinco anos, aqui não tem cemitério, aqui nunca morou gente, nunca foi enterrado um índio aqui...’ [disse o órgão indigenista oficial]. Nós queremos que seja aldeia, que tenha um cemitério do índio – ‘Aqui morreu um índio, aqui foi enterrado aqui, tantos tempos, 1900 e 30 e tantos’. Agora, ‘Vocês chegaram aqui em 1995?!’ (...) A FUNAI não ajuda. Por isso que nós não conseguimos fazer uma aldeia aqui, demarcar como uma área indígena, aldeia! (...) Aí eu sosseguei, não tinha mesmo como. (...) Vai ser municipal mesmo.

De certa maneira, seu entendimento dos entraves jurídicos e antropológicos do processo de identificação, delimitação e demarcação de área indígena – em que, por exemplo, o tempo longinquamente datado de ocupação é de suma importância – expõe como as datas no modo de pensar e de legitimar demandas jurídicas e políticas dos *purutuye* muitas vezes tomam o lugar das pessoas de carne-e-osso, os ocupantes. Tal situação jurídica implica na série de dificuldades decorrentes da condição de ser indígena na cidade, de que sempre reclamou.

Conforme suas estimativas, atualmente moram na aldeia urbana municipal Marçal de Souza mais de mil pessoas, majoritariamente terena. A despeito de todas as suas conquistas, quando lhe pedem para voltar a liderar a aldeia Seu Calixto se recusa: “Não, agora não presta mais!”. De acordo com ele, hoje em dia o sistema político da aldeia está fragmentado, existindo dois caciques e um presidente do bairro. Ao contrário de sua época, em que havia apenas o cargo de cacique – “Era bom, viu? Era muito bom. Eu liderava sozinho aí, o pessoal me respeitava.”.

Contudo, por outro lado, reconhece a importância de sua posição e sua preocupação com a situação atual dos jovens o leva a considerar voltar a liderar. Narrando o caso de um rapaz que passou a madrugada gritando no meio da rua segurando uma garrafa de pinga, disse sentir *dó* e *vergonha* desses jovens: “Os brancos daqui que passa aí fala: ‘Aí ó, os índios aí, como é que está... Vai trabalhar, é

dia de semana!'. Na aldeia a mesma coisa! (...) Ninguém trabalha! Nem estuda, nem trabalha, nem ajuda os pais na roça. (...) A união acabou.". O papel de estimular seria, pois, dos xuve como ele.

Eu tenho uma esperança de fazer isso novamente, voltar a aconselhar os jovens a aceitar aquilo que a gente fala. Antigamente não saía assim, ninguém gritava na rua, ninguém... não! Do meu tempo não existia. Se menino gritar lá na rua, amanhã pegava uns três ou quatro pessoas – 'Vamos lá!' –, os anciãos, quatro anciãos: 'Vamos lá dar conselho para ele!'. (...) Nós íamos lá na casa dele, falava: 'Olha, você fez isso, não faça mais isso. Tem que respeitar. Vai trabalhar, vai ajudar seu pai, vai para roça ou vai estudar. Vai trabalhar!'. Então a gente não deixava.

Sua principal preocupação era com *Mbokoti* e *Akulea*, onde não apenas o mau comportamento dos jovens tem ficado sem punição, conversa ou conselhos, mas diversas cisões e conflitos têm eclodido. A principal causa seria a influência dos políticos, que causam brigas e dividem a comunidade. O mesmo problema repercutia na grande quantidade de igrejas evangélicas constantemente ramificando-se a cada nova controvérsia. Sempre orgulhoso da sua capacidade apaziguadora, tais ameaças ao ideal de harmonia e união Terena eram o que o motivava a cogitar voltar a ser cacique.

Começa a ajudar a dividir, divide o povo! (...) O outro vai e faz um grupo dele lá, o outro faz um grupo dele, o outro faz um grupo dele lá, 'aqui é melhor!'. E a igreja também! (...) Cada igreja não vai na outra igreja do outro. 'Eu não vou lá porque lá não presta, eu aqui no meu.'. Mas não é assim, não. Eu acho que não é. Eu tenho muita vontade de... [ser cacique] com dois anos acho que eu melhorava a aldeia!

Por mais que morasse há muitos anos em Campo Grande, a relação com *Mbokoti* era o que motivava Seu Calixto em todas as suas "lutas" e anseios. Sendo a principal razão de suas viagens, quando cacique, a luta por sua terra e o empenho para a delimitação correta da área.

Eu viajava mais para ir em busca da documentação das áreas indígenas, terra. Eu corri atrás em busca de isso aí! Eu queria muito, porque eu pensava muito: 'Mais de 500 anos e eu não sei se essa terra é minha!' Eu não sei. Porque eu não tenho uma prova de que a área é

minha, né? Só tenho um documento ali de 2600 [hectares]... Mas ninguém falou para mim: ‘Esse aqui é o documento da sua terra, da sua área, está aqui! É seu! É do povo!’⁴⁶

Com as novas possibilidades trazidas pelos movimentos de “retomada”,⁴⁷ seu sonho era construir uma casa no centro de Cachoeirinha e voltar a plantar na área recém conquistada, a aldeia Mãe Terra (Êno Poke’e). Seria como definiu ele uma “chácara”; uma vez que a casa em Campo Grande seria mantida para que ele pudesse continuar seu fluxo entre a aldeia e a cidade. “Agora eu vou ficar lá em seguida, né? Vou para lá, vem para cá. Essa é minha ideia. Eu pretendo ainda plantar alguma coisa. (...) Não para negociar, não! É plantar. (...) Esse é meu pensamento ainda...”, declarou. Assim, os sonhos de Seu Calixto, que quer plantar pelo prazer em plantar, revelam o quanto a agricultura e a ligação com a terra são fundamentais para um tronco, mesmo para um tão experimentado no mundo *purutuye* como ele.

Considerando a si próprio um verdadeiro *Nâti* (líder poderoso), Seu Calixto almejava ser um dia cacique da aldeia sede, *Mbokoti*: “Na minha ideia eu queria terminar a minha carreira lá, lá no centro, eu queria ser cacique lá. (...) Eu queria muito apertar esses políticos que entram lá, vêm para usar o povo e não ajuda.”. Não obstante lamentasse e criticasse profundamente os tempos de hoje em dia, a apatia e resignação das lideranças atuais, que dizem “não ter jeito”, indignam-o: “Tem jeito sim! (...) É que os moleques, os caciques são novos, são os primeiros que fazem errado, por isso que eles perdem a autoridade, né?”.

Desta forma, Seu Calixto seguiu determinado em sua luta, mesmo ressentido com a nova geração que não respeita mais os “conselhos” dos troncos e coloca em xeque a atualidade dessa figura. E foi com essa determinação que encerrou a narrativa da sua caminhada até aquele momento: “Eu já trabalhei muito para o povo, já fiz muita coisa... (...) E aqui nós ficamos, e lutando ainda. Mas a luta continua!”.

⁴⁶ Assim como a maioria dos *xuve* com quem conversei na T.I. Cachoeirinha, Seu Calixto sabia contar com extraordinária riqueza de detalhes toda a história da invasão *purutuye* no território de *Mbokoti*. Remontando ao final do século XIX, a história lhe foi passada pelos “velhos”, seus “avôs antepassados”, os caciques antepassados”, e envolve também intrincada rede de parentesco e aliança entre os indígenas e os regionais.

⁴⁷ Voltaremos a falar das retomadas na parte 2 da tese.

2. O “estilo terena”

Desde 2022 estou acompanhando a formação da turma de agentes ambientais terena o que, sem minimizar os efeitos e potenciais políticos implicados nesse tipo de empreitada, tem me rendido uma divertida aproximação da juventude terena – a que sou profundamente grata. “Estilo terena” é uma expressão comum utilizada por esses meus jovens alunos quando querem, de forma jocosa, descrever o modo deles fazerem algo em comparação a outros povos indígenas e aos *purutuya*. “Ah, professora, você sabe, esse é o estilo terena, né?”, costumam dizer para explicar o atraso em começarmos uma atividade, a razão de uma festa ter sido muito animada, o jeito de galantear um/a pretendente...

“Estilo Terena” também é o nome de uma banda de chamamé indígena, da T.I. Cachoeirinha, e muito famosa na cena musical regional. O grupo foi formado na aldeia Morrinho, mas tem um extenso circuito de apresentações, compreendendo não apenas as aldeias da Cachoeirinha, mas várias outras aldeias terena do Mato Grosso do Sul e até mesmo no interior de São Paulo (em Bauru), bem como eventos e estabelecimentos de não-indígenas em Miranda. A agenda dos músicos é pautada pelo extenso calendário festivo terena; o que inclui sobretudo as festas de santo, afora outras ocasiões em que são promovidos os “bailes” nas aldeias, como festas de quinze anos, ano novo e outras comemorações. A inspiração para o nome veio da banda gaúcha “Estilo Nativo”, também muito conhecida entre os fãs de chamamé, ritmo musical muito apreciado nessa macrorregião cultural compreendida pelos países Argentina, Paraguai, Uruguai, Chile, Bolívia e Brasil.⁴⁸ “Substituindo o adjetivo, a banda passou a ostentar no nome, com orgulho, o povo indígena ao qual pertence.” (Santos, 2023: 19-20).

A homonímia, a princípio circunstancial, segue, como sugere Santos (*ibidem*), apontando para essa tendência de afirmação da cultura terena e fortalecimento dos direitos indígenas também nas ciências sociais. Estilo terena é um jeito de ser e agir

⁴⁸ Entre antigos e jovens festeiros terena, o ritmo é considerado como um dos mais tradicionais e bastante estimado.

específico, de fazer música e outras coisas de uma forma diferenciada de outras. Ao refletir sobre as dinâmicas de tempo e espaço social entre os Terena de Buriti, Levi Marques Pereira (2009) sugeriu que a interdependência entre os troncos familiares se manifesta por meio de compromissos de solidariedade que devem expressar-se pelos princípios gerais de civilidade e etiqueta, o que o leva a elaborar hipóteses acerca desse “estilo” ou “ethos” terena.

Segundo Pereira (ibid.: 84), a articulação deste *ethos* se daria a partir de uma concepção muito particular de condição humana relacionada a certos parâmetros de conduta – ou “civilidade” – e está profundamente relacionada a essa formação social específica. Em suas palavras, “a demonstração de civilidade entre os membros dessa formação social envolve palavras, atos e formalidades reciprocamente adotadas para demonstrar respeito mútuo e consideração, de acordo com o *status* atribuído a cada posição social.”. Dito de outra maneira, a atenção conferida e o compartilhamento de um sistema de etiqueta e atitudes comportamentais representam uma forma de externalização do *ethos* terena.

Dentre os atributos comportamentais considerados imprescindíveis pelos Terena à sua formação social, estariam a extrema sensibilidade aos modos moralmente considerados como bons ou maus; a preocupação em portar-se com dignidade e a procura da conduta mais apropriada a cada situação. O autor defendeu que o sistema multiétnico atual ampliou o papel central desses atributos comportamentais por favorecer seu aspecto diacrítico definidor do sentimento de pertencimento étnico. Ressaltou, ainda, que a preocupação com o cumprimento da refinada etiqueta terena e dos cerimoniais de tratamento social representam instituições altamente desenvolvidas da estrutura política, explicando a extraordinária efervescência da vida política desse povo.

A centralidade exercida pelas expressões comportamentais está fortemente relacionada à estabilidade das redes de aliança; uma vez que entre os Terena não existe a valorização da pessoa em si, mas do lastro de suas relações bem-sucedidas. Desse modo, apesar de posições econômicas e profissionais contribuírem à formação de um líder, a manutenção de seu prestígio converge para sua capacidade de externalizar seu *status* em gestos, discursos e demais formas de conduta.

Os códigos associados ao exercício da chefia se expressam de várias maneiras: na postura corporal, na hospitalidade, na cordialidade e fino trato, na maneira amena de falar, nas formulações seguras (um chefe não deve titubear) e na preocupação com a verdade e sinceridade quando discorriam sobre os temas acerca dos quais eram questionados. (Id., *ibid.*:89).

O cumprimento da etiqueta é, pois, uma forma de coerção ou controle social do exercício do líder, haja vista que a etiqueta delimita o campo de ação da liderança tanto em forma quanto em conteúdo. Pereira concluiu que, no que concerne à disposição hierárquica das pessoas, distinções bem definidas são estabelecidas pelo *ethos* terena, o que, no entanto, não implica na existência de uma estrutura de classes.

Assim, a atividade política dos Terena coloca em constante operação sistemas de atitudes socialmente estabelecidos, engendrando um processo de validação e alastramento de determinados estilos comportamentais com tendência, em menor ou maior grau, a projetarem-se ao conjunto da população. Os Terena esperariam, destarte, que todos os integrantes de suas formações sociais se preocupassem com a correspondência entre a prática social e o sistema de atitudes. Contudo, a inflexão da política sobre a constituição do *socius* terena se revelaria pelo fato de que tal expectativa cresce na medida em que é maior o prestígio da posição social do indivíduo. De modo que é exigido do chefe maior rigor com relação aos modos de conduta, posto que ele é um ideal de pessoa. Ao mesmo tempo, os parâmetros do sistema de etiqueta são estabelecidos pelas atitudes das lideranças bem-sucedidas.

Outra consideração de Pereira (2009) foi que, em certo sentido, o *ethos* terena é orientado para a exterioridade de uma maneira muito particular: quanto maior a abertura ao exterior, mais se amplia a possibilidade de expansão do conjunto de efetivação do sistema de etiqueta e, conseqüentemente, de afirmação da etnicidade, inclusive sobre outras. Há, portanto, o empenho por parte dos membros dessa formação social em conhecer e cumprir com os requisitos de tratamento e conduta esperados pela sociedade do “outro”. De maneira tal que demonstram grande compreensão das diferentes posições hierárquicas da sociedade nacional e sensibilidade para as nuances de atitudes apropriadas a cada uma delas. “O

procedimento dos Terena é, assim, semelhante ao do antropólogo quando este procura ajustar sua conduta ao cenário no qual ele interage e desenvolve seu trabalho de campo” (PEREIRA, 2009: 92).

Dessa formulação resulta que, idealmente, o fato de uma pessoa terena exercer funções originárias de outras formações sociais – como quando são professores, pastores, agentes de saúde, cortadores de cana etc. – não implica em contradição. Porquanto a identificação de sua conduta individual com estilos comportamentais reconhecidos coletivamente como próprios aos Terena gera compatibilidade entre sua função e seu sentimento de pertencimento. “Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou” é um jargão comum entre os Terena de Dourados, citado por Pereira (2009), que parece enfatizar que esse entendimento e capacidade de “ser o outro” não implica em anulação da capacidade de “ser terena”. Assim, o autor propôs que uma pessoa terena afirma sua indianidade ao passo em que amplia suas possibilidades de atuação em uma diversidade de cenários sociais.

Os Terena têm demonstrado serem muito hábeis no manejo da tradição, conforme os diferentes contextos e desafios políticos. Assim, se no passado a conjuntura histórica indicava ser politicamente mais favorável ocultar a tradição, o momento atual de garantia oficial à diversidade cultural é propício para externalizá-la. Em razão da grande atenção devotada pelos membros dessa configuração social aos procedimentos de negociações que vão desde objetivos práticos até os limites da etnicidade, “a formação social terena se institui na negociação.” (PEREIRA, 2009: 161). É por meio desse processo de negociação constante que o projeto civilizador do *ethos* Terena se concretiza. Dessa maneira, conquanto ampliem-se ou transformem-se os interlocutores com os quais se negocia, é pela combinação e dosagem (orientadas pelo modo de ser terena) de elementos cuja origem situa-se fora de seu campo restrito de sociabilidade que se mantém a especificidade dessa formação.

Em total acordo com as hipóteses do autor, acredito que a descrição do caminho de Seu Calixto e sua família contém um encadeado de demonstrações da refinada etiqueta Terena. Sua história traz, em certo sentido, uma série de externalizações desse modo de ser coletivo mais sutil e profundo, o *ethos* terena. Dessa forma, o fio condutor dos episódios narrados por Seu Calixto e, posteriormente, por Dona Hilda escolhidos por mim para este texto foi justamente a

importância desse sistema de etiqueta, manifestação de um “estilo” de ser, à constituição dos troncos.

Do meu ponto de vista, o entendimento da sua infância da aldeia como etapa da vida em que se pensava como um “bicho” contraposto às suas posteriores viagens e aventuras corrobora a compreensão de uma civilidade terena que se institui na ampliação de horizontes e redes de relação. Seu Calixto, ao longo da vida, passou a colecionar boas relações. Tal como o cacique conhecido pelo pesquisador alemão Richard Rohde em sua missão pelo Mato Grosso nos anos de 1883-84, que recebeu a patente de capitão do exército brasileiro e ostentava a fotografia de D. Pedro II dizendo ser seu amigo;⁴⁹ não foram raras as vezes em que me sentei com ele para admirar fotografias suas com personalidades – como governadores do Estado, lideranças indígenas nacionalmente conhecidas e antropólogos renomados – a quem se referia como “grande amigo” ou “meu compadre”.

Do mesmo modo, quanto maior a gama de relações bem-sucedidas, maior a habilidade pessoal de prezar pela harmonia, algo tão caro aos Terena. Como vimos, esse era grande motivo de orgulho para Seu Calixto, que constantemente ressaltou a importância do bom exemplo de conduta, de saber aconselhar e da capacidade apaziguadora para a conquista de sua autoridade. Homem bem relacionado e exemplo de boa conduta, eis o ideal de um tronco/xuve terena. Entrar em contato com a maior amplitude de mundos possível preservando as sutilezas desse complexo sistema de etiqueta é o grande desafio a ser conquistado cotidianamente, a cada novo encontro, a cada “fala”. Era a habilidade em manter o equilíbrio delicado entre um modo tão específico de agir e situações tão adversas que Seu Calixto lamentava não terem mais os jovens de hoje, e é na falta dela que reside a maior ameaça aos troncos atuais.

Escrevi, na primeira versão dessa etnobiografia, que pensava ser possível acrescentar às hipóteses de Pereira (2009) algo que me parece ser essencial ao *ethos* terena: estamos diante de uma configuração social que atribui valor ao movimento.

⁴⁹ “Este chefe de todos os Terenos recebeu-me amigavelmente, mostrou-me imediatamente a sua patente depois a fotografia do imperador D. Pedro II, que ele chamou de seu amigo.” (ROHDE, 1990 *apud* Vargas, 2005).

Me inspirei, para essa sugestão, na reflexão de Andréa Lobo (2012: 80) sobre os caboverdianos da ilha de Boa Vista, na qual ela salientava que “(...) a mobilidade é uma categoria presente na construção da autoimagem de alguém interessante e experiente. Ter vivido em diversos lugares significa ser esperto, conhecer a vida e suas dificuldades.”. De modo que “em última instância, movimento implica conhecimento, um valor moral.”. Sobre esse contexto, a autora percebeu que “(...) o movimento cria movimento, porque envolve relação”, e pôde demonstrar como o movimento cria e mantém valor. Sem estabelecer comparações entre os casos, tomei a análise sobre o valor do movimento de Lobo como estímulo para pensar nos caminhos de Seu Calixto que, bastante viajado, era considerado experiente e esperto, um conhecedor da vida.

No entanto, como já chamei atenção, a sua trajetória não foi comum. Seu Calixto, que casou “tarde”, já com 40 anos de idade, além de “solteirão”, era considerado na aldeia um “extraviado”. Ou seja, apesar de em dado momento de seu caminho ter passado a ser valorizado, sua vida, antes do casamento, era considerada excessivamente movimentada. Naquele momento, acreditei que o valor do movimento entre essas pessoas residiria justamente no seu aspecto criativo, e não no movimento em si. O movimento cria relações, cria possibilidades de ampliação do conhecimento de mundo, de refinamento de etiqueta e de efetivação do *ethos* terena. Alguém que apenas se movimenta de um lugar a outro sem ter essas preocupações não é valorizado, o valor está nas relações criadas em movimento.

De lá para cá, muita coisa mudou, ou melhor, se movimentou. Augusto Ventura dos Santos (2023) dedicou sua tese a pensar justamente sobre esse tema, a centralidade da noção de movimento para os Terena. Sua análise das etnografias de Roberto Cardoso de Oliveira é bastante crítica e minuciosa. O autor relembra que o conceito de *ethos*, inclusive, foi explicitamente descartado por Cardoso de Oliveira dando lugar ao seu conceito de “tribalismo”. Nas décadas de 1950 e 1960, o antropólogo em questão preocupava-se em explicar o motivo dos Terena continuarem a serem indígenas mesmo após tanto tempo de contato. O conceito de *ethos*, para Cardoso de Oliveira, seria demasiado estático e essencialista para dar conta de um processo de caráter tão dinâmico. O tribalismo seria, justamente, a consolidação dos “elos tribais” a partir das situações de contato, o que mais tarde

denominou de “fricções interétnicas”. Assim dizendo, a indianidade terena se fortaleceria como uma reação aos processos de colonização. Santos, todavia, inverte o problema para buscar compreender como os Terena estão lidando e pensando sobre esses processos tão dinâmicos. A noção de “movimento” surge assim como uma categoria nativa.

[...] movimento aparece com esta conotação reflexiva, afirmativa e pró-ativa: movimentos indígenas pelos seus direitos; movimentos indígenas por entre aldeias e outros locais; movimentos indígenas para festejar e animar o cotidiano. Conjecturo, neste sentido, que aquela “singularidade” terena que verifiquei na literatura sendo traduzida por noções como “ethos” ou “estilo” – e que eu mesmo havia traduzido por “redes” ou “modos indígenas de relação” – talvez possa ser bem expressa por “movimento” (SANTOS, *op. cit.*: 27).

Movimento compreendido como uma categoria reflexiva indígena dá um outro tom às minhas conclusões anteriores a despeito da valorização do movimento e seu potencial criativo para o *ethos* terena. Entretanto, “estilo” também pode ser assim compreendido, visto que os próprios Terena costumam reconhecer seu modo próprio de movimento. “Você gostou do nosso movimento?” foi o questionamento de uma anciã para Santos que o instigou a pensar nessa categoria. O movimento é nosso, ou seja, é terena, tem um estilo próprio, terena. Não só estilo, mas também um sentido, ou ritmo específico.

Se lembrarmos mais uma vez da trajetória de Seu Calixto, vemos que ao passo em que ele ampliava o escopo de seu campo de ação, refinando cada vez mais sua etiqueta e suas possibilidades de efetivação, havia também a preocupação em retornar sempre à aldeia, mantendo, no incessante fluxo aldeia-cidade, seu reconhecimento do dever primeiro com seu “povo”.

Nesse sentido, penso que a vida de Seu Calixto, especialmente seu *trieiro* como tronco, nos permite entrever uma dinâmica mais complexa na conformação do estilo e do movimento terena. Essa dinâmica é simbolizada na aparente contradição representada pelos episódios de suas viagens e de seu casamento. Seu Calixto mostrou-se como um *outsider* em certo sentido, uma vez que se opôs aos padrões – fugiu da aldeia, não queria se casar, nunca pensou que faria isso, não queria ficar perto do seu tronco, não queria estudar, queria ver outro mundo e ter uma vida de

aventuras. No entanto, cansou dessa vida de solteiro errante e voltou à aldeia, para ser um alguém também lá. Ou seja, teve que sair fugido da aldeia e por ter saído da aldeia pôde tornar-se o *xuve* que foi. De modo que ele foi um questionador de seu próprio mundo e dos mundos em que entrou em contato e, ao questioná-los, os expôs, iluminando para nós suas múltiplas tonalidades.

Assim, o *ethos* de movimentação e expansão que encorpa a liderança política contrasta-se com o imperativo de estar junto e viver a aldeia, visto que não é possível ser líder sendo sozinho/solteiro. Justamente por ser um terena atípico e por suas escolhas diferirem das escolhas comuns de seus “patrícios”, que o caminho de Seu Calixto elucida o que seriam valores e condutas fundamentais a essa formação social, bem como as aparentes contradições que acarretam. Liderar a casa (*xuve ko’ovokuti*) para liderar o povo (*xuve xâne nâti*) não constituem princípios divergentes, nem mesmo são princípios diversos. São complementaridades da noção geral de liderança e de um estilo de vida que engloba a proatividade do movimento e o imperativo de ficar junto. São como estímulos conjuntos que imprimem uma complexa dinâmica de expansão e retenção nos movimentos que marcam essa configuração social e que a trajetória de nosso *xuve* nos permitiu vislumbrar brevemente.

Ao final de nossa última conversa gravada, em 2012, Seu Calixto fez uma “fala” especial para os *purutuye* que o fossem ler no livro que, tal como acreditava, resultaria de minha pesquisa. Transcrevo-a.

Quero agradecer, né? Tem muitos que não gostam de falar, muitos não gostam de ajudar. Porque eles falam assim, ó: ‘Eu não tenho retorno.’. Mas eu gosto de ajudar, minhas filhas também vão precisar disso... Eu quero de fazer amizade com todo mundo. Não tenho interesse de falar ‘Ah, eu quero falar, mas eu vou cobrar. Não!’ (...). Mas eu quero agradecer, porque também ajuda a divulgar quem a gente é. Um morador antigo – eu estou com 80 anos, nascido na aldeia Cachoeirinha, muitos parentes... Eu quero fazer amizade, eu quero também conhecer e também divulgar os nossos nomes em algum livro, algum jornal... Você vê aí, quando chegamos aqui meu nome foi muito divulgado, muitos me conhecem, os comandantes policiais, a gente fez contato com eles, o governador, prefeitura e todas as entidades que a gente precisa de ajuda. Então, eu gosto, né? Porque muitos reconhecem. Eu falei: ‘Eu vou embora para Brasília. Um dia vou lá, encontro com amigo e tudo isso.’. Em São Paulo morei quatro anos, eu fiz muita amizade com muita gente também. (...) Mas, então, a gente é isso, né? A gente nunca ganhou nada... Mas atrás disso aí vem o orgulho! É, vem, vem para a gente. Tem gente

que fala ‘Ah, Seu Calixto, quer se aparecer...’. Não, não é se aparecer. Vem gente aqui, eu que não quero mais. Agora não quero mais. Vem gente aí, fala: ‘Ah, Seu Calixto, vamos fazer uma entrevista?’. Eu falei: ‘Não, já deixei isso para lá. Eu não sou mais nada, eu sou morador. Apesar que a gente é o que é até aqui.’ (...) Mando: ‘Vai lá no cacique! Vai lá no outro cacique!’... Para não entrar em conflito, né? (...) O pessoal vem ‘Ah, Seu Calixto, você só quer se aparecer! Eu vi sua foto, está saindo na TV!’. A gente não quer, mas quando é um evento grande eu vou, eu falo. Eu falo. Eu quero muito, até agora, eu quero brigar para eu receber o título da minha terra! Não só da minha, é das crianças, é de todo mundo que mora na aldeia. Até aqui, mais de 500 anos, desde o descobrimento do Brasil nunca tivemos a oportunidade de uma pessoa falar assim: ‘Ô, Seu Calixto, o documento da sua terra é esse aqui, ó! É sua!’. Então eu sinto isso aí, né? (...) Quando eles, os nossos antepassados, falaram: ‘Ô, aqui, vocês foram criados aqui e não deixa ninguém usar sua terra não vende, não dá e não deixa ninguém morar.’. Essa é a recomendação dos nossos antepassados, é conservar isso aí, a nossa cultura, é conservar a união. Hoje em dia você vê nas aldeias, é só você olhar, não tem mais união! Tudo estranho... Apesar de que aqueles que moram ali é tudo parentagem! Tudo é parente! (...) Eu gosto, alguma coisa que lembro dos nossos antepassados eu passo para alguém, para a gente lembrar. Eu não queria acabar com minha cultura, mas somos obrigados porque quando nós tivemos essa mistura, já, precisamos aprender alguma coisa também. Quando eu falo: ‘O costume dos brancos, eu tenho que aceitar também, nós temos que aceitar! Porque o costume nosso no mato é outro, o costume da cidade é outro.’. Então, nós temos que aceitar isso aí. Porque nós estamos aqui, no meio, mas eu dizia assim: ‘Não porque estou aqui na cidade que eu vou terminar com a minha cultura, com a minha dança, o meu idioma... Eu não vou terminar!’. (...) Mas a gente está sempre junto nessa batalha. É muito bom a gente deixar no livro o que a gente mais ou menos sabe dos passados, né? Fica no livro, guardado, e eu acho muito bom.

Com a partida de Seu Calixto, e depois de tantos anos do começo dessa história, penso na potência de encontros e da aliança, nos impactos possíveis da antropologia e das conexões.

Quando Mintz (1984: 57) se questiona sobre como Taso tornou-se sujeito de seu próprio livro, percebe que ele não “escolheu” Taso, foi Taso quem escolheu trabalhar com ele. Taso teve oportunidade de recusar colaborar com ele inúmeras vezes, mas nunca o fez.⁵⁰ Da primeira vez que escrevi esta história, disse que, assim

⁵⁰ Do mesmo modo, Don Juan e Castañeda (2013 [1968]).

como Taso e Mintz, não fui eu quem escolhi Seu Calixto, foi ele quem me escolheu e depositou em mim a confiança para escrever sua história. E foi só quando ele iniciou sua fala final, agradecendo a oportunidade de “me ajudar”, que me dei conta da verdadeira dimensão disso. Recompôr a história de vida de Seu Calixto “me ajudou” a entender melhor as complexas e sutis dimensões relacionadas aos xuve, observando na relação ininterrupta entre a aldeia e a cidade um pontilhado em movimento. Pensar que poderia ajudar Seu Calixto “me ajudou”. Conhecer sua vida, trabalhar com ele e partilhar de suas memórias, me transformou profunda e irreversivelmente.

Seu Calixto faleceu em novembro de 2017. Seis meses depois, em maio de 2018, consegui visitar Dona Hilda. Ao chegar à frente da sua casa, ela me viu da janela, parada na frente do portão, e não me reconheceu de primeira. Sua vida tinha mudado completamente desde a última vez que nos encontramos. Saiu pela porta afora e sua expressão se transformou, ela me reconheceu. “Ah Carol, nosso amigo nos deixou... Ele falava tanto de você. “Liga para a menina. Como é que a menina está?...”, disse imitando sua voz. Coincidentemente, Gilberto Azanha estava comigo neste dia. Ela também não o reconheceu imediatamente, fazia muitos anos. Mas assim que eu os reapresentei, exclamou alegre: “Eu não acredito que é você aqui!”. Por uma coincidência ainda maior, junto conosco estava também Augusto Ventura dos Santos, a quem havia acabado de conhecer naquele mesmo dia e descrevi em meu caderno de campo como “um antropólogo da USP que está iniciando seu campo de doutorado junto aos Terena”. Dali nós partiríamos no mesmo dia para uma assembleia do Conselho Terena na aldeia Tereré, uma aldeia urbana no município de Sidrolândia-MS, a cerca de uma hora de Campo Grande.

Dona Hilda estava se recuperando de um braço fraturado. Acabava de voltar do hospital, tinha ido tirar a tala. Eu a ajudei a carregar as cadeiras para a varanda. Nos sentamos e ela começou a narrar o processo de adoecimento e morte de Seu Calixto. Pelo que contou, Seu Calixto foi parar no hospital devido a uma cirrose que acabou por paralisar também seus rins. Foram duas internações até ele ir para a UTI e então falecer. Acompanhei todo esse processo por meio de frequentes

telefonemas para Gisele, segunda filha do casal, que ia me atualizando diariamente durante o tempo em que ele ficou internado. Seu Calixto faleceu num sábado, dia 10. Na sexta, um dia antes, lembrei que ela me ligou dizendo que ele tinha começado a reagir e estava melhor.

Dona Hilda passou a rememorar todas as lutas e conquistas de seu marido na Marçal de Souza, repetindo as histórias de forma semelhante a que ele mesmo fazia. Ela enfatizava que ele tinha feito muita coisa errada, mas também tinha feito muita coisa boa, ao menos ali na Marçal. Reparei que ela estava contando muitas das histórias de Seu Calixto, tendo narrado diversas delas de forma muito parecida com a que ele contava. A morte de Xuri, a morte da irmã de Seu Calixto, a fundação da Argola, a vinda para a Marçal, o casamento na aldeia... Na medida em que ia relembando das histórias, reforçava que ela não havia sido preparada para a morte do esposo. Que, ao contrário de sua mãe, que dividiu todos seus pertences pouco antes de partir, Seu Calixto tinha muitos planos ainda, e ela pretendia realizar todos eles em sua companhia.

Sabe? Que parece que está vendo o que vai acontecer, né? E vai ser assim, assim e assado, né? Mas ele não. Ele era firme. Ele confia mais. Ele falava assim para mim “quando eu sarar, nós vamos viajar para São Paulo”, que a sobrinha dele mora lá até hoje. “Vamos ficar uns tempos lá na minha sobrinha e quando nós virmos... e quando nós virmos de São Paulo, nós vamos para a aldeia. Nós vimos ficar um mês na aldeia”. Eu falei “vamos!”. Nunca eu falei para ele: “não, você vai sozinho. vou ficar”. Eu falei: “nós vamos sim”. E ele falava para mim “eu queria fazer roça de cana. Plantar só cana”. Eu falei “você já está aposentado e eu sou aposentada, então nós podemos por alguém para fazer para nós. Pagar gente para fazer. E nós vamos conseguir o seu sonho”, eu falava para ele.

Sem preparar ninguém para sua partida, Seu Calixto foi enterrado no cemitério da T.I. Cachoeirinha, ao lado dos seus sogros. Os seus sonhos e planos, entretanto, ainda permanecem.

Um dia antes dessa visita à Dona Hilda, soube que eu estava grávida da minha filha. Gestar uma vida tem muito de sonho, e de luto também. Seu Calixto se foi, mas sua história não acabou. Ela apenas “deixou” de ser sua, como uma semente deixa a velha flor. Foi-se um tronco, mas fica muita luta ainda e a vida que ela traz consigo.



Imagem 3: Dona Hilda, tomando tereré no quintal de sua casa na Marçal de Souza, em novembro de 2018.

Capítulo 2

Xuve Ko'Ovokuti: uma possibilidade de interpretação dos troncos terena

Nesta parte gostaria de revisar o que aprendi sobre os troncos, tendo em vista os objetivos da pesquisa a partir de três movimentos distintos. O primeiro deles se trata de uma tentativa de organizar parte do material etnográfico atual sobre o parentesco terena, com um olhar especial para a categoria de tronco. Em seguida passo a explorar o termo *xuve ko ovokuti* e sistematizar seus significados possíveis. O movimento final pretende somar a essa sistematização sobre os *xuve* hipóteses formuladas por meio da revisitação de certos “momentos etnográficos” (Strathern, 2014) que, por sua vez, darão o tom das questões mais gerais desta pesquisa.

1. O parentesco e a tradição

Como retomado parcialmente na introdução, Cardoso de Oliveira (1968; 1976 e 1983a e b) buscou reconstituir o que seria a “sociedade terena tradicional” a partir das considerações feitas por Oberg (1948) e Altenfelder Silva (1949). Segundo sua descrição, a sociedade “tradicional” terena seria pautada por uma estrutura social tríplice e assimétrica entremeada por uma divisão dual simétrica, bem como por elementos dinamizadores que introduziam certa mobilidade vertical. A estrutura social assimétrica seria, pois, composta por três “camadas”: a mais baixa seria a dos *Kauti* (cativos de guerra), delimitação étnica; logo em seguida viria a dos *Waherê-Txané* (gente comum), delimitação social, e a mais alta seria a dos *Naati* (chefes e suas parentelas).

Essa estrutura era dividida em metades que teriam os mesmos direitos sociais desenvolvendo relações simétricas entre si, a saber, os *Sukirikiono* e os *Xumono*. Conforme o autor, as metades *Sukirikiono* e *Xumono* possuiriam origem mitológica e, embora os primeiros fossem considerados ligeiramente superiores aos segundos, a

diferenciação refletia-se apenas nos cerimoniais e não influiria na conduta social. A estrutura tradicional terena seria, por fim, endógama entre camadas e metades.

A instituição do *Xuna-Xati* dizia respeito a uma espécie de honraria conferida a guerreiros que se destacassem matando inimigos em conflitos. Ela seria o que o autor considerou o elemento dinâmico e de ascensão social da estrutura. Igualmente, Cardoso de Oliveira atribuiu a ela função altamente integradora no grupo local pelo fato de que um indivíduo de qualquer uma das camadas poderia tornar-se um *Xuna-Xati* e, como um chefe de guerra, buscar uma esposa em uma camada imediatamente superior, rompendo com a endogamia de camadas. Sem embargo, o autor constatou que a grande maioria dessas estruturas e instituições sociais, assim como a endogamia de camadas e metades, não teria sido verificada empiricamente por ele.

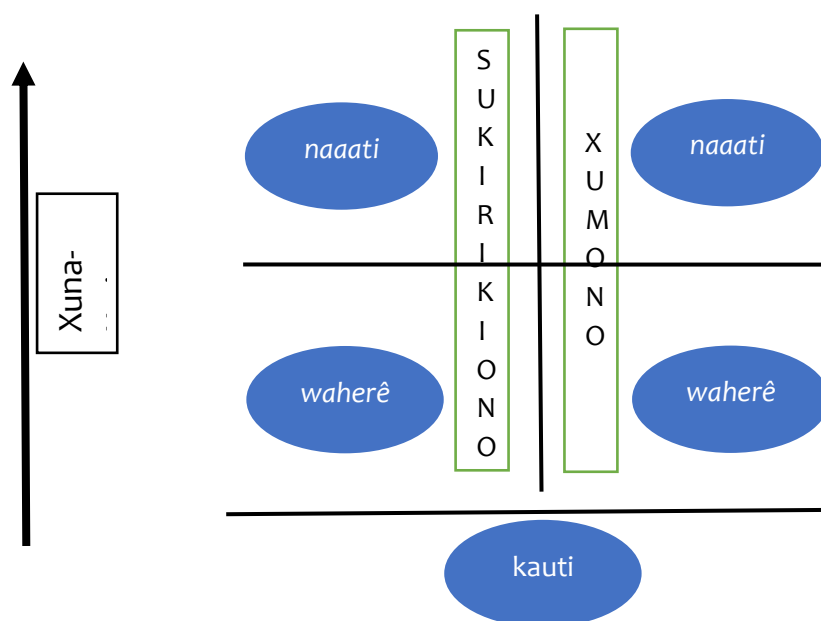


Imagem 4: Diagrama inspirado em dois diagramas elaborados por Cardoso de Oliveira em seu livro *Urbanização e Tribalismo* (1968: 26 e 28). O esquema ilustraria a atomização da estrutura social terena por conta da endogamia de camadas e metades. As linhas e os círculos representariam as cinco áreas em que o casamento seria possível, ao passo em que a seta indica o elemento dinamizador da estrutura, o *Xuna-Xati*.

No tocante à compreensão do “sistema de parentesco” da “antiga sociedade terena”, da “organização da família” nas reservas indígenas ou então da “reorganização do grupo familiar” dentre os índios citadinos (e aqui estou me remetendo indiretamente a nomes de seções e subseções que dividem seu trabalho), Cardoso de Oliveira (1968) empreendeu análises diferentes, porém conexas. O autor

classificou a terminologia de parentesco terena como do tipo “havaiano” de acordo com Murdock (1951 *apud* Cardoso de Oliveira, *op. cit.*), verificando que era vedado ao grupo o casamento “consanguíneo” (com cognatos próximos). O tipo comum de matrimônio, por sua vez, seria o monogâmico, acompanhado de matrilocidade e, em menor grau, de bilocalidade e neolocalidade. Segundo o antropólogo, a sociedade terena também estava em conformidade com o princípio da unidade dos *siblings* de Radcliffe-Brown. Como consequência, havia poucas possibilidades de casamento; já que, além da endogamia de camadas e metades, em um sistema “havaiano” todos os parentes da mesma geração de Ego são “irmãos/irmãs” e estão, devido à unidade do grupo de *siblings*, interditos para o matrimônio entre si. Nesse sentido, a exogamia de grupo local serviria para superar a limitação pela estrutura social da área na qual o matrimônio é possível e acabava por fortalecer os “laços intertribais” por meio da troca de mulheres.

De acordo com o autor, o “processo de transformação da sociedade terena” resultou no casamento entre membros de metades opostas e camadas diferentes e, assim, os filhos passaram a receber a camada e a metade pela linha paterna. Tendo os grupos sociais se tornado agâmicos (no lugar de endogâmicos ou exogâmicos), institucionalizou-se a herança patrilinear. No caso de casamentos intertribais ou interétnicos, passou-se a seguir a linha materna, quando conveniente e se o indivíduo residir entre os Terena. Ainda assim, como já mencionei, Cardoso de Oliveira (1968) constatou que grande parte do sistema de camadas e metades não operava mais empiricamente. Em face dessas mudanças, o antropólogo optou por focar os grupos domésticos ao invés da família nuclear, por crer que estes representariam uma ponte entre os elementos estruturais e os fenômenos de organização social determinados pelas atuais condições de existência.

Para os propósitos deste texto e com vistas aos tópicos que se seguirão, ainda a respeito da endogamia de camadas e metades, considero oportuno recuperar aqui a importante crítica realizada por Florido (2008: 146-147) à reconstrução do sistema tradicional de parentesco feita por Oberg, Altenfelder Silva e Cardoso de Oliveira. Afirmando que toda memória é construída a partir de um presente, o autor acredita ser possível pensar que a alegação da endogamia era nada mais do que um

descontentamento com um presente longe do Êxiva (local de origem mito-histórica terena na região do Chaco, bacia do Rio Paraguai), em que se casa com estranhos:

É possível pensar que na situação anterior existia a valorização da união entre pessoas próximas ao mesmo tempo em que estava em vigor a proibição do casamento de primos, sem, contudo existirem unidades endogâmicas. Essa possibilidade poderia, inclusive, estar em vigor quando foram realizadas as observações, mas preocupados em reconstruções de ‘sociedades puras’, antes de serem ‘danificadas’ pelo contato, eles acabam por não revelar o funcionamento real do sistema.

Ainda que não seja minha intenção realizar aqui uma revisão minuciosa do parentesco na literatura antropológica sobre os Terena, considero significativo o fato de não ter encontrado nela consenso a respeito dos padrões de residência e descendência; bem como sobre as terminologias de parentesco. Por isso, tentarei realizar aqui alguns apontamentos no sentido de indicar onde podem estar essas incongruências, menos como exercício de crítica e mais como forma de tentar entrever o que essa diversidade não-convergente de análises revela do mundo de *relatedness* terena.

De início, vale dizer que há, entre os autores lidos, certa imprecisão quanto à “descendência”, com relação aos sobrenomes, ser patrilinear ou bilinear (Ferreira, 2007: 170-172); ou, ainda, se é o caso de um “sistema totalmente patrilinear” (Azanha, 2001: 48). Cardoso de Oliveira (1968), por seu turno, atribuiu a transformação do grupo em agnático à institucionalização da herança patrilinear após a constituição das reservas indígenas.

Com relação aos padrões de residência, a literatura também é contraditória. Enquanto alguns autores afirmam haver entre os Terena forte tendência patrilocal com casos de uxorilocalidade (Sant’Ana, 2010: 55) e neolocalidade (Azanha, *ibid.*: 45), outros argumentam existir entre eles preferência matrilocal (Ferreira, *ibid.*). Conforme já dito, Cardoso de Oliveira (*ibid.*) também afirmava serem os casamentos acompanhados de matrilocidade e, em menor grau, de bilocalidade e neolocalidade.

Todavia, como mencionei brevemente acima, gostaria de me deter aqui um pouco mais nas divergências que aparecem quando a descrição se dirige ao que seria

o “grupo de família” terena. Andrey Cordeiro Ferreira (2007: 168), por exemplo, chamou atenção para aquilo que denominou de “grupos vicinais” e que os Terena chamariam de “Vilas”: “produtos da ação de um líder que consegue manter junto a ele, através da influência política e prestígio, sua parentela”. Segundo ele, esses grupos vicinais seriam compostos por “grupos domésticos”.

O **grupo doméstico** básico pelo que observamos é composto por uma **família extensa**. Em Cachoeirinha existem alguns agrupamentos de casas, às vezes duas, três ou mais, muito próximas umas das outras. Em cada casa normalmente mora uma **família nuclear**, mas nas outras casas moram os avós, pais e/ou filhos desta mesma família. Estes **grupos domésticos** se constituem como uma unidade de produção/consumo e também de **socialização**. (Id., ibid.: 174, grifos do autor).

Conforme destacou o autor, a operabilidade dessas unidades sociais seria fundamental à compreensão de todas as relações dentro da aldeia.

Por sua vez, Graziela Reis de Sant’Ana (2010) e Gilberto Azanha (2001) também conferiram ao *iyenoxapa* (“meus parentes”) – termo instável que se usa para grupos mais ou menos amplos conforme o contexto – considerado como a “família extensa”, a qualidade de “unidade social de maior densidade, política e social”. Porém, partilham da concepção de que

Essa parentela é constituída por grupos domésticos ligados por laços agnáticos (linha de germanos), suas famílias de procriação (esposa, filhos e netos) e seus agregados eventuais (filhos adotivos, ‘primos’, ou ‘tios’), centrado (e organizado) pelo/na figura de um chefe – o pai ou (com a morte deste) o irmão mais velho. (Azanha, ibid.: 39).

Partindo desse entendimento, Sant’Ana (2010: 54) esboçou a seguinte reflexão sobre a organização espacial da aldeia e suas “Vilas”:

No nível das micro-relações, os Terena se organizam através das relações de seus grupos familiares (troncos) com os demais grupos não familiares, o que pode ser percebido através da organização ‘setorial’ das aldeias, ou seja, como dizem, tem ‘o setor (ou ‘vila’) da família dos Oliveiras’, ‘da família dos Farias’, ‘dos Dias’, e assim por diante. Cada setor representa influência/ação de uma determinada família sobre aquela área.

Há, portanto, falta de clareza a respeito da abrangência das dimensões dos grupos domésticos e das famílias extensas. Enquanto para esses últimos autores a família extensa (ou “tronco”) é composta por grupos domésticos e equivale às “Vilas” ou “setores”, Ferreira compreende o grupo doméstico como uma única família extensa que, unida a outras, compõe “grupos vicinais” ou “Vilas”. Trata-se, pois, de diferentes hierarquias atribuídas aos termos. No primeiro caso a abrangência da família extensa, por eles também entendida como grupos familiares ou troncos, é superior à dos grupos doméstico e correspondente às “Vilas”. Já no segundo, o grupo doméstico é análogo a uma família extensa e de extensão inferior à dos grupos vicinais.

Com essa análise preliminar, um tanto enfadonha, dos conceitos usados na etnografia para descrever a organização social terena, obtive um quadro (anexo) em que se verifica ser impossível fazer corresponder as categorias nativas aos parâmetros que definem as categorias antropológicas. Em realidade, os termos nativos poderiam passar de uma linha a outra da tabela. Creio que isso aconteça porque terminologias que se calcam na identificação de relações genealógicas (especialmente as de descendência, o “sangue”) e de padrões de residência (o “território”) traduzem, de algum modo, a preocupação com a identificação de grupos sociais, que, igualmente, supõe a existência de alguma espécie de espectador absoluto (concepção que a etnografia de Stolze Lima (2005) sobre os Yudjá, por exemplo, coloca em questão).

Não será o momento de me lançar em uma discussão sobre a “existência” ou não de grupos sociais (Wagner, 2010), sobre partes e todos (Strathern, 1992 e Viveiros de Castro, 1986a) ou, ainda, sobre participação (Leenhardt, 1979 e Levy-Bruhl, 2008), contudo, por ora, acredito que essas dissonâncias a respeito da abrangência do que seriam famílias extensas, grupos vicinais, grupos domésticos etc. indicam de fato uma incapacidade desse vocabulário dar conta de um modo de se fazer relações e lugares que os Terena articulam por meio de sua metáfora vegetal. Foi nesse sentido que me pareceu mais fecundo a alternativa de começar por esta metáfora, buscando articular a uma noção que possa aproximar mais das concepções indígenas de suas formas de se relacionar com os parentes e com a terra.

Não fui a primeira a pensar nisso. É preciso retomar aqui as considerações de Levi Marques Pereira (2009) sobre os *troncos familiares* entre os Terena de Buriti.

Conforme interpretação proposta pelo autor, a noção de *tronco familiar*⁵¹ refere-se a um grupo de indivíduos unidos por relações de parentesco e amizade que residem próximos uns dos outros, em geral partilhando das mesmas atividades econômicas e sob a liderança de um indivíduo ou um casal geralmente de idosos. O antropólogo também observou em Buriti que, entre os Terena, são associados à ideia geral de ascendência e ancestralidade. E acrescentou ainda que o ciclo de vida dos troncos – que, como no caso das árvores, nascem, crescem, ramificam-se e morrem – imprime uma dinâmica histórica à ocupação do território.

A relação articulada entre troncos e aldeias, também foi problematizada por Pereira (2009). Segundo ele, as redes de aliança formadas entre vários troncos reúnem todos os elementos políticos necessários à constituição de uma aldeia. Sendo que a abrangência das redes que conformam a aldeia é limitada pelo número de troncos que é capaz de agregar harmoniosamente. Atualmente, da maneira como se organizam as Terras Indígenas, cada aldeia dispõe de um cacique, que é o líder responsável por gerenciar os assuntos políticos da rede de troncos aliados.

O processo incessante de proliferação dos troncos e formação de novas aldeias é uma característica imanente à organização social terena. “Em determinadas circunstâncias, a divisão de uma grande aldeia em duas aldeias menores pode ajudar a dissolver as tensões e facilitar a promoção da harmonia na convivência social, ideal sempre buscado pelo Terena” (PEREIRA, *ibid.*: 61). Deste modo, o adensamento de troncos conformadores de uma aldeia implica em uma organização dinâmica no tempo e no espaço que supõe um equilíbrio móvel de tensões, e depende de habilidade e condutas pessoais.

O tronco tem que saber conversar, saber fazer a convivência boa, fazer agrado, aí o nome dele vai correndo longe e a turma [isto é, os parentes] vai chegando,... vão vendo aquela convivência boa e vão chegando. (Fala de Manuel Lemes da Silva, 72 anos, indígena terena *apud* Pereira, *ibid.*: 57-58).

⁵¹ No livro, o termo é apresentado em português mesmo e acredito que isso se deva ao fato de que na T.I. Buriti sejam poucos os indivíduos que falem cotidianamente o idioma terena.

Se é a fama das habilidades do indivíduo tronco e da boa convivência criada em seu grupo que atrai a “turma”, para os que a formam, segundo o mesmo autor, o fundamental ao ingressar em um novo tronco é “comportar-se como parente”, o que neste contexto significa demonstrar solidariedade com os demais e, sobretudo, seguir a orientação de seu articulador. Esses padrões comportamentais podem estender-se além dos limites de cada tronco quando, conforme “afinidades” (no sentido mais geral do termo), alguns estabelecem entre si relações matrimoniais de longa duração que favorecem a cooperação política.

Assim, de acordo com Pereira (2009), como figurações *suis generis*, os troncos são também propagadores de “estilos de vida”. Ou seja, desenvolvem formas de sociabilidade próprias inspiradas na conduta de seu articulador que, por sua vez, expressa uma leitura idiossincrática do conjunto dos instrumentos culturais disponíveis. De forma que essa variabilidade comportamental entre os diferentes troncos é socialmente estabelecida. Assim, cada novo tronco se empenha em gerir um estilo próprio que, se bem-sucedido em obter amplo reconhecimento na rede de troncos interdependentes que configuram a aldeia, pode sobreviver a seus criadores e se tornar parâmetro para articulação de troncos futuros. Desse modo, penso que estaríamos, nos termos de Roy Wagner (2010), diante de uma tradição diferenciante.

Tendo em vista que “O ideal terena é, pois, viver entre parentes” (PEREIRA, *ibid.*: 79), as ideias em torno de o que é, quem é e como deve se portar um parente são centrais para se entender qualquer processo social relacionado aos Terena. Por isso considero as elaborações de Pereira sobre os troncos, intrinsecamente relacionados a um *ethos* e a concepções muito particulares de civilidade e etiqueta – já que engendram “estilos de vida” –, foram fundamentais para minha percepção dessa dinâmica articulada a outras esferas da vida desse povo. A partir de suas formulações, pude orientar a interpretação do meu material etnográfico e chegar aos *xuve ko’ovokuti*.

2. Os *xuve ko'ovokuti*

Ou, na realidade, partir deles, como me instaram sempre meus instrutores terena, aliás. Começando por uma conversa que tive sobre o assunto com Seu Aristides Antonio da Silva, em agosto de 2012. Como bom *xuve* que é, serão suas palavras que orientarão este tópico.

Seu Aristides: Família em terena é um grupo de família, é uma família, é um grupo de família. No meio da família tem responsável, chamado *xuve ko'ovokuti*. (...) *Xuve* é uma pessoa responsável, como se fosse o pai da família. (...) *Xuve* é o tronco da família.

Carolina: E é a mesma palavra para tronco de árvore mesmo?

A.: É. Falando em tronco de árvore é a mesma coisa como tronco da família, né? Porque o tronco da onde vem orientação, da onde vem processo de bem-estar da família. Tudo vem do tronco, do *xuve*! (...) No caso, assim, desde que seja a pessoa um homem, já é casado, já começa, já é tronco. Depois de começado o casamento, já começa a responsabilidade para manter a orientação, para manter ordem da família. (...) Porque depois que o homem já é casado, já gera os filhos, já começa tronco, né? (...) É, por exemplo, no modo, no outro sentido de palavra, *há'a ko'ovokuti*. (...) É a mesma coisa tronco da família.

“Família, em terena, é um grupo de família, é uma família, é um grupo de família”. A frase retrata algo facilmente observável por qualquer um que um dia visite a aldeia de Seu Aristides: a “família”, nesse contexto, não é constituída apenas pelo casal de adultos e seus filhos, mas pelo “grupo de família”. Talvez isso se aproxime daquilo que a convenção antropológica denomina como “família extensa”, um grupo formado pela articulação de uma ou mais famílias nucleares, atualizado em determinados arranjos espaciais (residenciais) e materiais (econômicos). No entanto, acredito que há algo de revelador no fato de “grupo de família”, falado no português terena, inicialmente soar ao ouvido da antropóloga como agramatical. Afinal, o que seria um “grupo de família”?

Como argumenta Seu Aristides nesse primeiro trecho, “no meio da família”, no centro desse grupo de família existe um responsável, “como se fosse o pai da família”. *Xuve* é o termo empregado para tronco de árvore. *Ovokuti* de raiz *ovoku* (casa/home, que Seu Aristides traduziu como “casa dele”) acrescido da partícula *ti* seria casa-nossa (*ovoku-ti*); “nossa casa”, “nosso lar”. O sentido corrente do termo, como traduziram para mim, seria o de “casa da família” e é essa extensão de tradução

que tenho utilizado. É oportuno ressaltar aqui que, segundo Sanches Labrador (*apud* Azanha, 2001: 19), nas aldeias Txane-Guaná no Êxiva⁵² *ovokuti* seria a casa que abrigava “um capitão junto com seus irmãos e parentes”, o que, na interpretação de Azanha, equivaleriam a cerca de cinco “grupos domésticos”.

Isso nos leva a outra expressão introduzida por ele, *há’a ko’ovokuti*. Na terminologia terena de parentesco, *nza’a* é “meu pai”. *Há’a* é a forma da palavra em 3ª pessoa. De modo que o sinônimo apresentado por Seu Aristides acima, *há’a ko’ovokuti*, poderia ser traduzido como “o pai da nossa casa”. Seu Aristides também chamou atenção para o aspecto de crescimento e proliferação do *xuve* que se inicia com o casamento, haja vista que é com o matrimônio que se iniciam as responsabilidades do *xuve*. Como salientou, é a partir da condição de “homem casado”, gerador de filhos, que “já começa o tronco”. Assim como o tronco orienta o crescimento da árvore e sustenta os frutos, é do tronco da casa de onde parte toda a orientação da família. “Porque o tronco da onde vem orientação, da onde vem processo de bem-estar da família. Tudo vem do tronco, do *xuve*!”.

Essa relação tronco-casa/família se replica em outras escalas; continua Seu Aristides:

A.: Agora falando em coletividade, em coletivo, no caso, a comunidade engloba geral... Já é *há’a xâne*. (...) Já é liderança da comunidade. (...) É como no caso do Cacique Fernando, já é *pai* da comunidade, *há’a xâne*. (...) Da família é uma pessoa que é responsável somente na família da casa. Agora, eu falei que não sendo grupo de família já engloba em geral. (...) *Há’a xâne* é tronco da família e tronco da parentela também, como se fosse... Eu, eu tenho família, mas não convivem dentro da minha família, da casa, eu tenho, assim, fora... Por exemplo, não é mais, não significa mais que está no meu comando. Já é, por exemplo, eu tenho parentela fora, então cai na responsabilidade do pai da comunidade chamado *há’a xâne*.

C.: Ah, tá. Já é para fora dessas casas aqui?

A.: É. Então não convive mais aqui, não está na minha responsabilidade como *há’a ko’Ovokuti*, como *xuve ko’ovokuti*. Então é somente aqui, na minha área da família da casa. Agora, por exemplo, eu tenho parente lá fora e eu não me posso me intrometer lá para comandar, que existe lá também existe *xuve* ou *xuve ovoku*, *ovoku* é casa dele. Então é ele que responsável lá dentro, também entre

⁵² Local de origem mito-histórica terena no Chaco.

família da casa, mas por fora também ele não comanda, tem que ser outra pessoa, que nasce dentro da família, chamado o homem casado. Homem casado já é qualquer idade da pessoa, já é *xuve*.

C.: Mas tem uns *xuve* que já são mais, assim, poderosos que outros, não tem?

A.: Tem. Quanto mais, por exemplo, eu estou com, na fase de idade de setenta e poucos anos, já sou *xuve* mais antigo. Então, têm mais *xuve* mais novo, começando desde o casamento. Mais novo, mas que comanda acima, aí, independente da idade. Se unir para eleger seu representante chamado *xuve xâne nâti*. (...) *Nâti* é que comanda acima de todos, como no caso o cacique. (...) *Nâti ne xâne* é comandante do geral, cacique das comunidades. (...) Tem que ser bem mais antigo da família, pra assumir cargo de *xuve*. (...) No caso, assim, escolher a pessoa responsável de modo geral. No meu caso, eu seria *xuve*. Agora se for assumir cargo acima da comunidade, eu sou *xuve xâne*. *Xâne* é pessoal. (...) Toda família tem seu *xuve*, que é tronco da família. Cada morador que tem uma família. Sempre tem responsável. (...) Aqui é *xuve* e lá também é *xuve*, mas manda dentro da sua família só. Não sai para comandar fora. (...) No meu caso, o cacique é meu irmão. Se ele vir aqui ele vai ter que me respeitar, me perguntar! Então é assim, não é porque ele é *xuve xâne* que ele vai querer entrar sem permissão, sem permitir. Ele participa do *xuve ko'ovokuti*: 'Eu vim procurar, eu vim aqui para saber como é que você está, como é a coisa aqui'.

Saindo da esfera privada, de “dentro” do convívio da família da casa, entramos no domínio do *xuve xâne nâti* ou *há'a xâne*. Como Seu Aristides esclarece, na língua terena, *xâne* teria o sentido aproximado de “comunidade” ou “pessoal”. De forma que os *xuve/há'a xâne* seriam os troncos/pais “da família e tronco da parentela também”, indicando que a comunidade aldeã pode ser compreendida em relação ao *ovokuti*, como extensão deste. Ou seja, ainda que o idioma marque a mudança de escala entre casa e aldeia, ambas se mostram articuladas pela mesma relação ao *xuve*. Nesse sentido, vale lembrar o uso de expressões construídas a partir da raiz *ovoku* para referirem-se a aldeias: *ipuxovoku* (*ipux-ovoku*; ?-casa) para falar de “aldeia, conjunto de casas” outras que a própria e *vipuxovoku* (*vipux-ovoku*; ?-casa) traduzida como “nossa aldeia” ou “lugar onde moramos”. Isso indica que *xuve xâne* pode ser compreendido como espécie de prolongamento de *xuve ko'ovokuti*, tal como uma aldeia (*ipu/vipuxovoku*) pode ser pensada como uma extensão da casa (*ovoku/ovokuti*).

Como alega Pereira (2009), a relação entre casa e aldeia, tronco e aldeia, é tão sutil que causa dificuldades para o etnógrafo em compreender quando se faz

referência a um ou a outro. Segundo ele, é comum os Terena referirem-se aos locais de assentamento de seus próprios troncos como sendo o centro da aldeia, uma vez que a aldeia é concebida como um centro de sociabilidade focado no local de assentamento do líder do tronco de maior proeminência política na rede entre os vários troncos. Assim, compreensivelmente, cada tronco reivindica para si o papel de centro da aldeia.

Isso evoca o mesmo tipo de descentramento perspectivo que tanto intrigou Lévi-Strauss (1974 [1956]) e que, característico dos dualismos contra-hierárquicos ameríndios (Stolze Lima, 2005), tornam tão precária e difícil a descrição dessas socialidades do ponto de vista daquele “expectador absoluto”. A mesma flexibilidade que desloca o centro conforme o sujeito também o irradia, ampliando ou reduzindo a amplitude de sua denotação. As aldeias são “grupos de casa” ou “grandes casas”. Um grupo de casas, uma ‘grande’ casa, também pode ser uma aldeia. Assim, segundo Ferreira (2007: 168) “(...) o termo *ipuxovoku* ou *vipuxovoku* seria aplicado para qualquer grupo de casas, no sentido de uma comunidade residencial e de parentesco.”.

Os *xuve* estão em relação. Como diz Seu Aristides, entre eles há uma relação de hierarquia e respeito. A responsabilidade do *xuve ko’ovokuti* limita-se a sua “área da família da casa”, uma vez que para fora dali seu “comando” esbarra no *xuve ovoku*, ou seja, no tronco vizinho, onde ele não pode se “intrometer”. As áreas de influência dos *xuve* são duplamente limitadas, uma vez que extrapolando as *ovoku/ovokuti* quem “comanda” é o tronco da comunidade. Mas o comando desse último não pode se sobrepor ao dos primeiros. No âmbito da área da família (*ovokuti*) a responsabilidade é toda do seu tronco (*xuve*). Como alegou Seu Aristides, a despeito do cacique ser seu irmão, não é porque o sujeito é *xuve xâne* que pode entrar em sua área sem o respeitar e ter a sua permissão. Ou seja, “ele participa do *xuve ko’ovokuti*” [de Seu Aristides], e aqui entendo participar como se constituir por meio de sua relação com ele.

Outra questão importante trazida por Seu Aristides é a da senioridade relacionada aos *xuve*. Narrando o episódio de uma negociação de casamento terena em que a avó materna da moça não queria lhe dar a permissão para casar com um moço considerado de família inferior, Cardoso de Oliveira (1983a: 41) enfatizou sobre

a “importância dos velhos” para o sistema social terena, levantando a hipótese da existência de uma “gerontocracia”. Pelo que pude aprender até aqui, sua hipótese não era inteiramente infundada.

Apesar de reconhecer a diferença entre os *xuve* mais antigos e mais novos, num primeiro momento, Seu Aristides afirmou não existir mínimo de idade para ascender à *xuve xanê nâti*. Entretanto, logo em seguida, ressaltou que “tem que ser bem mais antigo da família, para assumir cargo de *xuve*. (...) No caso, assim, escolher a pessoa responsável de modo geral. No meu caso, eu seria *xuve*”. Suas colocações corroboram as inúmeras reclamações que escutei quanto à juventude dos atuais caciques e lideranças: é possível existirem, e de fato existem, lideranças jovens, porém elas terão suas autoridades sempre questionadas, já que a “antiguidade na família” legitima o *xuve*.

Tendo em vista que *xuve ko’ovokuti* em algumas situações também me foi traduzido como “os antigos moradores”, ao que tudo indica o reconhecimento e respeito pleno da condição de *xuve* está intimamente relacionado ao espaço e ao território em que se vive. Dizer que os antigos moradores de um lugar são troncos ou raízes (como também falam) da comunidade que ali se constitui, é estabelecer, por meio dessa metáfora, uma relação entre os antigos moradores (mortos) e os *xuve* vivos. Para me valer da linguagem vegetal usada por eles, o tronco é forte porque tem “raiz”.

Há ainda um terceiro termo atrelado por Seu Aristides aos *há’a/xuve xâne* que pode ser revelador: *nâti*.⁵³ Os *nâti*, segundo ele, seriam os que comandam “acima de todos”, como os caciques. Mas os *nâti* também foram tema para grande parte dos autores que tiveram contato com os Terena. Dentre os quais Guimarães Rosa (1985: 94 *apud* Sant’Ana, 2010: 69):

Depois, no arraial do Limão Verde, 18 km de Aquidauana, pé da serra de Amambai, visitei-os: um arranchamento de ‘dissidentes’ – 60 famílias, 300 e tantas almas índias, sob o cacicado do naa-ti Tani, ou Daniel, capitão. (...) E ele era positivo um chefe, por cara e coroa. Sua

⁵³ Para a elaboração deste trabalho, estou adotando a grafia aprendida com o professor terena Aronaldo Julio. Contudo, a maioria dos autores que li, utilizam a grafia *Naati*, ressaltando o som prolongado do *a* com a duplicidade da vogal ao invés do acento circunflexo.

personalidade bradava baixinho. Em qualquer parte, sem impôr, só de chegar, seria respeitado.

“Líder”, “liderança”, “pessoa que comanda”, “aquele que ascende” e “cacique” foram outras traduções que encontrei na bibliografia e que fizeram sentido para mim (Sant’Ana, 2010: 69; Ferreira, 2007). Outro aspecto para o qual chamou atenção Cardoso de Oliveira (1983b: 35), mas que carece de uma verificação mais precisa, é que *nâti* seria derivado da palavra *unati*, utilizada como saudação e de sentido aproximado de “bom/bem”. De forma que, ao associarmos a noção de *nâti* à de *xuve*, temos um grau especial de liderança, que está “acima” daquela que se exerce no interior da casa da família (*ovokuti/ovoku*).

De acordo com Graziela Reis de Sant’Ana (2010: 70), o papel dos *nâti* é destacado entre os Terena desde o tempo do *Êxiva*. Antigamente, eram considerados *nâti* os que conduziam as famílias para as novas terras; os responsáveis pelas expedições guerreiras e os *koixomuneti* (xamãs). Hoje em dia, os *nâti* seriam os caciques; as lideranças políticas do movimento indígena e associações; os líderes espirituais (xamãs [*koixomuneti*], pastores e lideranças evangélicas); e os “líderes tradicionais”, que a autora define como “pessoas com influência e destaque na comunidade, com histórico (linhagem)”. Sant’Ana destacou como atributos esperados das lideranças de diversos tipos ser de uma “linhagem” de líderes conhecidos; bom trânsito entre a aldeia de origem e demais cenários da sociedade nacional; ter um amplo campo de ação; ter o dom da oratória; apresentar conduta considerada exemplar e procurar evidenciar em atos e discursos que “age para o coletivo”.

Repensando criticamente a literatura mais clássica sobre os Terena, na qual *nâti* aparece como camada superior de uma estrutura “tradicional” hierárquica pautada pela filiação patrilinear característica dos povos da família linguística Aruak (Altenfelder Silva, 1949; Cardoso de Oliveira, 1968), Sant’Ana (2010: 83) também relativizou o lugar conferido à patrilinearidade nessa estrutura. Nesse sentido, a autora ressalta que a descendência de uma linhagem de lideranças não torna automaticamente o indivíduo um *nâti*. Trata-se não apenas uma herança, mas uma característica pessoal, um dom.

As características e atribuições que a autora elencou aos diferentes tipos de *nâti* atuais são bastante semelhantes às do *xuve ko'ovokuti/ xuve xâne nâti*. O que dá força ao argumento de que estes podem ser pensados como um nível especial de liderança articulada aos *xuve*. Nesse sentido, é importante lembrarmos que as posições de lideranças podem coincidir e que tendem a se replicar. Da minha parte, entendo ser *nâti*, a partir de tudo que argumentei até aqui, os *xuve* de prestígio, os “grandes”. Ou seja, trata-se antes de um intensificador qualitativo, mas que pode ser substantivado.

Voltemos à “fala” de Seu Aristides, que adicionará mais um elemento importante para nosso entendimento dos troncos.

C.: E dá muito trabalho ser *xuve*, Seu Aristides?

A.: Acho que não, viu? Não dá muito trabalho não. (...) É, orientador, né? (...) Como eu falei, depois a pessoa quando casa já é, modifica. Já sai da família do *xuve* para fazer outra família, constituir mais família para ser *xuve*. A mãe é *êno ko'ovokuti*⁵⁴, mãe da família.

C.: A mulher também pode?

A.: Pode ser tronco, pode ser pé.

C.: E pode acontecer de ser o casal também?

A.: É, então, é como eu disse, né? Os dois já formam um *xuve*, os dois são. (...) Bom, por isso que existe *xuve*, é tronco, para orientar os filhos, porque os filhos depois descasa... O casamento tem que ser preparado antes de casar, para formar outra família. O processo é assim. Tudo vem da orientação do *xuve*, que é o pai. Porque não pode morar assim, casar sem responsabilidade. Aí não dá, não convive. Não se combina aí... Tem que preparar. Então, trabalho *xuve* é isso, é orientador.

O *xuve* não apenas pode ser tanto um e muitos, como também pode ser dois – um par! Assim, minha percepção foi a de que meus interlocutores, ao falarem em troncos, além de se referirem aos agrupamentos domésticos familiares ou locais, se remetiam principalmente ao próprio indivíduo, ou mesmo casal de idosos, em torno de quem se formam esses coletivos. Nesse sentido, as ponderações de Pereira (2009) sobre a relação dos troncos com “estilos de vida” e padrões comportamentais são bastante sugestivas, abrindo questões para além da obsessão sociologista com os grupos e seus governantes, com as unidades sociais e as suas chefias. Na mesma

⁵⁴ Êno é o termo para “mãe” na 3ª pessoa.

direção, atentando para o caráter dinâmico – vivo – do xuve, e para as implicações da metáfora vegetal por meio da qual seu significado se desdobra, é que quero buscar uma maior compreensão das noções das vidas dos meus interlocutores.

Da primeira vez que encontrei com Seu Calixto para apresentar e discutir com ele o tema da minha pesquisa de mestrado, ele argumentou como era importante haver pessoas que estudassem e tentassem entender o que os indígenas realmente precisam. Disse-me que se quisesse saber sobre os parentes dele teria que ir para a aldeia, pois sua família “levava” para lá. E, por fim, acrescentou que os *purutuye* precisavam ir viver um pouco com os indígenas para que pudessem “sentir” a realidade indígena. Sua última colocação chamou de súbito minha atenção por tocar exatamente no que acredito estar em jogo no engajamento antropológico. Em campo sentimos com o nosso corpo tudo o que queremos mais tarde transformar em texto. É o nosso corpo engajado que permite o saber antropológico, e isso vai além da simples emoção e empatia, ainda que não as exclua.⁵⁵ De sorte que concordei prontamente com ele.

Foi, portanto, motivada por Seu Calixto, que parti para a aldeia Argola para viver com seus parentes e “sentir” um pouco daquela realidade. Sem saber direito explicar o que é que queria estudar daquela vez, nessas primeiras viagens me limitava a dizer que queria entender a “família terena”. E “família” revelou-se, destarte, um excelente ponto de partida.

Nesse primeiro momento, “família” podia fazer referência i) ao grupo de pessoas que habitavam a mesma casa, mais especificamente ao núcleo de pais e filhos; ii) ao grupo maior de parentes que habitavam casas próximas; ou, ainda, iii) a todos que possuíam o mesmo sobrenome e estavam espalhados em vários grupos de casas em várias aldeias. Apesar das casas normalmente serem cercadas e terem “lotes” bem definidos, era sempre possível identificar um grupo de casas próximas como sendo da mesma “família”.

Por outro lado, é preciso dizer que no idioma terena não existe palavra que equivalha literalmente a “família”, sendo a melhor aproximação a noção de

⁵⁵ Para mais sobre o aspecto da participação no trabalho de campo consultar Favret-Saada (2005).

iyenoxapa, traduzida para mim como “meu grupo”, “meu pessoal” e “meus parentes”. A ideia de “casa” (*ovokuti*) também é fortemente associada à de “família”; mais do que isso, a associação entre coletivo de parentes e lugares revela o quanto as dinâmicas de parentesco são espacializadas nesse contexto, portanto a possibilidade de se pensar esses modos de se relacionar expressos pela metáfora do tronco como também constituidores de “paisagens”.

Pensando e perguntando sobre as ressonâncias da noção de “família” ali, cheguei à noção de *xuve*. Pude compreendê-la na medida em que me vi envolvida em diversas situações cotidianas, e algumas extraordinárias, das quais pude participar.⁵⁶ Às voltas com esses eventos, aprendi não apenas sobre os troncos, mas sobre outros tipos especiais de laços que as pessoas estabelecem umas com as outras. Inspirada por Carsten (2000), penso que, conquanto tais laços, formas de *relatedness*, possam às vezes serem descritos em termos genealógicos, também podem ser apreendidos de outras maneiras. De modo que com o dia a dia vivido na aldeia desvelaram-se “novos significados e novas experiências de estar relacionado” (Carsten, 2000: 34, tradução minha). Tentarei resumir minha compreensão da questão até aqui.

Parafraseando Seu Aristides, o *xuve* é “orientador”, é o tronco que orienta os filhos e tudo vem da orientação dele, inclusive o processo de construção de mais famílias e formação de novos *xuve*. É dele que partem os rumos (os ramos) para a família. Ele também deve prezar pela manutenção da ordem e da harmonia; deve ser sábio e experiente para falar bem e dar bons conselhos; deve, com suas atitudes, dar o “exemplo” de boa conduta; deve ter bons modos e evitar o conflito aberto; deve saber se adaptar e tirar o melhor proveito das mais diversas e adversas situações; além de organizar e liderar a vida econômica da família, especialmente o lidar com a terra. Com esses atributos pode se considerar o responsável por todos que convivem em sua área. O tronco que gera sementes também é raiz, encarna a história e partilha memória. Assim, o tronco bem-sucedido torna-se um colecionador de boas relações e coloca-se em constante movimento, seu nome “corre longe”.

⁵⁶ Dentre essas situações destaco o bonito contexto de preparação e celebração dos quinze anos de Liliane Julio. A descrição desse evento que, de diferentes formas, marcou todas as minhas visitas à *Akulea*, consta na minha dissertação (Perini de Almeida, 2013).

Da forma pela qual venho expondo a noção de xuve até o presente a/o leitor/a poderá ter impressão de que essa figura é essencialmente masculina. Porém tal impressão não corresponde inteiramente ao que observei na aldeia. A importância do casamento e da condição de homem casado para o xuve, além de evidenciar o aspecto processual da formação do tronco, revela a importância da mulher nesse universo. O tronco, como processo iniciado com o casamento, tem como *lócus* de sua força o casal, por isso a *êno ko'ovokuti*, “mãe da família” é crucial ao xuve.⁵⁷ Como disse Seu Aristides, “Já sai da família do xuve para fazer outra família, constituir mais família para ser xuve”. O xuve é, por conseguinte, construído pelos dois: “Os dois já formam um xuve, os dois são”. De modo que a mulher também é “tronco”, é “pé”, ainda que haja, de fato, ênfase diferencial no polo masculino.

Talvez resida aí a centralidade do casamento e da noção de orientação. Explicou Seu Aristides, “O casamento tem que ser preparado antes de casar, para formar outra família. O processo é assim. Tudo vem da orientação do xuve, que é o pai. Porque não pode morar assim, casar sem responsabilidade. Aí não dá, não convive. (...) Tem que preparar.”. Assim, e pegando emprestado aqui as analogias nativas, uma das principais responsabilidades dos troncos originários, a fim de se tornarem raízes importantes, é preparar o terreno para suas sementes. Ou seja, é preparar o casamento para que na boa convivência dele forme-se outro tronco. De tal maneira que o “processo”, como ressaltou Seu Aristides, de proliferação dos troncos é marcado pela preocupação com o bem conviver e a estabilidade do *casal*, por meio de um investimento cotidiano.

Como lembrou Seu Calixto, faz parte do tronco ter responsabilidade sobre aqueles considerados da família, chamar e manter esses parentes perto de si. Xuve *ko'ovokuti* também é o “tronco de todos os filhos”, o “tronco que chama, junta gente”. Por isso a importância trazida pelo imperativo de “viver junto”, do qual tratei com sua biografia (Perini de Almeida, 2013), para contrabalancear a abertura para a

⁵⁷ Como no caso da “vovó Laura”, senhora viúva de bastante idade, casada com o irmão do pai de Seu Aristides, que morava no conjunto de casas atrás dele. Quando fui conversar com ela a respeito dos partos que fazia “antigamente”, aquelas casas foram indicadas a mim como o “tronco da vovó Laura”, ela como *êno ko'ovokuti* daquela área, “a raiz da família dela”, que, como enfatizaram, seria uma das famílias mais antigas ali. De modo que, nesse caso, era a *êno ko'ovokuti* a referência.

exterioridade que marca o *ethos* terena (Pereira, 2009) e refletir sobre o lugar do casamento nesse processo. Nesse sentido, o final da conversa com Seu Aristides, em que ele responde a uma provocação boba da minha parte, pode ser bastante instrutivo.

A.: Pensa, você também Carol, você já está no processo de ser *xuve*, porque você já casou. Parte para ser *xuve*..., mas o seu trabalho não é questão de, assim, de mandar numa família. Assim, como nós aqui, a gente está aqui. Eu não saio e fico direto por aqui. Você não! Você é uma pessoa volante, que anda, procurando dialogar com alguém. Ou você é capaz de orientar, você já aprendeu conviver com o seu companheiro, que é esposo, marido. Você já tem os seus objetivos para criar em andamento bom, para poder no trabalho. Então, como no caso aqui, sou *xuve* e você é orientador e está escrevendo. Não é que você não sabe que é, assim, responsável da família. Você já sabe. Você já casou. Você é uma responsável do trabalho seu para criar bem-estar daqui para frente.

C.: Hum... Tem que parar quieta, né?

A.: É.

Ao invés de simplesmente responder “porque você não é Terena!”, Seu Aristides se esforçou para pensar como minha situação pessoal se encaixaria, ou não, nesse contexto. E de sua reflexão ficam evidentes características indispensáveis para poder ser *xuve*, para além do *status* de casado. Com muito cuidado e elegância, ele procurou me explicar como meu estilo de vida “volante” de estudante de antropologia – diferente do dele, que não fica direto “por aí” – não me permitem aglutinar pessoas perto de mim e criar raízes. Por outro lado, ressaltou alguns outros atributos que reúno que possibilitariam um caminho futuro como *xuve* (“para criar bem-estar daqui para frente”), como a responsabilidade, a capacidade de orientar e de saber *conviver*.

Tornar-se tronco é, pois, dependente de um investimento pessoal, que ultrapassa desdobramentos automáticos do casamento e procriação. Casar-se e ter boas raízes não fazem sozinhos um *xuve*. O tronco aglutina e orienta, para isso é preciso “estar aqui” – “como nós aqui, a gente está aqui”. Ou seja, o tronco não apenas cresce e prolifera, mas também *atrai*.

Aqui, sobretudo no que tange a ideia de orientação, já podemos vislumbrar, portanto, uma imagem diferente daquela da planta cujo crescimento é orientado pelo sol. Para me valer de um vocabulário botânico, diria que se trata antes de um

geotropismo positivo (a penetração da raiz solo abaixo) e de uma espécie de tigmotropismo (como o do enrolamento de gavinhas de maracujá, chuchu e videira em torno de esteios de madeira, por exemplo), do que de um fototropismo positivo. Assim, um dos objetivos desta pesquisa seria justamente refletir sobre esse aspecto da metáfora e seus efeitos possíveis, como indicarei mais adiante.

Vale dizer aqui que representar e experimentar relações (*relatedness*) por meio de metáforas arbóreas é algo bastante arraigado na cultura ocidental e, como argumenta Mary Bouquet (1996), embasa o tom moral e a influência visual do diagrama genealógico utilizado pelos antropólogos. Conforme essa autora, não é aleatória a semelhança entre o modelo do diagrama genealógico de Rivers, que desenha o parentesco para os etnógrafos e as “árvores genealógicas” (*Family trees*) manipuladas ao longo do final do século XVIII e começo do XIX, como também entre as imagens arbóreas que marcam os estudos taxonômicos evolucionistas. Igualmente, tal modelo arbóreo ocupa certa posição na etimologia indo-europeia sobre sangue/sêmen, servindo como analogia para o corpo masculino. Acredito, contudo, que o mesmo não possa ser dito para a metáfora dos troncos da qual se valem meus interlocutores terena. Minha hipótese é de que se tratam de diferentes tipos de árvores nas quais as respectivas metáforas se inspiram e, possivelmente, diferentes sentidos de crescimento, proliferação e ramificação que estão sendo acionados.

Sendo mais explícita, portanto, creio que a metáfora arbórea vivida e evocada pelos Terena com quem venho trabalhando diz respeito a um modelo vegetal mais rizomático (Deleuze e Guattari, 1995a). Neste momento, é importante notar que há, com efeito, uma discussão a ser amadurecida sobre a correlação entre a produção do parentesco e o crescimento vegetal na etnologia a partir de contextos etnográficos em que essa espécie de “linguagem vegetal” é recorrente na conceituação de pessoas e coletivos (Guerreiro Junior, 2011, 2012(a) e (b); Costa, 2007; Schwartzman, 1988; Veiga, 2000; Rival, 1993). Desse modo, com vistas a situar meu material etnográfico em relação a questões mais gerais da etnologia indígena, será também objeto de reflexão afinar o diálogo com essa bibliografia, levando em conta, especialmente, a possibilidade de se pensar no tronco como “pessoa-relação”, tal

como sugere Guerreiro Junior (2011) quando discute a relação entre tronco, corpo e parentesco entre os Kalapalo.

Como adiantei acima, em determinado momento desta pesquisa (Perini de Almeida, 2013) me defrontei com uma curiosa e aparente “confusão”. Ocorria que a aproximação que havia feito dos *troncos familiares* localizada na bibliografia não dava conta exatamente do que eu encontrava em campo. Iniciei o caminho dessa pesquisa com a disposição de compreender melhor os “troncos familiares”, coletivos de pessoas de que falava a etnologia sobre os Terena. Com o decorrer dela, contudo, percebi que os “troncos” faziam referência também a sujeitos determinados, bem como a lugares de assentamento. Por outro lado, penso ainda que tais descompassos retratavam também o próprio contexto etnográfico. Haja vista que a questão dos troncos não foi prontamente evidente para mim, e quando encontrada não o foi sem polêmica. Uma vez que tronco é, em última análise, um modo de falar, considere que a questão era mais complicada do se ele existia ou não existia nesse contexto. Foi, então, que me fiz a pergunta que de tão ruim percebo, agora, que é boa por exigir a reformulação de seus próprios termos: “é o xuve pessoa ou coletivo?”.

Por sintetizar o que venho tentando argumentar, recorro a essa brilhante passagem de Pereira:

O Terena Vicente da Silva, 74, explicou a noção de tronco a partir da seguinte metáfora: ‘O Terena é igual uma árvore, vai *sementando* em roda’. Com efeito, esta é uma definição que muito bem exemplifica a ideia de tronco, pois a imagem da derivação por metáfora é a de uma árvore que frutifica e lança sementes ao seu redor, difundindo e proliferando sua espécie em volta de seu tronco de referência mais antigo. Do mesmo modo que uma árvore propaga sementes que vão germinar indivíduos de sua própria espécie, assegurando sua reprodução em meio à vegetação composta por inúmeras outras espécies, os Terena nutrem a expectativa de que os descendentes reproduzam o estilo comportamental do tronco que os gerou. (Pereira, *ibid.*: 50).

Ao longo da pesquisa, frases como “sou o xuve daqui”, “xuve dele é ali”, “meu xuve é aqui” de meus interlocutores foram levadas a sério, e, assim, acabei incorrendo também no que me parecia, num primeiro momento, ser uma inconsistência. Nada obstante, a imagem recuperada por Pereira, com a qual vim

trabalhando até o presente, pode ser útil para deslocarmos essa questão. Pensar que o Terena é árvore, que semeia ao redor proliferando sua espécie, em meio a tantas outras, e em constante referência ao seu tronco de origem, é pensar em movimentos de crescimento, ramificação e proliferação nos quais a separação entre um e muitos não opera.

Ora, se elencarmos as principais características atribuídas aos xuve pelos Terena com quem trabalhei – senso de orientação; estabilidade; colecionador de boas relações; condensador de memória; propulsor da história; propagador de estilos comportamentais (“estilos de vida”); aglutinador e expansivo – podemos notar que são tanto individuais quanto coletivas. Mais do que isso, elas dizem respeito a um modo dinâmico no tempo e no espaço de se movimentar para fora e de atrair para dentro: o ideal de “que fica e não sai”, mas semeia e difunde em expansão aquilo que os gerou.

Percebo, enfim, o quão descabida soa a pergunta “é o xuve pessoa ou coletivo?”. O Xuve não é uma coisa ou outra: se é o tronco e se vive em troncos. O tronco é o grupo familiar/comunitário e as figuras responsáveis por ele. Ele é um coletivo investido de qualidades pessoais concretizadas na figura do (in)divíduo (o casal) tronco. Ele é o chefe investido de qualidades coletivas concretizadas no seu *ovokuti*. Ele é também toda a história e a memória que encarna. Ele é, enfim, todas as relações que o compõem. Pessoa coletiva, coletivo personalizado, o tronco é raiz e é semente.

O Homem-Árvore (Carta a Pierre Loeb)

*O tempo em que o homem era uma árvore sem órgãos
nem função,
mas de vontade
e árvore de vontade que anda,
voltará.*

Existiu, e voltará.

*Porque a grande mentira foi fazer do homem um
organismo,*

ingestão, assimilação,

incubação, excreção,

*o que existia criou toda uma ordem de funções
latentes e que escapam*

ao domínio da vontade decisora,

a vontade que em cada instante decide de si;

porque assim era a árvore humana que anda,

uma vontade que decide a cada instante de si,

*sem funções ocultas, subjacentes, que o inconsciente
rege.*

*Do que somos e queremos na verdade pouco resta,
um pó ínfimo sobrenada, e o resto, Pierre Loeb, o que
é?*

*Um organismo de engolir, pesado na sua carne,
e que defeca e em cujo campo,*

como um irisado distante,

um arco-íris de reconciliação com deus,

sobrenadam,

nadam os átomos perdidos,

*as idéias, acidentes e acasos no total de um corpo
inteiro.*

Quem foi Baudelaire?

*Quem foram Edgar Poe, Nietzsche, Gérard de
Nerval?*

*Corpos que comeram, digeriram, dormiram,
ressonaram uma vez por noite,*

cagaram entre 25 e 30 000 vezes,

e em face de 30 ou 40 000 refeições,

40 mil sonos, 40 mil roncos,

40 mil bocas acres e azedas ao despertar,

tem cada qual de apresentar 50 poemas,

o que realmente não é de mais,

*e o equilíbrio entre a produção mágica e a produção
automática*

está muito longe de ser mantido,

está todo ele desfeito,

mas a realidade humana, Pierre Loeb, não é isto.

Nós somos os 50 poemas,

o resto não somos nós,

mas o nada que nos veste, se ri, para começar, de nós.

Um organismo de engolir vive de nós a seguir.

Ora, este nada nada é,

não é qualquer coisa mas alguns.

Quero dizer alguns homens.

Animais sem vontade nem pensamento próprio,

ou seja, sem dor própria,

que em si não aceitam vontade de uma dor própria

e para forma de viver mais não encontraram que

falsificar a humanidade.

E da árvore-corpo, mas vontade pura que éramos,

fizeram este alambique de merda,

esta barrica de destilação fecal,

causa de peste e de todas as doenças

e deste lado de híbrida fraqueza,

de tara congênita, que caracteriza o homem nato.

Um dia o homem era virulento,

só era nervos elétricos,

chamas de um fósforo perpetuamente aceso,

*mas isto passou à fábula porque os animais lá
nasceram,*

*os animais, essas deficiências de um magnetismo
inato,*

essa cova de oco entre dois foles de força

*que não eram, eram nada e passaram a ser qualquer
coisa,*

e a vida mágica do homem caiu,

caiu do seu rochedo com imã

e a inspiração que era o fundo

passou a ser o acaso, o acidente, a raridade, a

excelência,

talvez excelência

mas à frente de um tal acervo de horrores,

que mais valia nunca ter nascido.

Não era o estado de paraíso,

era o estado-manobra, - operário,

o trabalho sem rebarbas, sem perdas,

numa indescritível raridade.

Mas esse estado por que não continuou?

Pelas razões que levam o organismo de animal,

que foi feito para e por animais

e desde há séculos lhe aconteceu, a explodir.

Exatamente pelas mesmas razões.

Mais fatais umas do que outras.

Mais fatal a explosão do organismo dos animais
 que a do trabalho único
 no esforço dessa vontade única
 e muito impossível de encontrar.
 Porque realmente o homem-árvore,
 o homem sem função nem órgãos que lhe justifiquem a
 humanidade,
 esse homem prosseguiu sob a capa do ilusório do
 outro,
 a capa ilusória do outro,
 prosseguiu na sua vontade mas oculta,
 sem compromissos nem contacto com o outro.
 E quem caiu foi quem quis cercá-lo e imitá-lo
 mas logo depois com muita força,
 estilo bomba,
 irá revelar a sua inanidade.
 Porque devia criar-se um crivo
 entre o primeiro dos homens-árvores
 e os outros,
 mas aos outros foi preciso o tempo,
 séculos de tempo
 para os homens que tinham começado
 ganharem o seu corpo
 como aquele que não começou
 e não parou de ganhar o seu corpo mas no vazio,
 e não havia lá ninguém,
 e lá não havia começo.
 E então?
 Então.
 Então as deficiências nasceram
 entre o homem e o labor árido que era bloquear
 também o nada.
 Em breve esse trabalho será concluído.
 E a carapaça terá de ceder.

A carapaça do mundo presente.
 Levantada sobre as mutilações digestivas
 de um corpo esquartelado em dez mil guerras
 e pela dor, e a doença, e a miséria,
 e a penúria de géneros, objetos e substâncias de
 primeira necessidade.
 Os que sustentam a ordem do lucro
 das instituições sociais e burguesas,
 que nunca trabalharam
 mas grão a grão amealharam o bem roubado
 desde há bilhões de anos
 e conservado em certas cavernas de forças
 defendidas pela humanidade inteira,
 com algumas tantas exceções
 vão ver-se obrigados a gastar as energias
 nessa coisa que é combater,
 vão lá poder deixar de combater,
 pois no fim da guerra e esta agora, apocalíptica,
 que há-de vir,
 está a sua cremação eterna.
 Por isto mesmo eu julgo
 que o conflito entre a América e a Rússia,
 reforçado ele seja a bombas atómicas,
 pouco vai ser
 ao lado e em face do outro conflito
 que vai repentinamente estalar
 entre quem preserva uma digestiva humanidade, por
 um lado,
 e por outro o homem de vontade pura
 e os seus muito raros aderentes e sequazes mas com a
 sempiterna força por si.

ARTAUD, Antonin. *Eu*, Antonin Artaud.
 Lisboa: Hiena Editora, 1988, p. 105-110.

2º Eixo

Terra

No presente

Quando de primeiro o homem era só, Bernardo era. Veio de longe com a sua pré-história. Resíduos de um Cuiabá-garimpo, com vielas rampadas e crianças papudas, assistiram seu nascimento.

Agora faz rastros neste terreiro. Repositório de chuva e bosta de ave é seu chapéu. Sementes de capins, algumas, abrem-se de suas unhas, onde o bicho de porco entrou cresceu e já vôou de asa e ferramentas.

De dentro de seus cabelos, onde guarda seu fumo, seus cacos de vidro, seus espelinhos, — nascem pregos primaveris!

Não se sabem se as vestes apodrecem no corpo senão quando elas apodrecem.

É muito apoderado de chão esse Bernardo. Seu instinto seu faro animal vão na frente. No centro do escuro se espraíam.

Foi resolvida em língua de folha e de escama, sua voz quase inaudível. É que tem uma caverna de pássaros dentro de sua garganta escura e abortada. (...)

(Manoel de Barros — Livro de Pré-Coisas, p. 41-42)

Capítulo 3

Trilhas e *trieiros*: os caminhos possíveis na luta pela terra

As tentativas de aproximação aos troncos empreendidas por mim até então revelaram uma forma de se relacionar pela e com a terra. Como espero demonstrar, o tronco, que pode nos confundir se é o chefe ou se é família, pessoa ou coletivo, gente ou lugar, um ou muitos, pode indicar um caminho possível para a imersão num mundo em que a terra, além de meio de vida, é vida e também uma diversificação dinâmica de configurações relacionais específicas entre sujeitos (humanos e não humanos).

Conforme diferentes versões, o mito de origem dos Terena retrata a saga do herói-civilizador, *Yurikoyuvakai*, responsável por, ainda no *Êxiva* (ou *Êxiwa* – como dito, paisagem de origem mito-histórica terena), retirá-los da terra por um grande buraco e apresentá-los ao fogo e às ferramentas e utensílios, permitindo aos homens plantar, caçar e pescar e às mulheres tecer e produzir cerâmica (Altenfelder Silva, 1946; Cardoso de Oliveira, 1983b; Oberg, 1948). O povo terena teria, pois, mitologicamente, saído de um buraco, tendo sido retirados da terra.

“A terra que é nossa mãe” foi o desfecho de uma intrigante discussão que tive oportunidade de acompanhar entre Aronaldo Julio e, seu sogro, Seu Aristides, em agosto de 2012. O debate era sobre qual seria a tradução correta para o português do nome da aldeia da área retomada,⁵⁸ que no idioma terena é “*Êno Poke’e*”. Regionalmente, a aldeia é conhecida por “Mãe Terra”; no entanto, eles não estavam de acordo com essa tradução. Chegaram, enfim, à conclusão de que a melhor aproximação seria “a terra que é nossa mãe”, explicando-me que dessa maneira ficaria evidente o sentido correto de que a terra que é a mãe de todos os Terena. “Somos todos filhos da terra!”, disseram.

⁵⁸ As “retomadas” são como são chamados os movimentos de recuperação da posse, pelos Terena de Cachoeirinha, das áreas já declaradas como terra indígena, ainda ocupadas por fazendas. Exploraremos melhor esse tópico adiante neste capítulo. No caso específico da aldeia “Mãe Terra”, trata-se de uma “retomada” realizada em 2005, em área próxima ao limite sul da Terra Indígena.

Desse modo, talvez por ser “a terra que é nossa mãe”, quando me contavam a respeito de como eram realizados os partos “antigamente”, enfatizavam a importância de enterrar o cordão umbilical do bebê, sendo essa a razão de expressões como “não saio daqui, aqui está enterrado meu umbigo” ou “sou daqui, meu umbigo está aqui”. Segundo eles, enterrar o cordão umbilical (escutei também relatos de que se costuma enterrar a placenta do bebê) é prática constante mesmo nos partos de “hoje em dia” (realizados em hospitais), nos quais busca-se guardar o umbigo para ser depois enterrado no lugar de assentamento da família.

Uma afirmativa bastante precipitada poderia ser que os Terena seriam, pois, filhos da terra e dela foram retirados. Ou seja, poderia haver entre eles e a terra uma relação de filiação e pertencimento. Essa relação, por sua vez, seria materializada na própria terra. Mas de que maneira? E em que consiste a “terra” nesse contexto específico? O cordão umbilical é enterrado e devolvido à terra, e, assim, se atualiza o pertencimento entre seu dono e ela. (En)terrar o umbigo poderia, talvez, ser entendido como o ato que faz dessa relação umbilical, na forma de uma ligação entre a mãe e seus filhos. Mas qual a profundidade do alcance dessa mito-poética em indivíduos que vivem longe de seus troncos, em contextos urbanos, por exemplo, e pertencentes a gerações mais próximas aos conflitos territoriais recentes? Neste ponto, uma imagem pode nos auxiliar.

Nas aldeias de *Mbokoti* (Cachoeirinha), todos os dias, com o nascer do sol, começa-se a escutar o farfalhar das vassouras que limpam o terreiro em torno das casas. Seguido ao som do varrer de folhas e poeira, vem o cheiro e a fumaça da queima dos montes que se formam com elas aos fundos das casas. Aquela cena foi percebida por mim, durante muito tempo, como parte da paisagem da aldeia, sem que me questionasse a respeito dos significados dela. Contudo, em uma conversa com Dona Antonia Julio, mãe de Aronaldo, ela ganhou contorno diferente.

Dizia-me Dona Antonia que, nos seus tempos de menina, “antigamente”, as pessoas tinham muito medo de sair à noite na rua e no escuro por causa dos “espíritos dos mortos”. Esses seriam os *Kopihapati*. Conforme Ferreira (2007: 208), “a crença nos *kopihapati* é a crença de que os espíritos fazem parte de uma mesma comunidade que reúne vivos e mortos, e além, os animais como onças, cobras, aves e também seres míticos da cosmologia Guaná/Terena, como *Voropi* (cobra d’Água) e

Yurikoyuvakai.”. De acordo com Dona Antonia, porém, era para se proteger dos *kopihapati* que as pessoas varriam os quintais pelas manhãs, logo quando acordavam, e queimavam a sujeira. Em suas palavras, era para “espantar os inimigos”.

Uma vez que para espantar os “espíritos dos mortos” há que se varrer o terreiro, levar para longe a poeira, seria possível sugerir que a relação entre vivos e mortos também se dá, em certo sentido, por meio da terra? Temos que levar em consideração ainda que o que está em jogo é justamente *não* ocupar o mesmo território ou espaço (mesma terra) que os mortos. Considero significativo o fato de que, no tronco que me acolheu, quem costumava fazer isso era Seu Aristides – *xuve ali* –, varrendo em torno de sua casa e das de suas filhas.

“Tronco também criou seus filhos aqui, formou terra. (...) Nasce o tronco para não acabar, para nascer a iniciativa que foi dada pelos antepassados”, disse Seu Fernando, irmão de Seu Aristides, durante uma entrevista que me concedeu em fevereiro de 2012. Sua fala resume algo que me parece central aos argumentos e questionamentos expostos até aqui. A terra não é da ordem do dado. O tronco *forma* terra. Destarte, tomo por hipótese a ser trabalhada que “formar terra” possa significar, em certa medida, e considerados contextos relativos de vida, criar e conformar vínculos entre humanos e entre humanos e não-humanos, referências mito-poéticas e narrativa de sentido de mundo; como também lugares, paisagem e território vital.

Como parte de uma configuração social que se pensa por meio de metáforas relacionadas à terra, o mundo terena também deveria ser compreendido nesses termos. Da terra vieram os Terena, da terra veio o tronco. Ora, e o tronco seria apenas um tronco? Não. Ele é um tronco, mas também é árvore, raiz, ramos, galhos e sementes. Se voltarmos à ideia de que o tronco “forma terra”, creio que poderíamos avançar ainda mais nessas últimas ponderações. *Formar terra*, processo de criação e conformação de arranjos relacionais entre humanos e entre humanos e sujeitos não-humanos, posicionaria os *xuve* de forma estratégica nessa dinâmica específica de relações sociais acionadas pela terra? Ou simplesmente nos chama atenção para esse fato básico, porém de suma importância, de que a terra não é da ordem do dado?

Parece ser presumível que, nesse mundo, pensar e se comunicar por meio dessa espécie de linguagem vegetal remete a essa relação primordial com a terra: “A

terra que é nossa mãe”. Se terra, nesse contexto, seria tanto "substância" (território vital, paisagens, lugares, corpos) quanto "relação" (sua vitalidade é inseparável da estética, do modo de ser dos vínculos entre humanos e entre humanos e não-humanos, do “estilo”, das referências mito-poéticas e narrativa de sentido de mundo). Quero, nas páginas seguintes, explorar mais os efeitos das imagens aqui lançadas. Devo, conquanto, como bem chamou minha atenção Gilberto Azanha,⁵⁹ tomar cuidado para não incorrer em algum tipo de explicação resolutiva e quase *new age* para a qual as questões até aqui formuladas podem muito facilmente conduzir. Assim sendo, antes de seguirmos, algumas ponderações.

⁵⁹ Em algum momento entre 2022 e 2024, durante uma conversa na estrada rumo à T.I. Cachoeirinha.

1. Por outros mundos possíveis: terra, corpo e tradição

Ao tecer, junto a Davi Kopenawa, uma crítica xamânica da economia política da natureza, Bruce Albert (1995: 10) apresentou alguns indícios de interpretação da relação dos Yanomami com sua “terra-floresta”:

Para Davi, portanto, "proteger a floresta" ou "demarcar a terra" não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto "seres humanos" (yanomae t h ëpë).

Conforme os autores, para os Yanomami, o conhecimento verdadeiro é possível apenas pela visão. Ver é conhecer, é verdade. Como explica Davi: “Nós, Yanomami, que somos xamãs, vemos-conhecemos (taai,-). Vemos a floresta. (...) Vocês, brancos, vocês mentem. Não vêem-conhecem as coisas. Vocês acham que as conhecem, mas só vêem os desenhos de sua escrita.” (apud Albert, 1995: 10-11). A floresta não existe, pois, à toa. Ela e suas imagens garantem o pensamento lúcido dos Yanomami, que é fixado na floresta. Trata-se, por assim dizer, de uma epistemologia que é também uma ontologia. Ou seja, o conhecimento não é só da ordem do pensamento, mas – e principalmente – está na floresta. Ou, ainda, é a floresta que pensa a si mesma por meio dos humanos. Já os garimpeiros (e não-indígenas em geral) comem terra-floresta e têm pensamentos escuros, confusos, “plantados na mercadoria”.

Dessa maneira, na medida em que se evita incorrer em análise que recaia sobre o pressuposto da existência de uma natureza-objeto, reificada como algo separado e subjugado à “sociedade”, surgem, mais uma vez, os problemas com a tradução. Como traduzir um universo vivo para um léxico cultural objetificante como o científico-ocidental?

No caso Yanomami,

Pode-se constatar isto na sua tradução de noções yanomami em português, que ele ajusta aos termos da comunicação interétnica, submetendo-as a drásticas contrações semânticas, como, por exemplo, é o caso da noção de *urihi*, entidade e espaço sócio-cosmológico complexo reduzido ao sentido de "terra" (categoria

jurídica) ou de "floresta" (formação vegetal). (...) O campo semântico coberto por tal noção, como já vimos, abarca um registro metafísico complexo. *Urihi* remete, primordialmente, ao conceito de *urihiri*, a "imagem essencial" da floresta. Trata-se, portanto, de uma entidade viva (levada à morte pelo desmatamento) dotada de um "sopro vital" e de um "princípio de fertilidade" de origem mítica. (Albert, 1995: 19).

Desta feita, é preciso correlacionarmos aqui essas narrativas sobre o sentido do mundo criadas entre pessoas-parentes e terra com as atuais dificuldades encontradas pelos Terena em se viver na e pela terra. Para tanto, podemos acionar aqui a importante ressalva feita por Philippe Descola (2014) de que há algo de existente, um agregado de qualidades perceptíveis comuns de mundo que são, por seu turno, abertos a possibilidades múltiplas de relação e diferenciação. Igualmente, é possível pensar em um sentido ainda mais profundo para a sugestão de pensarmos um “idioma da terra”: estamos falando em um “modo de comunicação” que expressa um processo mesmo de constituição de mundo, ou, nos termos de Descola, “*worlding*”. Ou seja, não se trata simplesmente de uma cosmologia, uma visão diferente sobre um mundo como realidade a ser descoberta. Mas de uma vivência num mundo outro, repleto de múltiplas agências. Afinal, como o material etnográfico parece sugerir, quando os Terena falam em “terra” estão falando em algo mais.

Procurando-me alinhar a uma discussão existente sobre os conceitos de terra, lugar, espaço e paisagem no mundo ameríndio e alhures (tais como Basso, 1996; Cayón, 2010; Coelho de Souza, 2014; Echeverri, 2004; Ingold, 1993; Leach, 2003; Sthartern, 2009; Viegas, 2007), proponho pensar a terra como também dotada de vida, logo, de biografia. Mas, sobretudo, proponho refletir sobre aquilo que os Terena estão chamando de “terra” como um condensado criativo de relações ou como algo formado no âmbito dessas configurações relacionais.

Dessa maneira, seria preciso problematizar o entendimento da “terra” como representação e “terra” como experiência, pensando que a experiência pode, por sua vez, complexificar a representação. Como se *faz* essa terra? Como se vivem essas

relações com a terra? Quando falo em terra como “substância” e “relação”, como articular isso por meio das experiências das pessoas que vivem essa terra-relação?⁶⁰

A primeira inspiração veio, pois, do trabalho de Marcel Mauss (2003 [1934]: 407) sobre as técnicas do corpo, no qual ele define técnica como “um ato tradicional eficaz”, chamando minha atenção, pela primeira vez, para a intrínseca associação entre técnica e tradição. Como se sabe, a ideia de tradição está legal, política e conceitualmente atrelada às territorialidades indígenas, bem como às narrativas e práticas a elas relacionadas. Como diz a Constituição Federal de 1988, “são reconhecidos aos índios (...) os direitos originários sobre as terras que *tradicionalmente* ocupam”. Mas, e se formos mais além e, ao pensarmos as técnicas direcionadas à terra, pensarmos também a terra como corpo?

Nessa linha, serviu-me de estímulo o trabalho da antropóloga Marilyn Strathern (2009) em que ela propõe, pensando o contexto melanésio, pensar a terra como algo criativo e criador, produtora de corpos e pessoas, que são suas extensões e se movem.⁶¹ Será que pensar, para o contexto terena, a terra como um corpo que produz e se relaciona com outros corpos poderia ajudar a compreender esse duplo aspecto, nos termos de Strathern, tangível e intangível (e nos meus, substância/relação) da terra?

Além disso, pensar a terra como uma entidade criativa, que se move por meio das relações com suas extensões, os corpos que cria, tal como o faz Strathern para os melanésios, possibilita outra ressonância com o contexto terena: se terra é corpo-relação, quem é o dono da terra? Ali, ao mesmo tempo em que as pessoas têm

⁶⁰ Entendo que essas questões poderiam ser desenvolvidas à luz do diálogo com Ingold (2011), e seu conceito de *meshworks*, bem como outros fenomenologistas que refletiram sobre espaço e paisagem (como Casey, 1996).

⁶¹ E aqui vale dizer que a autora está se propondo lidar com as múltiplas dimensões da noção de terra – *land/Earth*, em português Terra e terra – e com as implicações desse entendimento na esfera do Direito. “To think about land rights at once enlarges and diminishes our vision. It enlarges, for at its greatest extent the idea of land evokes the earth, the commonality of our existence, what we share whether we like it or not. It diminishes, insofar as land seems a particular materiality, a specific kind of resource, just one among many aspects of people's lives, a source of income. I want to see if we can deal with both these dimensions at the same time. This might in turn serve as a partial analogy for some of the exercises in multi-dimensionality by which we think we know ourselves to be in a modern field.” (Strathern, 2009: 7). Daí seu exercício de pensar na atribuição de direitos sobre propriedade intelectual para a terra compreendida como agente criativo.

vínculos particulares com a terra e, nesse sentido, possuem direitos específicos e diferenciados sobre ela, “*the land owns them*” (Id., *ibid.*: 8). Homens e mulheres estão ali para tomar conta da terra. No caso terena, a inversão da ordem do sujeito e predicado na tradução da sentença êno *poke’e* era crucial, porque crucial também é a ordem da relação: “A terra que é nossa mãe”.

Nesses diferentes contextos indígenas, o que importa são, pois, as *relações* entre os sujeitos (humanos e não-humanos). Portanto, não são relações de qualquer tipo, são relações particulares e com estéticas próprias. Desse modo, para não cairmos em outro abismo analítico e levarmos conosco o conceito de relação, parece-me central levar em consideração que privilegiar as relações implica em concatenar forma e conteúdo. Uma vez que tanto para os melanésios, pelo que nos conta Strathern (2006 e 2009), como para os Terena, ao menos pelo entendimento que fiz do que acessei de seus contextos, forma é conteúdo e conteúdo só pode o ser de determinada forma.

Para que eu possa me fazer entender melhor, será preciso voltarmos àquela afirmação de que se é tronco e se vive em troncos. E no que implica se viver em troncos? Até aqui vinha discorrendo, em larga medida, dos aspectos formais envolvidos na conformação do *xuve*. Porém, posto que os troncos engendram “estilos de vida” e que “o ideal terena é, pois, viver entre parentes” (Pereira, 2009: 79), irei relembrar agora da conversa que tive com outro *xuve*, Seu Horto Belizário, católico fervoroso e exímio violeiro da aldeia-sede *Mbokoti*.

Nela, Seu Horto me falava de seu projeto para que seus filhos tivessem acesso ao estudo formal não-indígena e de como havia sido difícil para eles conciliar trabalho (a “ajuda”) na roça e estudo. Quando me revelou, contudo, aquilo que achou mais difícil e representava o sacrifício maior que fez em nome desse projeto, foi deixá-los ficar longe para frequentarem as escolas e faculdades *purutuye*.⁶² “A gente sofre quando está longe, chora! Minha velha chora!”, dizia ele. Apesar de sua vontade profunda de manter os filhos perto de si, entendia que, para estudar, eles precisavam

⁶² Seu Horto é pai de Celinho Belizário, à época coordenador da escola estadual Cacique Timóteo da aldeia, um dos acadêmicos mais importantes e pioneiros de *Mbokoti*, com mestrado em pedagogia pela UCDB.

sair da aldeia. O sofrimento maior veio quando um dos seus filhos esteve longe para cortar cana, ao invés de estudar, pois ele sabia que o filho passava frio, sede, sentia dor e isso não o deixava comer, lhe dava dor de cabeça e o fazia chorar ainda mais.

Além de me lembrar das histórias de Seu Calixto – como a do costume de sua avó em distribuir pedaços da mesma moela de galinha a todos da família para que eles não fossem longe –, a narrativa de Seu Horto sobre seu sofrimento me ajudou a compreender um pouco mais da dimensão afetiva associada aos xuve por meio da importância da noção de que todos devem viver juntos. O aspecto aglutinador do tronco não se resume apenas a uma questão de poder e prestígio, mas abrange sentimentos e gera sofrimentos. Achei significativo que, um pouco antes da nossa conversa naquele dia, seu filho, o professor Celinho Belizário, havia me chamado atenção para o que considerava ser uma mudança nos projetos dos pais para seus filhos nessas últimas gerações. De acordo com ele, antes, os pais projetavam para seus filhos um futuro como agricultores, trabalhando nas roças junto a eles. Hoje, entretanto, os pais queriam que os filhos estudassem e se tornassem “doutores”, o que implicava em saírem da aldeia temporariamente. O fato de não ser possível se tornar doutor estudando na aldeia impele os jovens para fora, o que está de acordo com o *ethos* terena orientado para a exterioridade, que valoriza o conhecimento do mundo e a amplitude de relações sociais estabelecidas pelo sujeito (Pereira, 2009). Porém, como vimos, simultaneamente, fere o princípio de se viver junto na casa/aldeia e os sentimentos do xuve, da/o êno/ *há’a ko’ovokuti*.

Não obstante a centralidade da educação formal não-indígena nas configurações atuais das aldeias fosse algo evidente para mim desde os meus primeiros contatos com eles, em 2010, foi somente a partir dessa conversa com Seu Horto que me dei conta das suas implicações nesse universo dos troncos. Curiosamente, após nossa conversa, que se deu nos perímetros da própria escola, ele fez questão de passar na sala dos netos e interromper a aula para fazer um discurso às crianças sobre a importância do estudo, ressaltando que tinham que considerar a professora uma segunda “mãe”. Seu Horto acabou demonstrando para mim como é importante para um xuve, nesse contexto, garantir que as relações no âmbito da escola estejam de acordo com as que existem no âmbito do xuve *ko’ovokuti*. De

modo que é preciso equivaler a professora aos troncos da casa para que as crianças a respeitem e ela possa orientá-los.

Em face das crescentes dificuldades em se viver *na* terra no contexto terena atual, “momentos etnográficos” como esse podem nos ajudar a vislumbrar modos de se viver *pela* terra, que podem significar viver por meio das relações a ela atribuídas, ou seja, das replicações das relações ideais de se ter com os parentes. A terra é mãe, a terra quem gera o tronco e o tronco “forma a terra”. Em contrapartida, o tronco é o que “fica aqui”, finca raiz. A terra produz corpos e pessoas que vivem sob orientação do seu tronco, que se encarrega, assim, de mediar a formação de mais corpos e pessoas, mais terra, garantindo que as relações entre eles se deem de determinada forma. Por isso a importância de, na escola, ser a professora “como se” fosse mãe, posto que é essa a relação ideal e privilegiada ali.

Dessa forma, se a terra não é da ordem do dado, também não o são os corpos que ela gera. Consequentemente, pensar a terra como corpo sensorial e criativo nos obriga a tirar a discussão do âmbito representacional (território delimitado) para a compreensão da experiência e do vivido. Passamos, então, a acessar um território dobrável, conformado pelas relações inscritas nos corpos. Ademais, se formos pensar a terra como corpo isso pode nos abrir espaço para refletir também sobre as diferentes perspectivas e agências envolvidas. Afinal, falar em corpo implica necessariamente no plural, cada um tem o seu, são corpos em relação.

Acredito que aqui entramos em um momento do argumento em que é possível acionarmos autores como Deleuze e Guattari (1995a e b, 1996 e 1997a e b), que trazem todo um novo léxico, ele mesmo fruto de experimentação e da proposta de uma escrita cartográfica, para lidar com a multiplicidade. Suas formulações podem nos ajudar a pensar sobre territórios e territorializações vivos, desejantes e com apetites próprios. Para dizer em termos mais próximos aos seus, sobre topologias do devir.

O contraste que esses autores estabelecem entre o que chamam de “espaço liso” (vetorial; projetivo; topológico) e “espaço estriado” (métrico; mede-se o espaço para ocupá-lo), já é bastante elucidativo para pensarmos nas diferenças delineadas pelo contexto terena até aqui apresentado (Id., 1997b). Entretanto, penso que a descrição que fazem acerca do Ritornelo são ainda de maior auxílio. O Ritornelo diz

respeito às matérias de expressão que traçam um território. Território seria, pois, ação, territorialização; resultado de expressividade, de expressão.

Nessa leitura, o território tem um devir-expressivo, desencadeia algo que o ultrapassa, constitui incessantemente moradas, sendo, pois, movido pela imanência do desejo. São territórios de realizações desterritorializáveis, mas que tem a terra como seu centro de forças, conversor de energias:

No território há sempre um lugar onde todas as forças se reúnem, árvore ou arvoredo, num corpo-a-corpo de energias. A terra é esse corpo-a-corpo. Esse centro intenso está ao mesmo tempo no próprio território, mas também fora de vários territórios que convergem em sua direção ao fim de uma imensa peregrinação (donde as ambiguidades do “natal”). (Id., 1997a:114).

Compreender o território como ritmo expressivo de modos de existência nos despe de modelos explicativos em prol da composição de modos de realização. Acredito, assim, que a busca por conexões – pelo “e... e... e” ao invés do “ou” – nos permite formular as perguntas mais interessantes, aquelas que não admitem respostas únicas. Para o caso dos Terena me pergunto, pois, quais os efeitos e implicações de um modo de existência em que “terra” é um corpo-a-corpo?

Fazendo uso desse léxico experiencial de Deleuze e Guattari, Eduardo Viveiros de Castro (2002) traz ainda mais questões para uma antropologia simétrica. Para esse autor, a reconstituição de planos de imanência indígenas deve se dirigir não à busca por “modos indígenas de pensar”, mas a quais são os objetos desse pensar, quais são seus problemas. Como dito anteriormente, não se tratam de diferentes “visões de mundo”, uma vez que não existem mundos prontos a serem vistos. Temos aqui uma compreensão do pensamento como representação e, também, experiência que constitui mundos.

Desse modo, a proposta teórica desse e outros pesquisadores sobre o perspectivismo ameríndio,⁶³ de inspiração deleuziana, é também uma crítica ao

⁶³ “No que concerne aos índios, penso — se minhas análises do perspectivismo estão corretas — que eles pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente ‘como eles’, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência

relativismo. Igualmente, se o perspectivismo é cosmológico, o que ocorre é um multinaturalismo. São diferentes tipos de gentes, e não de culturas; diferentes, portanto, tipos de corpos. De modo conjunto, poderíamos acrescentar que não sendo simples visão de mundo, mas implicada em corpos, a perspectiva é constituidora de paisagens. E, no nosso caso, tornar ainda mais complexa as sugestões de que “a terra que é nossa mãe”, o tronco que “forma a terra”.

Por sua vez, e por fim, a busca por conectividades heterogêneas (e... e... e...), que não subtraíam diferenças, nos fazendo abandonar os modelos explicativos, reaparece aqui de modo especialmente direcionado aos mundos possíveis indígenas:

Manter os valores de outrem implícitos não significa celebrar algum mistério numinoso que eles encerrem; significa a recusa de atualizar os possíveis expressos pelo pensamento indígena, a deliberação de guardá-los indefinidamente como possíveis – nem desrealizando-os como fantasias dos outros, nem fantasiando-os como atuais para nós. (...) Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões”. (p. 132).

Dito de outra maneira, é preciso deixarem possibilidades abertas a esses mundos outros, outros possíveis. E é com janelas abertas que pretendo encerrar esta parte, fazendo, enfim, uma última ressalva inspirada no trabalho de Juan Alvaro Echeverri (2004) sobre as diferentes concepções de território a partir do diálogo com os Miranha, na Colômbia. Acompanhando as intenções desse autor, ao me propor pensar sobre a relação entre os Terena e o que eles estão chamando de “terra” (*poke’e*), considero que será preciso distinguirmos entre uma concepção de território zonal, areolar e geométrica (preponderante nas concepções ocidentais/capitalistas) e nos aproximarmos de uma concepção de território fractal, não-areolar e topológico. Com isso, tenho consciência de que menos do que atingir o que seria uma concepção terena de terra/território, seria possível alargar a nossa noção de território para compreender a maneira pela qual os Terena e outros povos indígenas têm

referencial universal, é exatamente a razão das divergências de perspectiva.” (Viveiros De Castro, 2002: 124).

articulado a deles. Trata-se de “ontologias práticas” diversas que, uma vez iluminadas, nos permitem compreender as equívocas do lado de lá e de cá.

Arriscando-me, então, numa área da qual entendo muito pouco, é preciso dizer que, para a matemática, a topologia é uma área de estudo que lida com conjuntos abertos com vistas a definir e compreender as propriedades de “espaços topológicos”, como conexidade, convergência, continuidade, homeomorfismos e compacidade.⁶⁴ De modo bastante genérico, podemos entender que espaços topológicos são conformados, portanto, por conexões em aberto. Com base em tudo o que disse até o presente sobre os Terena com quem convivi, e o que veremos a seguir, parece-se admissível presumir que a composição de corpos que são terra e de uma terra composta por corpos conformam um espaço em aberto, entremeado por conexões vividas.

Assim, podemos dar lugar à realização de caminhos possíveis, *trieiros*, como falam os Terena. Como vimos, são caminhos próprios e em aberto, que não se fecham em si mesmos. Nessas realidades indígenas, em que a palavra é vivida e o pensamento é espacializado, a transformação é o mote: toda repetição já é mudança. No caso dos Terena da T.I. Cachoeirinha, a terra que é mãe é uma terra também interditada, uma terra do futuro, em disputa assim como o que seria uma vida vivível *versus* a vida viável.⁶⁵ Conformam-se, assim, *trieiros* vividos por meio de uma terra em realização.

⁶⁴ Na informática e tecnologia da informação, há também a topologia de rede, que diz respeito à aparência ou layout da rede, o meio de conexão dos dispositivos de redes (nós ou nodos), bem como a lógica do fluxo de dados através dessa rede.

⁶⁵ Faço neste momento uma livre adaptação e uma tradução não literal do conceito de *livable life* de Butler (2004), criado no âmbito das críticas de gênero e reflexões sobre quais as normas que governam a idealização de uma anatomia humana que produz diferentes noções sobre quem é e quem não é humano, e quais, consequentemente, seriam as vidas suportáveis, viáveis, vivíveis.

2. Re-tomar a terra: modos de vida e luta⁶⁶

Retomada. Essa é a maneira pela qual os Terena se referem às parcelas do território de ocupação tradicional reconhecido pelo Estado Brasileiro como terra indígena e que tiveram sua posse recuperada por meio da mobilização indígena autônoma e insurgente.

Retomada, para mim, sempre soa como uma palavra muito forte. Retomar não é recuperar. A recuperação às vezes acontece espontânea e naturalmente. Igual capoeira em área degradada e abandonada. A retomada não. Ela é ação e modo, forma e movimento. Tem pressa. Tem método. Retomar é tomar algo para si novamente por meio de uma gigantesca força de vontade e organização. É mudar o prumo das coisas na marra, do jeito que a gente quer. Retomar: tomar de volta o que se foi tirado à força.

Para agir em retomada tem que se livrar do medo e da inércia. Formar uma turma. Avistar bem o lugar.

2.1. Territórios retomados. E agora?

“A gente não quer voltar ao passado, mas a gente quer que as coisas voltem a ser ao que era.”

Escutei esta frase de uma liderança da T.I. Cachoerinha durante uma atividade de etnomapeamento do território, em julho de 2019. Voltar as coisas como eram, mas sem voltar no tempo. Recriar as condições históricas para um futuro melhor. O futuro que se tinha quando as coisas eram como antes. Retomar o devir. Como que é isso?

⁶⁶ Essa parte da pesquisa serviu como base de artigo escrito em coautoria com Gilberto Azanha para o PIB de 2022 (Azanha e Perini de Almeida, 2023), por isso alguns trechos, assim como as fotos, de autoria da antropóloga e fotógrafa Luciana Scanoni, serão aqui reproduzidas.

Retomar, vale frisar, é reocupar os lugares onde já se andou, já se coletou, já se caçou e pescou e onde até já se morreu. É dar seguimento ao curso da história a partir do ponto em que a autonomia de um povo foi interrompida. É tomar de volta uma história do lugar e forjá-lo para o futuro das novas gerações.

Kae keu, uke uné, kati ha kuti, Maraioxapá. É da sonoridade dessas palavras que denominam lugares, partes do território terena, que o modo de viver específico deste povo vai sendo também retomado. São palavras que emanam da relação corporal e afetiva que se tem com a terra e que retornaram ao cotidiano das comunidades da Terra Indígena Cachoeirinha com a realização das retomadas. Junto às palavras vêm as roças, a coleta, a caça, as plantas medicinais, a cerâmica e uma série de eventos que ligam a vida à terra. Ou nos lugares novamente percorridos e nas vivências que as retomadas permitem encontram-se palavras e as retomam-se também, como veremos mais adiante.

As retomadas terena se iniciaram no ano de 2001 na T.I. Buriti, (fazendas Flórida, São Domingos e Furna da Estrela) tendo sido no período de 2005 a 2013 que ganharam maior intensidade. Atualmente, as áreas retomadas na T.I. Taunay-Ipegue perfazem 90% da área declarada pelo Ministério da Justiça de 33.900 hectares (ficando de fora apenas a área urbana do distrito de Taunay); na T.I. Buriti (área com cerca de 17.000 hectares reconhecida pelo MJ) estão de posse dos terena 07 antigas fazendas, além daquelas retomadas em 2001 (São Sebastião, Sabiá, Nossa Sra. Aparecida, Cambará, 3R, Querência São José e Lindóia, retomadas entre 2005 e 2013) e na T.I. Cachoeirinha 04 áreas das antigas fazendas Santa Vitória (retomada em 2005), Charqueada e São João.

Não pretendo aqui exaurir esse assunto para toda a realidade terena, até porque isso já foi realizado em outra oportunidade⁶⁷ e por outros autores de forma rica e detalhada.⁶⁸ Contudo, espero poder contribuir, com um olhar mais atento à realidade da T.I. Cachoeirinha, com apontamentos sobre o que acontece quando um

⁶⁷ Azanha e Perini de Almeida, 2023.

⁶⁸ Conferir: Oliveira, 2013; Vieira, 2017; Eloy Amado, 2019; Santos, 2023 e outros.

povo, por conta própria, muda o curso da sua história e de uma população que vivia, segundo eles mesmos, “amontoados” em pequenas ‘reservas’⁶⁹ passa, nesses contextos específicos e localizados, *a viver a terra para lá da cerca*.

2.2. Formas de luta: “uma organização bem feita”

Toda retomada terena incide sobre parte das terras de ocupação tradicional indígena que foram roubadas⁷⁰ pelos *purutuye* durante a colonização da região onde hoje se encontra o Estado do Mato Grosso do Sul. Como dito, essas áreas ficaram de fora da demarcação das reservas indígenas feita pelo SPI após a passagem de Marechal Rondon pela região, no começo do século XX. São, portanto, áreas contíguas ao perímetro das pequenas reservas, configurando, na prática, um retorno das famílias terena para esses lugares e uma ampliação do circunscrito espaço de circulação em que antes foram confinadas.

Com relação ao processo de expropriação fundiária enfrentado pelos Terena, faz-se sempre importante relembrar o papel fundamental dos órgãos indigenistas na implementação da máquina colonial nas reservas indígenas até meados dos anos 1990. Transformando-as, por meio da pressão demográfica e confinamento territorial, em verdadeiras “reservas de mão de obra” de homens e mulheres terena para o trabalho nas fazendas e também como empregadas domésticas nas cidades de Miranda, Aquidauana, Sidrolândia e Campo Grande. Do mesmo modo, o poder colonial daqueles órgãos foi de certo modo introjetado na consciência da maioria das lideranças terena e, também, experienciado em seus corpos (castigos aos rebeldes, cadeia, humilhação física – como o Relatório da Comissão da Verdade revelou).

⁶⁹ Para se ter uma ideia, em 2001, a T.I. Taunay-Ipegue abarcava cerca de 6 mil hectares, onde vivia uma população de 4.800 pessoas; Cachoeirinha, 2.500 hectares para uma população de 2500 pessoas e Buriti em área de 2000 ha para uma população de 1.900 pessoas.

⁷⁰ Outro modo de traduzir a expressão muito veiculada nos processos fundiários de terras indígenas: o esbulho.

Esse contexto regional, somado às práticas dos órgãos indigenistas, contribuíram para que, por um bom tempo, houvesse entendimento por parte de não-indígenas de que não haveria uma demanda terena pela terra. O próprio Roberto Cardoso de Oliveira que, além de antropólogo também foi funcionário do SPI, afirmou tendo como fato consumado e irreversível o esbulho territorial: “Suas terras estão praticamente asseguradas, pelo menos na atual conjuntura [...] não se trata (como é comum em vários grupos) de lutar por seu território. Essa luta ficou como coisa do passado, tendo a história registrado seu paulatino confinamento em pequenas áreas” (Cardoso de Oliveira, 1968: 97).

Como já mencionado nas páginas anteriores, mesmo sob uma pressão demográfica (vide nota acima) que provocava tensões internas graves, os Terena, quando confinados nas antigas “reservas”, mantinham suas matas, suas áreas de pastagens e de coleta (de lenha sobretudo). E continuavam a explorar, enquanto podiam, as áreas vizinhas que lhes tinham sido tomadas por fazendeiros – e sob pena de repressão dos agentes do SPI e, posteriormente, da Funai, além dos próprios ocupantes não-indígenas.

Desse modo, os Terena seguiram ocupando suas terras da forma que podiam, reivindicando seus direitos da maneira que conseguiam e encontrando modos de resistir e lutar por eles de diversas maneiras ao longo da história. Quer notassem isso os *purutuye*, ou não. Por isso, anos mais tarde, um outro pesquisador, o historiador terena Éder Alcântara de Oliveira (2013: 87), ao expor para o leitor o contexto da produção de sua pesquisa, traz uma perspectiva bastante diversa da de Cardoso de Oliveira citada acima:

Neste contexto de luta pela terra é que esta parte da dissertação foi escrita. Foi produzida, por assim dizer, no calor de outra retomada de parte do território terena na região [...]. Quando escrevia este capítulo estávamos todos lá acampados e arando a terra para plantar.

Oliveira escrevia de uma retomada na Terra Indígena Buriti. Foi nessa área em que o movimento para enfrentar a máquina colonial de forma direta começou, graças a coragem de algumas lideranças (que tiveram atitudes como o bloqueio em 1988 ao

avanço de tratores em antigos cemitérios localizados na fazenda Furna da Estrela). Em 1998, essas mesmas lideranças do Buriti pressionaram a Funai para que aceitasse que os chefes-de-postos fossem escolhidos por eles (o que a partir daí passou a acontecer também nos demais territórios terena). A partir de então, o movimento reivindicatório pela revisão dos limites das terras terena ganhou mais força, até que, em 1999, a Funai recebeu os “estudos preliminares de revisão dos limites das T.I. Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue”. Por pressão das lideranças de Buriti, o RCID da TI Buriti é o 1º entregue pelo antropólogo Gilberto Azanha e a Funai o aprova em 2001. No mesmo ano, os Terena da T.I. Buriti retomam três fazendas vizinhas.

Depois desse movimento inicial, as retomadas entre os Terena se espalharam num processo parecido a uma espiral de ocupação de terra, como tão bem descreve Nashieli Rangel Loera (2006) para os acampamentos do MST em São Paulo, e que inspirou também a descrição de Corrado (2018) para os acampamentos Kaiowá e Guarani. Como dissemos acima, em Cachoeirinha as primeiras retomadas ocorreram em 2005. Em Taunay-Ipegue o estopim para as retomadas foi um trágico e violento episódio: o assassinato de Oziel Gabriel, jovem liderança da T.I. Buriti, durante uma truculenta operação de reintegração de posse da Polícia Federal em maio de 2013. Conforme escutei de diversas lideranças em várias oportunidades, e também descrevem em suas teses Eloy Terena (2019) e Augusto Ventura (Santos, 2023), em meio a um processo de articulação de lideranças de várias regiões em favor da demarcação das terras de ocupação tradicional terena, as lideranças de Taunay-Ipegue, imediatamente após o ocorrido, decidiram ocupar diversas fazendas incidentes na área delimitada pela Funai quase que simultaneamente, como forma de manifestarem seu apoio às lideranças de Buriti e protestarem contra à violência sofrida.

“Porque nós fizemos isso? Vimos parente morto no Buriti. Não é daqui, mas é nação terena”, anotei de uma conversa com liderança da aldeia Água Branca. Este sentido de união, de tratar como parente (expressões recorrentes nas falas das lideranças), parece ser fundamental para que os movimentos de retomada aconteçam. É de uma delicada costura entre líderes terena de variadas aldeias, parceiros não-indígenas de variadas instituições e líderes indígenas de variados povos que se produz união, acordo ou articulação para desencadear as retomadas e outras mobilizações de “confronto

político”, na expressão cunhada por Eloy Terena (Eloy Amado, L., 2019). (Santos, 2023: 76).

Inicialmente, há, como bem apontou Santos (2023: 76-77), duas dimensões de significado no termo “retomada”: o movimento, a ação de retomar; e a área, o lugar, a terra retomada. Além disso, como salientou Andrey C. Ferreira (2013: 104), pensando nesses movimentos, especificamente em Cachoeirinha, a retomada “é uma categoria etnográfica carregada de significado político e simbólico. [...] Neste sentido é uma categoria que surge do conflito fundiário e político e também de processos de territorialização”. Ela guarda, portanto, além da referência ao lugar e à estratégia política, um componente temporal. Uma vez que é uma forma de denunciar o processo de colonização: retomar é acusar a expropriação indevida, trazer à tona e reverter positivamente a violência e o roubo anterior. Como contar uma história de trás para frente, podemos dizer.

Inspirado em trabalhos sobre famílias no sertão nordestino, Santos (2023: 78-79) entende a categoria como uma espécie de dispositivo mnemônico: “opera como uma espécie de gatilho que traz à tona uma miríade de narrativas, memórias, saberes que, de variadas maneiras, articulam passado, presente e futuro. Ao observar e conversar sobre as retomadas, seremos levados a muitas histórias, algumas bastante antigas”. Mas o alcance disso, como já dissemos acima, é mais amplo. Ou seja, retornar a um lugar roubado no passado e reocupá-lo é também contrapor a essa história uma outra possibilidade de futuro, imprimindo cotidianamente nas antigas fazendas novamente outros modos de existência. Como descreveu Eloy Terena (2019: 187), as retomadas propiciam, pois, a vivência de modos de vida tradicionais em bases contemporâneas; com a recuperação de processos próprios de ensino-aprendizagem: volta-se a pescar, caçar e cultivar roças, resgatam-se mitos e histórias da cultura terena; pratica-se mais o idioma.

Para aquelas pessoas que conheceram as áreas ocupadas por não-indígenas antes ou logo após as retomadas e, depois de cinco anos a elas retornam (como foi o meu caso), é visível a melhoria geral no padrão de vida das pessoas que nelas habitam e a mudança na paisagem. Muito dessa elevação das condições de vida se deve à ocupação produtiva nas áreas retomadas. “Melhoria na condição de vida” tem muito

a ver com o alívio das tensões internas acima referidas. A abertura das cercas, as formas da reocupação, o movimento dos grupos familiares e sua alegria (em meio ao clima sempre tenso da famigerada reintegração de posse), são partes dessa melhoria.⁷¹

São muitos os “retornos”: no lugar do desmatado, paulatinamente, voltam a crescer as vegetações nativas; a água rebrota nas antigas nascentes; animais que há muito não se via voltam a aparecer; aumentam também os encontros com entidades e seres invisíveis da floresta; roças dos mais variados cultivos recobrem as antigas pastagens para o gado dos fazendeiros; a juventude volta a se interessar e aprender com os anciãos.⁷²

Emerson Kalif, procurado-chefe da Procuradoria da República em Mato Grosso do Sul do Ministério Público Federal, à época em que foram realizadas a maioria das retomadas, afirmou por diversas vezes sua admiração com a rapidez com que as áreas reocupadas pelos Terena tinham sua paisagem completamente alterada por roças diversificadas e produtivas. Uma de suas manifestações a esse respeito foi registrada na tese de Ana Carolina Alfinto Vieira (2017: 250) e retraduzida do inglês para o português por Santos (2023: 79):

A terra não estava sendo utilizada pelos fazendeiros e os Terena rapidamente reverteram esta situação: eles plantaram, plantaram e plantaram. Isso foi importante para estabelecer a legitimidade da posse. Você deveria ver quão rápida e eficazmente eles utilizaram a

⁷¹ É importante frisar que não houve, até onde tenho conhecimento, significativas disputas entre as lideranças dos grupos familiares nas três T.I. mencionadas acima sobre quem teria direito a esta ou aquela terra retomada: a terra era de quem as retomava e com apoio dos demais. Por vezes, era consenso que os grupos familiares das aldeias vizinhas às “fazendas” por onde andavam e/ou donde seus ancestrais foram expulsos (à força ou não) deviam retomá-las. E foi isso que se deu em Buriti e Taunay-Ipegue, territórios terena com mais áreas de retomada.

⁷² Achei muito significativo o fato de que na assembleia da juventude terena, em fevereiro de 2024, os jovens organizaram uma mesa inteira sobre cosmologia e xamanismo terena, que se encerrou na casa de Dona Sirica, conhecida liderança espiritual (*koixomuneti*) da T.I. Buriti, com uma bonita cerimônia de benzimento coletiva. Em todas as assembleias e encontros terena que participei nunca tinha visto tanto espaço e importância dado a esse tema, de modo que entendo esse evento como fruto das retomadas de alguma forma também.

terra. Eu fui visitá-la logo depois de assumir o cargo. Era impressionante.

Essa impressão do “Dr. Emerson”, como é conhecido pelas lideranças indígenas e parceiros, é amplamente compartilhada por atores envolvidos na defesa dos direitos territoriais indígenas, como os indigenistas da Funai. A produtividade das roças terena foi inclusive utilizada como argumento técnico em defesa da permanência indígena nos processos de reintegração de posse das áreas retomadas e nas judicializações dos processos de regularização fundiária das TIs.

Contudo, retomada é movimento e isso envolve dificuldades, tensões, sofrimentos e violências. Como disse uma liderança em fala registrada por Santos (2023: 78): “É lutas e lutas. Ameaça entre as lideranças, sol e chuva. Que a gente enfrentou muito, frio, fome”. Por isso, articular esse tipo de movimento envolve muita estratégia e capacidades organizativas. Há que se ter inteligência de luta. Indo além, e essa foi uma outra frase de uma liderança da aldeia Ipegue trazida mais adiante por Santos que me marcou especialmente: “Foi uma *organização bem feita*, não foi assim uma coisa de qualquer jeito” (*op. cit.*, grifo meu). Ou seja, há uma forma, um “jeito” para fazer esse movimento com êxito. Afinal, retomada é uma “organização bem-feita”.

Inspirada por Lygia Sigaud e sua etnografia dos acampamentos sem-terra em Pernambuco (2000), Daniela Alarcon (2013), ao descrever as mobilizações dos Tupinambá da Serra do Padeiro na Bahia, sugere que há uma “forma retomada”, um conjunto simbólico por meio do qual são organizadas ações e expressadas reivindicações coletivas. Como afirmou Santos (2023: 75) “As retomadas são um dos movimentos do movimento indígena”. E segue:

Utilizando livremente noção cara aos estudos sociológicos sobre movimentos sociais, podemos dizer que a retomada integra um repertório (Tilly, 1976), um conjunto de ações que visam a garantia de direitos indígenas. Reuniões e assembleias, cartas e manifestos para circulação na imprensa e internet, petições junto a autoridades, protestos e manifestações em vias públicas, bloqueio de rodovias, ocupação de prédios públicos são estratégias componentes deste repertório.

No entanto, já mencionamos isso anteriormente, em geral, os Terena situam a ação da retomada, comparada às outras estratégias políticas, como uma medida radical, da qual se valem apenas quando todas as outras possibilidades do repertório de luta política para pressionar o poder público já foram empregas sem sucesso. Trata-se de um espectro em que, de um lado, se têm os modos de negociação pacífica, como reuniões e cartas-manifesto e, no outro extremo, ações diretas, como as retomadas. Ferreira (2013: 378) chegou a etnografar algumas reuniões no período crítico das retomadas na T.I. Cachoeirinha e registrou algumas falas de lideranças que manifestaram esse cansaço em esperar o poder público garantir os direitos territoriais indígenas, bem como uma vontade de “fazer por si mesmos” ou “ver acontecer na prática”.

Muitas lideranças justificam que essa “medida drástica” se torna necessária uma vez que o processo oficial de demarcação foi iniciado, mas não concluído. Isto é, retomar a terra seria uma iniciativa dos indígenas em fazerem por si mesmos, “na prática”, a efetivação de um direito que o Estado não cumpria. Ressaltando com frequência em suas narrativas que as áreas já foram identificadas e declaradas como terras indígenas pelos órgãos competentes. A retomada seria, pois, também uma forma de cobrança das autoridades para darem celeridade aos processos legais.

Dessa forma, diferentemente de outros povos indígenas, as retomadas dos Terena somente ocorreram após a Funai instalar os chamados GTs (Grupos Técnicos) para a identificação e/ou revisão dos limites das terras indígenas *Buriti*, *Cachoeirinha* e *Taunay-Ipegue*. Ou seja, as retomadas terena não serviram como instrumento de pressão ou negociação política, com vistas a pressionar o Estado brasileiro, por meio da Funai, a cumprir seu papel institucional de reconhecer áreas de ocupação tradicional indígena – tal como ocorreu em algumas terras Guarani-Kaiowá no mesmo Mato Grosso do Sul e sobretudo no nordeste brasileiro. Para isso foram utilizadas outras estratégias.

Como escutei em várias oportunidades, o antropólogo Gilberto Azanha foi convencido e trazido por lideranças terena de Brasília para Mato Grosso do Sul a fim

de conhecer a situação em que viviam e apoiá-los de alguma maneira. À época, Gilberto, Maria Elisa Ladeira e um grupo de antropólogos tinham acabado de fundar o Centro de Trabalho Indigenista, uma organização da sociedade civil fundada em 1979, que, como o nome já diz, se propunha a realizar o trabalho indigenista que o Estado brasileiro não realizava à época. O encontro de Gilberto com os Terena em Brasília ocorreu no início dos anos 1980 e uma dessas lideranças era justamente Seu Calixto Francelino, então cacique da aldeia Argola.



Imagem 5: Seu Calixto, Gilberto e seu filho mais velho, Diogo, aguardando o trem em Miranda-MS.
(Foto: acervo pessoal de Gilberto Azanha)

Desse encontro com as lideranças terena nasceu o Programa Terena do CTI, coordenado por Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira, que perdurou de 1981 até 2006 e concentrou suas ações na T.I. Cachoeirinha.

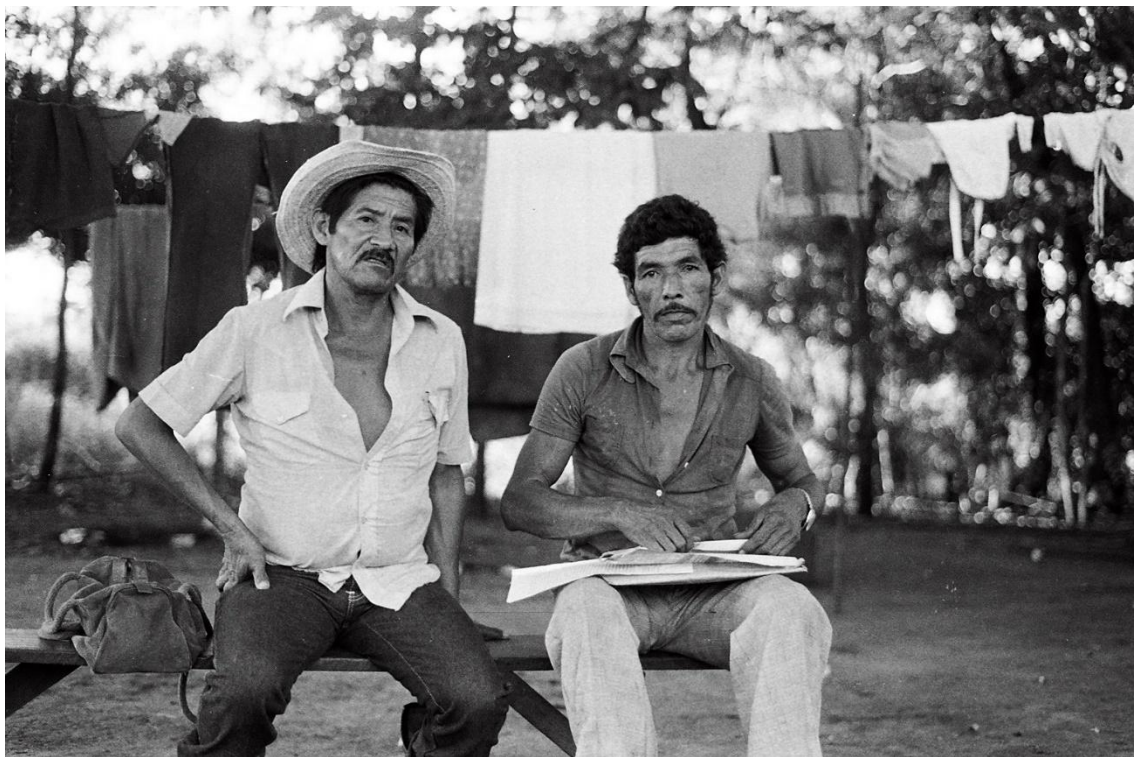
Além de todas as dificuldades e violências que as diferentes fases da colonização trouxe para os Terena – que incluíram a perda territorial, a exploração de sua força-de-trabalho e o regime tutelar –, em meados dos anos 1970, durante a ditadura militar no Brasil, a Funai passa a promover entre os Terena a chamada

revolução verde. “Oferecendo uma possível ‘inserção no mercado’ aos agricultores Terena, a ‘revolução verde’ agravou ainda mais sua situação de dependência: as comunidades localizadas no município de Miranda, por exemplo, perderam praticamente toda a variedade de sementes nativas cuidadosamente guardadas até então” (Azanha, 2005: 22). Tendo enfrentado todas essas adversidades, surpreendia os indigenistas do CTI a “verdadeira paixão” que os Terena nutriam por suas roças, se mantendo como exímios agricultores durante todos esses contextos históricos.

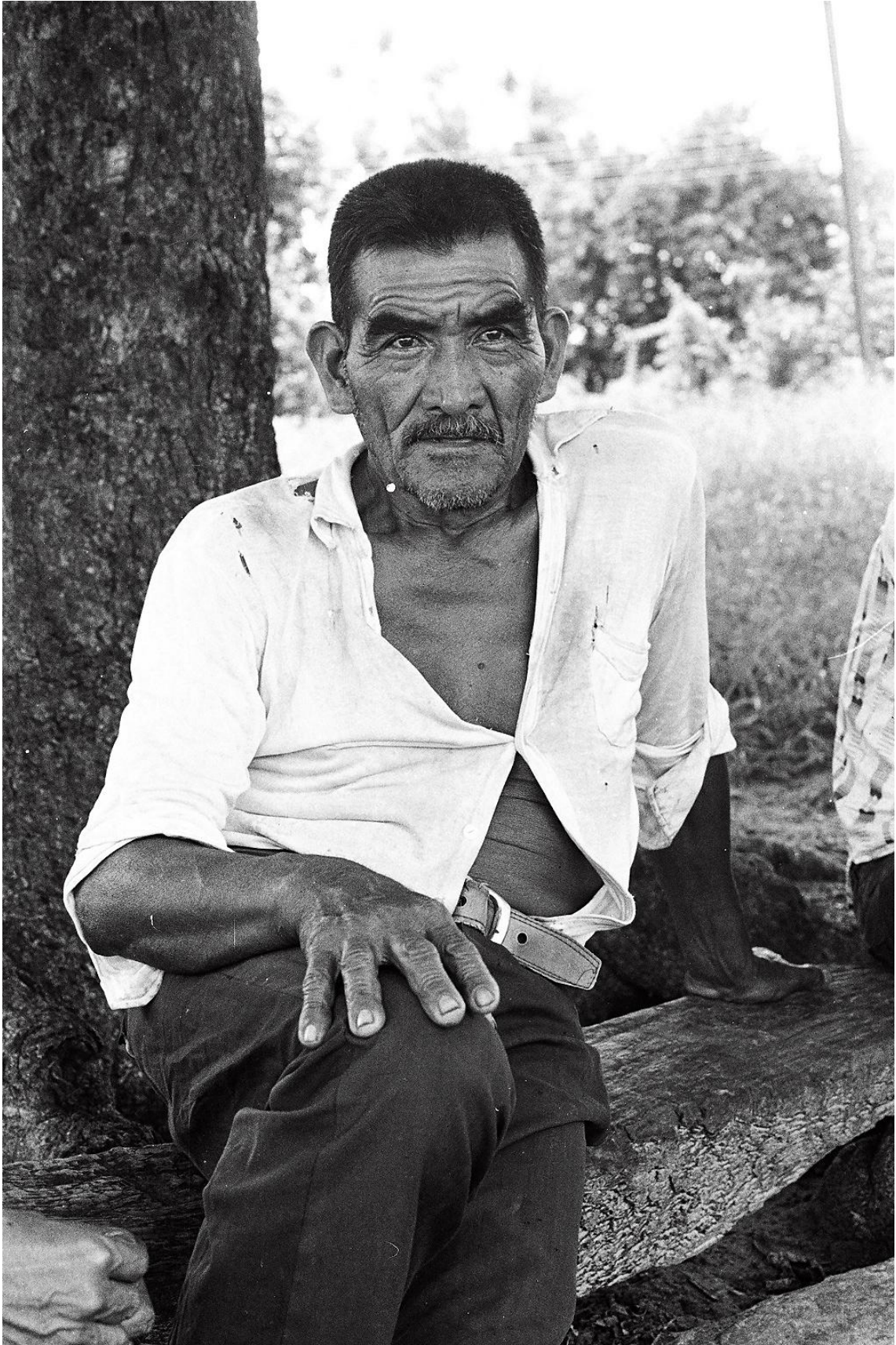
Assim, inicialmente, as ações do Programa tiveram como ponto de partida as roças, uma vez que se tinha como preocupação central descobrir e viabilizar possibilidades de subsistência no interior da então reserva. Buscava-se criar alternativas ao trabalho periódico e sistemático que os Terena realizavam como diaristas nas destilarias de álcool da região e ao processo acelerado de migração e urbanização de parte de sua população. E nesse processo a questão da exiguidade das terras, cada vez mais cercadas e ocupadas por grandes fazendas e incapazes de comportar sua população, se colocava como uma pauta urgente e necessária para se pensar o futuro do Povo Terena.

Esses primeiros projetos acompanhados pelo CTI se concentraram justamente na aldeia Argola, com os parentes e amigos de Seu Calixto. As atividades apoiadas eram destinadas especialmente às roças, incentivando as famílias a terem mais autonomia sobre suas produções, escapando um pouco do domínio político e econômico do chefe do Posto da Funai. Daí o nome da primeira experiência de organização indígena nascida nesse contexto, com a qual o CTI contribuiu: Associação Grupo Individual (AGI) (Azanha, 2005b). O aparente contrassenso da nomenclatura refletia o principal problema das famílias indígenas, à época, serem respeitadas como grupos produtivos independentes entre si e, principalmente, com relação ao órgão tutelar.

Fotos desse período do acervo pessoal de Gilberto Azanha (imagens 6, 7, 8 e 9). Na sequência, podemos ver Seu Calixto, lideranças e parentes na aldeia Argola, uma das primeiras roças apoiadas pelo CTI e Seu Lindolfo Antonio, pai da Dona Hilda.







Em 1989, a AGI viria a se institucionalizar como Associação Indígena Terena de Cachoeirinha (Aiteca). Mais ou menos nessa época, após algumas confusões envolvendo recursos dos projetos com o grupo de Seu Calixto na aldeia Argola, Gilberto passou a trabalhar mais próximo a outras lideranças da sede de Cachoeirinha. Uma dessas lideranças foi Seu Sabino Albuquerque.



Imagem 10: Seu Sabino e Gilberto, quase trinta anos depois, durante oficina de etnomapeamento realizada pelo CTI na aldeia “Mãe Terra”, área de retomada, em 2019 (Foto: Luciana Scanoni).

No ato de fundação da Aiteca, seus associados assumiram formalmente o compromisso de fazer da Área Indígena o lugar de futuro das novas gerações. Transformar a reserva indígena “no lugar de futuro das novas gerações” colocava-se como uma luta com duas frentes: a ampliação do território e a melhoria das condições de trabalho em seu interior. Atuar nestas duas “frentes” complementares continua sendo um pressuposto básico para a criação de melhores condições de subsistência para as comunidades Terena. No entanto, o CTI teve, no decorrer de sua presença junto aos Terena, que privilegiar uma ou outra frente, de acordo com as

condições objetivas que se apresentavam em dado momento. (Azanha, 2005: 24).

De modo inicial, sobretudo antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, uma frente de trabalho do CTI foi apoiar a luta política pelo reconhecimento do território tradicional como parte de uma política de reforma agrária. Contudo, segundo narra Azanha (ibid.: 24), a oligarquia local, então proprietária das fazendas constituídas ao redor da reserva de Cachoeirinha, usou de seu poder para inviabilizar junto à Funai qualquer iniciativa de regularização fundiária por 17 anos (de 1982 até 1999).

Isto posto, o Programa Terena do CTI centrou seus esforços nos apoios às roças, apostando na compatibilidade entre os conceitos de agricultura regenerativa ou ecológica e as técnicas tradicionais agrícolas terena. Diversas iniciativas junto à AITECA buscavam reverter os impactos da revolução verde acima mencionados, tendo sido estruturado um programa de agrossilvicultura. Além dele, existiu um programa de educação, que prestou acompanhamento às escolas das aldeias e aos professores terena desde 1986. Esses esforços contribuíram para a oficialização, em 1994, da Associação dos Professores Terena de Miranda (Aprotem). Alguns anos mais tarde, como resultado da articulação dos caciques e lideranças de várias das Terras e aldeias Terena, foi criado o Conselho Estadual do Direto do Índio (CEDIN/MS), proposto como uma interlocução mais direta com o governo do Mato Grosso do Sul, que considerava também os demais povos indígenas desse estado.

No final dos anos 1990, por iniciativa das lideranças da T.I. Cachoeirinha, que, junto aos velhos, levaram Gilberto Azanha para andar nas regiões onde ficavam os verdadeiros limites da terra indígena, a pauta da demarcação volta a ganhar força. Um evento foi decisivo para isso: a abertura dos arquivos da TERRASUL (Departamento de Terras e Colonização de Mato Grosso do Sul), após a eleição de Zeca do PT para o governo estadual em 1999. A agência era a responsável por arquivar toda a documentação histórica que atestava a ilegitimidade da cadeia dominial da ocupação não-indígena nas terras terena, que serviu como embasamento para o depoimento dos anciões e das reivindicações indígenas.

Com isso, a então Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) da Funai, que até então relutava em abrir os processos administrativos para estudos dos limites, passa a ser cada vez mais pressionada pelas lideranças da Cachoeirinha, que conseguem negociar a constituição de um Grupo Técnico que, em princípio, iria realizar os estudos de identificação de limites da T.I. Cachoeirinha⁷³, mas acaba ficando responsável pela revisão dos limites das T.I. Buriti e Taunay-Ipegue também. Gilberto Azanha foi o antropólogo-coordenador dos estudos para identificação e delimitação das terras indígenas Cachoeirinha, Buriti e Taunay-Ipegue conforme os preceitos da Constituição Federal de 1988, que tiveram seus relatórios circunstanciados de identificação e delimitação (RCIDs) publicados pela Funai em 2003, 2001 e 2004, respectivamente.

Um ponto que gostaria de ressaltar aqui é que, estrategicamente, os Terena utilizaram de suas habilidades políticas e diplomáticas, sobre as quais tratamos na parte anterior desta tese, para inicialmente “capturar” um casal de antropólogos e demais parceiros *purutuye*, sensibilizá-los sobre a situação em que viviam, mobilizar projetos de assistência e, assim, utilizarem os meios legais para o reconhecimento de seus direitos junto ao Estado Brasileiro. Gilberto conta que, inicialmente, ele iria realizar os estudos apenas para a delimitação da T.I. Cachoeirinha, contudo a pressão política das lideranças de Buriti foi bastante forte e a Funai colocou como condição que ele realizasse os estudos para as três TIs: Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue de uma vez. Após uma negociação interna das lideranças terena, e considerando a tensão e o confronto com os fazendeiros vizinhos na região da T.I. Buriti, os Terena de Cachoeirinha acabaram, segundo as palavras de Seu Sabino Albuquerque (cacique da aldeia-sede de Cachoeirinha à época e bastante ativo nesse processo) “cedendo o Gilberto” para “o pessoal do Buriti”.

⁷³ Importante frisar que as lideranças da T.I. Cachoeirinha, diferentemente das outras áreas, nunca permitiram que a Funai homologasse os limites da reserva indígena demarcada pelo SPI como terra indígena. Desde sempre eles manifestaram discordância a respeito dos limites estabelecidos pelo órgão indigenista oficial, alegavam que as lideranças da época da passagem do Marechal Rondon tinham entendido que a área cercada seria para impedir os animais de criação de pisotear as roças e não para impedi-los (os Terena) de saírem da reserva para caçar, pescar etc.

Por falta de recursos, o Programa Terena do CTI se encerrou mais ou menos concomitantemente às publicações dos RCIDs. Também nesse período, no início dos anos 2000, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) passa a atuar nas áreas terena. Antonio Brand, ex-secretário nacional da entidade e responsável por um trabalho indigenista de longa data junto aos Guarani e Kaiowá no cone sul do estado, marcou a trajetória de diversas lideranças terena com seu Projeto Rede de Saberes, apoiando os estudantes indígenas em sua permanência nas universidades.⁷⁴

Em 2010, em um dos encontros de estudantes indígenas promovidos pelo projeto em Dourados-MS, Lindomar Terena, liderança da T.I. Cachoeirinha, foi apresentado ao então estudante de direito, Luiz Eloy (2019: 127-128):

Mas lembro-me principalmente de Lindomar Terena, que no segundo dia de evento pediu a palavra para explicar aos estudantes indígenas. Lindomar estava muito emocionado, pois tinha acabado de passar por uma situação de despejo junto com sua comunidade. Tratava-se de uma operação da polícia militar que, cumprindo determinação judicial, despejou a comunidade indígena de sua terra tradicional, mas exatamente onde se encontra a fazenda Petrópolis, no município de Miranda. [...] Lindomar chamou atenção dos jovens que estavam na academia e que não podiam estar alheios ao que estava acontecendo no estado. O conflito entre comunidades indígenas e fazendeiros. [...] Aquela fala mexeu muito comigo, pois dias antes, eu havia participado de uma reunião do Redes de Saberes na UCDB. Na oportunidade, o professor Antonio Brand, de forma provocativa questionou os estudantes presentes: – o que vocês querem fazer depois que concluir o curso? Quando chegou a minha vez, eu prontamente respondi: gosto de direito tributário e empresarial. Quero me especializar nisso! O professor Brand ficou incomodado com a resposta, ficou nítido isso [...]. Ele imediatamente, de forma amistosa e com jeito político, traçou uma linha de argumento do histórico da incidência política dos caciques juntos às instituições de ensino superior, cobrando bolsas para estudantes indígenas e relembrou os discursos de várias lideranças indígenas [...]. Brand concluiu sua fala dizendo: “de nada adianta, para os povos indígenas, enviarem seus jovens para a universidade, se esses conhecimentos não se reverterem para a defesa de seus direitos”. Ouvindo a fala do Lindomar [...], eu pude entender realmente o meu lugar. Logo após sua fala, eu pedi a palavra e me apresentei. Falei de onde era, o que eu fazia e que estava pronto para ajudar da forma como os caciques

⁷⁴ Para uma análise da inserção de estudantes indígenas e, em especial os terena, no ensino superior em Mato Grosso do Sul, consultar as dissertações de mestrado em antropologia de Simone Eloy Amado (2016) e Augusto Ventura dos Santos (2016).

entendessem necessário. Depois desse dia, passei a acompanhar Lindomar pelas estradas do Mato Grosso do Sul, visitando as aldeias, retomadas e acampamentos indígenas [...].

Após sua formatura, Eloy passou a atuar como advogado do CIMI, em 2012. Essa “peregrinação” de Lindomar, Eloy e outras lideranças pelas terras indígenas terena, gradualmente foi ampliando as articulações realizadas entre lideranças da Cachoeirinha e da T.I. Buriti desde o início dos anos 2000. Intitulado como “comissão fundiária” o grupo passou a realizar uma espécie de formação jurídica e política volante junto a caciques e lideranças, até que em 2012 passou a convidar os caciques para uma grande reunião ocorrida na aldeia Imbirussú (T.I. Taunay-Ipegue) em julho daquele ano. Quando o encontro aconteceu, Dona Nena Cândido, anciã da T.I. Taunay-Ipegue, alegando que aquela não era uma reunião ordinária, mas a primeira vez que um grande número de lideranças terena, kinikinau e kadiwéu se juntavam desde a Guerra do Paraguai, batizou o encontro de *Hánaiti Ho’únevo Terenoê*, Grande Assembleia do Povo Terena. Dessa articulação nasceu (ou renasceu, como veremos logo mais) o Conselho do Povo Terena.

Após esse primeiro passo outras Assembleias foram realizadas e uma agenda de encontros passa a integrar o calendário da organização indígena. São elas: a Grande Assembleia Terena, a Assembleia de Mulheres e a Assembleia da Juventude. Tais eventos constituem espaços importantes nos quais as comunidades terena discutem os principais desafios existentes frente aos seus direitos. O Conselho Terena é atualmente uma das organizações de base da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e, desde sua criação, atua na defesa dos direitos do povo Terena. A luta pelo território tradicional, juntamente às questões que envolvem sustentabilidade e meio ambiente, saúde e educação escolar indígena são os principais temas que estruturam a entidade formada por lideranças, professores, anciãos, rezadores, mulheres e jovens que trabalham junto aos caciques. O Conselho é fruto e consequência das retomadas e, uma das suas principais missões, reafirmada a cada Assembleia Anual, é afirmar a exclusividade dos Terena sobre as suas terras.

Conforme analisa Eloy Terena (2019: 138-143), considerando a história recente e as formas tradicionais de organização política terena, o Conselho pode ser

considerado mais uma rearticulação do que um novo arranjo coletivo por duas razões. Primeiro, pois já existiram organizações de natureza semelhante entre os Terena, tais como o Conselho Tribal de Mato Grosso do Sul, criado nos anos 1980 e base da União das Nações Indígenas (UNI), e o Comitê Terena, articulado nos anos 1990 e parte do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB). A atual configuração do Conselho também teve como inspiração o Conselho Aty Guasu, que articula a luta dos Guarani e Kaiowá desde os anos 1980, e demais organizações indígenas base da APIB.

Por outro lado, o Conselho Terena projetaria num nível macro regional os denominados “conselhos tribais” presente nas aldeias terena. Como mencionamos acima, a respeito dos troncos e inspirada pelas ideias de Pereira (2009), as aldeias são lugares conformados por um certo número de troncos, concentrando espacialmente uma dinâmica rede de relações sociais e históricas. Em geral, a “estrutura de poder” das aldeias terena é composta por seus caciques e seus conselhos tribais (ou de aldeias, ou de lideranças, ou apenas “lideranças”). Tais conselhos podem apoiar, monitorar, fiscalizar ou mesmo se opor às ações dos caciques e articularem os moradores em prol de questões comunitárias. Nesse sentido, o Conselho Terena seria como uma articulação supra comunitária das lideranças terena para apoiarem, monitorarem e fiscalizarem órgãos de estado e caciques em favor da luta pela terra e da defesa das políticas públicas e direitos indigenistas.

Em 2017, num período de certa consolidação do Conselho e da recuperação da posse em parte das terras de ocupação tradicional terena, lideranças terena “retomam” o contato com o CTI a fim de dar continuidade às ações realizadas anteriormente, envolvendo agora outras terras indígenas com as quais o CTI tem um envolvimento histórico, além de Cachoeirinha. Para tanto, o CTI participou das Grandes Assembleias de 2017 e 2018, quando foi construído um planejamento visando, entre outras ações, fortalecer o Conselho do Povo Terena como organização indígena e iniciar a construção dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) das Terras Indígenas Cachoeirinha, Buriti e Taunay-Ipegue. Pensando nessa inflexão temporal que a retomada traz, a preocupação agora das lideranças seria a de moldar um outro futuro às novas gerações e trazer os jovens para a luta.

Vamos olhar um pouco para esse momento.

2.3. A vida retomada

No meio das tremendas dificuldades da construção de 1900-1906 (refere-se às linhas telegráficas) tive a felicidade de poder acudir sempre aos índios, refreando, ao mesmo tempo, a insolência dos desalmados chefetes que infelicitavam aqueles sertões. Assim consegui, neste período, salvar em Ipegue e Cachoeirinha os últimos pedaços de terra que aos terena e quinquinaus restavam de seus antigos vastíssimos domínios. (Marechal Rondon).⁷⁵

Localizada nos municípios de Miranda e Aquidauana-MS, na T.I. Cachoeirinha habitam 3.407 pessoas (IBGE, 2022) distribuídas em seis aldeias – Argola, Lagoinha, Morrinho, Babaçu, Mãe Terra e Cachoeirinha (Sede). Atualmente, tem uma área declarada de 36.288 hectares, por meio da Portaria nº 791 de 17 de abril de 2007, do Ministério da Justiça. Assim como as T.I. Taunay-Ipegue e Buriti, o processo de regulamentação fundiária da T.I. Cachoeirinha tem um alto índice de judicialização. Na T.I. Cachoeirinha a grande maioria são ações ordinárias que discutem a propriedade e o domínio da terra, ou seja, buscam anular a demarcação e declarar como de domínio não-indígena.⁷⁶

⁷⁵ Viveiros, E. Rondon conta sua vida. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958. p. 225.

⁷⁶ Eloy Amado (2019: 210-211); e dados oficiais da Funai.

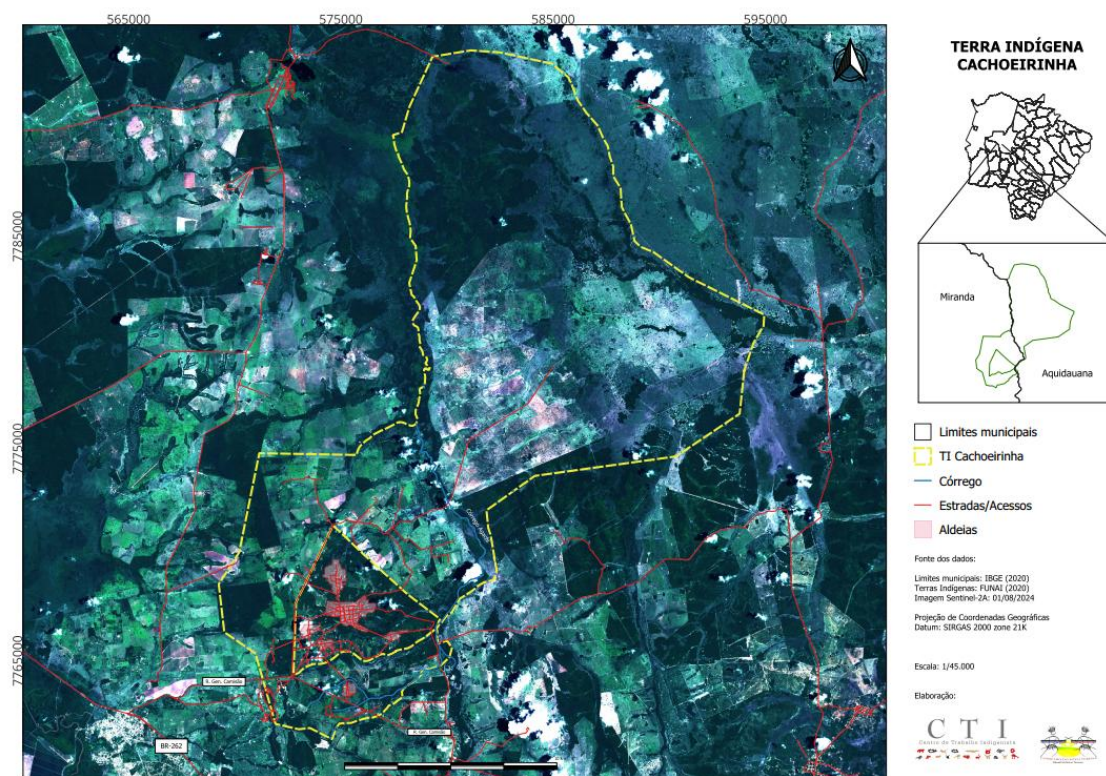


Imagem 11: mapa da T.I. Cachoeirinha, com imagens de satélite de 2024, feito por equipe do CTI durante o processo de etnomapeamento.

Durante uma oficina sobre PNGATI realizada pelo CTI, MPI e Funai com os caciques, lideranças e agentes ambientais da T.I. Cachoeirinha em abril de 2024, a turma produziu uma rica linha do tempo sobre todo o processo de luta pela terra. Na realidade, ela foi estruturada em duas linhas: uma em que acompanhava os principais acontecimentos no contexto nacional e internacional que afetaram a vida dos povos indígenas e os marcos legais correspondentes; e outra com os acontecimentos locais que impactaram a luta territorial. Pela qualidade da foto abaixo, talvez não seja possível conseguir ler o que dizem as tarjetas, ainda assim gostaria de destacar alguns dos marcos locais elegidos por eles para descrever os movimentos mais recentes.

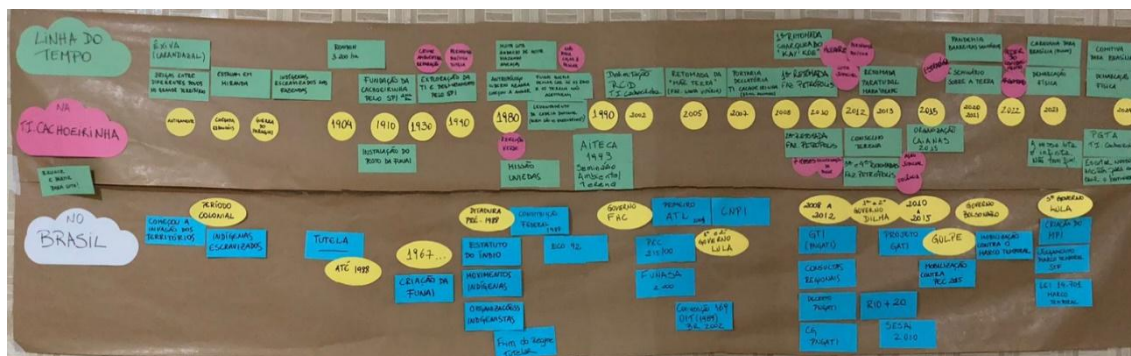


Imagem 12: Foto da linha do tempo construída por lideranças terena em oficina sobre PNGATI na T.I. Cachoeirinha, em abril de 2024. Ela está dividida em dois contínuos-tempo: “NA T.I. Cachoeirinha” e “No Brasil”.

Próximo da década de 1980 pode-se ler: “Antropólogo Gilberto Azanha começou a andar”; “Muita luta. Andando de noite, viajando. Ameaças.”; “Não podia caçar, nem pescar”; “Funai queria demarcar os 2600 ha e os Terena não aceitaram”. Registramos essas frases quando o pessoal narrou as primeiras movimentações relacionadas às tentativas de reconhecimento territorial sob a legislação vigente. Além das dificuldades conhecidas sobre os confrontos com os ocupantes não-indígenas e grandes fazendeiros, escutamos relatos também sobre as dificuldades internas enfrentadas pelas lideranças engajadas nessa luta. Muitas pessoas das comunidades de Cachoeirinha, considerando as violências sofridas ao longo da história, tinham medo de “mexer com esse negócio de terra” e se opunham às investidas das lideranças. Com a união e mobilização dos caciques da época, dentre eles, o próprio Seu Sabino, aos poucos as aldeias foram se sensibilizando e os estudos de identificação dos limites puderam ser concluídos e publicados.

Após a delimitação da T.I. pela Funai, em 2003, passando pela Portaria Declaratória em 2007, até 2013 foi o período das retomadas. Algumas tarjetas registram “Luta judicial”; “Perseguição política”; “Violência”; “Ação judicial”; “Reintegração de posse”. Isso, pois, em 2003, logo após a publicação do RCID o procedimento demarcatório da T.I. Cachoeirinha foi paralisado judicialmente no Ministério da Justiça. Andrey C. Ferreira (2007) fazia seu campo para o doutorado

mais ou menos nessa época na T.I. Cachoeirinha e pôde acompanhar esse processo de mobilização das lideranças para pressionar o poder público. Fazendo sua leitura das teses de Ferreira e Vieira (2017), Santos recupera um pouco desse momento, dando especial atenção às falas de algumas das lideranças da época, como Lindomar Ferreira:

Em abril de 2003, aconteceu uma primeira reunião, apoiada pelo Cimi, com a participação de lideranças das cinco aldeias da T.I. Cachoeirinha e lideranças da T.I. Buriti. A exposição dos participantes do Buriti, segundo Ferreira, “era esperada com ansiedade e foi muito bem recebida pelos Terena de Cachoeirinha” (Ibidem). Eles contaram sobre suas experiências de mobilização que incluíram, desde o ano de 2000, a retomada de áreas tradicionais. A reunião consolidou um compromisso entre as lideranças das cinco aldeias da T.I. Cachoeirinha pela continuidade do movimento. Nos anos de 2003 e 2004, foram realizadas outras quatro reuniões da mesma natureza (Ibidem: 379). Uma comissão de lideranças executou um minucioso trabalho de, nas palavras de Lindomar Terena registradas por Vieira, “bater de porta em porta em diferentes aldeias recrutando pessoas para a causa” (Vieira, 2017: 247, tradução minha). Em 2005, este movimento ganhou uma inflexão decisiva bem retratada nos dizeres de outra liderança da T.I. Cachoeirinha: A gente fazia seminário, mais seminário, assembleia e fomos incentivando a comunidade de Cachoeirinha para lutar, para ter essa demarcação dessa terra de 36 mil hectares que foi levantado pelo antropólogo, pelo GT. Então, em 2000, 2001, 2003, 2004, esperando esse resultado que vinha, e nós ficamos lá fazendo assembleia, e reunião, só que ficava só no papel. Até que um dia nós não esperamos mais pelo governo lá de cima pra resolver por nós, aí nós decidimos pôr índio Terena mesmo para fazer essa retomada, para fazer pressão, para dar continuidade, para sair do papel (Ferreira, 2013: 381). [...] Em novembro de 2005, descontentes com as negociações e com a morosidade do processo, um grande grupo de moradores destas três [Argola, Babaçu e Lagoinha] aldeias (sobretudo da Argola) decidiu pela retomada da área tradicional então considerada Fazenda Santa Vitória. O movimento deu origem à retomada Mãe Terra que, tendo resistido a uma série de ameaças, ataques e tentativas de reintegração de posse, permanece hoje constituída e habitada por centenas de famílias (Ximenes, 2017: 154-159) – atualmente o povoamento é reconhecido como uma aldeia pelos Terena. (Santos, 2023: 84-85).

Conforme registramos, além da retomada da fazenda Santa Vitória (atual aldeia Mãe Terra/ Êno Poke’e), em 2005, da retomada da região do Charqueado (Kay’Koe), em 2008, e da retomada do Paratudal (Mara’oxapa), em 2013, houve, de 2008 a 2012, ao todo quatro tentativas de se retomar a fazenda Petrópolis,

propriedade da família do ex-governador do Estado, Pedro Pedrossian. Todas as retomadas da Fazenda Petrópolis tiveram violência na remoção das famílias que participaram dos movimentos. Iremos retomar um pouco mais adiante esses episódios a partir de um depoimento de Seu Aristides, colhido por mim há alguns anos antes, em 2022. Por enquanto vamos avançar mais adiante nos marcos dessa história.



Imagem 13: Nascente rebrotando na aldeia retomada Mãe-Terra, em julho de 2019. Foto: Luciana Scanoni.

Após esse período, quando a linha passa para os pontos de 2020 e 2021, com o advento da pandemia de Covid-19, as lideranças, em especial o atual cacique da aldeia Cachoeirinha, Edvaldo Antonio, chama atenção para uma mudança de “estratégia”. Nas tarjetas rosas lemos: “Poder do convencimento” e “Argumento”. O movimento agora, segundo eles, seria o de se organizar para, por meio da apropriação e domínio técnico de seus direitos, junto a seus parceiros, negociar pela retórica com o poder executivo e judiciário a necessidade e legitimidade da demarcação. Marcam esse período de tempo do convencimento a realização na

aldeia de um “Seminário da Terra”,⁷⁷ em junho de 2022, e a organização de comitivas de caciques e lideranças da T.I. para viajar a Brasília, em 2023 e 2024, e realizar uma série de agendas de incidência política. Com essa mobilização, conseguiram pressionar a Funai, com o apoio do MPF, para realizar a demarcação física da T.I. ainda em 2024.

“A nossa luta é infinita. Não tem fim!”; “Escutar os nossos anciãos para construir o bem-viver!”, foram frases que marcaram a avaliação do momento atual (2024) nesse desenrolar de acontecimentos. A expectativa é a de que junto à conclusão da demarcação venha também a consolidação do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da T.I. Cachoeirinha, garantindo um futuro sustentável para a terra.

“Reunir e partir para a luta” foi uma fala de Seu Sabino Albuquerque quando concluía a sua explanação dos acontecimentos relacionados à demarcação da T.I. Cachoeirinha e, ao mesmo tempo, incentivava as lideranças a agirem daqui para frente. A frase foi escolhida por eles como “título” da linha do tempo. Como vimos, ela de fato resume bem os modos de organização e mobilização política terena. “Uma organização bem feita” leva em conta esse processo de união, de reunião, que deve prescindir qualquer ação direta, todas as formas de luta, seja por meio da retomada, seja pelo “poder do convencimento”.

⁷⁷ Participaram desse seminário todos os caciques da T.I., MPF, Funai e CTI, uma centena de alunos, professores, mulheres e lideranças.

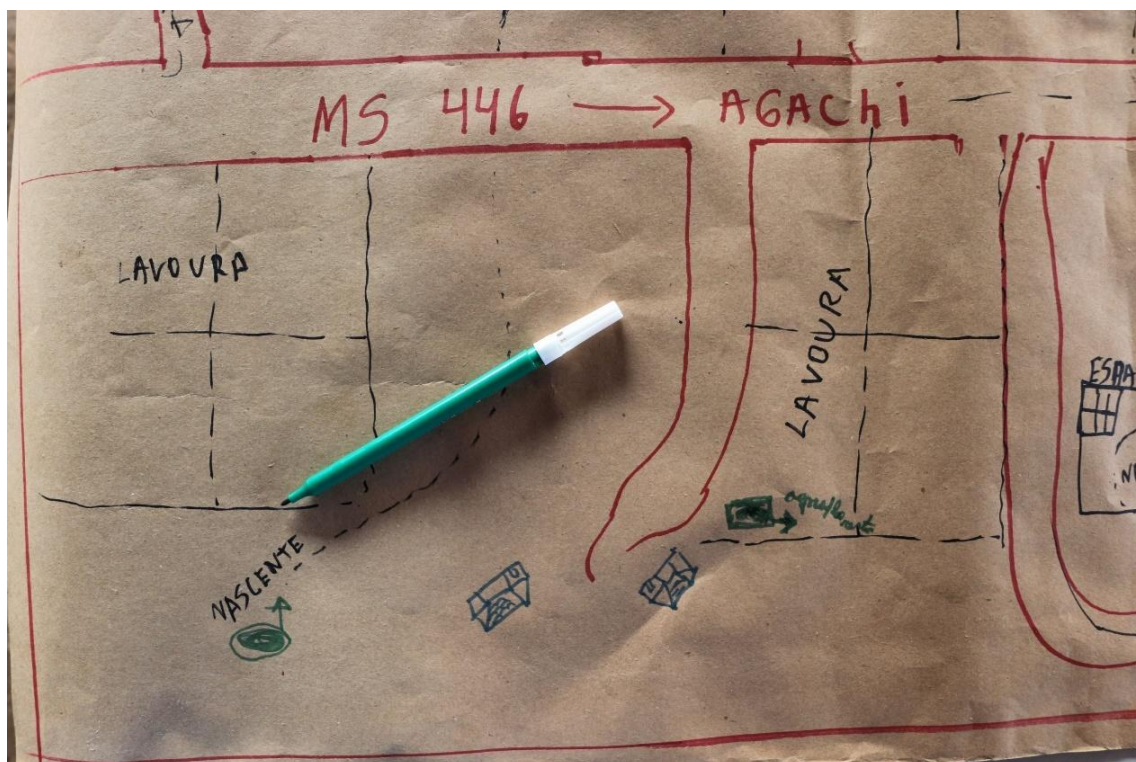


Imagem 14: Etnomapa mostrando as áreas de lavoura na retomada do Charqueado. Oficina de etnomapeamento. Aldeia Mãe Terra, 2019. (Foto: Luciana Scanoni).

Assim sendo, a luta “infinita” é para que as coisas mudem de uma forma específica: para que “as coisas voltem a ser o que eram”, mas sem se voltar ao passado. E essa forma de transformação se dá de muitas formas. Após mais de 19 anos das primeiras retomadas, a terra também se transformou. Há uma insistência entre as famílias que ocupam as retomadas para recuperar o ambiente degradado e possibilitar que a água, a vegetação nativa e os animais passem também a retornar àquele território.



Imagem 15: Nascente em área de retomada do Charqueado. (Foto: Luciana Scanoni).



Imagem 16: Dona Maria mostrando a taboca em área de vegetação que está se regenerando em torno de nascente na retomada do Charqueado, em julho de 2019. (Foto: Luciana Scanoni).

Tratando-se do povo Terena, o que mais se destaca aos olhos nas paisagens retomadas são as novas roças. Os Terena da T.I. Cachoeirinha possuem como principal atividade a agricultura, cultivando alimentos como quiabo, abobrinha, feijão-verde, mamão, melancia, banana, maxixe, mandioca, milho etc. Apesar dos plantios serem primordialmente destinados à alimentação das famílias, há também a comercialização interna e externa dos excedentes da produção das retomadas. Atualmente, algumas famílias das aldeias Argola, Babaçu e da Sede estão voltando a praticar a agricultura nessas áreas. As feirantes ou seus familiares residentes na aldeia se deslocam até a casa e roças dos produtores, compram e transportam os produtos até à cidade ou, quando não há a disponibilidade de um veículo, os produtos são levados para venda externa por meio do ônibus de linha da comunidade, processo esse que é o mais comum.

Além disso, posso dizer que, nós de Cachoeirinha, tivemos um novo momento de 2005 para cá, uma nova vida. Isso proporcionou um modo de vida melhor, porque a partir da terra as famílias colhem o seu alimento. A partir da nossa terra, da nossa produção, é pouco, mas são produções totalmente sem veneno. (Lindomar Ferreira, em entrevista para produção do Diagnóstico Socioambiental da T.I. Cachoeirinha, em 2020).



Imagem 17: Roça de melancia da Mãe Terra, 2020.



Imagem 18: Plantação de banana do Lindomar no Charqueado, 2019. (Fotos: Lindomar Terena).

Indo além, a retomada possibilita a expansão dos trilheiros para caminhadas para mais áreas de coleta, como os bacurizais, buritizais, carandazais, os barreiros. As palmeiras são recursos valiosos à vida terena, sendo utilizadas para a produção de cestaria, para a construção dos telhados das casas e alimentação.



Imagem 19: Menino terena chupando bocaiúva durante caminhada na T.I. Cachoeirinha, em 2019. (Foto: Luciana Scanoni).

Os relatos são de que tanto o buriti quanto a bocaiúva não eram quase mais encontrados na área regularizada da T.I. Cachoeirinha, mas que, com as retomadas, foi possível também voltar a reaver o consumo e manejo delas. O mesmo aconteceu com a taquara, utilizada também para a produção de cestos e da flauta (“pife”) tocada na dança do *kipê*.

A cerâmica terena, patrimônio cultural do Estado do Mato Grosso do Sul, é ainda muito praticada pelas mulheres da T.I. Cachoeirinha e tem sido igualmente beneficiada pelas retomadas. Apesar das ceramistas encontrarem argila dentro da área da reserva, elas, que circulam muito pela região, já identificaram nos locais de retomada barreiros considerados excelentes. Outro ponto essencial no processo de produção de cerâmica é a lenha. A lenha do “peito de pomba”, da casca do angico e da embaúba são as mais utilizadas para esse fim. Com a pressão demográfica na área da reserva, as matas disponíveis onde se encontravam aquelas espécies acabaram dando lugar a novos bairros e locais de moradia.

Além da cerâmica, enriquecida com novas áreas, a velha questão do gado *versus* roça na “reserva” pode ir sendo, paulatinamente, resolvida com as retomadas, com o “gado dos Terena” encontrando áreas de pastagens remanescentes das antigas fazendas e localizadas mais distantes das lavouras.

Durante a coordenação de projetos para o CTI, desde 2019 pude participar de algumas oficinas e expedições para o mapeamento desses lugares na T.I. Cachoeirinha. O trabalho tem sido melhor sistematizado desde 2022, quando iniciamos a formação de uma turma de agentes ambientais terena, com muitos jovens da Cachoeirinha participando ativamente das atividades. O curso segue por uma metodologia que o CTI aplica há décadas com os Timbira no Tocantins e no Maranhão. Como parte do caminho da formação, jovens, anciãos, professores, ceramistas e lideranças realizaram expedições de mapeamento e depois oficinas de qualificação de dados cartográficos. Na etapa da qualificação, a turma sistematiza as informações georreferenciadas colhidas nas andanças com os velhos, produz fichas para cada ponto visitado, escreve textos e são feitos mapas mentais e ilustrações. Estamos produzindo juntos um caderno de mapas da terra indígena que deverá ficar pronto em julho desse ano. O material organizará o trabalho realizado quase como um atlas da terra.

Seguem aqui alguns mapas resultantes desse processo, ainda em construção.

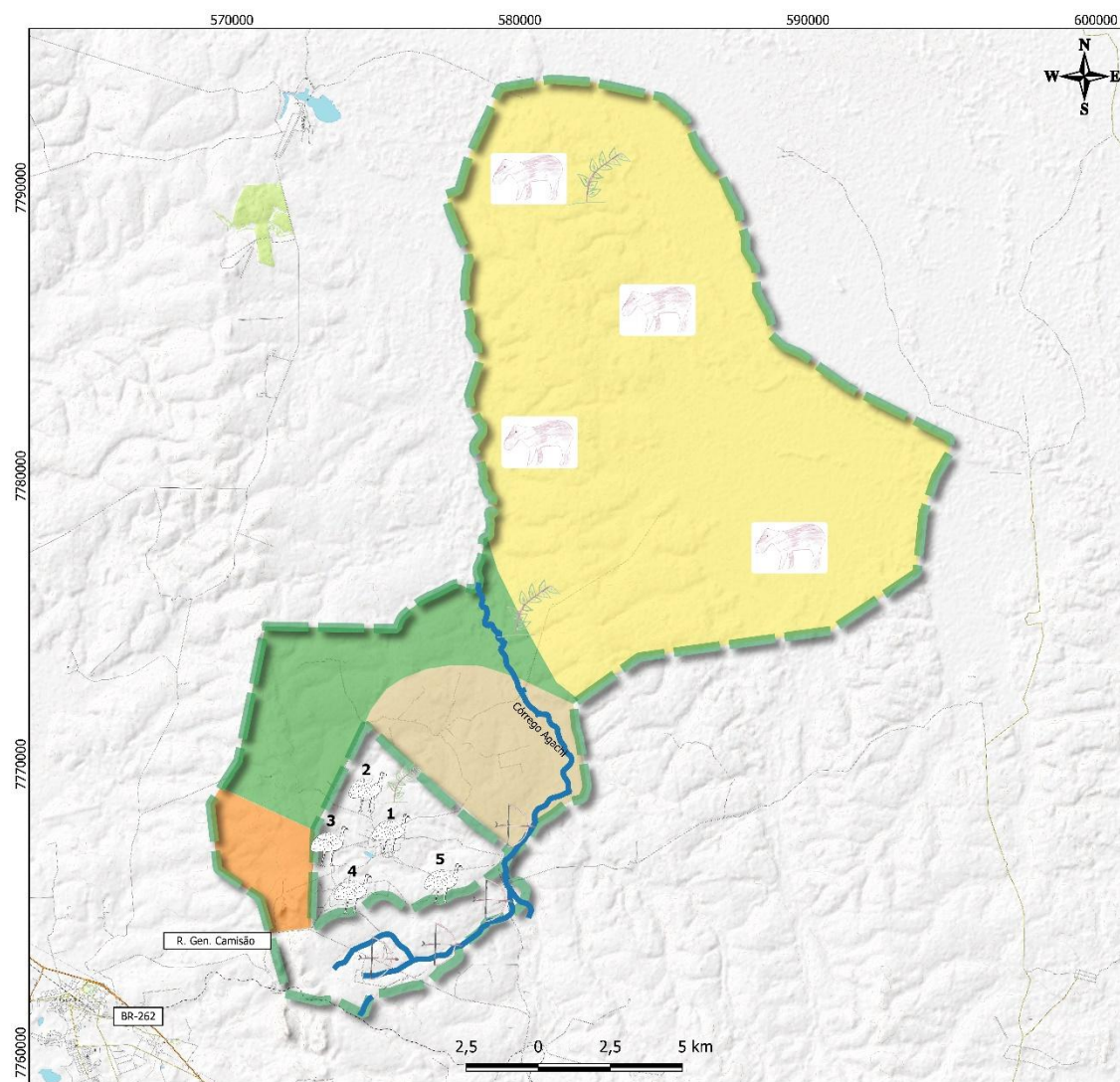
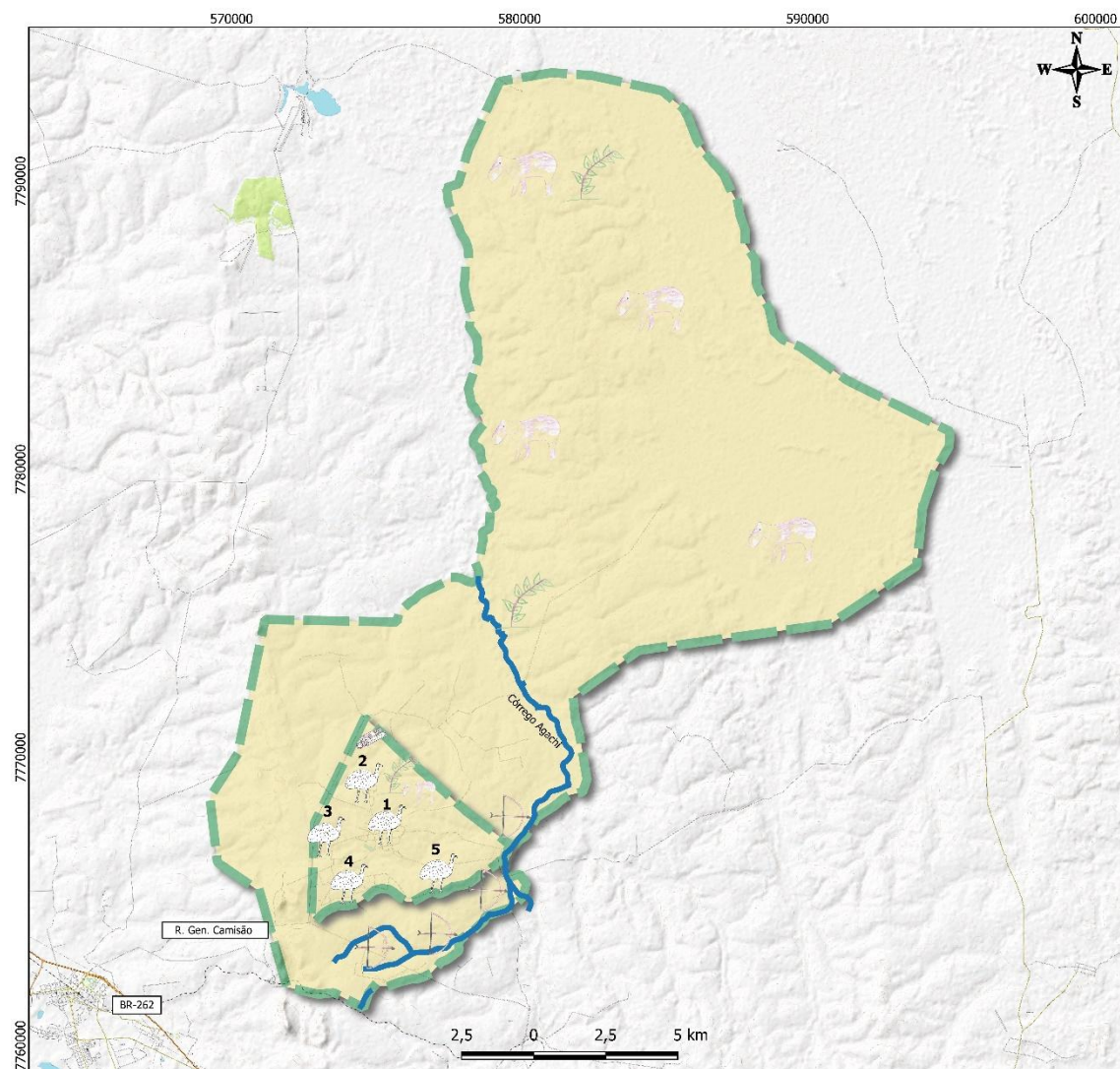
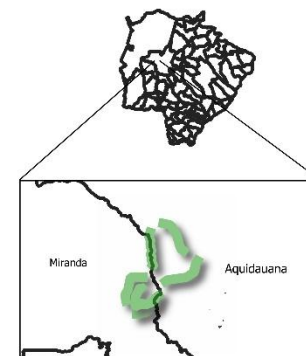


Imagem 20: Mapa das regiões da T.I. Cachoeirinha, segundo a perspectiva indígena, elaborado pelos agentes ambientais, lideranças e anciãos da T.I. (acervo CTI).



NEKEXOTI HA'I TIKOTI TI CACHOEIRINHA



- Limites municipais
- TI Cachoeirinha
- Planta medicinal
- Caça
- Angico (Metakiko)
- Retomada



- 1- Cachoeirinha (Kali Mbokoti)
- 2- Morrinho (Kali Mopoi)
- 3- Argola (Akulia)
- 4- Babaçu (Ruiti Exote)
- 5- Lagoinha (Kali Lavona)

Fonte dos dados:
Limites municipais: IBGE (2020)
Terras Indígenas: FUNAI (2020)

Projeção de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS 2000 zone 21K
Escala: 1/130.000

Elaboração: Adriana, Darleth, Arinaldo, Gisely e Ancião João Leôncio



Imagem 21: Mapa das áreas de extrativismo da T.I. Cachoeirinha, segundo a perspectiva indígena, elaborado pelos agentes ambientais, lideranças e anciãos da T.I. (acervo CTI).

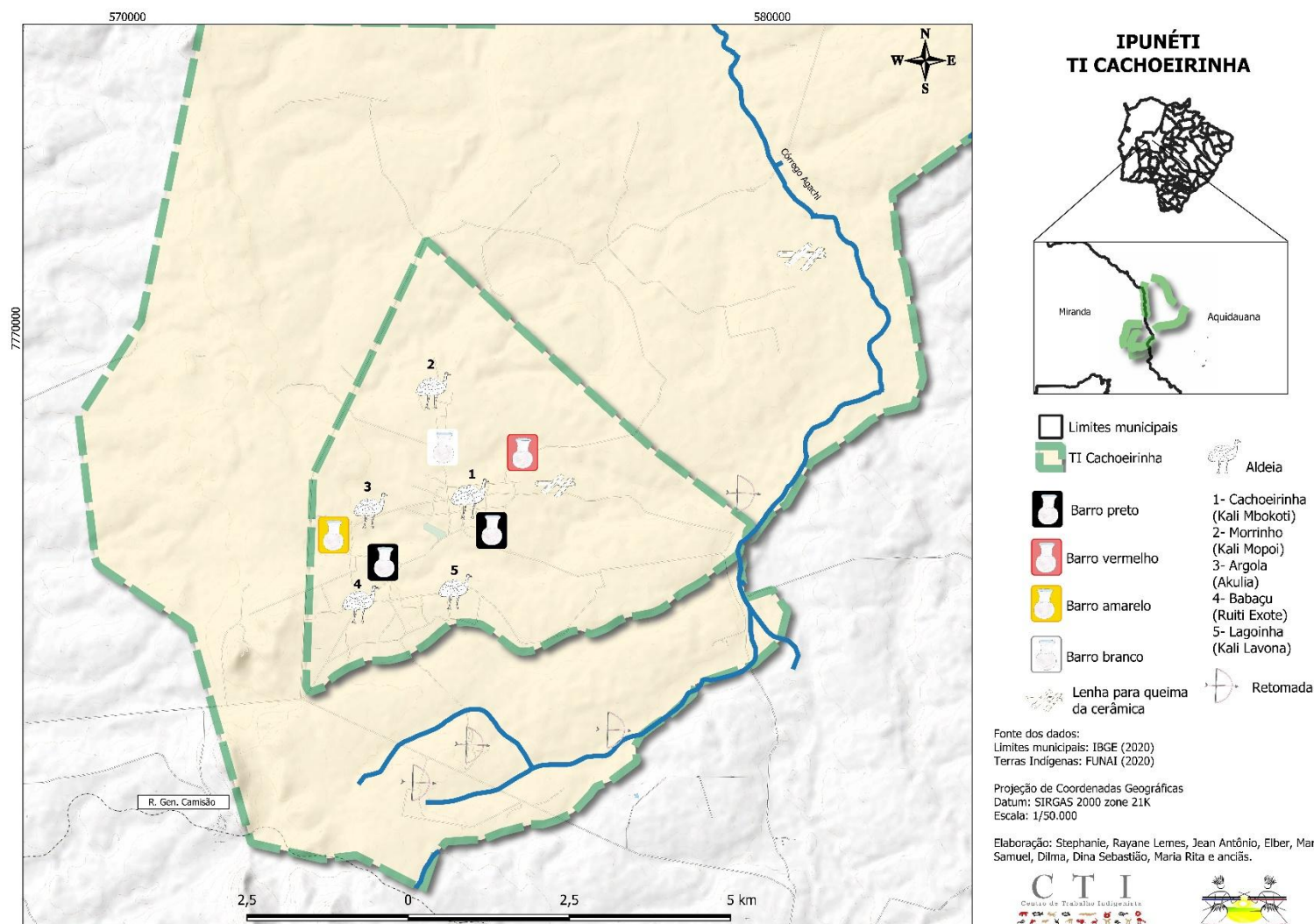


Imagem 22: Mapa das áreas de extrativismo de barro para a produção de cerâmica da TI Cachoeirinha, conforme informaram as ceramistas (acervo CTI).

Nota: Devido aos anos de confinamento, elas apenas souberam indicar pontos dentro da área da reserva, próximo às suas aldeias.

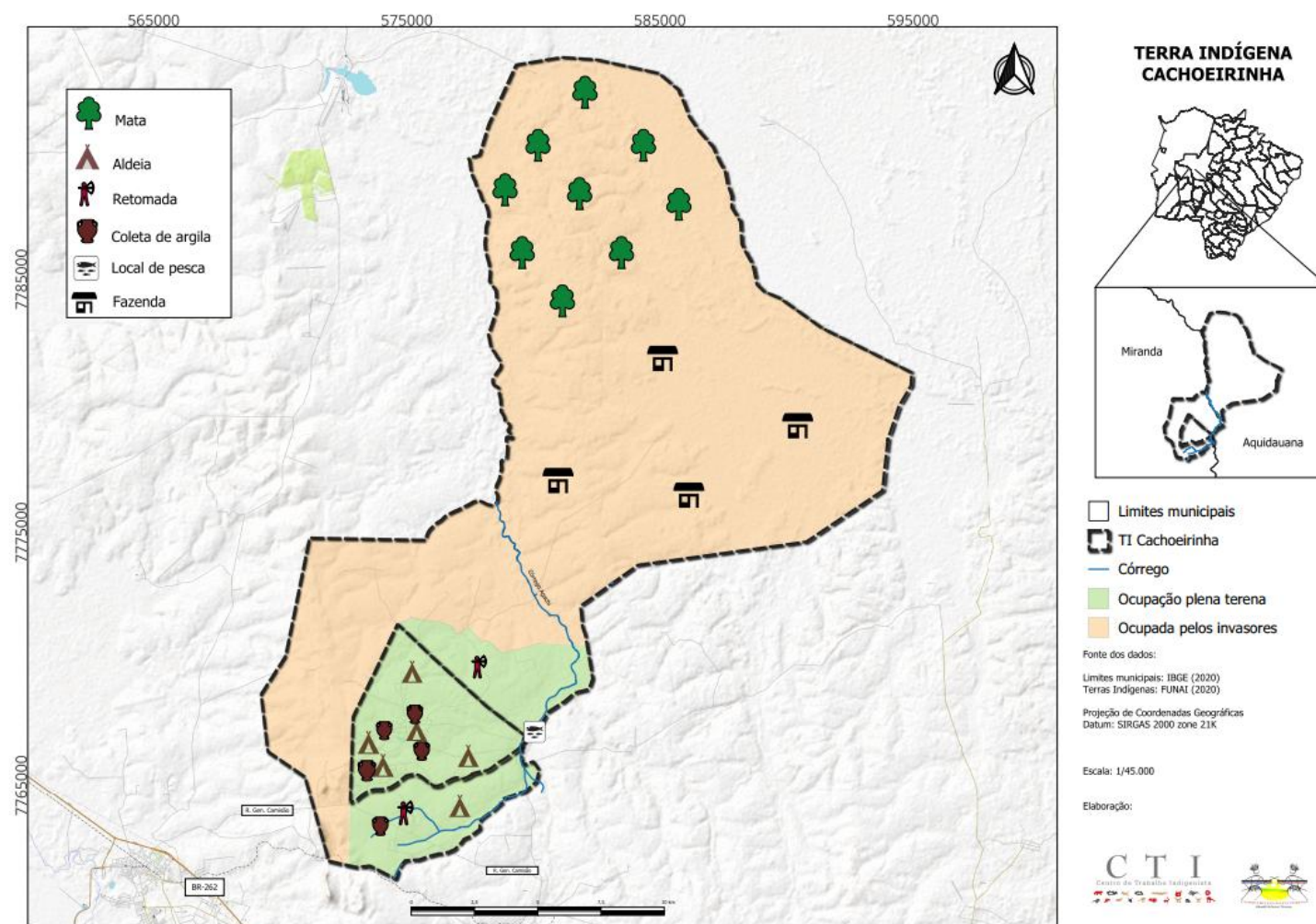


Imagem 23: Mapa das áreas ocupadas efetivamente pelos Terena (em verde), com indicação das áreas ainda preservadas, as fazendas, aldeias, alguns locais de pesca, coleta de argila e retomadas (acervo CTI).

Nota: Ao contrário dos mapas anteriores, que foram elaborados pelos agentes ambientais terena e têm os símbolos desenhados por eles, este mapa foi feito pela equipe do CTI com base nas informações colhidas durante as expedições de mapeamento.



Etnomapeamento das Regiões da TI Cachoeirinha em Língua Terena



Trabalho realizado pela equipe técnica do CTI
em conjunto com anciãos e professores Terena
da TI Cachoeirinha

1 Haméto Láwona	20 Lavonema Nguleremé
2 Ihóitoka Tameku Bulo	21 Mátóitoko
3 Haméto Láwona	22 Mar'órapa
4 Xoranoitzi	23 Base lu Tapfi
5 Vain Haku	24 Kati ha Kokuti
6 Poro Nassorio	25 Xivilé
7 Tinsavokoti-Mápo	26 Mópoma Akules
8 Hítari Koe'	27 Xovoro ô Kati
9 Karavaya	28 Pachi
10 Lopoyehi	29 Hopundevoti
11 Mátóitô Útuo	30 Kae Kue
12 Uka Uno	31 Imokovoinati
13 Haméto Últa	A Cachoeirinha
14 Baovókuti	B Mãe Terra
15 Mótóqui Óvoo	C Angola
16 Hikitititókoo	D Chorrinha
17 Mataru ai ti hávou	E Morrinho
18 Mar'órapa	F Capão
19 Uhalópoti mopóti	G Babapt

1:45.000

Legenda	
	Pontos de Pesca
	Aldias
	Montes
	TI Cachoeirinha

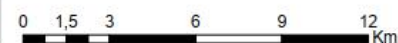


Imagem 24: Este mapa foi o produto da primeira atividade de etnomapeamento que fizemos na aldeia, em área retomada Mãe Terra, em 2019. (acervo CTI).

Nota: Apesar de sua qualidade visual inferior, para sua produção conseguimos reunir uma quantidade significativa de anciãos e pescadores, que chegaram a identificar o nome no idioma terena de mais de 31 lugares, a maioria ponto de pesca nos córregos que cortam a T.I.

Tsing (2019: 35), ao caminhar e conversar com um ancião nipo-americano em busca de cogumelos na floresta, escuta dele a seguinte explicação sobre seu vasto e detalhado conhecimento acerca dos lugares e o mapa das paisagens: “Quando se chega ao lugar a memória emerge, fazendo com que todos os detalhes desse tempo anterior de repente fiquem claros”. Trata-se de uma memória que requer movimento e um íntimo conhecimento histórico dos lugares. As lembranças das experiências vividas são, nesse sentido, camadas da paisagem: “Todas essas histórias são camadas na paisagem, entrando e saindo destes lugares, é possível verificar uma nova vida emergente” (*ibid.*).

O processo de retomar a terra permite, como vimos, que se volte a caminhar por ela e, assim, que se emerjam novas camadas da paisagem, as memórias e também novas experiências vividas. Até porque, de certa forma, as histórias têm seus lugares, são compostas das relações das pessoas com elas e passam a acontecer nessa conexão vivida. Desse modo, o território tomado de volta implica não apenas na abertura de roças, locais de coleta, de caça, pesca, extrativismo; mas também em toda uma outra série de eventos.

NOMES LUGARES

TERENA

PORTUGUÊS

1. Kati ha Kokuti

Quebra - coco

2. Kae Kue

Charqueado

3. Hopena-evoti

Água Branca

4. Xave no ô Keti

5. Marabá xapa (ipe)

Paratidol

6. Matata Kue

Sangue - suga (caicho)

7. Kali mo péai

Molinho

8. Hi li mi Tit. Kue

Canapetinho

9. Matu ru si ti Kú eu

10. Móto Kí: ^(cabo)úke ^(barragem)

11. ~~Tap~~ Enea ku Tapii

Caneta - Gato

12. ULALÁBUITI • MOBÔI

13. MARA'OXAPA

14. ENOVÓKUTI

15. Mopainā duque

16. Uke uné

17. ~~Lepei~~ chu

18. Yuki Kue

19. Moka Kaho

20. Hapaiti Kue

21. Airanaki ~~ti~~ ti Kua

22. ~~tere ti Kua~~
~~kapai e ho~~

23. Eta Kati

24. Ha'o

25. Rin do

26. Kalipeti

28. Hara no e'voti'

SERRA PELADA

PARATUDAL

Cacimba de Pesca

Monte de Duque estrada

Olho d'água

Agashi

Locais de pesca

"

"

"

"

"

"

"

"

"

"

29. Eva Kaxi Ku Va ta ma ko	Agachi (região)
30. Pazi xi	Pazi xi ?
31. Kaku voku ti	Foz. Agachi
32.	Baia de Arame
33. Natata Kaxe	
34. V2 ta mo ko	Foz. Kutape / Cravado /
35. Vaia Hakue	Vozante / 5ta Cruz

Imagem 25: Lista de nomes de lugares no idioma terena colhida com anciãos durante oficina realizada em 2019, sendo a maior parte deles pontos de pesca ao longo do córrego Agachi.

Como dissemos, as retomadas, em Cachoeirinha, trouxeram consigo também a volta de palavras para o cotidiano de algumas famílias terena. Além dos nomes de lugares, como *Kae'keu*, *Uke uné*, *Kali Peti*, *Kati ha kuti*, *Maraoxapá*, conforme a terra passa a ser, pedaço por pedaço, voltando a ser acessada mais livremente pelas pessoas, o vocabulário no idioma também se (re)expande. Uma reclamação comum entre os anciãos é de que, mesmo que o idioma terena na região de Cachoeirinha se mantenha fluente entre os moradores, os jovens estão perdendo vocabulário. Isso porque, com a perda da terra, se vão junto os nomes dos que nela habitam. Dito de outra forma, perde-se o nome de espécie de plantas, bichos e outros seres.

Foi assim que, atendendo a pedidos dos velhos, alguns jovens agentes ambientais ficaram responsáveis por coletar nos lugares, junto às histórias e os pontos no GPS, palavras.

Um mapa é uma silhueta, um contorno que agrupa elementos diferentes, sejam eles quais forem. Mapear é incluir tanto quanto excluir. Mapear também é uma maneira de tornar visível o que normalmente não é visto. (Valeria Luiselli. In: O arquivo das crianças perdidas. Caixa V.)

As palavras colhidas devem, em breve, compor um mapa. Um mapa para torná-las visíveis e também onde elas foram encontradas. Tsing, em outro momento de seu trabalho, refletiu sobre o que seria necessário para a construção de uma antropologia de habilidade mais que humana. A autora define, para tanto, alguns termos que seriam essenciais para esse movimento: simbiose, coordenação, história e paisagem. Sua leitura recupera a definição do geógrafo Kenneth Olwig, para quem a paisagem seria um encontro, uma causa comunitária, e defende que paisagens seriam “práticas das possibilidades de convivência”. Ou seja, “as paisagens são assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica” (*op.cit.*, 2019: 94).

Já falando especificamente sobre os cogumelos e as formas corporais dos fungos, diz Tsing que “a forma pode ser uma materialização de relações sociais” (2019: 127). Antes de concluir, gostaria de arriscar algumas semidefinições para construir um argumento. Paisagens são possibilidades práticas de convivência, os mapas podem ser formas de tornar visíveis as relações sociais que as compõem. As retomadas são, sobretudo, incidências na paisagem, movimentos cartográficos que interpelam o passado com um futuro alternativo. Um futuro que se imagina como um retorno, mas não uma volta ao passado. A história que se conta de trás para frente, na marra, mas que só é possível caso o movimento se dê de determinada *forma*. “Uma organização bem feita”, eles dizem. Vamos voltar a falar um pouco mais sobre isso, e sobre os troncos.

3. Formar terra

Do modo como salienta Santos (2023: 115), “fundação” seria uma palavra cara aos Terena, sendo um dos termos em português pelos quais as pessoas se referem à história de uma aldeia. Formação, origens e começo também seriam utilizados.

Essas histórias pareceram-me saberes muito valorizados pelos Terena. “Os jovens precisam saber, tudo tem um porque, um fundamento, o nome da aldeia, a origem, não é à toa”, disse-me Maurílio Pacheco, liderança da Água Branca. São narrativas de ampla circulação; por outro lado, quando eu manifestava às pessoas querer ouvi-las, era frequentemente recomendado a procurar alguns sujeitos em particular que descendem de, conviveram com ou são, eles próprios, os protagonistas desses processos – estes são chamados de os fundadores, os pioneiros, os primeiros, os antigos, os troncos da comunidade. As histórias não são unívocas e pude ouvir diferentes versões sobre a fundação de uma mesma aldeia. (ibid.: 115-116).

A minha experiência em campo com relação às histórias de formação das aldeias é bastante semelhante à do autor. A história de um tronco, de uma aldeia ou retomada são frequentes tópicos de conversas, especialmente com os *purutuye*. Falamos antes, dialogando com Pereira (2009), sobre o processo incessante de proliferação dos troncos e fundação de aldeias, bem como sobre os impedimentos que a vida nas pequenas reservas impõem à fundação de novas comunidades. Em certa medida, o impulso para os movimentos de retomada vêm também desse processo. “A retomada, neste sentido, aparece como um recomeço, um novo desdobramento das fundações antigas” (Santos, 2023: 121).

Santos (ibid.) compara as descrições dos cronistas do século XVIII sobre os Terena (Guaná/Txané) com a etnografia produzida no século XX, em especial a de Roberto Cardoso de Oliveira, e propõe uma sociologia terena. O autor se inspira na interpretação de Perrone-Moisés e Sztutman (2010) sobre como a ação política indígena se utiliza de mecanismos pendulares de união e dispersão, coletivização e segmentação etc. para lidar com forças heterogêneas e sugere que, para os Terena,

[...] a operação está ganhando novos episódios no século XXI, com a plena demarcação das terras e a fundação de aldeias nas áreas de retomada. Testemunhamos aqui uma sociologia. Sociologia que se expressa, menos numa taxionomia morfológica estanque, cara a

certo imaginário assimilacionista traduzido em estudos científicos e políticas estatais, e mais numa lógica do movimento que alterna concentração e dispersão, união e segmentação de coletivos e assentamentos territoriais. (ibid.: 129).

Na primeira parte da tese, resgatando o início da pesquisa, explorei bastante a noção de tronco (*xuve ko'ovokuti*) e, em certos aspectos, essa sociologia pendular que se configura a partir de uma concepção bastante particular da ideia de movimento, especialmente quando voltamos à etnobiografia de Seu Calixto. Me interessa, todavia, recuperar neste ponto a leitura que Santos fez dos troncos, uma vez que o foco de seu recente trabalho foi justamente pensar a noção de movimento para os Terena. Conversando com a etnografia de Pereira e com a minha, o autor sintetiza que tronco é uma categoria do movimento.

É uma imagem integrante de uma imagética vegetal que os Terena acionam para pensar e experienciar sua organização social. Portanto, vale para tronco o mesmo que assinalamos acima para aldeia: é menos unidade morfológica estanque, e mais uma categoria do movimento, uma noção que pensa e produz dinâmicas de relações. [...] Podemos dizer que, ao falar de família, tronco exprime um aspecto de fixação vertical e, simultaneamente, um aspecto de dispersão lateral. (ibid.: 131).

A esse aspecto simultaneamente vertical e lateral, que a metáfora dos troncos permite pensar, o autor associa prescrições comportamentais inter e intrageracionais. Ou seja, a importância de demonstrar consideração e respeito com os mais velhos, conjugada ao companheirismo e solidariedade que deve ser expressada entre aqueles da mesma geração, o tratar-se como irmãos. Mais do que isso, a semântica dos troncos denota uma aceção de abertura. Assim, para a dualidade dos troncos, o que eu denominei de “um e muitos” aqui, o autor chama atenção ao fato do tronco ser a cristalização da aliança entre duas famílias. Isto é, um tronco é sempre um entroncamento, a junção de ramos e sementes de troncos anteriores (ibid.: 132-133).

De forma bastante generosa, Santos conclui sua comparação entre a análise de Cardoso de Oliveira do parentesco terena e as monografias mais contemporâneas buscando uma conexão etnográfica:

Isso nos leva à seguinte conjectura: não seria o átomo de parentesco conceitualizado pelo pesquisador através do pensamento sociológico de seu tempo aquilo que os Terena conceitualizam como tronco através de seu próprio pensamento social, sua própria sociologia? Quando nos falamos de suas comunidades, os Terena nos fazem ver um local onde todo mundo é considerado parente (mais velhos são respeitados, pessoas se tratam como irmãos), liderado por um casal pioneiro (Xuve Ko'Ovokuti, quando uma casa, Naati-Txané, quando uma aldeia), que agrega em torno de si filhos, irmãos, sobrinhos, genros, cunhados, netos e que mantém boas relações com outros lugares através de casamentos e outras relações de troca e interdependência. Talvez uma “trama intercomunitária de comércio de bens e de troca de mulheres” nos termos (hoje um tanto envelhecidos) utilizados pelo antropólogo (Cardoso de Oliveira, 1968: 35). Parece-nos, em todo caso, haver um substancial ganho semântico em chamar estas comunidades de tronco em vez de átomo, pois este último conceito imagina uma unidade autocontida e estática onde há abertura e dinamicidade. Um tronco que se assenta na terra é, de saída, um entroncamento, porque nasce da aliança entre os frutos de dois outros troncos e, com o tempo, vai se ramificando e espalhando seus galhos e sementes para outros locais, dando origem a novas árvores, a novos troncos. Mais uma vez, é de movimento que se trata. (Santos, 2023: 134).

A metáfora do tronco, portanto, lida da perspectiva de uma configuração social que se pensa também em movimento, compõem paisagem. Os troncos dão forma às práticas de convivência, evidencia as relações que existem na terra, se ramificam e se espalham. As retomadas, disse acima, são movimentos cartográficos, retomar é causar uma disrupção no espaço e no tempo. Desde que sejam organizações bem feitas, ou seja, sigam os modos considerados corretos e esperados naquela situação.

Até agora dei bastante atenção às retomadas “bem-sucedidas”, por assim dizer. Queria, ao final dessa parte, falar um pouco da retomada que não se concretizou, mesmo após quatro tentativas. Obviamente, que não é o caso de entrar nos detalhes dos eventos, até porque os acontecimentos relativos à efetivação da demarcação da terra indígena têm implicações administrativas e judiciais. Para isso, vou transcrever um trecho de um dos últimos cadernos de campo que registrei, de julho de 2022.

Depois do almoço, Seu Aristides se juntou a nós e eles começaram a me contar sobre uma das retomadas da fazenda Petrópolis, que aconteceu em abril de 2011. Eu não tinha entendido direito até então, mas parece que quase toda a família ali participou da retomada. Segundo S. Aristides, “fizeram a sua cabeça”. Ele contou ter sido convencido por lideranças da Mãe Terra, que incentivaram o pessoal da Argola a realizarem a retomada (e teriam depois fundado o Conselho Terena).

Seu Aristides revelou ter trabalhado cerca de 20 anos na fazenda Petrópolis, de 1962 a 1983, num local a cerca de 500 metros da sua casa. Na época ele era chamado para “domar” touro (Mas Lu [Luciana Scanoni] não acha que domar seja o melhor verbo, pois passa a ideia de violência; talvez tratar seja melhor, pois implica na relação entre o domador e o animal). Conforme ele, o Pedro Pedrossian gostava muito do trabalho dele, dizia “você deveria ser veterinário!”; mas que ele não estudou para isso, pois, à época, lhe faltou “cabeça, visão”, disse. Também o fazendeiro dizia e mostrava, ele mesmo, os marcos do território tradicional indígena: “isso aqui é de vocês, daqui para lá é de vocês. Eu vou entregar”. E era esse justamente o ponto problemático na história toda para S. Aristides. O movimento não soube domar o purutuye, não soube “dialogar”. Ele demonstrou muito ressentimento pela **forma** pela qual foi realizado o processo de retomada, pela maneira pela qual foram feitas as ações e pela ausência de diálogo. Faltou, da forma como contou, o trato correto com esse fazendeiro; que, pela narrativa de S. Aristides, deveria ter sido tratado tal qual os touros que ele tão habilmente cuidou por tanto tempo.

De acordo com ele, os capatazes da fazenda foram tratados com grosseria para serem retirados. Depois teriam retido o equipamento da equipe de jornalistas que veio realizar reportagem. No entendimento de S. Aristides, Pedrossian tinha a perspectiva de que os Terena tornar-se-iam “sócios da fazenda” (ou seja, de que ele iria poder arrendar a área da T.I.) e que lhes dizia que “a forma de fazenda possibilita muitas coisas”.

“O boi consegue perceber o seu trato com ele”, disse S. Aristides sobre o seu complexo trabalho de antes, descrevendo como chegava mansinho, olhando com delicadeza nos olhos dos animais e demonstrando seu cuidado com eles. Assim como o boi, o fazendeiro também teria essa percepção, explicou. Dessa forma haveria um jeito certo de se falar com o purutuye, com o fazendeiro, o delegado. “Você não pode chegar e ir batendo na mesa e dizendo ‘isso aqui é meu! Eu quero isso aqui. É meu direito, está na Constituição.’

Você tem que saber chegar. Falar ‘Oi, tudo bem? Como é que vai? Escuta só, tem esse problema aqui assim assado... será que poderia me ajudar, por gentileza?’”.

Essa tinha sido, na visão de seu Aristides, o principal erro das lideranças e a razão do fracasso e da violência que sofreram naquela retomada. Fiquei um pouco com a impressão de ter sido um episódio muito traumático para eles, em vários sentidos.

Após essa longa conversa, ao longo da qual eu e Lu fizemos um monte de perguntas, pedi para que ele nos levasse até a sua roça atual. “Mas vocês duas são brancas, precisam de asfalto para andar!”, disse rindo. Nós fomos.

Tinha, naquela época, uns três meses que ele havia construído um “apartamento” lá, conforme brincam as filhas e netas. Tratava-se de um barraco de palha no meio da roça para que ele pudesse dormir lá e proteger a plantação de bichos invasores (anta, macaco, araquã e porco do mato). Ele estava plantando naquela época quiabo; mandioca; feijão; batata doce; tomate; abóbora; cana-de-açúcar. Cavou uma cacimba e pretende plantar horta também.

Quando estávamos retornando, notei que ele estava usando um boné com os dizeres “Semente, uma vida”. Chegando em casa, ele empregou com a gente a mesma técnica que havia dito ser a que utilizava com o gado e com o fazendeiro. “Vocês têm que conseguir projeto para mim... É só dizer que sou um velhinho, coitadinho...”. Quando a gente disse que percebeu o truque de tratador de touro conosco, ele riu e reforçou “Para vocês verem o tanto que quero mudar a situação”. Nesse dia, S. Aristides estava com 80 anos.



Imagem 26: Seu Arisitides, em 2022 na aldeia Argola, posando para foto na sua roça utilizando seu boné, bem pequeno em branco está escrito: “Semente, uma vida”.

Em março deste ano, numa grande reunião de caciques em Campo Grande, promovida pelo Conselho, uma importante liderança terena durante seu discurso disse: “A gente vive a política! A gente come, mastiga e engole política”.⁷⁸ Achei a metáfora muito emblemática e forte. Sabemos que tudo é político, mas desconheço interlocutores tão hábeis em lidar com a política do que os Terena. Uma política incorporada e muito bem digerida. No entanto, essa deglutição da política só acontece porque, como vimos, há uma atenção minuciosa com o “trato” do outro. Tem um jeito para tudo, uma forma a ser desvendada para a se atingir o resultado correto. Não há – e aqui peço perdão para o livre uso de Maquiavel – fins que justifiquem meios, mas são os meios que criam os seus próprios fins. A cada leitura de contexto, um novo “tempo”, uma estratégia adequada. “Tem que saber chegar”,

⁷⁸ Quem chamou minha atenção durante o evento e registrou essa potente metáfora foi Juliana Noleto, a quem agradeço por isso também.

ensinou S. Aristides. Por isso que, se numa hora partiu-se a retomar pela ocupação física, agora, após uma nova avaliação do contexto e das experiências anteriores, julgam ser melhor “o poder do convencimento, do argumento”.

“Tronco também criou seus filhos aqui, formou terra. (...) Nasce o tronco para não acabar, para nascer a iniciativa que foi dada pelos antepassados”, foi a fala de Seu Fernando, trazida lá no início e que me provocou a escrever toda essa parte da tese. Formar terra, aldeia, retomada não é tarefa simples. É de uma exigência imensa de criatividade, pois implica em fazer nascer novamente aquilo que foi iniciado no passado, pelos troncos anteriores. O que seria afinal fundar aldeias, retomadas e troncos senão dar formato e materialidade às novas e antigas relações entre parentes, lugares, histórias, antepassados e outros sujeitos (humanos e não-humanos)? Consolidar e criar novas configurações. Criar vínculos. Conformar entroncamentos.

Tentamos, em texto, construir um caminho que escapasse à tentação de rumar para um modelo de explicação resolutivo. Na verdade, uma trilha. Uma trilha que pode sair da casa, ir para a roça, passa pelo mato, chegar ao córrego, volta, vai para outra aldeia. Uma trilha no meio do cerrado e do pantanal é feita de várias direções possíveis e é reforçada a cada nova caminhada, na qual pode-se cartografar um movimento diferente. Quando falamos em terra, para os Terena, os problemas são muitos. As estratégias indígenas diante deles, no entanto, são ainda mais numerosas. Nesse sentido, as retomadas são em si perspectivas territoriais criadoras de paisagem com o estilo próprio terena. Para recuperar o vocabulário de Deleuze e Guattari (1997), são de fato “topologias do devir”, desencadeando sempre algo que as escapa e as ultrapassa. Esse território vivo se faz por um arranjo relacional entre vários agentes, entre a história dessas pessoas, entre as memórias que são trocadas e que emergem de cada lugar conhecido, entre modos de agir no mundo. Muito mais que solo, muito além de limites, “terra”, aqui, pode ser um ritmo, um estilo, um movimento expressivo, uma composição cuidadosa de modos de existência em realização. Terra como relação entre relações, como um espaço em aberto entremeado por conexões vividas.



Imagem 27: O caminho para a roça de Seu Aristides.

3º Eixo

Conviver

DESPALAVRA

*Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da despalavra.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades humanas.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades de pássaros.
Daqui vem que todas as pedras podem ter qualidades de sapo.
Daqui vem que todos os poetas podem ter qualidades de árvores.
Daqui vem que os poetas podem arborizar os pássaros.
Daqui vem que todos os poetas podem humanizar as águas.
Daqui vem que os poetas devem aumentar o mundo com as suas metáforas.
Que os poetas podem ser pré-coisas, pré-vermes, podem ser pré-musgos.
Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo sem conceitos.
Que os poetas podem refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto.
(Manoel de Barros)*

Capítulo 4

Modos de com-vivência: metáforas vividas e confluências para alargar o mundo

Troncos, esteios, árvores, ramas, raízes, galhos e sementes. Como se chamou atenção acima, tem sido frequente encontrar em etnografias termos como esses para designar parentes, afetos, antepassados, histórias, corpos e lugares. O que nos levou a crer que essa “linguagem vegetal” pode ser um tipo muito especial de metáfora.

No que a linguagem e as metáforas escolhidas implicam e são implicadas pelas experiências de se estar relacionado? Quais as relações entre os modos de vida e as metáforas que engendram?

Partindo, pois, do pressuposto de que a linguagem e suas metáforas são vividas, gostaria de encerrar essa tese com algumas outras pontas soltas que surgiram quando decidi levar a sério as implicações dessa imagem vegetal (os troncos) como modo de vida constituidor de mundo. Quero, portanto, me deter a partir de agora em duas questões que me parecem fundamentais: **i)** quais os efeitos criativos da linguagem; e **ii)** quais as possíveis implicações político-ontológicas de se viver em troncos, de se formar terra, de se recusar a alternância do um e muitos. Estou, por fim, querendo pensar aqui no que nos incita Manoel de Barros no poema que escolhi como epígrafe desta parte: como aumentar o mundo com nossas metáforas? Como refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto?

Comecemos, em ordem, pela primeira questão, que, em certo sentido, relaciona-se com minha própria escolha em dizer de outra maneira o que já havia dito na dissertação de mestrado para que o texto pudesse se transformar em “outra coisa”. Estou, assim, de princípio, partilhando do entendimento de Merleau-Ponty (2012: 12) de que “a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que

conhece a si mesmo com toda a clareza”. Nessa leitura, a linguagem atua como um devir, uma antecipação, uma transgressão, uma operação violenta. Isso porque ela tem o poder de superar a ela própria em mais do que se diz termo a termo “(...) quer se trate de lançar o outro em direção ao que sei e que ele ainda não compreendeu ou de orientar-me em direção ao que vou compreender” (Merleau-Ponty, 2012: 216-17). É, portanto, por meio da linguagem que os sujeitos se tornam o que são e as coisas transformam-se nelas mesmas.

Nesse sentido, entendo que a linguagem também *faz* mundo. Daí a importância vital da escolha das metáforas e suas operações. Em alguma medida, estou inspirando-me na proposta de Roy Wagner (2010) de levar às últimas consequências o poder inovador das metáforas (tanto coletivas, expressões socializantes; quanto individualizadas, expressões que conferem poder).

Em adição, inspiro-me também, e aqui de forma mais livre, na análise por imagens realizada por Coelho de Souza (2017) sobre os desafios e implicações para antropologia da presença de indígenas e outros sujeitos anteriormente sujeitados nos ditos espaços de produção da teoria antropológica (os cursos de pós-graduação). Para essa reflexão, a autora passa a examinar o sentido da unidade e continuidade nas orientações espaciais que diagramariam relações “genealógicas” disciplinares, ao mesmo tempo em que chama atenção para imagens nativas em que as relações de linhagem cresceriam desde o chão, tal qual plantas. E, assim, estabelece conexões entre as modelagens vegetais nas relações de conhecimento e parentesco, com vistas a questionar criticamente a estase do diagrama arbóreo erigido por meio de conexões objetivas. Dessa análise, surge uma possibilidade, uma outra imagem criativa:

Mas um fio também pode ser imaginado como um rio. Aqui nos deparamos com as margens – mas margens que não funcionam como limite ou fronteira, o que permitiria substituir a dureza da representação cartográfica pela capilaridade flutuante dos cursos d’água que abrem suas próprias margens na terra. Para além das duas imagens evocadas na chamada, a do “eixo comum” e dos “limites externos”, encontram-se noções capazes de subverter os termos já algo batidos, e as aporias, a que nos leva a pergunta posta por meio das imagens de essência ou fronteira: a saber, a vida como simbiose, coexistência e coconstituição de ambientes e ambientados, de rios e margens... (Coelho De Souza, 2017: 111).

Voltamos, pois, a nossa questão sobre os efeitos criativos da linguagem. Se nossas metáforas fazem mundos, que mundos são esses? Queria, instigada pela imagem dos rios, mas também pela “boa convivência” que sempre defendem os meus amigos terena, poder pensar nas metáforas dos troncos como constitutivas de mundos de confluências e coexistências. O estímulo agora vem da análise “resolutiva” elaborada por Antônio Bispo dos Santos (2015: 89):

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas.

Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta. É a partir dessas leis que se geram os grandes debates entre a realidade e a aparência, ou seja, entre o que é orgânico e o que é sintético”

Confluência (e convivência) é estar junto, mas não misturado. Ao contrapor saberes orgânicos a um sintético, as experiências de “biointeração” à perspectiva desenvolvimentista, os pensamentos pluristas territorializados a um monista desterritorializado, Bispo está igualmente enfatizando a diferença entre o conhecimento de elaboração e estruturação “vertical” *versus* conhecimentos de orientação “circular”. Na leitura em que faço do autor, o que os saberes biointerativos reivindicariam para si é, justamente, o “e... e... e...”, a “confluência de todas as experiências” (a diversidade); ao passo em que o saber sintético/desenvolvimentista operaria por meio do “ou”, ou seja, da negação do outro para que possa se estabelecer. E aqui me volto ao ideal do bom conviver terena ao qual dedica-se o tronco, pensando que pode ser uma espécie de confluência, de se estar junto sem se misturar – um viver com. Lanço, mais uma vez, a hipótese de que podemos estar diante de um fazer mundo que nega o “ou” e afirma que o um é sempre muitos.

Contudo, tendo em vista que estou de acordo com Strathern (2014: 346) também quando ela diz que “a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo”, percebo agora que é preciso mencionar novamente um aspecto fundamental do campo, ainda mais levando em conta que estamos refletindo sobre linguagem e metáforas. Os Terena, como povo, são bilíngues.

Isso quer dizer que, embora seja falada e compreendida por grande parte daqueles que se reconhecem atualmente como terena, o idioma terena (de família Aruak, como dito) tem uso desigual dentre as várias aldeias e TIs. Havendo, desse modo, áreas em que pouquíssimas pessoas a utilizam e outras, como em Cachoeirinha, em que existem pessoas que utilizam pouco o português. Como abordado na introdução deste trabalho, para Ladeira (2001), trata-se de uma realidade social em que a distinção entre uma língua “mãe” (supostamente indígena) e outra “de adoção” (o português) não seria condição diacrítica *sine qua non* para a socialização do indivíduo em um mundo próprio, conceitualmente diverso do “mundo dos brancos”. Ao mesmo tempo em que o bom domínio do português e, conseqüentemente, da situação de contato com os *purutuye* seriam marcas distintivas dessa formação social.

Não obstante, tenho que destacar que o português que falam os Terena nas aldeias de Cachoeirinha é também bastante característico e traz algumas inversões reveladoras (para além da já explorada “a terra que é nossa mãe”), mas que carecem ainda de uma investigação mais atenta. Quando, então, nos debruçamos sobre as metáforas que ali se vivem temos que estar cientes de que se trata propriamente de metáforas bilíngues. De tal maneira que os termos utilizados na língua dos *purutuye* têm de ser considerados com a mesma profundidade que os utilizados no idioma terena. Isso tem de ser levado em conta inteiramente no momento de compreender o modo como se produzem troncos, corpos e terra no atual contexto terena, que é um contexto de luta.

Ademais, essa questão pode tornar ainda mais complexa a tarefa de se tentar abrir espaço para o problema de “que mundo é este em que metáforas desse tipo são operativas” (Stolze Lima, 1996: 30). No caso dos Yudjá (Juruna), Tânia Stolze Lima olhou para as metáforas que ali operavam (tais como “choveu para mim”) como

porta de entradas para outro tipo de mundo e pôde aprofundar a noção de ponto de vista:

Essa maneira de relacionar à pessoa até mesmo os acontecimentos mais independentes e alheios à nossa presença deixa sua marca na cosmologia juruna, mas nem presumo que todas as categorias gramaticais tenham o mesmo papel em uma cultura, nem acredito que exista a mais remota possibilidade de algum de nós se colocar na pele de um Juruna para captar o sentido que assumiria a vida humana em uma situação em que, para nós, de repente, se tornaria aceitável, ou mesmo perfeitamente justo, dizer: Chove para mim. Esse sentido diria respeito no máximo a uma virtualidade que está em nós, virando-nos pelo avesso (ibid.).

Como ensina Merleau-Ponty (2012: 221), “é no mais íntimo que se produz a estranha articulação com o outro; o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo”. Estou entendendo, assim, que metáforas podem ser “pontilhamentos”, experiências de se tentar alcançar aquilo que sempre escapa, podem alargar modos de existências e aprofundar nossa percepção daquilo que é intangível.

Na vida do caçador, nem mesmo a palavra é representação. (...) a palavra é caça, antecipando ou pontilhando seu duplo. É por seu intermédio que o antes e o depois são estrangidos a se quebrar em dois, emparelhar-se e refletir a imagem um do outro. É ela que diz o que já aconteceu amanhã. (Stolze Lima, 1996: 41).

Este é o momento em que quero passar à segunda questão – que nada mais é que uma derivação da primeira: quais implicações político-ontológicas de se viver em troncos, de se formar terra, de se recusar a alternância do um e muitos? Para isso, usaremos como gancho algo da reflexão de Strathern (2014: 358-360) sobre a forma quando descreve os processos de reificação (objetificação e personificação) entre os Hagen. Nessa ocasião, a autora argumenta que a demasiada atenção conferida aos efeitos estéticos das entidades vem do que lhe parece ser um contraste útil entre os pressupostos euro-americanos sobre a naturalidade das coisas e a maneira como os melanésios se concebem como tendo que trabalhar arduamente para fazer com que

as coisas apareçam em seus aspectos apropriados. “O escrutínio da forma ressaltava que, *ipso facto*, uma forma só pode aparecer com suas propriedades apropriadas – ou então ela não aparece” (Strathern, 2014: 360). Em consequência, seria a estética o que tornaria as relações visíveis. Nesse sentido, estou entendendo aqui que as metáforas, sendo estéticas, são as formas pelas quais as relações aparecem, ao mesmo tempo em que criam com elas mundos possíveis. Ou seja, viver de determinada forma tem implicações e efeitos político-ontológicos.

Em minha última visita à Dona Hilda Francelino, já viúva de Seu Calixto, ela me contava sobre seu luto, que a obrigava a mudar de quarto, deixando vazio o cômodo antes ocupado pelo casal. Ela passou a ocupar o quarto de uma das suas filhas mais novas, que havia se mudado para a casa do marido assim que S. Calixto faleceu.⁷⁹ Dona Hilda disse que a filha iria se casar, já tendo até juntado o dinheiro para a festa, porém, com a morte do pai, ela desistiu. “Quem vai entrar comigo na igreja?”.

A filha havia começado a namorar um vizinho enquanto S. Calixto estava doente. D. Hilda, percebendo o movimento, conversou com ela e disse que aquilo “não estava certo”. O pretendente deveria ir conversar com o pai da moça, pedi-la em casamento. O pai – juntamente à mãe, sua esposa – tinha que autorizar a relação. No dia seguinte a essa conversa, contou que o moço apareceu na porta de sua casa, sozinho e “com a roupa do serviço ainda”, perguntando se ela queria falar com ele. Aquilo a enfureceu. “Onde já se viu?! Não é assim que se faz as coisas!”. Disse a ele: “Não sou *eu* que quero falar com você. É *você* que tem que querer falar *comigo* e com o Calixto!”. Por sorte, S. Calixto nesse dia não estava se sentindo bem e havia ido se deitar, não tendo ficado sabendo de nada. D. Hilda falou novamente com a filha, que ficou muito envergonhada pelo comportamento do companheiro: “Não acredito que ele fez isso e sem eu estar junto... Vou falar com ele de novo!”, teria dito. No outro dia, aí sim, o companheiro apareceu junto em companhia da filha, de banho tomado

⁷⁹ Há entre os Terena com quem convivo o costume de tentar “enganar” o espírito do parente morto, para que este não encontre o caminho de volta após sua partida do mundo dos vivos. Para isso as famílias podem decidir por mudar os quartos, o lado das dobradiças das portas ou até mesmo a própria casa, abandonando a casa em que o falecido vivia. Assim, o morto não irá conseguir localizar seus entes queridos caso tente buscá-los.

e camisa, e pediu para falar com S. Calixto. Aí deu tudo certo e o Calixto ficou feliz. “Tem um jeito certo de fazer as coisas!”, ela me explicou. Há um jeito certo de fazer as coisas e, somente assim, criam-se os efeitos (e mundos) desejados.

Vou me retornar novamente ao caso Hagen por guardarem ainda um outro paralelo revelador para pensar com os Terena. Trata-se da noção de *Mbo*, que se refere às coisas que são cultivadas (Strathern, *ibid.*: 45-54). Ali, o termo pode ser usado cotidianamente como referência tanto a uma estaca fincada no solo, quanto a criação de porcos, mas também a pessoas, que são “cultivadas” no território de determinado clã. Assim, os grupos sociais com denominações próprias seriam referidos como “uma linhagem” (*mbo tenda*) ao passo em que os proprietários do território seriam chamados de “povo da base” ou “raiz” (*pukl wamb*). “Na verdade, a forte ligação dessa linguagem com os vegetais está associada à ideia de retirar um pedaço de uma planta-mãe e colocá-lo em um solo que possa alimentá-lo. Trata-se de um potencial geral de crescimento, mais do que da possibilidade de a planta-mãe encontrar um substituto em particular (...)” (Id., *ibid.*: 46). E, desse modo, descreve Strathern:

Em contraposição ao que cresce de forma selvagem, *mbo* significa o ato de cultivar, mas suas conotações sociais divergem da noção ocidental do que é cultivado. (...) *Mbo*, em contrapartida, permanece ligado à noção de plantio; não se refere a nenhum outro estágio da horticultura e não se aplica à terra, à área do roçado como tal, nem às ferramentas usadas pelas pessoas (exceto no sentido geral de “pertencer às pessoas”). Suas conotações são de enraizamento, de acorrentamento das pessoas à terra e às relações. (Id., *ibid.*: 54).

Acredito, assim, que a análise de Strathern pode novamente nos ajudar com alguns *insights* para pensarmos os troncos terena. O cuidado com que Marilyn Strathern procura aproximar a noção de *mbo* do ato de cultivo vem do fato de que, para fazê-lo, ela deve atentar para o estabelecimento de um contraste que elicite os termos empregados na tradução dos conceitos a ele associados. Naquele caso, a autora quer demonstrar que o cultivar dos Hagen em nada tem a ver com os pressupostos euro-americanos sobre cultura, pois os problemas deles são outros. Ou seja, consiste numa tradução que objetiva trair a própria língua da tradutora.

Outrossim, tem outra coisa ali que me parece central nessa aproximação, que é precisamente o significado de *mbo* como um potencial geral do crescimento. O que, por seu turno, diz respeito a um aspecto mais geral de constituir relações sociais. Daí *mbo* ser um motivo profícuo para a construção de metáforas: ele diz sobre uma estética de vida. Além disso, *mbo* trata de uma outra orientação para o sentido do crescimento. Especialmente no que tange ao cultivo de tubérculos e à produção de seres humanos ligados ao território há ali diversas associações vinculando a criação de substâncias (corpos e alimentos) com a terra.

Nessa linha, como dito, o caso dos *xuve* acrescenta a ênfase em um aspecto do potencial geral de crescimento: a multiplicação. Para que essa hipótese faça mais sentido voltemos, mais uma vez, à questão do tronco como um e muitos, mas agora tentando articulá-la ao que seria uma orientação de crescimento do tipo rizomática.

Para Deleuze e Guattari, o rizoma é o oposto de uma estrutura composta por pontos e posições. O rizoma é feito somente de linhas. Algo como uma terceira margem do rio: “A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’”.

Vale dizer que o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementariedade de um sujeito e de um objeto. (...) É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). (...) Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificadas em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos.

(...)

O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro, cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva no Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria ($n+1$). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído ($n-1$). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. (Deleuze e Guattari, 1995a).

Pensando ainda outra vez com esses autores, se o tronco tem uma orientação do crescimento rizomática, portanto com ênfase na multiplicidade, temos que entender que ao se afirmar como um e muitos ele, na realidade, nega a ambos. Igualmente, como um modo de falar sobre, *xuve* também é um modo de viver como, logo, de criar. E o que é que se cria com os troncos?

Quando tento pensar junto com meus interlocutores terena na metáfora dos troncos (*xuve*), e nos problemas dela decorrente, tento fazer o exercício de pensar que não há um estado anterior aos termos e contextos. Ou seja, não haveria um estágio prérreferencial antes das relações sociais. São as *relações* (i.e.: as relações entre relações), em suas estéticas, que compõem referentes e seus termos. Voltando aos *xuve*, o tronco – seja planta, seja gente, seja lugar – é assim constituído por serem estabelecidas com ele relações do tipo específico (a forma, o “como se”) que se tem com troncos (lugares/parentes/plantas). É tronco/*xuve* aquilo que tem afeto de tronco.

Como esforço final para tentar encerrar essa série de perguntas, quero voltar brevemente a falar de corpo. Para isso, convido a/o leitor/a a se deter rapidamente num mito terena colido por Baldus na década de 1940 e reproduzido por Lévi-Strauss no primeiro volume das *Mitológicas*. Trata-se do mito terena sobre a origem do tabaco.

M24: TERENA ORIGEM DO TABACO

Existia uma mulher que era feiticeira. Ela sujava de sangue menstrual os caraguatás (uma bromeliácea cujas folhas centrais têm a base vermelha) e os dava ao marido pra comer. Avisado pelo filho, o homem anuncia que vai buscar mel no mato.

Depois de bater uma contra a outra as solas de suas sandálias de couro “para encontrar mais fácil o mel”, ele descobre uma colmeia numa árvore e uma cobra nas proximidades. Separa o mel puro para o filho e faz para sua mulher uma mistura de mel e de carne de filhote de cobra, extraído do ventre da cobra que ele matou.

Logo depois de comer sua porção, ela sente comichões. Enquanto se coça, ela diz ao marido que vai devorá-lo. Ele foge, sobe no topo de uma árvore onde há um ninho de papagaios. Para distrair a mulher, ele joga os três filhotes que estavam no ninho. Enquanto ela persegue o maior, que sai voando, o marido corre em direção a um buraco que ele havia cavado para pegar a caça. Ele o contorna, mas a mulher cai e morre.

O homem tapa o buraco e fica vigiando. Ali cresce uma vegetação desconhecida. Curioso, o homem seca as folhas ao sol; à noite, em segredo, ele fuma. Seus companheiros pegam-no de surpresa e o interrogam. Assim, os homens obtiveram o tabaco. (Baldus, 1950: 220-21; 1958:132-33 *apud* Lévi-Strauss, 2010).

Em sua análise desse mito, dentre muitas coisas, Lévi-Strauss estava interessado na figura do marido como um desaninhador de pássaros. Gostaria apenas de destacar quatro aspectos desse mito. Meu palpite é de que há alguma relação nessa cosmologia entre o desaninhador de pássaros, o buraco (recorrente em vários mitos terena), o crescimento vegetal e o corpo humano. Do corpo da mulher enterrado nasce uma planta, no caso o tabaco. Está aí presente uma associação muito rica entre corpo, gênero e crescimento vegetal que, contudo, ainda necessita de investigação etnográfica.

Durantes algumas visitas de campo, pude colher sumariamente algumas analogias entre partes do corpo e morfologia vegetal, como entre folha e cabeça (*tuti*), que também é um termo utilizado para chefia da família e da comunidade. Outra analogia importante é a de semente (*ake*) e de geração de descendentes (*ange'e*: “minha geração/minhas sementes”). Igualmente, descobri os termos para raiz do tronco (*xuve kusu po'e*) e galho (*kava'o*). Além de ter apreendido que o mesmo termo é utilizado para se referir a seio/peito e caminho/*trieiro* (*xe'e ne*).⁸⁰

Dessa maneira tenho percebido que explorar o modo de se falar do corpo, das plantas e dos lugares pode ser uma chave muito profícua para adensarmos nosso entendimento sobre quais implicações de se viver em troncos e se formar terra, o que, infelizmente, não foi um empreendimento que conseguimos levar a cabo durante esses anos. Tal abordagem, caso realizada no futuro, poderia auxiliar, conjuntamente, a refletir sobre o tronco como “encorporação” (Viveiros de Castro, 2002a: 374) e, por conseguinte, implicado numa dinâmica de perspectivas.

⁸⁰ O que me remeteu, paralelamente, à descrição de Davi Kopenawa sobre os corpos-casas de espíritos dos xamãs Yanomami: “Assim é. Uma casa de espíritos nada se assemelha a uma casa comum. Seus esteios imitam o interior do peito do xamã, o pai dos xapiri. As clavículas de seu torso são as vigas que sustentam o chão. Sua boca e garganta são a porta principal. Seus braços e pernas são os caminhos que conduzem a ela. Seus joelhos e cotovelos são clareiras-espelhos, onde os espíritos fazem uma parada antes de entrar.” (Kopenawa e Albert, 2015: 165).

Como temos repetido diversas vezes, no fundo, o que importam são esses arranjos relacionais entre os sujeitos e toda sua multiplicidade, que são, por sua vez, constituídos por estéticas próprias. Essas formas vão delicadamente construindo um universo em que cada palavra e cada gesto importam e imprimem no mundo um modo de existência específico. O que se busca é, pois, criar “uma convivência boa”. Será um pouco sobre isso que passaremos a falar adiante.

1. “Uma festa bonita”: voltando à festa de debutante na aldeia Argola

O ano era 2012. Há três anos eu havia começado a estudar com o Povo Terena. Como disse na introdução deste trabalho, em minha primeira tentativa de pesquisa de campo, levada por um comprometimento com a sociologia rural, estava interessada em compreender como se dava o engajamento da força-de-trabalho indígena no corte de cana nas usinas do Mato Grosso do Sul. Mas isso foi em 2010. Avaliando agora, aquela breve incursão foi um grande fracasso e, também, um tremendo acerto. A bem da verdade, meus interlocutores estavam pouco ou nada interessados em falar comigo sobre esse extenuante e absurdo “trabalho” que é cortar toneladas de cana sob o sol a pino, recebendo pouco e sob condições indignas. Ao menos não comigo. Entremeando e interrompendo minhas tentativas de perguntas um tanto invasivas sobre a “changa”, me chegavam com lindos álbuns de fotografias sobre os “quinze” da jovem da família. Eu, equivocadamente, ignorei esses discretos apelos por uma mudança de assunto e prossegui com a pesquisa.

Então, chegou 2012 e eu retornei àquela mesma aldeia, agora com a responsabilidade de produzir uma etnografia sobre as relações familiares terena e apresentar como minha pesquisa de mestrado. Desde a minha primeira visita, no início do ano, o tema favorito das conversas era um só, “os quinze” da jovem Liliane que iria acontecer em agosto. E foi assim que me vi envolta nos preparativos para aquele evento tão especial.

Nesta parte do capítulo pretendo relembrar a descrição que já fiz dessa festa associando-a agora a questões mais atuais da pesquisa e provocadas por leituras mais recentes, além de poder adicionar à etnografia impressões pessoais minhas e dos meus amigos após onze anos da realização do evento.

Como venho tentando demonstrar até aqui, os troncos ou xuve referem-se tanto a posições sociais alçadas a partir de um investimento pessoal em modos de convivências reconhecidos publicamente, quanto a um pessoal aglutinado em torno de um casal de idosos e aos seus locais de assentamento. Nessa leitura indígena,

como as plantas vivas, nos contam sobre crescimento e transformação por multiplicação, proliferação e suas conexões. Tratando-se, pois, de metáforas vividas.

Como parte do intuito de reproduzir no texto um olhar um pouco mais atento aos afetos e efeitos que modos de vida e ocupação do território têm sobre o mundo, uma das coisas que me inquietam até o momento são essas práticas de cuidado em família que os Terena têm me mostrado para se produzir uma “convivência boa” entre os seus. Para esse aprendizado tenho prestado bastante atenção à importância conferida às maneiras e forma de agir para que sejam efetivados certos modos de existência. Lembro, em particular, que durante os preparativos para a festa a preocupação era que tudo fosse feito da forma correta para que se realizasse, nas palavras de meus amigos, “uma festa bonita”.

Mas o que seria uma convivência boa, uma festa bonita ali?⁸¹

1.1. A festa

Durante minha primeira visita à aldeia Argola, em janeiro de 2010, achei curioso quando uma das meninas da casa onde estava realizando uma entrevista veio me mostrar um álbum de fotos da sua celebração de aniversário de quinze anos, realizada há pouco tempo na aldeia. As fotos retratavam uma festa de debutante, com direito aos quinze casais de jovens vestidos de gala, um enorme bolo e um culto em sua homenagem. Entre uma foto e outra, o álbum havia sido decorado com adesivos e dizeres em português como “O dia mais feliz da minha vida!”, “Inesquecível!” e “Um dia muito especial para mim!”. Como meu interesse daquela vez era conversar sobre o trabalho nas usinas de álcool e açúcar, registrei esse episódio em meu diário de campo sem procurar aprofundá-lo.

⁸¹ A descrição que será feita nas próximas linhas é fruto da sistematização e adaptação de trechos dos meus diários de campo, de janeiro de 2010, fevereiro, abril e agosto de 2012, e está sendo resgatada da minha dissertação de mestrado (Perini de Almeida, *op. cit.*: 124-167).

Quase dois anos depois, a cena se repetiu, mas dessa vez foi Marliane Julio, filha mais velha de Aronaldo Julio,⁸² que me veio mostrar o álbum dos seus “quinze”. Seu álbum, feito por um fotógrafo profissional, era ainda maior do que o que eu tinha visto antes. Sua festa, por conseguinte, também parecia ter sido maior e mais cara do que a anterior. Diferentemente da primeira menina que usava um vestido branco tradicional, Marliane usou um lindo vestido roxo, segundo ela uma novidade que lançou moda na aldeia. Ela também foi arrumada em um salão de beleza de Miranda, onde foram feitas fotos suas com sua família pelo fotógrafo profissional. Dessa vez, procurei fazer um pouco mais de perguntas.

Me contaram então que a cerimônia na igreja ocorre, em geral, da seguinte maneira: entram primeiro os quinze casais de jovens e formam um corredor segurando velas apagadas; em seguida entram os pais da aniversariante e acendem essas velas; depois a aniversariante entra, acompanhada de um padrinho, apagando-as até sentar-se em uma cadeira no altar da igreja, onde a aguarda(m) o(s) pastor(es). Inicia-se, então, um culto especial de homenagem à garota debutante. Após o culto, servem-se aos convidados bolo e refrigerante. Outra curiosidade é o tamanho dos bolos (*Mbulu*), que podem chegar a trinta quilos e 1,30 metros de comprimento e quase o mesmo de largura. Quando manifestei meu espanto com o tamanho dos bolos, disseram-me, rindo, que *purutuye* não sabe fazer e nem comer bolo: “Bolo desse jeito é só Terena mesmo que faz”.⁸³ Conforme me contaram, quando há festa “o povo vai para comer bolo”. Os convidados também costumam levar para casa grandes pedaços, de modo que sempre falta bolo.⁸⁴

Àquela época, celebrações semelhantes eram feitas pelos evangélicos no primeiro, quinto, décimo e vigésimo aniversário das meninas. Os meninos também recebem festas semelhantes comemorando os 1, 8, 12 e 18 anos, sendo a última a

⁸² Aronaldo é um intelectual terena, que desenvolve atualmente uma riquíssima pesquisa sobre o idioma terena e cursa seu doutorado em linguística pelo Museu Nacional/UFRJ. Ele e sua família são meus amigos desde essa época e meus anfitriões na aldeia.

⁸³ Eles achavam especialmente engraçado o costume dos *purutuye* em fazer bolos com furos no meio, o que, naquele contexto, seria um completo absurdo.

⁸⁴ Os convidados ainda levam embora refrigerante e salgadinho.

principal. Contudo, existe mais regularidade na celebração dos quinze anos das meninas e dos dezoito dos meninos, uma vez que, segundo disseram, pode acontecer de pularem um aniversário ou outro devido às circunstâncias e condições financeiras da família. É significativo que famílias que residem em Campo Grande voltem para realizar essas festas na aldeia.

De acordo com a versão que conheço, a primeira festa desse tipo na aldeia teria sido justamente a de Marlene, esposa de Aronaldo. A responsável pela ideia foi uma tia que, depois de visitar sua aldeia natal, Moreira, na T.I. Pilad-Rebua, e participar de uma festa de debutante por lá, convenceu Seu Aristides, pai de Marlene, de que ele tinha que organizar uma daquela para ela, que iria fazer quinze anos em breve. Após o sucesso da festa, a moda teria pegado entre os evangélicos e católicos, que por sua vez fazem um baile.

Enquanto descreviam-me com empolgação a festa, o bolo, o vestido e a cerimônia, fiquei curiosa sobre a dimensão do evento e o investimento implicado nele. Como essa festa mobilizava tantas pessoas e recursos? A resposta veio logo em seguida: cada parente ajuda com “um pouquinho” (“um ajuda com um pouco de arroz, outro com uns vinte reais, outro com o tecido e assim vai”). Cada parente era responsável, portanto, por uma parte da festa. No caso da festa de Marliane, Dona Hilda, esposa do Seu Calixto, deu o aluguel do vestido roxo, sua filha Gisele deu os vestidos das acompanhantes, outra tia deu o cabeleireiro, outra o fotógrafo e assim por diante. E foi percebendo a importância e o grau de mobilização que aquele evento tinha entre aquelas pessoas, que tive o privilégio de acompanhar parte dos preparativos e a realização da festa de Liliane, a ser realizada em agosto daquele mesmo ano.

De fato, em agosto o clima entre aquelas pessoas já tinha sido completamente tomado pelos “quinze” da Lily. Dona Hilda, assim que me encontrou daquela vez em Campo Grande, me advertiu: “Você vai ter uma novidade quando chegar lá na aldeia!”. A novidade era, sem dúvida, a festa. De acordo com ela, a despeito de ser algo já “muito mudado, quase de branco já”, a celebração me garantiria muito sobre o que escrever. E ela estava certa. Ao longo de toda a minha estadia naquele mês de agosto, a festa foi tema da maioria das conversas e em torno dela girou grande parte

das atividades dos meus amigos e interlocutores de pesquisa. Sendo assim, a participação em seus aprestos tomou grande parte do meu tempo em campo.

Não obstante fosse o principal assunto e agenda dos meus dias *na* aldeia, os “quinze” foram também razão para constantes idas a Miranda e viagens a Campo Grande. Em Miranda íamos constantemente resolver pendências, como marcar o salão de beleza e combinar com a cabeleireira detalhes do cabelo e maquiagem; conversar com a fotógrafa, também *designer* dos convites e do pôster; ir ao mercado etc. Nesses passeios pela cidade, era frequente encontrarmos o pessoal da aldeia e ficarmos sabendo de preparativos para festas de outras meninas. De acordo com a cabeleireira, as festas de debutantes eram mais comuns nas aldeias terena do que na cidade, posto que a moda entre as garotas de Miranda era, à época, celebrar seus quinze anos com uma “balada”.⁸⁵ Em determinado momento, comentei com Lily que sempre encontrávamos a aldeia toda em Miranda e ela exclamou: “Miranda iria acabar sem os indígenas!”. Dado os acontecimentos que então acompanhava, não podia deixar de concordar com ela. Tantos movimentos dos Terena por aquele pequeno centro pareciam realmente mover a cidade.⁸⁶

A Campo Grande fui com eles apenas uma vez, quando foram resolver as últimas pendências para o grande dia. Fomos em lojas de roupas do centro da cidade comprar roupas e sapatos novos para a festa. Também foi no centro que o vestido de Lily – verde-limão, para ser diferente de todos os anteriores – foi alugado e fomos acompanhar sua última prova. No dia seguinte pela manhã, fomos ao “Atacadão” comprar refrigerantes e outros suprimentos que faltavam e voltamos à aldeia. Faltavam dois dias para o sábado de festa.

⁸⁵ Ou seja, com uma festa mais informal e dançante.

⁸⁶ Naquela região do antigo Forte de Miranda, os Terena foram fornecedores de alimentos e víveres. Ou seja, historicamente movem de fato a cidade. Para mais, conferir: Azanha, 2001 e 2005. O antropólogo responsável pela coordenação dos estudos de identificação dos limites da T.I. Cachoeirinha e Taunay-Ipegue recupera os relatos de cronistas e documentos históricos e realiza uma ótima caracterização da ocupação histórica daquela região e os conflitos fundiários decorrentes. Sobre o tema da relação entre os Terena, suas terras e os *purutuye*, também vale consultar o trabalho clássico de Cardoso de Oliveira (1968); a tese de Ferreira (2007) e a tese de Eloy Terena (2019).

O passeio por Campo Grande foi um ponto importante de uma jornada que ia revelando o quanto a celebração dos quinze anos mobiliza recursos, trabalhos e pessoas. Quem pagou o aluguel do vestido foi Aronaldo e Marlene; o aluguel da roupa dos meninos será pago pela filha mais velha de Seu Calixto e Dona Hilda; o das meninas pela “Vovó Hilda”; o grande bolo será feito por uma tia, irmã de Marlene. No decorrer das semanas foram vários os parentes/vizinhos que deixaram engradados de refrigerantes na casa da família. Um fogão a lenha no fundo da casa foi construído especialmente para esse dia. E já fazia uma semana que Seu Aristides vinha limpando e arrumando o quintal para que, como ele mesmo explicou, no dia da festa ninguém tenha que se preocupar e possa “ficar tranquilo” por lá, “tomando tereré e conversando”.

Conforme se aproximava o sábado, o quarto que ocupava na casa de Aronaldo ia se transformando em depósito para o aniversário e os engradados de refrigerantes tomavam já metade do espaço. Ninguém sabia me dizer ao certo quantas pessoas eram esperadas, apenas que seria muita gente. É importante registrar que a comemoração dos quinze anos entre os evangélicos terena, em geral, dura dois dias e exige a compra e o consumo de uma vaca inteira.⁸⁷ Começa na hora do almoço do sábado, conta com o culto e o bolo à noite, e termina com outro almoço no domingo, em que se come o que sobrou de carne do sábado. Às vésperas do final de semana, sabendo da minha condição de pesquisadora naquele contexto, muitas pessoas aproximavam-se de mim para assegurar que registrasse todos os aprestos e forneciam informações como a citada acima. Em uma dessas conversas, me disseram que os “15 anos” já haviam se tornado “tradição” (“já virou tradicional!”), pois, a menos que o pai e a família não tivesse dinheiro, toda menina que chegasse nessa idade o celebrava.

O dia anterior à festa foi de bastante agitação e repleto de atividades. Todos da casa haviam acordado por volta das cinco da manhã para varrer o terreiro do quintal, podar os pés de manga, fazer faxina e jogar água na frente da casa a fim de

⁸⁷ Em grande parte das vezes era comprada de fazendeiro/*purutuye*, por considerarem que apenas essas são vacinadas e bem tratadas.

diminuir a poeira.⁸⁸ Após o almoço, chegaram Dona Antonia e alguns parentes de Aronaldo, eles vieram ajudar a limpar a carne. Fomos, então, Seu Aristides, Aronaldo, dois de seus cunhados, Marliane, Libiane (filha caçula de Aronaldo), eu e o vaqueiro contratado matar e trazer a vaca comprada de uma fazendeira que mora próximo à área indígena. Enquanto passávamos pelas diversas porteiras com o trator emprestado da associação da aldeia, Seu Aristides dizia “isso aqui tudo é área indígena” e me indicava onde estariam os marcos da Terra Indígena Cachoeirinha, já declarada, à espera da demarcação física e desintrusão.

Assim que chegamos com a vaca, todos os homens ajudaram no preparo de sua carne que seria feita como churrasco, cortaram, limparam e temperaram. As duas êno *ko’ovokuti*, Dona Ásterea e Dona Antonia, ficaram responsáveis por fazer as tripas e partes menos nobres do boi, como o bucho, cabeça e coração. Todo o processo dava-se nos fundos da casa de Aronaldo e Seu Aristides. Enquanto isso, na outra casa do terreno, assavam-se várias fornadas de bolo para Lily.

Finalmente chegou o dia da festa. Às sete horas da manhã o som das músicas gospel estava alto e as meninas já tinham decorado a casa toda com balões para que a “Vovó Hilda” visse logo que chegasse. Pude notar que Dona Hilda era uma espécie de responsável pela organização da festa. Era ela quem cuidava das roupas, quem tinha o último palpite na decoração e na finalização do bolo, quem dizia como deveria ser a cerimônia e quais seriam os casais de debutantes. Tantos afazeres deixaram-na extremamente ocupada, de tal modo que ela permaneceu bem séria e estressada durante os dois dias.

Por volta das oito e meia da manhã, Seu Calixto chegou com o pessoal de Campo Grande. Nesse momento, as mesas alugadas já haviam chegado e estavam sendo dispostas no quintal e as mulheres mais velhas, como Dona Antonia, suas filhas e algumas tias de Marlene, estavam na cozinha do fundo do quintal já preparando o almoço em enormes panelas. O fogo do churrasco estava sendo mantido aceso por Seu Aristides desde as três horas da madrugada. Ao meio dia, todos os convidados (e não convidados – dado que praticamente a aldeia inteira comparece) haviam

⁸⁸ A seca típica dessa época do ano no cerrado e pantanal castigava a aldeia com tempestades de terra e areia a cada vendaval.

chegado e estavam aguardando para que fosse servido o almoço. Uma grande mesa foi montada na frente da casa e atrás dela havia sido pendurado o pôster verde-limão com fotos da debutante. Após Rui Sebastião, cunhado de Aronaldo, que também é pastor, fazer uma breve oração, a comida foi servida nessa mesa, onde todos em fila se serviam à vontade. Ao fundo havia outra mesa em que também estava sendo servida comida, mas pelas mulheres que cozinharam. Nessa fila, bem maior que a outra, estavam mulheres e crianças que eu não conhecia. Quando perguntei, responderam que aquela fila era para quem tinha “muita criança”, pois comiam mais e atrapalhavam a fila da mesa principal. No entanto, pelo fato dessas pessoas trazerem os vasilhames de casa, fiquei com a impressão de que aquela era a fila dos “não convidados”, que pegavam a comida e iam comer em suas casas.

Após o almoço, regado a muitos litros de refrigerante, todos ficaram no quintal conversando e tomando tereré. Devem ter passado pela casa e comido ali cerca de 200 pessoas. Vale ressaltar que, entre os convidados da festa da Lily, tanto do almoço quanto do culto, havia muitos *purutuye* de Miranda, como alguns “irmãos” evangélicos, candidatos a vereador e demais políticos. Estava presente também um grupo de pesquisadoras da UFMS, responsáveis pela licenciatura indígena da região; e uma equipe da Universidade Federal de Goiás, que chegara para realizar uma oficina de mídia digital com professores e lideranças de *Mbokoti*.⁸⁹ Esses *purutuye* não apenas assistiam a tudo, também participavam ativamente da celebração. Tanto que, de forma inusitada, um dos integrantes da equipe da UFG foi escalado para entrar como debutante no lugar de um dos garotos em que a veste (um *smoking* preto com gravata verde-limão) não coube.

À noite, a nova sede da aldeia UNIEDAS, ainda em construção, estava toda decorada em verde-limão. Os casais debutantes estavam se arrumando na casa da aniversariante, sendo que ela havia ido se aprontar no salão de beleza em Miranda. Era a nora da Arlene, que fazia o penteado e a maquiagem das meninas. Após estarem todos prontos foi feito um pequeno ensaio do lado de fora da casa: em vez das velas,

⁸⁹ Esse grupo, composto por um professor, duas estudantes da UFG e um intercambista espanhol (o escolhido para participar da cerimônia), havia vindo para aldeia por meu convite e estavam hospedados conosco.

cada um dos quinze casais entraria trazendo uma rosa e formaria um corredor para a aniversariante passar, precedida por um casal de crianças; ela ficaria parada, de costas para o altar e de frente para o público, enquanto os casais lhe trariam suas rosas até que se formasse um buquê em suas mãos; feito isso, todos iriam se sentar no altar em cadeiras enfileiradas e, na frente deles, ficaria a debutante para acompanhar o culto.

A cerimônia decorreu exatamente como eles haviam ensaiado. Liliane estava muito bonita e emocionada. Ela entrou acompanhada por um padrinho, seu tio, marido da filha mais velha de Seu Calixto e Dona Hilda. No palco, sentados, já se encontravam todos os seus parentes que são pastores com as esposas. Foi convidado especialmente para a ocasião um pastor *purutuye*, que fez a maior parte do culto. Mas quem conduziu a cerimônia, apresentando as pessoas e dizendo o que iria ser feito em qual momento, foram Rui e o pastor Antonio de Oliveira.

Os pais da debutante deveriam ter entrado antes dela, porém, com o nervosismo do momento, se esqueceram. Assim que Lily subiu ao palco, o pastor Antonio anunciou que ela iria cantar para os convidados. Chegou o momento para o qual ela havia ensaiado todos aqueles dias: iria cantar uma versão gospel em português da música “*My heart will go on*”, canção tema do filme *Titanic* interpretada por Celine Dion. Mais uma vez, a comoção mudou o protocolo da cerimônia. Emocionada como estava, ela não conseguia começar a cantar e foi muito bonito ver toda igreja incentivá-la, batendo palmas e cantando junto. Terminada a canção, o pastor Antonio começou a ler, em português, o “Diário da Liliane” no qual ela teria escrito as maiores dificuldades de sua vida, como quando ficou gravemente doente aos dois anos e quando ficou rouca e impedida de cantar.

O pastor *purutuye* iniciou, então, uma longa pregação. Fazia muito frio naquela noite e ninguém estava preparado para isso. O lugar não era protegido do vento, de modo que foi impressionante observar como as meninas, por mais de uma hora no altar, resistiram ao frio sem usarem casacos. Quando o pastor *purutuye* parou de pregar, convidou todos ali para abençoarem a Merly com as mãos para cima. Após a benção, os pais finalmente foram convidados a subirem no palco. Marlene, nessa hora, havia voltado para casa para trocar seus sapatos, de forma que Aronaldo e Liliane ficaram por alguns minutos em cima do palco aguardando-a com o pastor,

que, ao contrário dos dois, estava achando a situação embaraçosa. “A mãe vem, pai?”, perguntava ele ansioso, “Vem sim.”, respondia Aronaldo com tranquilidade. Quando Marlene chegou, Aronaldo fez um discurso em português e no idioma terena agradecendo a presença de todos, especialmente a dos pesquisadores presentes. Marlene também fez um discurso rápido, mas só no idioma terena.

Com o fim dos discursos de agradecimentos dos pais, foi entoada uma versão da canção “parabéns a você” em português e depois no idioma terena. Era o fim do culto. Iniciou-se, pois, uma exibição com *data show* de fotos dos “melhores momentos dos quinze anos de vida de Liliane”. O bolo foi cortado e servido aos convidados, enquanto Lily ficava no palco recebendo os presentes e os cumprimentos dos convidados. Nesse momento, o pastor deixou bem claro: “Não saiam de seus lugares que o bolo será levado até vocês!”, dando a entender que isso já foi motivo de confusão antes. Foram servidas também balas e refrigerante, que muitas pessoas levavam para casa, junto com o bolo, em vasilhames próprios.

No domingo apenas os parentes e amigos mais próximos – o pessoal de Campo Grande; os parentes de Aronaldo e o pessoal do xuve de Seu Aristides – ficaram para o almoço, mas ainda era muita gente. No início da tarde os parentes de Campo Grande retornaram e as pessoas começaram a se dispersar, estavam todos exaustos. Era o fim dos “quinze” da Lily.

A razão de ter demorado tantas páginas para chegar à descrição da festa de quinze anos em si, decorre de seu próprio caráter. Ela é um processo e, como tal, não começa e nem acaba nela mesma. Acredito que, desse processo, existem inúmeros fios que poderia escolher puxar para desenvolver a análise. Poderíamos, por exemplo, pensar os quinze anos como uma espécie de rito de passagem nesse contexto, e explorar hipóteses sobre ritos terena “tradicionais” que existiriam antes do intenso contato com os *purutuye*. Entretanto, além de não ter conhecimento de ritos “tradicionais” semelhantes, pelo fato dessa formação social desenvolver relações com os *purutuye* há mais de dois séculos, não acredito que abordagens desse tipo sejam profícuas. Assim, se não posso dizer que a festa de quinze anos é constitutiva da “cultura” de toda a “sociedade terena”, posso ao menos afirmar que ela faz parte daquela formação social, com a qual me relacionei, e que me auxiliou a pensar sobre ela, sobre modos terena de relacionar. Quanto à tradicionalidade ou

não da festa, deixemos a critério dos próprios Terena, posto que, já vimos, isso é tema de debate entre eles.

Ainda assim, acredito que podemos pensar o evento como um rito de passagem, que marca não apenas a construção da feminilidade da garota, em vias de se tornar mulher, mas também a constituição de seu *xuve*, daquele tronco familiar. Do mesmo modo, ela estava em pleno acordo com o *ethos* ou estilo terena (Pereira, 2009) que se volta para a exterioridade das mais diferentes formas. Conforme sempre me afirmavam, a preocupação central da festa era “fazer uma festa bonita”, uma festa que fosse apreciada por todos os convidados. “Fazer uma festa bonita” implicava em agradar a todos os presentes e exteriorizar à comunidade, além da felicidade pelo aniversário, boas condições de vida, a adequação daquela família aos preceitos socialmente valorizados e as boas relações que cultivavam. Uma “festa bonita” era uma festa cheia, uma festa para que todos viessem, uma festa que aglutinasse tal como o tronco por ela responsável. Por isso também a grande quantidade de convidados *purutuye* e a preocupação com o bem-estar deles, que foram os únicos presentes aos quais se agradeceu nominalmente no discurso da cerimônia da noite.

Por outro lado, a festa também era um modo de se viver em família. Tantos movimentos, tantos investimentos, não obstante contemplassem o impulso de exteriorizar “uma festa bonita”, representavam um profundo engajamento em “ficar junto”. Os “quinze anos” de Lily eram uma oportunidade especial de reunir toda a família, de agregar em torno de todo seu processo os parentes e amigos que se encontravam distantes, como os de Campo Grande. Ademais, o empenho em aglutinar pessoas em torno de “uma festa bonita” tinha como fim o sincero zelo pelos sentimentos e realização dos jovens. “A festa bonita” era, afinal, para eles.



Imagem 28: A jovem Liliane em uma das provas do vestido em Campo Grande, em julho ou agosto de 2012, com a antropóloga ao fundo registrando o momento em sua sony cybershot.



Imagens 29 e 30: Liliane e sua mãe, Marlene Julio. Campo Grande-MS, 2012. Abaixo, a turma de festeiros voltando para aldeia com a vaca do churrasco, T.I. Cachoeirinha, agosto de 2012.





Imagens 31 e 32: Acima, o churrasco de aniversário e abaixo a cerimônia na igreja. Aldeia Argola, T.I. Cachoeirinha, agosto de 2012.



1.2. Contra o trabalho: festa

Em sua tese sobre Festa e Guerra no mundo ameríndio, Perrone-Moisés (2015), percorreu sobre três pontos importantes que também me inspiraram a retornar a essa festa. O primeiro deles foi a importância de darmos atenção às traduções indígenas. Festa entra, assim, como um conceito que aparece nas descrições ameríndias de seus eventos e deve, pois, ser levada a sério a ponto de trair, não os idiomas nativos, mas a ideia que a antropologia preconcebe dela, junto a todo o léxico que a acompanha: anfitriões, convidados, puxadores, turma etc. Nem ritual, nem cerimônia, nem religião: festas. Momentos em que a vida social é feita e refeita, em que o vivido se apresenta com toda sua complexidade e sem a hierarquia taxonômica que as ciências sociais muitas vezes utilizam na descrição do social. Pensar na festa partindo da tradução indígena é ainda mais fundamental no caso terena, uma vez que, como dissemos, trata-se de povo bilíngue.

Um segundo ponto trazido pela autora supracitada é pensar a Festa com seu duplo ameríndio, a Guerra.

Da perspectiva em que aqui nos colocamos, a guerra sempre está na festa, que não pode, portanto, ser sua metáfora; a festa tampouco pode ser vista como “continuação da guerra”, já que ambas se “continuam” constantemente; Festa e Guerra, finalmente, são, em conjunto, o que chamaríamos de Política, de modo que não podem ser substituídas uma pela outra. Sim, Festa é o contrário de Guerra, poder-se-ia responder. Contanto que a “contrariedade” seja tomada ao modo do pensamento ameríndio. (Ibid.: 66).

Esse par de opostos complementares, caracterizados por uma curiosa assimetria, são, na leitura indígena, formados pelo que a autora apelida, inspirada nos Timbira, de “lógica da corrida de toras”: “é a diferença o que relaciona, é a diferença (e só ela) que produz.” (Ibid.: 55). Na corrida timbira, anfitriões e convidados competem e a questão de quem vai ganhar ou perder não é o problema, pois o importante é correrem. Trata-se de uma expressão privilegiada da solidariedade entre opostos, uma vez que não é um jogo de empate. Sempre um terá de perder e outro ganhar, mas o fundamental é que tenham oponentes correndo e que haja a corrida.

Ainda inspirada por essa reflexão gostaria de pensar a festa terena em oposição complementar à guerra terena, mas atualizada. E arrisco aqui o palpite de que uma guerra invisível terena hoje é o trabalho para os *purutuye*. Se a guerra está contida na festa e a festa na guerra, numa complementariedade contínua em desequilíbrio assimétrico, o que ocorre quando não há mais guerra? Ou, como foi o caso para o Povo Terena, a guerra, dos *purutuye*, foi de tal forma brutal e impactante, alterando todo o cenário histórico, político e fundiário, que não deixou inclusive mais possibilidade de guerra alguma, e deu lugar a outra forma igualmente violenta de relação social, uma guerra invisível, a exploração da força-de-trabalho? Seria o trabalho fora das terras indígenas uma atualização da guerra, uma servidão forçada, após a derrota contra os novos *purutuye*?

Atualmente, a palavra guerra em português é utilizada pelos Terena com quem converso sempre para se referir a eventos passados, em especial ao conflito entre a Tríplice Aliança e o Paraguai. Guerreiros e luta, no entanto, são palavras de uso corrente para se referir aos processos implicados nas tentativas coletivas e aos seus atores para efetivar seus direitos territoriais e reaver parte do território perdido.

Quando o território é motivo de luta e as batalhas do dia a dia implicam em entrar, em condições desiguais e subalternas, no mundo do trabalho, que lugar tem a festa?

E é este o terceiro ponto de contato com a tese de Perrone-Moisés que me comoveu a refletir sobre esse festejo presenciado há mais de uma década. A alegria, assim como tudo na vida, há de ser produzida. A autora chamou atenção para algo básico e fundante quando nos questionamos o motivo pelo qual as festas são tão centrais na vida ameríndia: “A felicidade, a alegria, assim como a raiva e a tristeza, são estados do corpo” (Ibid.: 109). Devem, portanto, ser cultivados para que se tenha uma vida boa e saudável. O objetivo de toda festa, ao fim e ao cabo, seria o alegrar-se juntos. Por sua vez, a noção de alegria que a festa objetiva tem implicações filosóficas profundas. A alegria não cai do céu, não se ri de qualquer coisa em qualquer lugar. Corpo, alegria e festa são palavras que potencialmente podem trair, via tradução indígena, a concepção que os brancos fazem delas. Alegria e felicidades

seriam estado de corpo a serem cultivados, assim como a beleza. Já que o bonito é, nessa leitura, o correto, o saudável, o que nos faz bem.

A festa de quinze anos terena é uma festa entendida como não-tradicional. Até certo ponto, diga-se de passagem. Posto que, como meus amigos frequentemente afirmam sobre essa e muitas outras atividades (como os campeonatos de futebol e a própria *changa*, por exemplo) “já virou costume mesmo”. Festas, com seus protocolos, tradicionais ou não, formam (ou separam) grupos de pessoas, amigos, parentes, irmãos de fé e aliados políticos. “A festa é congregação e produção de diferenças, celebração de alianças. Variável, instável, efêmera, em constante transformação, como tudo na vida, como a própria vida.” (PERRONE-MOISÉS, *ibid.*: 91). A morte faz parte da vida. Mas, ainda que a vida seja o oposto da morte, o contrário da vida não é a morte, e sim a falta de alegria, o desalento.

Comecei a pesquisar e me formei em antropologia junto aos Terena da Cachoeirinha querendo falar sobre trabalho. Acontece que o trabalho nesse contexto não é um fenômeno ligado apenas à guerra, mas é um aspecto negativo da guerra: uma consequência da derrota, um devir de morte. Festa é vida, é produção da alegria em estar junto, celebração das relações entre pares, troca de afetos.

Diante do esbulho territorial, da derrota, da obrigação de estar longe: festejar e produzir alegria, relações de afeto e memórias boas. Em contraponto ao trabalho, a festa. Fazer uma festa bonita, e não qualquer festa, é imprimir no mundo um modo saudável de vida diante de uma realidade tão desafiante aos modos indígenas de existência. Alegrar-se é a mais profunda e completa forma de resistência. Ir além da sobrevivência e ostentar uma outra vida possível, seja com os festejos tradicionais, seja com o enorme bolo com cobertura e vestido de debutante. Alegrar-se e celebrar um aniversário, a vinda de alguém ao mundo é sempre uma celebração da prevalência da vida e da alegria sobre algo pior que a morte.

Ponto de partida

Formar terra, formar gente

Ponto de partida é onde se começa e também onde se deixa algo. O ponto da onde se parte. Da onde nos dividimos entre algo que fica para trás e lançamo-nos para o novo. O fim e o começo, ao mesmo tempo. Vou encerrar essa tese com esse estado de espírito, delimitando um ponto da onde pode se partir (ir-se embora ou começar). Até mesmo porque espero sinceramente que essa história não se encerre. Seja pelo fato de que eu pretendo continuar com a pesquisa e contribuição com os Terena, seja porque alguma leitora ou leitor encontre nessas páginas alguma motivação para pensar nessas questões daqui em diante.

Até aqui propus pensarmos na metáfora terena dos troncos como alargadora de experiências, como maneira de tornar visível certos modos de convivência (ou *com-vivência*). A terra apareceu como um território em realização. Um movimento ritmado que também é experienciado, cria, conforma afetos e corpos, mas tem uma orientação de sentido própria, um “estilo”. Há, na estética terena, um potencial criativo para arranjos relacionais específicos entre os sujeitos (humanos e não-humanos) que exprime um território e transforma a paisagem. Através das retomadas, dos troncos, dos *trieiros* e da festa pudemos observar juntos formas indígenas para criar confluências entre mundos.

Refletir sobre os troncos, a terra e as convivências entre os Terena nos permitiu entrever, assim como em outros contextos indígenas, um princípio de estética de vida, maneiras de se construir e cultivar afetos e conexões. Impulsos de multiplicação. Há entre meus amigos e interlocutores terena, como espero ter podido descrever, uma importância muito grande dada ao cuidado e a estar junto em família. O tronco cria uma convivência boa, faz uma festa bonita, uma organização bem feita. Existe, nessa metáfora vivida, um zelo profundo pela forma com as quais as relações sociais devem aparecer para serem elas mesmas.

Há um jeito certo de fazer as coisas. Confluir em retomada e (re)criar a história sem voltar ao passado, vivendo como orientaram os antepassados e atualizando

essas orientações. Ser dois para ser muitos, entroncamentos para a multiplicidade. Foram alguns dos aprendizados que tive com os Terena sobre modos de convivência, sobre o potencial criativo das configurações relacionais e sobre formas de resistir na terra. “Todo mundo acaba parente”, disse Seu Calixto, e acabamos vendo que isso não é bem assim. Todo mundo acaba sendo parente desde que se comporte como tal.

Vimos também que a terra, ali, se forma a partir do potencial criativo dos movimentos, dos afetos e da história inscrita na paisagem. Em outra direção, a terra também cria. E garantir o território é formar mais gente, mais corpos que se relacionam de determinada forma e, conseqüentemente, mais terra. São conformações minuciosas de modos de existência que a terra produz e assegura, fazendo conviver bem o passado e o futuro.

Algo curioso de se pensar sobre formas de agir do modo correto para que as relações apareçam como são, é que isso pode nos levar a ponderar, também, sobre modos de atenção e, por conseguinte, em práticas de escuta. Existem palavras demais no mundo.

Nesses últimos anos, sempre que vou a Campo Grande-MS me hospedo na casa de amigos muito especiais, Luciana Scanoni Gomes e Álvaro Banducci Jr. Ambos são antropólogos, mas Luciana desenvolve há alguns anos uma pesquisa fantástica sobre a cerâmica e as mulheres terena que dialoga bastante com o que tenho esboçado sobre os troncos e a terra entre os Terena (Cf. Scanoni Gomes, 2012 e 2016). Além disso, eu e Lu somos “aparentadas” na aldeia, uma vez que ela se hospeda na casa de Arlene Julio, irmã de Aronaldo Julio, um de meus anfitriões. De maneira que os meus dias de acolhida em sua casa são de intensos debates e troca de experiências de campo, sendo que muitas das hipóteses apresentadas e desenvolvidas aqui foram antes tratadas diretamente com ela.

Foi numa viagem de retorno da aldeia para Campo Grande, em março de 2017, que Luciana me chamou atenção para algo que até então havia passado

despercebido por mim na obra de um dos meus poetas favoritos, o também pantaneiro, Manoel de Barros. Bernardo, uma de suas personagens principais, homem árvore que vira pássaro, poderia ser indígena.

Não sou crítica literária, tampouco especialista na obra desse autor, mas sei que há elucubrações a respeito da identidade dessa personagem. A tal ponto que uma das últimas entrevistas feitas com o poeta foi dedicada especialmente a esse tema. Intitulada “O poeta e Bernardo”, a reportagem feita pela revista Brasileiros conta que, fora dos livros, Bernardo existiu na vida de Manoel. Empregado de sua fazenda no pantanal desde os 18 anos, Bernardo acabou sendo incorporado à família, tendo o autor ainda criança se ligado fortemente a ele. O poeta assim descreveu o amigo, que muitos acharam ser uma espécie de alter ego seu: “Cabrito, porco encostavam, ele coçava, brincava. Galinha, que é bicho que não aceita fácil, ficava perto e ele acariciava. O mais surpreendente eram os passarinhos. Pousavam no ombro dele, faziam ninho no chapéu dele. (...) Não era pseudônimo ou coisa parecida. Era amigo especial. Não era ser humano comum.”⁹⁰

Contudo, um aspecto revelado pela leitura da referida matéria que me chamou especialmente atenção é que Bernardo, a voz poética mais potente de Manoel de Barros, provavelmente era mudo. Assim, talvez possa se dizer que a amizade dos dois, bem como a poesia que veio com ela, tenha sido um modo de fazer falar o silêncio. E é esse um dos aspectos que mais me encantam na voz de Bernardo que faz falar Manoel de Barros: são palavras compostas em um outro modo de comunicar, palavras que misturam os sentidos e pintam com elas outros mundos.

*(...) Bernardo fez um ferro de engomar gelo.
Eu gostava das águas indormidas.
A gente queria encontrar a raiz das palavras.
Vimos um afeto de aves no olhar de Bernardo.
Logo vimos um sapo com olhar de árvore!
Ele queria mudar a Natureza?
(Manoel de Barros – trecho de um dos seus últimos poemas: “A turma”).*

⁹⁰ É possível conferir a mencionada entrevista em: <<http://brasileiros.com.br/2013/01/o-poeta-e-bernardo/>>. Acesso em jul. 2017.

Quero, assim, encerrar essa tese pensando em Bernardo e no seu silêncio como modo de comunicação, um modo próprio de fazer um mundo seu. Acredito que dialogue em algum nível com isso a insistente denúncia de Davi Kopenawa (2015: 226) contra a surdez dos brancos: “Nossos maiores amavam suas próprias palavras. (...) Suas mentes não estavam fixadas em outro lugar. (...) Hoje, todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nossos pensamentos. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais vêm das cidades.”. Para ele, em alguma instância, esse conflito entre mundos, o dos yanomami e o dos brancos, seria uma patologia da comunicação.

Poucos dias antes de ir embora da aldeia, em março de 2017, perguntei a uma amiga como eu poderia xingar alguém no idioma terena. Ela disse prontamente: “*mokere!*”, traduzindo-me o termo como “bobo”. Mas logo em seguida acrescentou: “ou surdo”. Foi aí que notei de que maneira que a falta de audição pode ser uma condição dificultadora a se apresentar para o convívio ali. Ironicamente, *mokere* (em seu duplo sentido) é exatamente como sempre me sinto lá, tendo que pedir diversas vezes para as pessoas repetirem o que me dizem, mesmo em português. O contrário raramente ocorre. Geralmente sou compreendida de primeira, mesmo quando julgo estar falando rápido demais ou sussurrando algo que deveria ter sido ouvido apenas por alguém próximo, mas que acaba sendo escutado por todos ao redor.

Bernardo que era homem, era árvore e era pássaro, que tinha a voz resolvida em língua de folhas e escamas, que era um, era muitos, e não era ambos, produziu com seu silêncio escuta. Inspirada por ele, quero com essa pesquisa pensar os troncos, que são pessoas, coletivos, lugares, corpos, conexões, como uma vida possível, um mundo que se cria por metáforas, eflúvios e afetos. Quero, junto aos Terena, pensar que “viver como” não é “virar um”, é antes de tudo um *conviver*. E, assim, quem sabe, ao escrever sobre os possíveis efeitos de se viver em troncos e se formar terra possa ajudar a criar mais escuta do que palavras.

*Gente que se orienta pelas estrelas
Que conversa com a lua
E ouve os conselhos dos rios e córregos*

*Gente que caminha os passos dos anciões
Que conhece caminhos antigos*

*Gente que sente profundo
Mergulha profundo
Não tem medo*

*Gente que ensina ao mesmo tempo que aprende
Que sorri com os olhos
E te abre um céu infinito de histórias, saberes, sabores, verdades, caminhos*

*Gente que é movimento
Força antiga
Pés no chão
Lobo e vento
E coração.*

(sobre o que faz sentido pra passarinho que canta de madrugada)

Gilmara Terena (@gilmaraterena) - poema escrito em março de 2024.

Bibliografia

ACÇOLINI, Grazielle. **Protestantismo à moda terena**. Tese (inédita) de doutorado em sociologia, Araraquara: UNESP – FCL, 2004.

_____. Xamanismo e protestantismo entre os Terena: Contemporaneidades. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.6, n.1, p.24-47, jan./jun. 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **Revista Ruris**, v. 7, n. 1, p. 99-126, 2013.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica à economia política da natureza. **Série Antropologia**, 174. Brasília: 1995.

ALTENFELDER SILVA, Fernando. Terena religion. **Acta Americana**, v. 4, 1946.

_____. Mudança cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.3, separata, 1949.

ASTUTI, Rita. Revealing and Obscuring Rivers's Pedigrees: Biological Inheritance and Kinship in Madagascar. In.: BAMFORD, Sandra e LEACH, James (Org.). **Kinship and Beyond**: the genealogical model reconsidered. New York and Oxford: Bergham Books, 2009.

ARRUTI, Jose Mauricio. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN-UFRJ, 1996.

AZANHA, Gilberto. **Terra Indígena Cachoeirinha: Miranda – Mato Grosso do Sul**. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação. Brasília: FUNAI, setembro de 2001.

_____. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.61-111, jul. 2005a.

_____. Sustentabilidade nas sociedades indígenas brasileiras. **Tellus**, Campo Grande, ano 5, n. 8/9, p. 11-28, abr.-out. 2005b.

AZANHA, Gilberto; PERINI DE ALMEIDA, Carolina. Território Insurgente – o uso da terra nas retomadas terena no Mato Grosso do Sul. In: RICARDO, Fany; KLEIN, Tatiane; SANTOS, Tiago 294 Moreira dos (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil, 2017-2022**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2023.

BAMFORD, Sandra e LEACH, James. Introduction: Pedigrees of Knowledge: Anthropology and the Genealogical Method. In.: _____. (Org.). **Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered**. New York and Oxford: Bergham Books, 2009.

BASSO, Keith. **Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache**. University of New Mexico Press, 1996.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos**. Modos e significados. Brasília: INCTI/UnB/INCT/CNPq/MCTI, 2015

BITTENCOURT, Circe Maria e LADEIRA, Maria Elisa. **A história do povo Terena**. Brasília: MEC, 2000.

BLANCO, Lis Furlani. **Dar forma à fome: uma etnografia das políticas públicas de segurança alimentar na trajetória social do Programa Fome Zero**. Tese de doutorado em antropologia social, Campinas: IFCH-Unicamp, 2022.

BOUQUET, Mary. **Reclaiming English kinship: Portuguese refractions of british kinship theory**. New York: Manchester University Press, 1993.

_____. Family Trees and Their Affinities: The Visual Imperative of the Genealogical Diagram. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 2, No. 1, pp. 43-66, Mar. 1996.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. New York and London: Routledge, 2004.

CASEY, Edward. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena. In: FELD, S. & BASSO, K (Org.). **Senses of place**. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1996.

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

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

_____. Matrimônio e solidariedade tribal Terêna. In.: _____. **Enigmas e soluções**. Exercícios de etnologia e de crítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983a.

_____. O dualismo Terêna. In.: _____. **Enigmas e soluções**. Exercícios de etnologia e de crítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983b.

_____. **Os diários e suas margens**: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Editora UnB, 2002.

CARSTEN, Janet. Introduction: cultures of relatedness. In: _____. (Org.). **Cultures of Relatedness**: new approaches to the study of kinship. Edinburgh: Cambridge University Press, 2000.

CASTAÑEDA, Carlos. **A erva do diabo**: os ensinamentos de Dom Juan. São Paulo: Best Seller, 2013.

CAYON, Luis A. **Penso, logo crio**: a teoria Makuna no mundo. Tese de doutorado em antropologia social, Brasília: UnB/ Dan – PPGAS, 2010.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. Diagnósticos Socioambientais das Terras Indígenas Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue. Fundo de Parceria para Ecossistemas Críticos – CEPF, 2021.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **A vida dos lugares entre os Kĩsêdjê (Suyá).** (Manuscrito) 2014.

_____. Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia. **Revista de antropologia** (USP), São Paulo, v.60, n. 1, p. 99-116, 2017.

CORRADO, Elis Fernanda. A espiral das retomadas indígenas no sul do Mato Grosso do Sul. **Aceno**, v. 5, n. 10, p. 189-206, 2018.

COSTA, Luiz Antonio. **As faces do Jaguar:** parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de doutorado em antropologia social, Rio de Janeiro: UFRJ/ MN – PPGAS, 2007.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia (Vol. 1). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a.

_____. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia (Vol. 3). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b.

_____. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia (Vol. 4). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997a.

_____. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia (Vol. 5). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997b.

DESCOLA, Philippe. Modes of being and forms of predication. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, 4 (1): 271–280, 2014.

ECHEVERRI, Juan Alvaro. Territorio como cuerpo y territorio como natureza: ¿Diálogo intercultural?. In.: GARCÍA HIERRO, Pedro y SURRALLÉS, Alexandre. **Territorio indígena percepción del entorno.** Lima, Perú: Tarea Gráfica Educativa, 2004.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. **Vukápavano:** O despertar do Povo Terena para os seus direitos – Movimento Indígena e confronto político. Tese. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, 2019.

ELOY AMADO, Simone. **O ensino superior para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul: desafios, superação e profissionalização**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

ENGEL, Cíntia; PERINI DE ALMEIDA, Carolina. Fazendo corpos e parentes: como grafar cotidianos?. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 131–155, 2020.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. **Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju**. Dourados: UFGD, 2012.

_____. Duas no pé e uma na bunda: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 1, n. 2, p. 1-20, 2007.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n.13, p. 155-161, 2005.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Mudança cultural e afirmação identitária: a antropologia, os Terena e os debates sobre aculturação**. Dissertação (inédita) de mestrado em antropologia social, Rio de Janeiro: UFRJ/ MN – PPGAS, 2002.

_____. **Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro**. Tese (inédita) de doutorado em antropologia social, Rio de Janeiro: UFRJ/ MN – PPGAS, 2007.

FIRTH, Raymond. **Nós, os Tikopias: um estudo sociológico do parentesco na polinésia primitiva**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. (p. 299-388 e 453-522)

FLORIDO, Marcelo Pedro. **As parentológicas Arawá e Arawak: Um estudo sobre parentesco e aliança**. Dissertação (inédita) de mestrado em antropologia social, São Paulo: USP-FFLCH, 2008.

GÁLVEZ, Marcelo Gonzaléz. **Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedade en el sur de Chile**. Santiago de Chile: Universitaria, 2016.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. Land, People and Paper in Wester Amazonia. In: HIRSH, Eric and O'HANLON, Michael. (eds). **The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. O Parentesco como Consciência Humana: O Caso dos Piro. **Mana**, 3(2): 39-65, 1997.

GOWERS, Emily. Trees and Family Trees in the Aeneid. **Classical Antiquity**, Vol. 30 No. 1, April 2011; (pp. 87-118). Disponível em: <https://www.academia.edu/9506812/Trees_and_Family_Trees_in_the_Aeneid_Classical_Antiquity_30_2011_>. Acesso em: 26 de maio 2025.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio. Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes Kalapalo. **R@u – Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCar**, v.3, n.1, p. 95-126, 2011.

_____. Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, Brasil). **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v.9, iss.1, art.1, 2012(a).

_____. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário**. Tese de doutorado em antropologia social, Brasília: UnB/ Dan – PPGAS, 2012(b).

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, v.10, n.28, São Paulo, jun. 1995.

_____. The temporality of the landscape. **World Archaeology**, v.25, n.2, p.151-174, 1993.

_____. The genealogical line. In.: _____. **Lines: a brief history**. London and New York: Routledge, 2007.

_____. **Being alive:** essays on movement, knowledge and description. New York: Routledge, 2011.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. The Genesis of the Family Tree. **I Tatti Studies in the Italian Renaissance**, Vol. 4, pp. 105-129, 1991. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4603672?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 26 de maio de 2025.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LADEIRA, Maria Elisa Martins. **Língua e história:** análise sociolingüística em um grupo Terena. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos.** Ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEACH, James. **Creative Land:** Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea. New York: Berghahn Books, 2003.

LEENHARDT, Maurice. **Do Kamon:** Person and myth in the melanesian world. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979 [1947].

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Les organisations dualistes existent-elles?”. In: _____. **Anthropologie structural.** Paris: Plon, 1974 [1956].

_____. **O cru e o cozido** (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac Naify, 2ª ed. 2010.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva.** São Paulo: Paulus, 2008 [1922].

LOERA, Nashieli Rangel. **A espiral das ocupações de terra.** São Paulo: Polis, 2006.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In.: **Sociologia e Antropologia**, vol. I, São Paulo:EPU/EDUSP, 2003 [1934].

MAYBURY-LEWIS, David. Introduction. In.: _____. (ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. **O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX**. Tese (inédita) de doutorado em ciências sociais, Campinas: UNICAMP – IFCH, 2009.

OBERG, Kalervo. Terena social organization and law. **American Anthropologist**, v.50, n.2, 1948.

_____. The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil. **Smithsonian Institution**, Washington, n.9, 1949.

OLIVEIRA, Éder Alcântara. **História dos Terena da aldeia Buriti: memória, rituais, educação e luta pela terra**. Dissertação de mestrado em História, Dourados: UFGD, 2013.

OVERING (KAPLAN), Joanna. “Orientation for paper topics” e “Comments” [1976]. In: _____. (org.) **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, volume II, 1977.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica**. Dourados: UFGD, 2009.

PERINI DE ALMEIDA, Carolina. **A agroindústria canavieira e os índios Terena: um estudo sobre a Changa nas usinas de álcool e açúcar do Mato Grosso do Sul**. Relatório científico final apresentado à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Número do processo: 09/50344-2. Campinas: FAPESP, 2010.

_____. Seguindo caminhos Terena. Em busca de uma etnografia multidimensional. In.: LOBO, A.S. (org.). **Entre Fluxos**. Brasília: Editora UnB, 2012.

_____. **Os troncos, suas raízes e sementes.** Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena. Dissertação (inédita) de mestrado em antropologia social, Brasília: UnB/ DAN – PPGAS, 2013.

_____. Fazendo caminhos, conformando relações: a história de um xuve, Seu Calixto Francelino. **Campos**, v. 18 (1-2), p. 173-196, 2017.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra.** Tese (Livre-docência em Etnologia Indígena do Departamento de Antropologia), São Paulo: USP, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoió. **Mana**, v. 16, p. 401-433, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism:** Ethnic politics in Brazil. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

RIVAL, Laura. The growth of family trees: understanding Huaorani perceptions of the forest. **Man, New Series**, v.28, n.4, p.635-652, 1993.

RIVERS, W.H.R. O método genealógico de pesquisa em antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.). **A Antropologia de Rivers.** Campinas: Edunicamp, 1991 [1913].

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana.** São Paulo: Edusp, 2001.

SAHLINS, Marshall. **What kinship is... and is not.** Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANT'ANA, Graziela Reis de. **História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena.** Tese (inédita) de doutorado em antropologia social, Campinas: UNICAMP – IFCH, 2010.

SANTOS, Augusto Ventura dos. **Lutar, festejar, retomar:** imagens de movimentos terena. Tese de doutorado em antropologia social, São Paulo: USP, 2023.

_____. **Políticas Afirmativas no Ensino Superior:** estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, SP, 2016.

SCANONI GOMES, Luciana. Criação e destruição na arte cerâmica. Notas sobre agência e os seres que habitam o cosmo terena. In: XI Encontro de história de Mato Grosso do Sul. 01 a 05 de out. 2012. Campo Grande – MS. **Anais...** Campo Grande: UCDB, 2012.

_____. Do cru. A vida oculta da cerâmica terena. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 16, n. 31, p. 163-180, jul./dez. 2016.

SCHNEIDER, David Murray. **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SCHWARTZMAN, Stephan. **The Panará and the Xingu National Park:** the transformation of a society. Doctoral Thesis, Chicago: University of Chicago, 1988.

SILVA, Denise. **Estudo léxicográfico da língua terena:** proposta de um dicionário terena-português. Tese de doutorado em linguística. Araraquara: UNESP, 2013.

SILVA, Márcio. Linguagem e parentesco. **Revista de Antropologia**. v.42, n.1-2, São Paulo, 1999.

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento. **Revista Novos Estudos**. CEBRAP, nº 58, São Paulo, p. 73-92, nov. 2000.

SEEGER, Antony. **Os índios e nós:** estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

STOLZE LIMA, Tânia. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana** 2(2): 21-47, 1996.

_____. **O peixe olhou para mim:** o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

STRATHERN, Marilyn. Parts and wholes: refiguring relationships in a Post-Plural World. In: KUPER, A. (org.). **Conceptualizing Society**. London, New York: Routledge, 1992.

_____. Full of trees, full of flutes. In: _____. **Partial Connections**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2004 [1991].

_____. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. Contemporary moments: Land as intellectual property. ms. STRATHERN, Marilyn. Land: intangible or tangible property? In: CHESTERS, T. (Ed.), **Land Rights**. Oxford Amnesty Lectures. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SZTUTMAN, Renato. Do dois ao Múltiplo na terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis. **Revista de Antropologia**, v. 45, n.2, São Paulo, 2002.

TAUNAY, Alfredo. **Entre os nossos índios**. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1931.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaigang**. Tese de doutorado em antropologia social, Campinas: Unicamp – PPGAS, 2000.

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. O cheiro doentio do contato: Doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia ocidental. **Mediações**, v.71, n. 1, p. 85-120, Londrina, jan./jun. 2012.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Brasil**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

_____. Can anthropology make valid generalizations? Feelings of belonging in the Brazilian Atlantic Forest. In.: TOREN, Christina and CABRAL, João de Pina. (ed). **The Challenge of Epistemology: anthropological perspectives**. New York and Oxford: Berghahn books, 2011.

_____. Pleasures that differentiate: Transformational bodies among the Tupinambá of Olivença (Atlantic Coast, Brazil). **Journal of the Royal Anthropological Institute** 18 (3): 536-553, 2012.

_____. Temporalities of Ownership: Land possession and its transformations among the Tupinambá (Bahia, Brazil). In.: BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos and GROTTI, Vanessa Elisa. (ed). **Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian property relations**. New York and Oxford: Berghahn books, 2016. pp. 232- São Paulo, 256.

_____. Segmentation as historicity among the Fataluku in Lautem (Timor-Leste). Paper apresentado no Painel *History as lived reality and the future of anthropology* (coord. Christina Toren) **14th Biennial Conference of the European Association of Social Anthropologists**, 20 Julho 2016, University of Milano-Bicocca, Milão/Itália. 2016a.

_____. Paths to infinity: the ways of the ancestors among the Fataluku. Paper presented at the *Timor-Leste Studies Pre-conference Workshop – Association for Asian Studies*, Toronto, 16 de Março de 2017.

VIEIRA, Ana Carolina Alfinito. **Social movements and institutional Change: The ProIndigenous Struggle for Land Tenure and Citizenship in Brazil (1968-2016)**. PhD thesis Universität zu Köln/Max Planck, Institute for the Study of Societies, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. **Anuário Antropológico** 85, 1986a.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002a.

_____. O Nativo Relativo. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 8 (1), 2002b.

_____. **Rondon conta sua vida.** Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958. p. 225

_____. The Gift and the Given: Three Nano-essays on Kinship and Magic. In.: BAMFORD, Sandra e LEACH, James (Org.). **Kinship and Beyond:** the genealogical model reconsidered. New York and Oxford: Bergham Books, 2009.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? **Cadernos de campo** São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

Fotografias: Luciana Scanoni; Gilberto Azanha e a autora.

Anexos

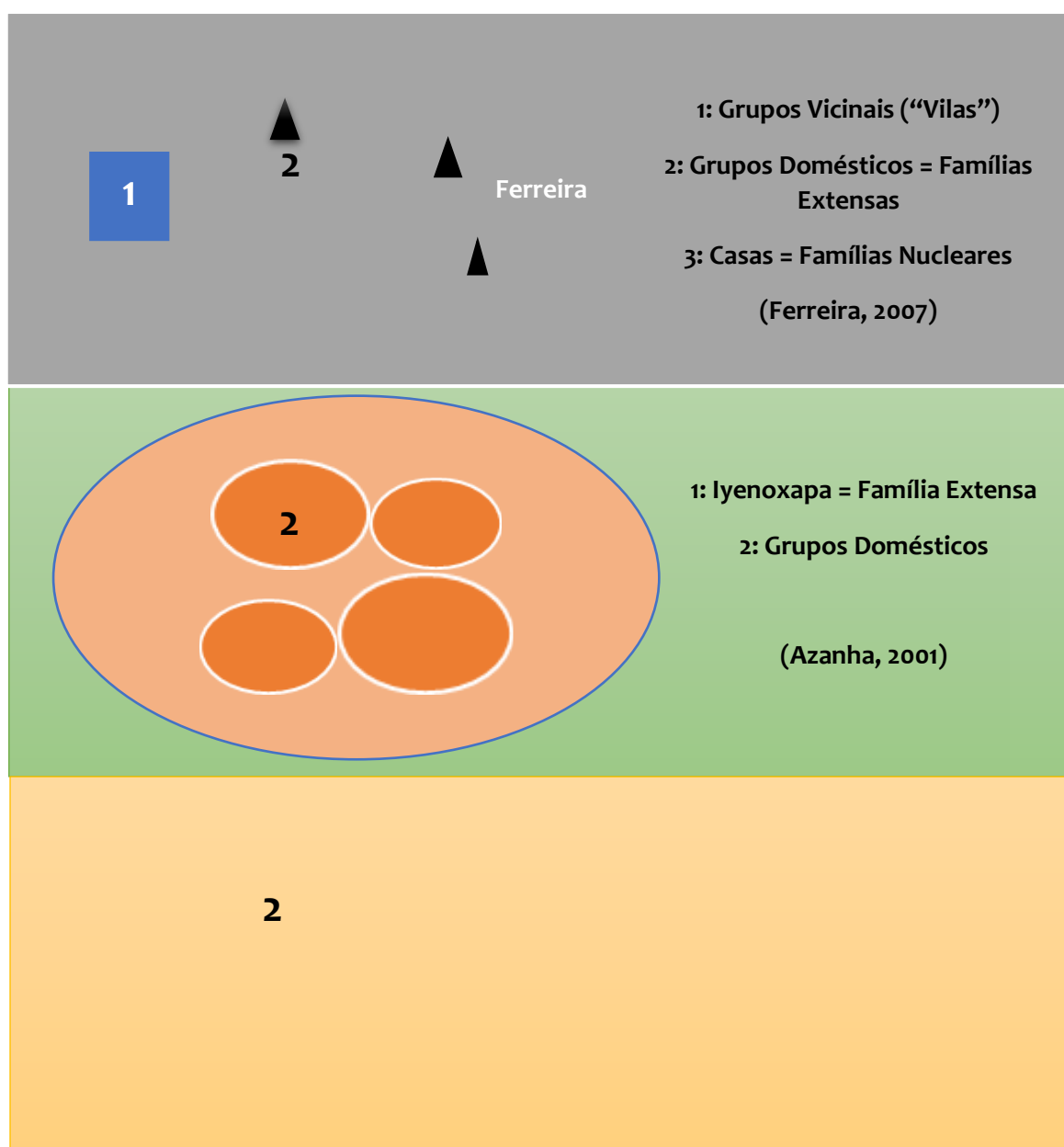


Diagrama comparativo quanto ao uso dos termos troncos, grupos domésticos, grupos familiares, família extensa, vilas e grupos vicinais em alguma das etnografias lidas.



Mapa da aldeia Akulea (Argola) elaborado em meu campo de mestrado (2012) em conjunto com Liliane Julio. Nele pode-se observar a espacialidade dos troncos e sua conformação como vilas ou setores tal como argumenta Sant'Ana (2010:54).