



*Os troncos, suas raízes e
sementes*

*Dinâmicas familiares, fluxos de
pessoas e história em aldeias Terena*

Carolina Perini de Almeida

2013

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Dissertação de Mestrado:

Os troncos, suas raízes e sementes.

Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia (DAN), Universidade de Brasília (UnB), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora

Dra. Andréa de Souza Lobo (orientadora)

Dr. Levi Marques Pereira

Dra. Carla Costa Teixeira

Dr. Marcelo Carvalho Rosa (suplente)

Carolina Perini de Almeida

Brasília,

maio de 2013

Ao mestre John Manuel Monteiro,
também tronco maciço, que aglutinou
gente, formou linhagem e é, agora, raiz.

Ao povo Terena.

Pela generosidade desse grande
homem e de todo um povo, que abriram e
revelaram portas, marcaram e construíram
caminhos, *Ainapo Yakoe!*

Resumo

A noção de “tronco” entre os Terena traz consigo uma série de possibilidades. Diante do espaço deste trabalho, escolhi refletir sobre elas. Fruto de uma pesquisa etnográfica intermitente iniciada em 2009 com interlocutores das aldeias da Terra Indígena Cachoeirinha (Miranda-MS) e da aldeia urbana Marçal de Souza (Campo Grande-MS), a dissertação retrata o que aprendi com eles. A revelação da categoria *Xuve Ko’Ovokuti* (“tronco da casa/família”), e seus desdobramentos, foi explorada no sentido de vislumbrar a interconexão entre família, história e fluxos de pessoas. Assim, relações sociais, memória e movimento são expostos aqui como processos compreendidos pelo idioma da terra. A fim de privilegiar o caminho do aprendizado, tal argumento foi estruturado em três partes, são elas, respectivamente: a etnobiografia de Seu Calixto Francelino; a história e as relações presentes nos “tempos dos antigos” e no “hoje em dia”; os troncos, raízes e sementes a partir das sociabilidades observadas na aldeia. Acredito que a reflexão sobre os *Xuve* da maneira proposta pode interessar aos estudiosos desse povo indígena, bem como àqueles empenhados em pensar sobre outras formas possíveis de se relacionar.

Palavras-chave: Terena – troncos – dinâmicas familiares – fluxos de pessoas – história
- terra

Abstract

The notion of “trunk” [*tronco*] among Terena Indians brings up a wide number of possibilities. To the purposes of this work, I chose to reflect about them. The dissertation results, therefore, of an intermittent ethnographical research, started in 2009, with interlocutors from hamlets located at the “Terra Indígena Cachoeirinha” (located in Miranda-MS) and from the urban hamlet “Marçal de Souza” (located in Campo Grande-MS), and portrays what I have learned with them. Thus, the revelation of the category *Xuve Ko’Ovokuti* (“family/household trunk”), and its developments, was explored in order to think possible interconexions between family, history and flow of people. In that sense, social relations, memory and movement are exposed here as processes mediated by the language of the land. Aiming to emphasize the path of this learning process, the argument was structured in three parts: an ethnobiography of Mister Calixto Francelino; the history and the relations which are present in the “time of the ancients” and in the “nowadays”; the trunks, roots and seeds from the viewpoint of socialities among the hamlet. I believe that the reflection on the *Xuve* in the way as it is being proposed here may interest scholars who dedicate their work to this particular indigenous people, as well as those engaged in thinking other possible forms of being related.

Keywords: Terena (Indigenous people – Brazil) – trunks – relatedness – people's movements – history – land

Sumário

Agradecimentos.....	01
<i>Introdução</i>	05
Apresentação	05
“Os Terena”	08
Diálogos	11
O trilhar do texto	17
<i>Notas preliminares à leitura</i>	20
<i>Capítulo 1.</i>	
<i>O caminho que se faz no caminhar:</i>	
<i>A história de Seu Calixto Francelino</i>	22
Seu Calixto Francelino	32
<i>O começo de tudo e a infância na aldeia</i>	33
<i>A “fuga” da aldeia e a vida de solteiro</i>	42
<i>Conversão, casamento e o primeiro cacicado na Aldeia Akulea</i>	49
<i>Mudança para Campo Grande</i> <i>e o segundo cacicado na aldeia urbana Marçal de Souza</i>	60
Ethos e etiqueta Terena na construção do caminho de um Xuve	68
<i>Interlúdio</i>	78

Capítulo 2.

“O tempo dos antigos” e o “hoje em dia”.

História e memória nas relações dos Terena com os purutuye.....93

A história que contam os livros.....94

“O tempo dos antigos” e o “hoje em dia”106

A memória que se troca.....119

Capítulo 3.

Os troncos, suas raízes e sementes.....124

Os Xuve.....125

Aldeia de troncos.....141

Colorindo a aldeia Akulea: a festa de quinze anos.....151

A festa de quinze anos.....153

Ser o tronco, viver em troncos.....164

Últimas considerações.

“A terra que é nossa mãe”168

Bibliografia.....174

Vocabulário Terena.....178

Agradecimentos

Começo agradecendo aos meus pais, Patrícia e Gilmar, por terem cultivado em mim liberdade e alegria, e por me mostrarem como amor e gentileza são caminhos. Ao meu pai, especialmente, por incentivar em mim o gosto para ler e escrever. À minha mãe, por me ensinar a viver poesia. Por serem, além de pais excelentes, as pessoas mais maravilhosas que já conheci.

Às minhas irmãs, Giulia e Helena, por serem as melhores companheiras que já tive. Com elas dividi, divido e dividirei tudo, sempre.

A toda a minha família, por serem sempre fonte inesgotável de afeto, carinho e ternura. Um especial agradecimento à minha avó Dinah, rata de biblioteca, minha primeira e mais assídua leitora. Ao meu avô Luiz, por tantos apoios. À minha avó Maria, por sua mente inquieta inspiradora. Ao meu avô Gerônimo, por seu amor ainda viver em mim, mesmo após sua partida.

À minha orientadora, Andréa de Souza Lobo, pela confiança, paciência e sensibilidade. Por me mostrar sempre novos pontos de luz e caminhos possíveis. Pelo compromisso com a tarefa de orientação, muito obrigada.

Ao professor John Manuel Monteiro, a quem também dedico esta dissertação, por ter aceitado ser meu primeiro orientador e por ter me ensinado o sentido pleno que tem esse papel em nossas formações.

Ao querido Raúl Ortiz Contreras, também meu primeiro orientador, por ter me iniciado, com muita paciência, no mundo da pesquisa. Por também ter se revelado um grande amigo e uma pessoa extraordinária.

A todo o povo Terena, sem eles esse trabalho não aconteceria. Ao acolhimento carinhoso e disposto que recebi de meus amigos, e interlocutores, Terena, Seu Calixto, Dona Hilda, Seu Aristides, Dona Ásterea, Aronaldo, Marlene, Fábio, Helena, Juca, Vânia, Elaine, Mara, Gisele, Cris, Regi, Mari, Merly, Libi, Diele, Fabiel, Yasmim e às pequenas Vitória e Lana. Às queridas Mari, Merly e Libi, um especial agradecimento pela companhia também especial que me fizeram. Aos ensinamentos de Seu Fernando, Dona Antonia, Seu Horto, Dona Laura, Seu Genésio, Rui, Rene, Arlene, Aginaldo e Celinho. *Ainapo Yakoe!*

Agradeço, igualmente, a todos estudiosos dos Terena, pela partilha direta ou indireta de seus conhecimentos. Ao Levi Marques Pereira, pela interlocução generosa. À Luciana Scanoni, Patrik Thames Franco e Denise Silva, pelas trocas de “bastidores” tão profícuas e enriquecedoras.

Devo agradecer também a todos os professores e funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), por contribuírem, cada um ao seu modo, para fazer daquele instituto lócus de intensa formação e vivência. Sou grata aos membros do Ceres (Centro de Estudos Rurais), especialmente ao grupo “sociólogos do oito”, à Mariana Chaguri, à Ellen Gallerani, à Aline Hasegawa, ao José Carlos Pereira e ao professor Fernando Lourenço, por me mostrarem a “cozinha da ciência”. À Nashieli Loera, pela conversa definitiva, em julho de 2011, que me convenceu a persistir nesta pesquisa.

Registro meus sinceros agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da UnB, por seus professores e funcionários, pelo apoio institucional, acadêmico e financeiro. À Adriana Sacramento, por toda ajuda e disposição em ajudar. Aos professores Marcela Stockler Coelho de Souza, Carla Costa Teixeira, Daniel Schroeter Simião, José Pimenta, Ellen F.

Woortmann, pelas aulas instigantes e por terem lido e comentado versões preliminares deste trabalho.

Ao Marcelo Carvalho Rosa, pelo diálogo.

Ao CNPq pela bolsa concedida.

Agradeço aos professores Levi Marques Pereira, Carla Costa Teixeira e Marcelo Carvalho Rosa, por terem aceitado prontamente participar da banca examinadora desta dissertação.

Aos amigos da turma de mestrado 2011, Aline, Angélica, Chirley, Caio, Hérika, Hugo, Márcio, Marco, Mari, Raoni, Rafael, Renato, Paique, Poty e Thais, por compartilharem ideias, risadas e angústias.

O agradecimento a essas amigas e amigos é imenso e ultrapassa os limites desta folha de papel. À “turminha das rurgs”: Aline Yuri, Lucas, Lela, Paulinha, Rô(drigo), Mathias, Stella, Théo, Soci, Lauren, Bruna, Zé, Umberto, é realmente uma honra poder me dizer amiga de vocês. Aos demais amigos revelados pela passagem por Campinas, Buba, Rodrigo, Benjamin, Gustavo(Kacond), Roberto (Bob), o carinho e a importância que dou aos nossos cruzares de caminhos é gigante. À querida Lis, pela cumplicidade. Aos amigos de Brasília, Aline Maria, Rafael (Fafo), Dani, Chirley, Julinha, Poty, Bruner, Du, Raoni, que me mostraram no cinza-concreto dessa cidade também uma cor.

Aos amigos que também são interlocutores geniais, revisores perspicazes e tradutores talentosos, pelo incentivo e generosidade. Às queridas e aos queridos, Aline Yuri Hasegawa, Aline Alcarde Balestra, Lis Furlani Blanco, Stella Z. Paterniani, Rodrigo Charafeddine Bulamah, Lucas Bernasconi Jardim, pelas leituras e conselhos. Este trabalho tem a mão de cada um deles.

Ao Rafael Franco Coelho, pelo apoio, incentivo e auxílio em campo. À Lívia e Lucas Fornel, pela hospitalidade.

Quero agradecer em especial às Alines, Hasegawa e Balestra, pela convivência e partilha cotidiana. Pelas fundamentais descobertas da terra, com a primeira, e do tempo, com a segunda.

À Daniela Lima, por ser, além de grande amiga, uma alegre parceira.

À Luisa, pelos quase 25 anos de amizade.

À Norma, pelo amparo e sabedoria.

Àqueles que se esforçam em descobrir, cultivar e abrir espaço para o que, no meio do inferno, não é inferno.

“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!*”

(Aristides Antonio da Silva, Aldeia *Akulea*,
16/08/2012)

Introdução

Apresentação

No anos de 2009 e 2010 desenvolvi uma pequena pesquisa sobre o trabalho de índios Terena nas usinas de cana-de-açúcar em Mato Grosso do Sul.¹ Nela tive a oportunidade de conhecer as aldeias da Terra Indígena Cachoeirinha (Miranda-MS) e a aldeia urbana Marçal de Souza (Campo Grande-MS), bem como diversas pessoas muito interessantes, que se tornaram importantes interlocutores no desenvolvimento daquele trabalho. Na medida em que buscava entender melhor suas perspectivas sobre o mundo do corte de cana fui notando a necessidade de compreender outra dimensão de suas vidas que perpassava esse universo e muitos outros. Ao perceber que as turmas de trabalho eram fomentadas por grupos de parentes e amigos, e que a minha própria entrada no campo só foi possibilitada por essas redes, fui me dando conta do potencial mobilizador daquilo que denominamos parentesco.

Essa percepção foi possível graças ao “mapa mental” (Malinowski, 1978 [1922]) que me acompanhou no trabalho de campo, que incluía as hipóteses elaboradas por Levi Marques Pereira (2009) sobre os *troncos familiares* entre os Terena de Buriti. Revisando a literatura sobre os Terena, me deparei com diversos estudos realizados na T.I. Cachoeirinha, dentre os quais os de Roberto Cardoso de Oliveira (1968 e 1976) e de Andrey Cordeiro Ferreira (2007). No entanto, o enfoque principal dessas excelentes etnografias não recaía sobre a esfera das relações cotidianas entre parentes e amigos.

¹ 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 primorosa orientação do professor Dr. John Manuel Monteiro e com a inestimável colaboração do antropólogo Victor Raul Ortiz Contreras, aos quais agradeço imensamente.

Nascia, então, a ideia da pesquisa que resultou nessa dissertação: decidi voltar às aldeias e aprofundar a noção de “tronco” junto àqueles que havia conhecido lá.

A análise que tentarei empreender a partir de agora será sobre esse encontro. Sendo mais específica, ela é efeito da confluência de meus interlocutores com a antropologia que tentei praticar entre eles. Não pretendo, pois, escrever uma etnografia sobre “os Terena”, no sentido de realizar afirmações sobre quem são. Assim, nas páginas que seguirão passarei a apresentar essa relação e pensar sobre o que aprendi com ela, sobre o que aprendi no meu encontro com esses Terena. Como já mencionado, tais convergências não são aleatórias, eles seguiram caminhos específicos e foram guiados por excelentes mestres. Por isso as questões sobre as quais me debruçarei só fazem sentido quando pensadas em relação a esses atores especiais, que, por sua vez, terão papéis de destaque no texto.

Do meu diálogo com Seu Calixto Francelino, Seu Aristides Antonio da Silva e Aronaldo Júlio, ex-trabalhadores das agroindústrias canavieiras sul-mato-grossenses, percebi pela primeira vez as possibilidades abertas pelos “troncos”. Foi graças ao acolhimento que tive nessa rede de parentes e amigos que a pesquisa tornou-se possível e, portanto, eles são co-participantes da construção deste trabalho. Pelas mãos deles, fui introduzida à categoria do idioma Terena *Xuve Ko’Ovokuti* (“tronco da casa/família”) e aos seus desdobramentos, que decidi explorar como tema de mestrado a partir da interconexão vislumbrada entre família, história e fluxos de pessoas. Deste modo, o objetivo desta dissertação tornou-se demonstrar como, nesse contexto, relações sociais, memória e movimento podem ser compreendidos como processos por meio do idioma da terra – que dá o tronco, suas raízes e sementes.

Para a pesquisa em questão, além da revisão bibliográfica, foram feitas três viagens ao Mato Grosso do Sul, em fevereiro, abril e agosto de 2012. Com exceção da

visita de abril, de poucos dias e bastante circunstanciada dentro dos objetivos de uma oficina na aldeia Argola,² passei os meses inteiros de fevereiro e agosto em campo. Neles, alternei minha estadia entre a aldeia Argola (dentro da T.I. Cachoeirinha) e o município de Campo Grande-MS, em localidade próxima à aldeia Marçal de Souza, com vistas a acompanhar o fluxo dessa rede, na qual diversas pessoas estavam envolvidas em inúmeras atividades e disputas. Privilegiando a riqueza desses encontros, busquei traçar, durante esse percurso, a trajetória de meus guias, colhendo as “falas” que me ofereciam sobre a história da aldeia e de suas famílias.

De forma mais explícita, ao longo do trabalho de campo me utilizei de metodologia variada a fim de melhor apreender tanto os eventos ao meu redor quanto processos de longa duração relacionados à história daquelas pessoas. Foram elas: realização de entrevistas semi-estruturadas; elaboração de genealogias;³ a confecção de mapas; além de registros fotográficos, de áudio e vídeo.⁴ Por fim, vale ressaltar, que a impossibilidade de realização de um campo longo e contínuo devido às restrições de tempo e recursos características do curso de mestrado, teve sua contraparte positiva. O trabalho de campo fragmentado facilitou a apreensão de processos em decurso, que talvez não fossem observados em um recorte menor e contínuo de tempo.

² Tratou-se de uma oficina de serigrafia com alunos e professores para a impressão manual de um livro didático, realizada na escola da aldeia Argola, com a qual colaborei como mediadora. A oficina foi resultado de uma parceria entre professores indígenas da T.I. Cachoeirinha e a Universidade Federal de Goiás via o projeto de extensão *Aldeia Digital*. Em agosto o mesmo projeto organizou outra oficina, agora só com professores e lideranças, para a criação de um blog. O resultado pode ser conferido em: <<http://terenadigital.blogspot.com.br/>>. Acesso em abr.2013.

³ Sendo o resultado final um caderno com diversas genealogias da aldeia que ficará para a Escola Estadual Capitão Timóteo.

⁴ Os mapas, algumas das genealogias e alguns dos registros fotográficos estão reunidos na seção denominada “interlúdio”.

O resultado desse trabalho foi revelar junto com a noção de “tronco” um pontilhado em expansão, que abarca concepções particulares de tempo e espaço e maneiras específicas de se relacionar. Por acreditar que trataremos a partir de agora de uma configuração espaço-temporal de *relatedness* (Carsten, 2000), peço licença para expor algumas notas contextuais e teóricas que considero essenciais.

“Os Terena”

Não obstante essa não seja uma dissertação sobre “Os Terena”, segue esboço da conjuntura demográfica e geográfica desse povo indígena, com a ressalva de que, no que tange à sua história, tal esforço será levado a cabo no segundo capítulo desse texto.

Atualmente, a população Terena é estimada em 28.845 pessoas (IBGE, 2010), sendo que desse número aproximadamente 14.123 indivíduos residem em Terras Indígenas em Mato Grosso do Sul (Funai, 2006).⁵ Em Mato Grosso do Sul, onde habitam hoje 73.295 índios, divididos em uma população urbana de 14.457 e uma rural de 58.838 (IBGE, 2010),⁶ os Terena vivem hoje em um território descontínuo, espalhados em pequenas “ilhas” cercadas por fazendas em sete municípios: 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

⁵ Ainda que não tenha conseguido acesso a informações sobre o modo como essas estimativas foram produzidas, os números apontam para um aumento progressivo desse grupo, que acompanha um movimento geral das populações indígenas em território brasileiro.

⁶ Dados preliminares disponíveis em: < <http://www.funai.gov.br/>>. Acessado em: fev.2012.

temas que predominaram na etnologia sobre os Terena dos anos 1930 até a publicação da tese de doutorado de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1968. Neles, a temporalidade conferida à configuração social Terena era problemática, visto que situava tanto sua origem quanto seu destino. Na origem, residiria a cultura “pura” dos Terena, sendo a ela que deveriam ser 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. De forma que, por um longo período, existiu pouca preocupação em se etnografar detalhadamente a situação encontrada em campo com relação às formas organizacionais Terena.

A partir da década de 1970 verificou-se que o processo de assimilação até então entendido como destino irrefutável das populações indígenas não se consumava, mesmo em grupos tidos como profundamente aculturados como os Terena. Tal constatação proporcionou nova movimentação na antropologia, com vistas à superação do paradigma da aculturação e à experimentação de novos instrumentais teóricos. Paralelamente, o mesmo processo que ocasionou revisão do paradigma da aculturação na antropologia refletiu-se na política indigenista.⁸ Assim, após intenso *lobby* do movimento indígena e de indigenistas, a Constituição de 1988 refutou definitivamente a orientação integracionista e definiu o respeito à diversidade cultural como paradigma oficial de orientação para as ações indigenistas.⁹

Desse modo, a fim de acompanhar um movimento teórico e político que se encontra hoje já consolidado, a pesquisa que aqui se apresenta visa, sobretudo,

⁸ “Esse desmoronamento do paradigma da aculturação/assimilação coincide com o ressurgimento do movimento indígena na década de 1970, projetando lideranças indígenas como sujeitos políticos que falam por suas comunidades e, gradativamente, reservando ao antropólogo não mais o papel de porta-voz, mas de interlocutor, nem sempre tão qualificado quanto se imagina ser.” (PEREIRA, 2009: 32).

⁹ Para uma contundente análise desse processo, consultar Ramos, 1998.

contribuir etnograficamente para a compreensão do que foi encontrado em campo, sem deixar de lado o legado deixado pelos trabalhos anteriores. Nesse sentido, penso que nossas leituras tornam-se as lentes através das quais enxergamos e interpretamos o material etnográfico. E mesmo que o retrato mais realista seja sempre representação de algo e que, no limite, não exista uma única imagem “real”, acredito que algumas dessas lentes podem colaborar mais na criação de imagens menos distorcidas ao longo do processo de busca por aproximações de significado. São, destarte, as lentes teóricas escolhidas que gostaria de exibir agora.

Diálogos

Em sua reconstituição da “sociedade Terena tradicional”, Cardoso de Oliveira (1968; 1976 e 1983), parcialmente de acordo com Oberg (1948) e Altenfelder Silva (1949), argumentou ser ela 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 era, pois, composta por três “camadas”:¹⁰ a mais baixa seria a dos *Kauti* (cativos de guerra) - delimitação étnica; logo em seguida viria a dos *Waherê-Txané* (gente comum) – delimitação social; 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.

¹⁰ E não “classes” (Altenfelder Silva, 1949).

A instituição do *Xuna-Xati* - título conferido a guerreiros que se destacassem matando inimigos em conflitos - seria o que o autor considerou o elemento dinâmico e de ascensão social da estrutura, atribuindo a ela função altamente integradora no grupo local; uma vez que um indivíduo de qualquer uma das camadas poderia tornar-se um *Xuna-Xati* e isso abria a possibilidade para ele tornar-se um chefe de guerra e buscar uma esposa em uma camada imediatamente superior, quebrando a endogamia de camadas. O autor constatou, sem embargo, que a grande maioria dessas estruturas e instituições sociais, assim como a endogamia de camadas e metades, não foi verificada empiricamente.

No que tange 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,¹¹ Cardoso de Oliveira (1968) empreendeu análises diferentes, porém conexas. O autor classificou a terminologia de parentesco Terena como do tipo “havaiano” de Murdock, verificando que era vedado ao grupo o casamento consanguíneo. Sendo o tipo comum de matrimônio o monogâmico, acompanhado de matrilocalidade 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 onde o matrimônio é possível e acabava por fortalecer os laços intertribais por meio da troca de mulheres.

¹¹ Aqui estou me remetendo aos nomes de seções que dividem sua tese de doutorado.

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), 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 constatou que grande parte do sistema de camadas e metades não operava mais empiricamente. Em face dessas mudanças, a fim de entender a organização familiar 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.

Dentre os diversos estudos recentes que tratam da temática do parentesco, grande parte posiciona-se de alguma maneira com relação à obra de David M. Schneider *A Critique of the Study of Kinship* (1984). Isso pelo fato de que, ao inverter o foco de análise para a própria antropologia, Schneider argumentou que o idioma do parentesco, por estar intrinsecamente centrado na consanguinidade, dizia muito mais da sociedade dos pesquisadores do que dos pesquisados. No livro citado, o autor recuperou duas descrições diferentes sobre um mesmo povo, os Yap, para fundamentar sua crítica e demonstrar como uma etnografia que não se pauta pelo idioma do parentesco pode ser mais elucidativa sobre uma determinada formação social. Assim como as descrições de Schneider, as obras de Roberto Cardoso de Oliveira (1968 e 1976) e de Levi Marques Pereira (2009) são etnografias temporalmente distantes, que se apoiam em diferentes prismas teórico-metodológicos e inserem-se em contextos políticos e disciplinares distintos. De tal maneira que considero possível caracterizá-las como duas descrições

diferentes sobre os Terena e me inspiro no exercício realizado com os Yap na apropriação que faço delas.

Tendo em vista que, como bem relembra Schneider (1984:4, tradução minha), a “percepção é guiada e conformada pelos instrumentos da percepção bem como pela natureza do que é observado.”,¹² não pretendo introduzi-las hierarquicamente ou como etapas de uma escala evolutiva de desenvolvimento do pensamento antropológico; mas como traduções diversas - e, em certos aspectos, divergentes – de um contexto etnográfico semelhante – mas não idêntico. Desse modo, apenas gostaria de indicar como diferentes lugares de partida e instrumentais analíticos permitem entrever mais ou menos pontos de luz, retomando o que há de positivo na crítica elaborada por Schneider.

Antes de contrapor essa primeira descrição às hipóteses que constituem o cerne da pesquisa, gostaria de chamar atenção para o que considero ser uma alternativa positiva à constatação de Schneider de que traduções pautadas por conceitos estrangeiros ao contexto - como “parentesco do tipo havaiano”, “endogamia de camadas e metades”, “grupos domésticos” e “unidade do grupo de siblings” – talvez por seus próprios fins e principais problemas teóricos, não se ocupavam em aproximar a análise do que poderia ser a concepção indígena da sua própria configuração social e do que nós entendemos como seu sistema de parentesco.

Em sua introdução ao livro *Cultures of relatedness*, Janet Carsten (2000) ressaltou que, a despeito das críticas aos estudos de parentesco, não se pode negar o fato de que, nos mais diversos contextos, as pessoas reconhecem um tipo especial de laços

¹² No original: “Perception is guided and shaped by the instruments of perception as well as by the nature of what is perceived.”

umas com as outras. Conquanto tais laços, formas de *relatedness*,¹³ possam ser descritos em termos genealógicos, seu interesse, e dos demais autores que compõem a coletânea, foi demonstrar que também podem ser apreendidos de outras maneiras. De forma que, ponderando o grau de relevância do debate euro-americano acerca da oposição social::biológico à forma com que entendemos e comparamos *relatedness* interculturalmente, optaram por uma abordagem que permitisse reposicionar o prisma analítico e imergir nos problemas por um ângulo diferente.

Não obstante a ideia de *relatedness* corra o risco de tornar-se uma espécie de vácuo analítico,

(...) ‘*relatedness*’ não oferece solução nítida para o esforço comparativo – seu uso meramente tem me permitido suspender um conjunto de pressupostos, e colocar entre parênteses um nexos particular de problemas, a fim de enquadrar as questões de forma diferente. ‘*Relatedness*’ torna possível as comparações entre os modos Iñupiat e inglês ou Nuer de se relacionar sem se apoiar em uma distinção arbitrária entre biologia e cultura, ou sem pressupor o que constitui o parentesco. (CARSTEN, 2000: 5, tradução minha).¹⁴

Da maneira como foi proposto, pensar em termos de *relatedness* chama a atenção do etnógrafo para as atividades cotidianas; o que, por sua vez, pode permitir compreender também a importância de redes de não-parentes às suas dinâmicas. Tendo em vista que o trabalho etnográfico é sempre implicitamente comparativo, refletir sobre as diferentes formas de *relatedness* permite ampliar as questões de parentesco para além dos princípios de linhagem e casamento. Bem como pode ser um caminho interessante

¹³ Optei por, no escopo desse trabalho, não traduzir o termo do inglês para o português por não encontrar para ele, assim como diversos pesquisadores brasileiros, tradução satisfatória.

¹⁴ “(...) ‘*relatedness*’ offers no neat solutions for the comparative endeavour – merely that its use has enabled me to suspend one set of assumptions, and to bracket off a particular nexus of problems, in order to frame the questions differently. ‘*Relatedness*’ makes possible comparisons between Iñupiat and English or Nuer ways of being related without relying on an arbitrary distinction between biology and culture, and without presupposing what constitutes kinship.”

para uma antropologia holística que compare culturas-naturezas, tal como propõe Latour (1994).

De fato não há um modelo antropológico mais autêntico e verdadeiro de culturas de *relatedness*. E, talvez justamente por isso, ao privilegiar essas formas locais ao invés dos modelos antropológicos clássicos, abrem-se novas possibilidades de entendimento ao passo que uma variedade de novos elementos – o alimentar, o viver junto, as emoções, a procriação, a troca de substâncias - pode ser associada à *relatedness*. Tais elementos não têm conteúdos predefinidos além do atribuído em seus contextos particulares, “A única qualidade necessária para a combinação desses elementos em culturas particulares de *relatedness* é de incorporar a capacidade de gerar novos significados e novas experiências de estar relacionado.” (CARSTEN, 2000: 34, tradução minha).¹⁵

Pensando nessas novas janelas abertas pela ideia de *relatedness*, inspirei-me no trabalho de Pereira (2009) como uma segunda descrição sobre os Terena, que lançou as bases para as hipóteses de minha pesquisa. Nele, o autor empenhou-se em preencher, ainda que parcialmente, a lacuna deixada pelos trabalhos anteriores sem, contudo, deixar de pensar as inflexões da política e do cenário multisocietário no que chamou de formação social Terena. De tal modo que suas formulações até mesmo esclarecem essas inflexões.¹⁶ No que diz respeito exclusivamente à temática de organização social e parentesco, suas tentativas de traduzir - apresentar, descrever, abstrair, analisar e aproximar - a noção de *tronco familiar* abrem caminhos para abordar o que quero

¹⁵ “The only necessary quality to the combination of these elements in particular cultures of relatedness is that they incorporate the capacity to generate new meanings and new experiences of being related.”

¹⁶ Como, por exemplo, quando mostra que a abertura à exterioridade e a facilidade em apreender e manipular os códigos de conduta do “outro”, que antes era interpretado como uma predisposição dos Terena à aculturação, podem ser elementos constitutivos do *ethos* Terena e que, portanto, obedecem à princípios lógicos muito particulares.

entender como dinâmicas de *relatedness* Terena em maior consonância com as concepções e com o vocabulário indígena. Assim, são em torno de suas hipóteses com relação aos Terena de Buriti que pretendo desenvolver as minhas a respeito das formas particulares de *relatedness* entre os Terena que conheci das aldeias de Cachoeirinha e da Marçal de Souza.

Ao longo do trabalho, as ideias de Pereira (ibid.) surgirão entrelaçadas às minhas e ao contexto etnográfico, de modo que não considero necessário retomá-las aqui. Contudo, vale ressaltar que a aproximação da noção de troncos me permitiu vislumbrar uma maneira própria de se relacionar, com temporalidade e espacialidade particulares, que considero como uma dinâmica espaço-temporal de *relatedness*. O processo dos troncos, com suas raízes e sementes, está desmembrado nos três capítulos que compõem essa dissertação.

Por fim, acredito também que pensar a dinâmica de *relatedness* nesse contexto pode contribuir para testar e ampliar essa noção, fazendo-nos refletir sobre nossas próprias pré-concepções a respeito do que é ou deve ser o universo das relações familiares. Tendo em vista que, nos tempos das políticas assimilacionistas, os Terena foram tidos como o grupo que mais se aproximou do ideal em termos de integração e aculturação, espero também colaborar para além da constatação de que eles não são aculturados e resistem a sua maneira frente ao poder do Estado Nacional, trazendo apontamentos sobre os significados possíveis de ser Terena nos dias atuais.

O trilhar do texto

No primeiro capítulo do presente trabalho, “O caminho que se faz no caminhar: A história de Seu Calixto Francelino”, pretendo apresentar como se deu meu contato com os Terena e a construção do tema de pesquisa a partir da análise da biografia de

uma personagem fundamental para que essa dissertação acontecesse. Apresento ao leitor Seu Calixto Francelino, senhor de 83 anos, natural da aldeia Cachoeirinha (*Mbokoti*) e ex-cacique da aldeia Argola (*Akulea*) e da aldeia urbana Marçal de Souza, em Campo Grande, onde reside atualmente.

Ao contar as aventuras de Seu Calixto - dono de uma trajetória tão rica que, de acordo com ele mesmo, renderia um livro, pois “essa história é muito boa!” – espero conseguir apontar para a importância da etiqueta Terena e de um *ethos* que se orienta para a exterioridade e se institui na negociação à constituição do *Xuve* (“tronco”). Trata-se de um exercício de “Etnobiografia” (Kofes, 2004) em que perspectivas sincrônicas e diacrônicas se encontram para embaralhar as fronteiras, tão debatidas nas ciências sociais, entre subjetivo:objetivo e indivíduo:sociedade. Com Seu Calixto, poderemos aprender como a valorização do movimento e do “ficar junto” (*Komuxoneti*) compõem o processo dos troncos e constroem vidas em fluxo.

Por concentrar o grosso dos dados etnográficos, esse será o capítulo mais longo do trabalho. Ele também servirá de introdução aos capítulos seguintes, de maneira que seremos reportados à biografia de Seu Calixto diversas vezes, direta ou indiretamente, ao longo de todo o percurso.

Em “O ‘tempo dos antigos’ e o ‘hoje em dia’”. História e memória nas relações dos Terena com os *purutuye*”, o segundo capítulo, procurarei estabelecer diálogo com a bibliografia sobre os Terena para finalmente adentrar na reflexão quanto sua história e suas relações com os *purutuye*.¹⁷ A contextualização histórica sobre os Terena engloba também uma história do povoamento da região que hoje é Mato Grosso do Sul e tem como marcos fundamentais a Guerra do Paraguai; a Missão Rondon e a criação do

¹⁷ Termo da língua Terena derivado de “português” para se referir primeiramente aos europeus e, posteriormente, aos brasileiros não-indígenas.

Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Para pensar os troncos, as considerações sobre ela serão feitas à luz das narrativas de meus interlocutores, que revelaram outros marcos históricos discursivos também fundamentais, são eles os “tempos de hoje” e o “antigamente”.

Este será o espaço para a compreensão da memória na formação dos *Xuve*, que acredito incorporarem também história. Por meio de suas “falas”, constantemente divididas em o “hoje em dia” contraposto ao “tempo dos antigos”, uma linearidade temporal particular se mostrou. Essa forma especial de se pensar o tempo, na qual a memória também é troca, irá ajudar a compreender como o tronco coleciona relações e história e, por conseguinte, como é, além de tronco, raiz.

Tendo já apresentado o fio condutor desse encontro e o contexto histórico que o tornou possível, no capítulo final que batiza essa dissertação, “Os troncos, suas raízes e sementes”, me dedico a refletir sobre os *Xuve* a partir do grosso dos dados etnográficos que pude reunir ao longo da minha estadia na aldeia *Akulea*. Nesse momento, é Seu Aristides Antonio da Silva quem irá me ajudar na exposição a respeito dos *Xuve Ko’Ovokuti* e *Xuve Xâne Nâti* (“tronco da comunidade”), orientando a sistematização de tudo o que aprendi a respeito deles.

Essa explanação será acompanhada da descrição de situações etnográficas ímpares, com destaque para o processo de celebração dos quinze anos de minha jovem amiga, Liliane Júlio. A preparação e comemoração de uma festa de debutante na aldeia coloca em evidência viva e colorida dinâmicas de *relatedness* e traz às narrativas a dimensão da observação. Foi a partir de minha inserção no contexto da festa que pude entrever, dentre outras coisas, o aspecto final da metáfora do tronco - planta que nasce, cresce e morre – suas sementes, atestando seu caráter processual.

Ao fim dessa jornada o leitor poderá estar de acordo comigo sobre como pensar nos troncos nos aproxima de uma forma de se relacionar pela e com a terra. O tronco, processo que pode nos confundir se é o chefe ou se é família, se é pessoa ou coletivo, surge como pessoa coletiva e coletivo personalizado. E indica um caminho possível para a imersão nesse universo, em que a terra, além de meio de vida, é vida e *relatedness*.

Notas preliminares à leitura

Antes de iniciar os capítulos, algumas notas esclarecedoras. Primeiramente, quero registrar que a grafia do idioma Terena adotada por mim foi a aprendida com Aronaldo Julio, professor da Língua materna na escola municipal da aldeia Argola, a quem sou grata, também por isso, imensamente. Com ele, montei um pequeno vocabulário Terena que vai em anexo ao texto, na esperança de ser útil àqueles em início de pesquisa com os Terena e demais interessados. Tal grafia, entretanto, não está totalmente de acordo com a utilizada por grande parte dos pesquisadores.

Em segundo lugar, esclarece-se que todo termo em outro idioma, incluindo Terena, será escrito em itálico. Categorias nativas em português, como “tronco” e “caminho”, serão expressas pela primeira vez entre aspas e depois, na medida com 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 nas palavras 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. As entrevistas

e trechos dos diários de campo serão citados seguindo o mesmo padrão das citações bibliográficas, acompanhados, quando possível, de data e local.

Como já feito nesta introdução, poderá se observar que, por vezes, ao longo dos capítulos utilizo a categoria de “amiga” ou “amigo” para me referir a alguns de meus interlocutores. Isso acontece, pois, nesses três anos, além da pesquisa, fiz de fato grandes amigos Terena. Acredito que a relação de amizade estabelecida tem relevância para que se compreenda o tom da narrativa. Todavia, procurarei restringir esse termo a ocasiões em que tal relação exista e seja pertinente àquilo que se busca argumentar.

Por último, quero explicitar que escolhi citar os verdadeiros nomes dos interlocutores participantes da pesquisa uma vez que, além de serem eles colaboradores fundamentais para que o trabalho acontecesse, este texto é também uma forma de registro de suas histórias e vidas, não havendo sentido, pois, em retirar deles seu protagonismo.

Capítulo 1

O caminho que se faz no caminhar:

A história de Seu Calixto Francelino

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)

Foi no fim da tarde do dia 21 de janeiro de 2010, em uma roda de tereré¹ no quintal de sua casa, que conheci Seu Calixto Francelino. Um amigo havia me levado ali especialmente para conhecê-lo com o palpite de que ele poderia ajudar com minha pesquisa sobre o trabalho no corte de cana. O palpite foi certo. E assim, já há três anos a quentura de nossos pés calçou o *trieiro*² do nosso encontro. Há três anos que, entre idas e vindas, Seu Calixto tem ajudado nas minhas viagens à Campo Grande-MS e à Miranda-MS, marcando minha incursão pelo seu mundo e o de seus amigos e parentes.

Conforme indica a fala de Seu Calixto utilizada como epígrafe deste capítulo, uma das formas dos Terena organizarem-se espacialmente é por uma malha de “caminhos” ou “*trieiros*” que serve de base à rede de relações sociais. São pelos caminhos que ligam as casas umas às outras que parentes e amigos se visitam, circulam

¹ Erva mate do mesmo tipo da utilizada no preparo do chimarrão, tomada de forma semelhante só que com água gelada. Em geral, o costume regional é de tomar tereré de forma partilhada em uma roda de conversa perto da hora do almoço e ao longo da tarde.

² 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.

os presentes, estabelecem-se alianças políticas, acordos matrimoniais e combinam-se 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 convivialidade íntima e permanente, da segurança e da reciprocidade plena, por sua vez, o caminho representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da política, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social. (PEREIRA, 2009: 52)

Uma vez que um dos intuitos desta dissertação é pensar as relações entre dinâmicas familiares, fluxo de pessoas e história a partir do meu encontro com indivíduos Terena, 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. Sendo o meu principal e mais antigo interlocutor, tive o privilégio de me tornar 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.

Assim, a ideia de dedicar um capítulo especialmente para contar a vida de Seu Calixto justifica-se em dois níveis argumentativos. O primeiro deles consiste em estruturar o argumento da pesquisa a partir de uma lógica de organização espacial Terena, posto que essa mesma lógica diz sobre fluxos 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 do projeto de pesquisa que me deparei com Seu Calixto e seu quintal.³ E foi assim que combinamos de escrever sobre a sua história.

Por outro lado, a escolha de escrever 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 de que o trabalho resultasse em 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, deve estar disponível a outros para que se possa estudar e refletir sobre ela.

Também partilho das reflexões desse mesmo autor sobre as dificuldades em editar e ordenar o material - expor em ordem cronológica? Manter os diálogos inteiros? Transcrever as palavras de Taso na íntegra? Deixar o texto no formato de uma autobiografia? - bem como de suas ponderações acerca das implicações da desigualdade existente entre antropólogo e pesquisado, dos riscos da distorção e do perigo da amizade para a “verdade objetiva” das informações. Porém, partilho, acima de tudo, das motivações que levaram Mintz (ibid.: 54-55, grifos do autor) a realizar o projeto com Taso:

Trata-se, é claro, de uma história de vida, e não de um diálogo. Trata-se, o que é mais importante, de uma *história* revelada através da experiência. (...) É certo que eu nunca empreenderia um tal projeto se não tivesse conhecido Taso e se não fôssemos amigos. Mas o objetivo de nosso trabalho conjunto era, tornando mais claro e visível o que ocorrera a Taso, tornar mais claro e visível o que ocorreu com pessoas

³ 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.

como Taso. E penso que estava consciente de pelo menos alguns dos muitos riscos de distorção envolvidos em nossos procedimentos. Mesmo assim, o projeto parecia válido.

E continua mais adiante:

Mas se alguém estiver preparado para a possibilidade de que a Antropologia tome parte na documentação daquilo que o Ocidente fez a outras sociedades, dar, assim, ‘voz’ a pessoas como Taso – mesmo se, por nossos erros, deformamos ou distorcemos aquela voz – é melhor do que mantê-las mudas.

Desse modo, apesar da dificuldade em editar todo o material acumulado sobre Seu Calixto em três anos de pesquisa e consciente das implicações decorrentes da minha relação com ele, optei por refletir sobre sua vida por 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 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, 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.⁴ 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)

⁴ Acho importante fazer a ressalva de que, do meu ponto de vista, a própria ideia de que haja um Terena “típico” é descabida e não encontra eco na realidade.

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 “patricios” 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.

Contudo, antes de adentrar na descrição e reflexão sobre a história e a vida de Seu Calixto, peço licença para ponderar brevemente sobre alguns outros aspectos que estão implicados quando se decide trabalhar com histórias de vida.

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).⁵

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

⁵ 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).

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).⁶ 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.

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.

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

⁶ “(...) la historia de una vida tal como la cuenta la persona que la ha vivido”.

pois assim o é a distinção entre compreensão e explicação.⁷ 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 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 sofra 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)

Inspirada pela discussão proposta por Marilyn Strathern a respeito dos Hagen da Melanésia, Suely Kofes (2004) em suas *Notas para uma discussão sobre histórias de vida, biografias e trajetória, ou, biografia e etnografia* 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 contem 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

⁷ O autor ressalta ainda que a própria ideia de compreensão de Weber não precede e nem é independente da explicação, pelo contrário.

externas a ela. Tal posicionamento torna-se essencial para que não se tome biografia e etnografia como entidades discretas, mas como *relação*.

Acompanhando essa linha de raciocínio, estou especialmente de acordo com o argumento da autora. Como já apontei anteriormente, considero 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 esse homem 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: “Afinal, 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).⁸

Repensar a noção de *contexto* da maneira como faz Guérios é essencial para não incorreremos 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

⁸ 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.*).

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. Parafrazeando 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 *individuação* 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)

Assim, para finalmente entrar na 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. 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.

Seu Calixto Francelino

Foi um grande desafio decidir como contar a história que irá começar agora. Como já mencionei, nesses três anos foram muitos registros acumulados, entre anotações, fotografias e gravações. No entanto, por opção ética e didática, decidi apresentar essa história a partir de quatro longas conversas que foram gravadas em agosto de 2012 especialmente para esse fim. O fio condutor será, portanto, essa extensa “fala”⁹ de Seu Calixto, apresentada da maneira mais linear possível. As demais entrevistas e observações colhidas durante todo esse nosso caminhar de encontros serão acionadas para cotejar o grosso das informações que Seu Calixto escolheu narrar para mim. Apresento-lhes, enfim, Seu Calixto Francelino.



Imagem 1: Calixto Francelino, 82 anos, lendo um livro no quintal de sua casa, pose que escolheu para aparecer no trabalho.

⁹ 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”.

O começo de tudo e a infância na aldeia

A história de Seu Calixto, ou sua própria vida, da forma como a entende, não começa com ele mesmo, mas com a história de seus “antepassados”, suas “raízes”. Sua narrativa inicia-se com seu nome, Calixto Francelino, índio 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”, em 1909¹⁰, durante a Guerra do Paraguai, seus avós, seus “antepassados”, começaram a morar na região que hoje é *Mbokoti*.¹¹ No entanto, já antes da guerra haveria moradores naquela área, que começaram a “organizar” e ocupar a região. Seus avós teriam vindo do *Êxiva*¹², “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!

¹⁰ A forma pela qual os Terena com quem conversei pensam o “antigamente” e o “hoje em dia”, bem como a imprecisão das referências às datas do calendário cristão serão problematizadas no capítulo seguinte a este.

¹¹ Nome no idioma Terena para designar a aldeia de Cachoeirinha. Conforme me explicou Aronaldo Júlio - Terena pesquisador de seu idioma e professor da língua materna nas escolas da aldeia Argola e Cachoeirinha -, a palavra é uma onomatopeia e representa som de água caindo.

¹² Localizado na região do Chaco Paraguai, o *Êxiva* seria o lugar de origem do povo Guaná ou Txane dos quais descendem os Terena. É na época vivida lá que eles localizam as origens das tradições e dos costumes, da sua “Cultura”. “Ela é índia pura, é *Êxiva*!” me disseram certa vez sobre uma garota que se comportava timidamente diante da minha presença, o que está de acordo com a atribuição de pureza e indianidade à esse tempo e espaço.

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

Como salientou Seu Calixto, embora hoje grande parte dos grupos que compunham o grande povo Guaná ou Txané seja agrupada 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 tronco¹³ 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 estava-se “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!”.

Dessa perspectiva, 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 ele -, o que tinham era o que o mato dava; como carne de caça, mandioca, frutas e banho de

¹³ 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.

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!”.

A meu ver, sua última frase (grifada por mim), ressalta esse aspecto de tomada de consciência do sofrimento, que vem com a lembrança e o entendimento. 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 índios 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 “índio” que Seu Calixto iria ilustrar por muitas vezes a sua infância na aldeia e o “tempo dos antigos”. De maneira tal que acabava por corroborar e manipular, nesse 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!”; “me considerava como um bicho!”.

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 diferentes assuntos, eram constantes suas reflexões a respeito das diferenças geracionais. Argumentou ele 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”),¹⁴ quando Seu Calixto já era um rapaz de aproximadamente 16 anos. Conforme contou, o nome de

¹⁴ Esses cálculos, segundo Seu Calixto, haviam sido feitos por um Terena seu parente que era advogado. A meu ver, como argumentarei no capítulo seguinte, a importância de apresentar cálculos desse tipo está

“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 seu 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 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, em fevereiro de 2012, 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 de sua morte, que envolve também a de seu pai e de sua irmã, foi, sem dúvida, a que mais escutei de Seu Calixto desde que o conheço. Penso que por sintetizar brilhantemente sua relação com

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.

esse avô e, por conseguinte, com seus diferentes troncos, bem como outros aspectos de sua infância na aldeia, ela deve ser registrada.

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.¹⁵ Foram esses guias, segundo ele, que levaram seu avô a matar sua irmã mais nova e seu pai.

O conflito iniciou-se quando sua irmã passou a estudar com ele para ser pajé e ele percebeu, através de seus *guias*, que ela iria ser 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: “*Vuvu*¹⁶, sai de mim!”.

Após esse infortúnio, seu pai tentou em vão vingar a morte da filha indo atrás de *Xuri* para matá-lo em sua roça, mas este escapou em uma nuvem de fumaça. Seu Calixto contou que moravam em uma casa do lado da de *Xuri* - já “que ele era o *sogro*, né?”, explicou ele, 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 por seu pai, eles continuaram convivendo como de costume. Até que um dia, pouco tempo depois desse episódio, seu pai estava se barbeando no quintal de 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.

¹⁵ Para melhor compreensão do papel e lugar dos *guias* nas práticas xâmanicas dos *Koixomuneti*, recorrer à contundente análise sobre o xamanismo e protestantismo contemporâneos entre os Terena de Acçolini (2004 e 2012).

¹⁶ *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*.

Mas o pai de Seu Calixto tinha um “irmão de criação”, o Didi, que um dia passando a cavalo na estrada próximo à Argola deparou-se com o velho *Xuri*, bêbado, dormindo na 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 seus braços, para que ele não pudesse “fazer nada”. Como ele não parava de conversar, ele cortou também suas pernas, abriu sua barriga e arrancou as tripas e o coração. Ainda assim, ele continuava conversando. Didi apenas parou de mutilá-lo 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 cuspidado 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 dessa 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 “pajés”-, bem como reforçar suas habilidades

espirituais,¹⁷ 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 devido à sua 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, ao *Êxiva*, aos Kinikinau e à origem de *Mbokoti*; era o que o tornava um detentor e o conhecedor dessas histórias, possibilitando-lhe incorporar 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 só 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 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?”.

¹⁷ A fama das qualidades de Seu Calixto como conhecedor das práticas espirituais tidas como tradicionalmente Terena chegou até mim em uma de minhas últimas temporadas na aldeia Argola, quando em uma roda de conversa sobre os “lobisomens” comentei que Seu Calixto já havia me contado muito sobre isso. Em meio a risadas, provavelmente motivadas pela minha inocência ignorante, a resposta automática que me deram foi “Mas é que o Seu Calixto é meio pajé, né, Carol!”.

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 ele: “Porque morava tudo amontoado! 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 a dos *purutuye*,¹⁸ o imperativo de “morar junto” permanece atual.¹⁹

A família vivia, pois, “junto”, mas a proximidade das casas dos parentes opunha-se a 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

¹⁸ Termo da língua Terena derivado de “português” para se referir primeiramente aos europeus e, posteriormente, aos não-indígenas brasileiros.

¹⁹ 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.

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,²⁰ 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 que 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 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.

A “fuga” da aldeia e a vida de solteiro

A infância e juventude na aldeia se encerraram por volta dos 16 anos de idade de Seu Calixto, quando ele e mais sete primos seus amigos decidiram “fugir” da aldeia para ir trabalhar cortando cana em uma fábrica de pinga de um “japonês” em Aquidauana. Explicou ele: “A gente queria uma roupa bonita, um sapato. Antigamente usava aqueles chapéus panamá, aqueles de couro. Aquele chapéu, eu gostava, né? Falei:

²⁰ Ver: Bittencourt e Ladeira, 2000; Cardoso de Oliveira, 1968 e 1976; Ferreira, 2002 e 2007; entre outros.

‘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.

As aventuras dessa turma em Campo Grande evidenciam a solidariedade entre o grupo de jovens e a esperteza de Seu Calixto. Conforme narrou ele, 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 para a 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 o grupo, 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 parece, 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 a estação e apenas no outro dia saíram para 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 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 ir 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 são denominados em Terena *Hititiu Ukati*, “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), na época de suas pesquisas, como um dos motivos que levavam os Terena a oferecerem sua força de trabalho nas colônias agrícolas nipo-brasileiras.²¹ Talvez tenha sido justamente esse tipo

²¹ “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.”

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 índios 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).²²

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

²² 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*.

serem absorvidos na economia local devido à falta de terra 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 dessa configuração social. 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 com uma turma²³ 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

²³ 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).

mais não!”. Foi nesse ano que ele voltou para 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 quando em 1966 ele 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, mas não teve paciência para levar adiante esse processo por conta da vida de “solteiro” que levava (“não tive paciência, era solteiro, né?”).²⁴

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?!²⁵ 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

²⁴ O acidente, contudo, não foi razão para retorno imediato para a aldeia; tendo ele trabalhado mais alguns anos antes de voltar.

²⁵ 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 com Dona Ásterea (esposa de Seu Aristides), Marlene e suas filhas me acolheram em sua casa durante meu período na Argola e tornaram-se grandes amigos meus.

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 não! Suas casas vão ficar aqui perto!”. Acrescentou ele: “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. O sentimento de querer “ficar junto” expressa-se em Terena como *Komuxoneti*, “que fica e não sai”. Esse sentimento imperativo 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 e a força da noção de *Komuxoneti* 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 aldeia impulsionado pelo sentimento de *Komuxoneti*, 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”²⁶ e iniciar o seu caminho como *Xuve*.

*Conversão, casamento e o primeiro cacicado na Aldeia Akulea*²⁷

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

²⁶ Era essa a maneira pela qual os parentes de Seu Calixto que eram crentes se referiam jocosamente ao passado dele.

²⁷ Nome da aldeia Argola, da T.I. Cachoeirinha, no idioma Terena.

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 veio para 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, a narrativa pode nos confundir quanto ao personagem da história: é o rapaz ou é Seu Calixto?

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 para a 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.”²⁸

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

²⁸ Essa forma de narrativa é típica da ideia da troca da memória tal como tentarei argumentar no segundo capítulo. Nesse caso, Seu Calixto trocou memória com o rapaz, se apropriou e incorporou a história dele, agora também sua.

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 ele.²⁹

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 neopentecostal seja tão próximo a ela, haja vista que o aprendizado para ser pajé necessitou ser evocado como justificativa imediata da conversão.³⁰ 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 só Seu Calixto, mas outros Terena crentes com quem conversei, alegaram que haviam se convertido por observar que seus patrícios crentes levavam uma vida “melhor”; ou seja, estudavam, trabalhavam, não bebiam ou frequentavam bailes e 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 Se Calixto.

²⁹ 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.”.

³⁰ Para mais reflexões sobre as inflexões do xamanismo e cristianismo Terena conferir: Acçolini (2004 e 2012) e Moura (2009).

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 na 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 para a 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 ele. 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 para 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 conselhos³¹ que guarda até hoje. Disseram eles que era o casamento que dava prosperidade para o homem, por isso não fazia sentido ele

³¹ Mais adiante se perceberá o quanto os bons conselhos e a capacidade da oratória são características fundamentais aos *Xuve*.

querer juntar dinheiro para casar – casar é que dava dinheiro -; além disso, preocupavam-se com mais outra saída sua da aldeia: “Se você vai sair agora você nunca mais volta!”. Feito o documento de casamento no posto, os velhos 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. Inicialmente 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!”.

Do meu ponto de vista, a relutância de Seu Calixto em se casar e a insistência dos “velhos” para que ele o fizesse mostram 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”.³² Porém, a especificidade do caso de Seu Calixto está em demonstrar como o casamento está em consonância com a noção mais geral de *Komuxoneti* 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 a vontade de seu sogro, que com um genro junto de si fortalecia seu *Xuve* – entendido aqui também em

³² “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.”

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*.

Um dado interessante revelado por Seu Calixto foi que solteiro não pode ser cacique. Explicou ele: “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 seu casamento que consolidou a guinada em sua trajetória: “Ah é, tinha que casar para poder ser uma autoridade, da família e do povo.”. E a noção de *Xuve* foi se revelando, assim, algo mais geral da vida da aldeia, para além daquilo que entendemos como história, religião, parentesco e política.

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 ele, “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 a comparação entre os tempos de hoje em dia e antigamente.

A despeito 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, antigamente não tinha eleição e nem prazo para mandato, 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.”). A mudança de sistemas teria acontecido nos anos 1940³³ e desagradou grande parte dos índios. 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 sua experiência e sua chefia legitimava-se enquanto este 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 tem mais voz ativa hoje em dia.”, lamentou.

³³ Em certo sentido, a resposta de Seu Calixto quando o questionei sobre essa mudança reforça a discussão que farei no capítulo dois sobre uma possível especificidade na forma de pensar o tempo. Uma vez que, para retomar a cronologia da história, ele refletiu consigo mesmo sobre os tempos e seus homens, ou os homens-tempo, recapitulando a história por meio dos *Xuve* que a encarnaram: “Esse aí mudou, deixa eu ver... Foi tempo do Rogério Tairo, tempo do Timóteo... Mudou em 1940 e poucos para cá! (...) Aí inventaram esse negócio de eleição.”.

Quando o questioneei se havia sido a Fundação Nacional do Índio (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 dava, 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 qualidade do SPI a 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 está 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 primeiramente 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 sua narrativa fiquei na dúvida a respeito de quem era o líder da reunião, tendo sido levada a crer até quase o final dela que era ele.³⁴ Somente por insistência minha que ele revelou com pouca ênfase que quem disse isso – ou parte

³⁴ 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.

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. Não obstante, sua coerência está em seu reconhecimento e valorização das qualidades de *Xuve* – aquele que dá “bom exemplo”, lidera tanto sua família/casa (*ovokuti*) quanto o povo (*xâne*), sabe aconselhar e tem o dom das “palavras” – tanto entre os Terena quanto entre os *purutuye*.

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 índio 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.”

Dessa forma, o questionamento de sua idoneidade e a ameaça do conflito foram suficientes para que decidisse sair do emprego, expondo a importância da conduta tida moralmente como correta e do ideal de harmonia Terena. O retorno para a aldeia, entretanto, foi motivado pelo adoecimento dos pais de Dona Hilda; uma vez que é “costume” imperativo o caçula dos filhos, caso de Dona Hilda, cuidar dos pais em contrapartida ao direito de ficar com sua casa.³⁵

Considerarei o caso da passagem por São Paulo precioso por chamar atenção a diversos aspectos importantes. Primeiramente, porque confirma o quanto o fluxo constante e a mobilidade são inerentes a esse contexto. Em segundo lugar, como salientado acima, por também mostrar o quanto a atenção às formas moralmente corretas são importantes 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. O último aspecto está relacionado ao motivo principal da volta para aldeia, que 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. Continuemos seguindo, pois, o caminhar de nosso *Xuve*.

³⁵ 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.

Mudança para Campo Grande e o segundo cacicado na aldeia urbana Marçal de Souza

Seu Calixto e Dona Hilda tiveram mais um filho, um menino, e ficaram morando e cuidando dos pais 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, na 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.

Ao saber da recusa do casamento o jovem formou uma “gangue de 20 moleques”, dos quais quatro tinham revolver. Os rapazes atacaram a casa de Seu Calixto durante a madrugada, atirando e jogando pedras. Durante o ataque ele pegou a espingarda de seu sogro e ameaçou os rapazes, que foram embora correndo. Para que Seu Calixto não matasse nem machucasse ninguém, sua própria filha propôs de se mudar para Campo Grande junto com a irmã para trabalhar e estudar.

Suas duas filhas mais velhas vieram, 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 vindo deixá-las 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 vieram para Campo Grande de carona em um caminhão de laranja, deixando o filho mais novo “para trás”.

Desembarcaram “bem ali” (ou seja, próximo à sua atual residência), 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 estão hoje, na época abandonada, e morassem ali. Resolvida a questão da casa, ambos foram procurar trabalho. Naquela época havia um moço que trazia milho para os índios descascarem, empacotarem e venderem nas ruas de Campo Grande. Essa foi a alternativa encontrada por Dona Hilda, sendo ainda uma das atividades que exerce para complementar a sua renda atual obtida como empregada doméstica. Já Seu Calixto arranhou um emprego de “guarda” (provavelmente vigilante). Ao se estabelecerem, voltaram para buscar o filho mais novo na aldeia.³⁶

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 rapidamente 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 ele: “Eu falei: ‘Ô Doutor,

³⁶ Já em Campo Grande, Seu Calixto e Dona Hilda tiveram mais duas filhas.

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, perseverança e autoridade, foi 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 tem 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 do índio, 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 ele sua crítica a atual corrupção das lideranças de *Mbokoti*, comprados 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:³⁷ “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 vem há muito tempo!

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

³⁷ Fernando Antonio da Silva é o atual cacique da aldeia *Akulea* (Argola) e irmão de Dona Hilda.

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 agora seria 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 dificuldade 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 indígenas, 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 índio na cidade, de que sempre reclamou.

Conforme suas estimativas, atualmente moram na aldeia urbana municipal Marçal de Souza mais de mil pessoas, majoritariamente índios Terena. Apesar 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 lá.

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... Mas ninguém falou para mim: ‘Essa aqui é o documento da sua terra, da sua área, está aqui! É seu! É do povo!’³⁸

Com as novas possibilidades trazidas pelos movimentos de “retomada”,³⁹ seu sonho agora é 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 *Xuve*, mesmo para um tão experimentado no mundo *purutuye* como ele.

Considerando a si próprio um verdadeiro *Nâti* (líder poderoso), Seu Calixto almeja 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

³⁸ 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 índios e os regionais.

³⁹ As “retomadas” são as ocupações pelos Terena de Cachoeirinha das áreas das fazendas contíguas à reserva já identificadas, delimitadas e demarcadas como território indígena. Como ressaltou certa vez Aronaldo Júlio, tal medida é considerada radical e extrema pelos próprios Terena, que sempre ressaltam serem índios “que gostam de harmonia”, só sendo levada a cabo devido as péssimas condições de vida que lhe impõem o confinamento territorial.

esses políticos que entram lá, vem para usar o povo e não ajuda.”. Não obstante lamente e critique profundamente os tempos de hoje em dia, a apatia e resignação das lideranças atuais, que dizem “não ter jeito”, indignam-no: “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?”.

De forma que, Seu Calixto segue determinado em sua luta, mesmo ressentido com a nova geração que não respeita mais os “conselhos” dos *Xuve* e coloca em xeque a atualidade dessa figura. E é com essa determinação que encerra a narrativa de seu caminho até aqui: “Eu já trabalhei muito para o povo, já fiz muita coisa... (...) E aqui nós ficamos, e lutando ainda. Mas a luta continua!”.

Ethos e etiqueta Terena na construção do caminho de um *Xuve*

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*⁴⁰ se manifesta através de compromissos de solidariedade que devem expressar-se por meio de princípios gerais de civilidade e etiqueta, o que o leva a elaborar hipóteses acerca do *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

⁴⁰ A noção de *tronco familiar* formulada por Pereira (ibid.) 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 e “estilo de vida”, sob a liderança de um indivíduo ou um casal de idosos. Tal como a metáfora a que remetem, os troncos possuem um ciclo de vida – nascem, crescem, ramificam-se e morrem – de modo que a constante fundação de novos troncos imprime uma dinâmica histórica na ocupação do território. O diálogo com o conceito de troncos familiares perpassa todo o trabalho e será explicitado no último capítulo.

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 Terena.

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 revela 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, ao mesmo tempo em que os parâmetros do sistema de etiqueta são estabelecidos pelas atitudes das lideranças bem-sucedidas.

Outra consideração do autor 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).⁴¹

Dessa formulação resulta que, idealmente, o fato do 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, 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 o Terena torna-se mais Terena 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, muitas vezes tendo em vista fins 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. Devido à 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

⁴¹ O curioso desta constatação de Pereira é que ela foi possível devido à sua própria experiência no início dos trabalhos de campo. Seu jeito simples de falar e vestir-se não foi bem visto e nem inspirou confiança naqueles com quem se relacionava; uma vez que, para eles, não condizia com o comportamento e aparência de um professor universitário, com formação superior e, naquela ocasião, perito da Justiça Federal.

negocia, é através da 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 acordo com as hipóteses do autor, acredito que o caminho de Seu Calixto é um encadeado de demonstrações da refinada etiqueta Terena e, portanto, uma externalização desse modo de ser coletivo mais sutil e profundo, o *ethos* Terena. Dessa forma, o fio condutor dos episódios narrados por Seu Calixto e trazidos por mim a este texto foi justamente a importância desse sistema de etiqueta, manifestação de um *ethos*, à constituição do *Xuve*.

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;⁴² 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

⁴² “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).

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 modelo ideal de um *Xuve* que o torna especificamente 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 *Xuve* atuais.

E aqui penso ser possível acrescentar às hipóteses de Pereira (2009) algo que me parece ser essencial ao *ethos* Terena que se expande na busca de boas relações: estamos diante de uma configuração social que, em certo sentido, também atribui valor ao movimento. Refletindo sobre os cabo-verdianos da ilha de Boa Vista, Lobo (2012: 80) salientou 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. Não pretendo aqui estabelecer comparações entre os casos, mas tomo a análise sobre o valor do movimento de Lobo como inspiração para pensar nos caminhos de Seu Calixto, que, bastante viajado, é considerado experiente e esperto, um conhecedor da vida.

No entanto, como já chamei atenção, a sua trajetória não era 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 hoje ser valorizado, sua vida,

antes do casamento, era considerada excessivamente movimentada. Dessa maneira, acredito que o valor do movimento entre essas pessoas reside 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.

Por outro lado, ao passo em que 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 para aldeia, mantendo, no incessante fluxo aldeia-cidade, seu reconhecimento do dever primeiro com seu “povo”. E aqui entra a conformidade e o contraste originados pelo princípio de *Komuxoneti*.

Nesse sentido, penso que a vida de Seu Calixto, especialmente seu *trieiro* como *Xuve*, nos permite entrever uma dinâmica mais complexa na conformação do *ethos* 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 para aldeia, para ser um alguém também lá. Ou seja, teve que sair fugido da aldeia e por ter saído da aldeia pode tornar-se o *Xuve* que hoje é nela. De modo que ele é um questionador de seu próprio mundo e dos mundos em que entra em contato e, ao questioná-los, os expõe, clarificando 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 elucidava o que seriam valores e condutas fundamentais a essa formação social, bem como as aparentes contradições que acarretam. Contudo, 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 *ethos* que também engloba o imperativo *Komuxoneti*. São como estímulos complementares 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, Seu Calixto fez uma “fala” especial para os *purutuye* que o fossem ler no livro que, tal como acreditava, resultaria de minha pesquisa. Sua bonita “fala” sintetiza o que venho tentando argumentar até agora, portanto, para encerrar este capítulo, transcrevo-a a seguir.

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 o nossos nomes em algum livro, algum jornal... Você vê aí, quando chegamos aqui meu nome foi muito divulgado, muitos me conhecem, os comandante 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: ‘Ó 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: ‘Ó 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 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.

Refletindo sobre o processo de escolha do informante, Mintz (1984:57) lançou a questão: como Taso tornou-se sujeito de seu próprio livro? Sua resposta é muito simples, ele não “escolheu” Taso, foi Taso quem o escolheu. Taso teve oportunidade de recusar colaborar com ele inúmeras vezes, mas nunca o fez. “Ele me escolheu. Trabalhando com ele, eu descobri mais sobre mim mesmo.”, concluiu brilhantemente o autor.

Assim 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 não “*me ajudou*” apenas 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*” a perceber que a pesquisa antropológica transforma muito mais o pesquisador do que os pesquisados, e que isso não é pouca coisa. Após ver com ele, mais uma vez, as fotos de suas andanças e de sua época de “poderoso”, deixei o seu quintal pela última vez naquele ano e no caminho de volta já me sentia transformada. Voltei para casa sabendo que conhecer Seu Calixto, trabalhar com ele e partilhar de suas memórias, transformara profunda e irreversivelmente a pessoa que era antes de partir.

Interlúdio

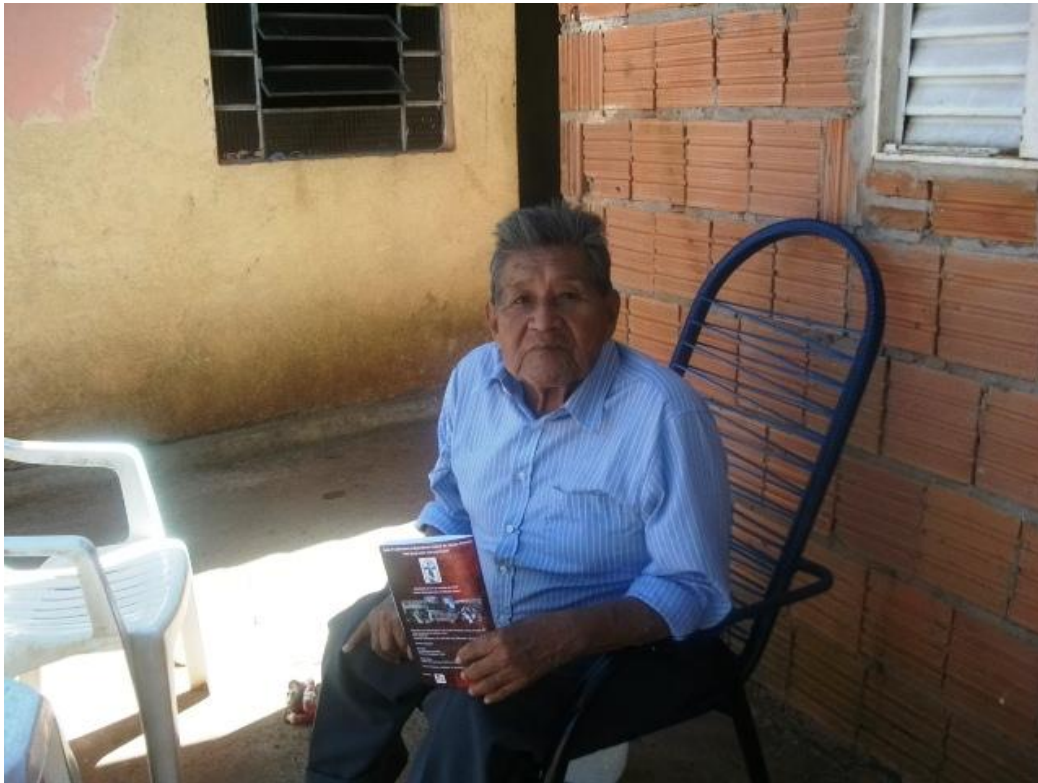


Imagem 2: Seu Calixto Francelino, em outra pose escolhida para aparecer no trabalho.



Imagem 3: Seu Calixto, quando recebeu seu exemplar de *O diário e suas margens*, enviado especialmente para ele pelo autor Roberto Cardoso de Oliveira.



Imagem 4: Seu Calixto Francelino, mais jovem, em conversa com a pesquisadora Maria Elisa Ladeira, na aldeia Argola.



Imagem 5: Seu Calixto, quando cacique da Marçal de Souza, com Marcos Terena, à sua direita, e o atual governador de Mato Grosso do Sul, na época prefeito de Campo Grande, André Puccinelli.



Imagem 6: Seu Calixto, quando cacique da Marçal de Souza, acompanhando do palanque a dança do bate pau no dia do índio.



Imagem 7: Foto tirada por Seu Calixto de uma de suas viagens quando cacique da Argola.



Imagem 8: Mapa da aldeia Akulea (Argola) elaborado por mim e Liliane Julio. Nele, estão discriminados os setores/ “Vilas”, que correspondem aos troncos predominantes na área. As casas estão desenhadas em vermelho e as igrejas em amarelo, sendo a católica a localizada no centro e as demais as evangélicas. Os pontilhados pretos são os caminhos/ *trieiros*. Vale notar que a casa em que me hospedava, onde morava Liliane, foi aumentada no mapa por ela sem que eu notasse e destaca-se das demais. Também foi a região de seu tronco a indicada como o “centro” da aldeia.



Imagem 9: Seu Aristides Antonio da Silva.



Imagem 10: Seu Fernando Antonio da Silva.



Imagem 11: Aronaldo Julio.



Imagem 12: Dona Antonia José Julio.



Imagem 13: Dona Laura.



Imagem 14: Da esquerda para a direita, Celinho Belizário e Seu Horto Belizário.



Imagem 15: Escola Estadual Cacique Timóteo, aldeia sede *Mbokoti*.



Imagem 16: Escola Municipal da aldeia *Akulea*.



Imagem 17: Açude próximo à aldeia sede.



Imagem 18: Crianças, Fabiel, Diele e a pequena Vitória, guiando-me pelos *trieiros* da Argola.



Imagem 19: Aronaldo conduzindo grupo de estudantes paulistas em sua visita pela T.I. Cachoeirinha.



Imagem 20: Arlene Julio, em seu quintal, trabalhando o barro para fazer cerâmica.



Imagem 21: Marlene Julio e Liliane Julio, em Campo Grande, realizando a prova final do vestido de debutante.



Imagem 22: Voltando da fazenda vizinha, com a vaca comprada e abatida para a festa de quinze anos.



Imagem 23: Churrasco de comemoração dos quinze anos de Liliane Julio, mesa principal.



Imagem 24: Churrasco dos quinze anos, fila para se servir alternativa a mesa principal.



Imagem 25: Culto em homenagem à Liliane Julio, parte da celebração de seu aniversário de quinze anos.



Imagem 26: Crianças, Fabiel, Yasmim e Vitória produzindo mapas da aldeia.

Capítulo 2

“O tempo dos antigos” e o “hoje em dia”.

História e memória nas relações dos Terena com os purutuye

No capítulo que agora inicio passo a dialogar diretamente com a bibliografia escrita sobre os Terena para refletirmos sobre sua história e suas relações com os *purutuye*. Com esse debate, viso me contrapor à literatura antropológica anterior, marcada pelas teorias de aculturação, e contribuir com apontamentos sobre como os Terena conduzem sua própria história.

Muito já foi escrito sobre os Terena e sua história de contato com os “brancos”, haja vista que, desde as primeiras etnografias produzidas sobre esse povo até estudos recentes,¹ diversos pesquisadores têm refletido sobre as complexas relações que os membros dessa formação social mantêm com os *purutuye*. Independentemente de seus objetivos, um traço comum desses diversos trabalhos é a elaboração de uma contextualização histórica que englobe também uma história do povoamento da região que hoje é Mato Grosso do Sul. Assim, são marcos fundamentais dessa contextualização a Guerra do Paraguai, a Missão Rondon e a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Ainda que não seja possível pensar essa história sem passar pelos marcos mencionados, considero que devemos ter cuidado com purismos e estar atentos para versões e histórias no plural. Foi com essas questões em mente que escolhi escrever

¹ Ver: Altenfelder Silva, 1949; Azanha, 2001; Bittencourt e Ladeira, 2000; Cardoso de Oliveira, 1968 e 1976; Ferreira, 2002 e 2007; Oberg, 1948 e 1949; Pereira, 2009; entre outros.

aqui sobre algumas versões e algumas histórias com que me deparei ao longo desse trajeto. De modo que buscarei recuperar outra divisão dessa história que não é datada, mas marcada por dois “tempos”. Estes tempos são relativos e relacionais, sendo articulados pelos Terena com quem conversei de acordo com seus próprios interesses.

A fim de tornar a exposição dessas histórias o mais didática possível, optei por dividir o capítulo em duas partes. Num primeiro momento buscarei sistematizar as versões presentes na literatura e problematizar, a partir delas, as políticas indigenistas do Estado brasileiro de hoje e de ontem. Na segunda parte procurarei refletir sobre algumas questões que surgiram como relevantes quando a história é acionada a partir da trajetória e, portanto, da memória. Foi seguindo esses dois percursos que, da articulação de contextos passados e presentes, dois outros marcos históricos discursivos se mostraram fundamentais, são eles os “tempos de hoje” e o “antigamente”.

Acredito que pensar o “tempo dos antigos” e o “hoje em dia”, a partir das narrativas de meus interlocutores em diálogo com seus etnógrafos, pode lançar luzes a questões fundamentais a esse trabalho, sobretudo quanto aos troncos. Uma vez que vislumbrar uma linearidade temporal particular, abre espaço à compreensão da memória na formação dos *Xuve*, que acredito incorporarem também história. Tal singularidade em se pensar o tempo, na qual a memória é também troca, irá ajudar a entender como o tronco coleciona relações e história, sendo, pois, tronco e raiz.

A história que contam os livros

Considerado um clássico na antropologia brasileira por sua proposta teórica e seu papel na constituição da disciplina no país, Roberto Cardoso de Oliveira (1968 e 1976) foi um dos principais antropólogos que se dedicaram aos estudos sobre os Terena, sendo suas reflexões sobre esse povo fundamentais à sua própria formação acadêmica e

principais formulações teóricas. Na época de suas pesquisas, os grupos Terena, Kaiowá e Kadiwéu - representantes dos povos Txane (ou Chané) ou Guaná², Guarani e Mbayá-Guaicuru, respectivamente - encontravam-se próximos à fronteira com a Bolívia e o Paraguai, no sul do então Estado de Mato Grosso. O antropólogo afirmou que, na época de seus estudos (1959), os Terena apresentavam índice de recuperação demográfica: a estimativa do antigo SPI de indígenas dessa etnia aldeados era de 3.800 e ele acreditava que a população total, somando os que residiam fora das Reservas Indígenas, fosse de 4.500 a 5.000. “Essa densidade demográfica, a par da capacidade demonstrada em adaptar-se a situações sócio-culturais mais variadas, confere aos Terena o papel de trabalhadores rurais por excelência, o que lhes tem garantido um lugar na estrutura econômica regional.” (Id., 1976: 21).

Atualmente, os Terena são estimados em 28.845 mil pessoas (IBGE, 2010), sendo que desse número aproximadamente 14.123 indivíduos residem em Terras Indígenas em Mato Grosso do Sul (Funai, 2006). Ainda que não tenha conseguido acesso a informações sobre o modo como essas estimativas foram produzidas, os números apontam para um aumento progressivo desse grupo, que acompanha um movimento geral dos povos indígenas em território brasileiro.

Assim como Kalervo Oberg (1948 e 1949) e Fernando Altenfelder Silva (1949 e 1946), etnólogos pioneiros nos estudos sobre os Terena, Cardoso de Oliveira empenhou-se em tentar recuperar, principalmente por meio de material historiográfico de cronistas, viajantes e missionários, o que teria sido a cultura e a organização social tradicional dos povos Guaná como um todo e do seu subgrupo Terena em particular,

² Conforme apontam alguns trabalhos, o termo “Guaná” é uma categoria genérica de origem Tupi utilizada por cronistas para designar vários grupos étnicos pertencentes ao grupo lingüístico Aruak que habitavam a região do Chaco e do Pantanal. Atualmente, esses grupos são englobados pela categoria Terena (Pereira, 2009).

pertencentes ao grupo linguístico Aruak. No tocante à filiação linguística, é possível elencar sumariamente algumas características socioculturais Terena que estão de acordo com a tradição Aruak. Dentre as principais, estão a centralidade das atividades agrícolas; a abertura para a exterioridade; a tendência à patrilinearidade; a terminologia de parentesco do tipo havaiano e um certo “expansionismo” tal como aventado por Max Schmidt (1917 *apud* Azanha, 2001).³

Nesse resgate da “sociedade tradicional Terena”, os etnógrafos advogaram no sentido da impossibilidade de se compreender a cultura dos povos Txane, seja qual for o propósito da análise, sem levar em conta a sua relação com os grupos Mbayá-Guaicuru. De acordo com Cardoso de Oliveira (1968 e 1976), os grupos Guaná seriam povos de índole mais “pacífica” e de técnicas agrícolas bem desenvolvidas, submetidos aos Mbayá-Guaicuru numa relação marcada por uma especificidade muito complexa. Uma vez que os Guaná dependiam da proteção dos Guaicuru e esses últimos dos produtos agrícolas dos primeiros, o antropólogo caracterizou essa relação como simbiótica por existir uma forte interdependência entre eles. Assim, concluiu que tal interação mais se aproximava de aliança do que de dominação.⁴ Não obstante, o antropólogo ressaltou que existiam diferenças substantivas entre os subgrupos Guaná e que os Terena teriam mantido uma posição mais reservada com relação às frentes coloniais e aos outros grupos indígenas.

Com relação à trajetória dos Terena no território que hoje equivale ao Estado brasileiro, Cardoso de Oliveira considerava existir uma relação intrínseca entre a

³ Ainda assim, autores como Pereira (2009) chamam atenção para o fato de que até o momento poucos esforços foram feitos no sentido de situar possíveis continuidades entre as etnias falantes da língua Aruak, empreendimento que consideram fundamental para que não se trate mais cada uma dessas etnias isoladamente, como se não possuísem relações históricas e culturais com seus parentes linguísticos.

⁴ Para uma análise bastante interessante desse outro tipo de relação interétnica, ver Ramos, 1980.

história “moderna” dos Terena e a história da ocupação no sul do antigo Estado de Mato Grosso. O autor identificou três ciclos ou “ondas” de povoamento que tiveram forte influência sobre as configurações indígenas dessa região. O primeiro ciclo de povoamento iniciou-se por volta de 1830 quando segmentos pastoris passaram a se deslocar para essa área em busca de novas pastagens. Esse movimento não favoreceu a formação de núcleos populacionais por conta da própria dinâmica da economia pastoril de vastas glebas e rarefação demográfica, possuindo poucos efeitos sobre as populações indígenas lá existentes. O segundo ciclo se deu com o fim da Guerra do Paraguai (1864-1870) e a consequente instalação dos combatentes desmobilizados na região. Nesse período, foram constituídas as verdadeiras fazendas de criação de gado e os indígenas passaram a ser incorporados definitivamente como força de trabalho na economia regional, sofrendo um processo sistemático de esbulho de seus territórios. Os efeitos desse processo foram dramáticos aos Terena, que se lembram do período como “tempo de cativo”. A última “onda” veio com a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB) em meados do século XX, proporcionando um expressivo aumento dos núcleos urbanos. Durante esse ciclo, o “tempo de cativo” é encerrado a partir da passagem da Missão Rondon pela região. Em 1904/1905 foram formadas as primeiras reservas indígenas por influência direta de Rondon e em 1910 foi criado o SPI que deu prosseguimento nesse processo.

De acordo com o autor, a Guerra do Paraguai e o “tempo de cativo” representaram marcos fundamentais para a autoconsciência histórica Terena e também para a tomada de consciência de seus direitos sobre seus territórios. A importância conferida por Cardoso de Oliveira à Guerra do Paraguai como um marco que cindiu a história da sociedade Terena está de acordo com as conclusões das etnografias de Oberg (1948 e 1949) e Altenfelder Silva (1949 e 1946). Conforme apontam as descrições dos

cronistas retomadas por esses e outros autores, até a metade do século XIX, a relação dos povos Guaná com os *purutuye* era marcada por certa solidariedade, respeito e dependência mútua amparada na troca de produtos agrícolas e serviços dos indígenas por gado e equipamentos de ferro dos *purutuye*. Mas aqueles que chegaram após o conflito, os “novos *purutuye*”, vindos muitas vezes de regiões onde a relação com o índio era fundada na exploração e no desprezo, desconheciam o papel dos Guaná na conquista e manutenção daquele território sob o domínio brasileiro e passaram a ameaçar suas terras, o que alterou profundamente aquela relação (Azanha, 2001).⁵

Estes dois etnógrafos dividem a história dos Terena em quatro períodos principais, são eles: 1) o do fluxo migratório progressivo da região do Chaco Paraguai (Êxiva) e instalação definitiva dos Terena no Brasil entre o final do século XVIII e meados do século XIX; 2) o da instalação à Guerra do Paraguai; 3) o da Guerra do Paraguai à fundação do SPI e 4) o período atual. Ainda que com perspectivas levemente divergentes entre si, a referência aos tempos vividos no Êxiva é evocada por esses antropólogos para representar o que seriam as instituições tradicionais frente à situação atual de mudança e decadência cultural.⁶

Levi Marques Pereira (2009) tem compreensão diferente do desenrolar da história dos Terena. A concepção em questão propõe, embasando-se em relatos dos próprios Terena, a divisão didática linear do tempo histórico desse povo em três

⁵ No relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Cachoeirinha (Azanha, 2001), é possível perceber certa peculiaridade histórica nas relações dos Guaná com os *purutuye*: até ser deflagrada a Guerra, tratavam-se, em alguma medida, de relações entre sociedades com níveis parecidos de produção, dado que existiam trocas ambivalentes de produtos manufaturados.

⁶ Apesar de partilhar com Oberg e Altenfelder Silva algumas conclusões sobre a história Terena e a divisão entre o que seria a sociedade tradicional e a sociedade moderna Terena, Cardoso de Oliveira (1968) redimensiona as questões presentes nessas etnografias anteriores, ao passo em que substitui os paradigmas da cultura e aculturação pelo das relações sociais e fricção interétnica. Para interessante análise da relação entre esses três autores confira Franco (2011).

momentos.⁷ O primeiro, denominado “tempos antigos”, corresponde ao período em que os Terena dispunham livremente do espaço e não sentiam ainda intensamente os efeitos das frentes de expansão agropecuárias. O segundo período inicia-se com o fim da Guerra do Paraguai e a implementação das primeiras fazendas na região, quando os Terena passaram a ser desprovidos de seus direitos de dispor livremente do espaço, tendo que muitas vezes viver “de favor” nas fazendas empenhando-se nas suas atividades agropecuárias, este é chamado de “tempos de servidão”. O terceiro momento ou os “tempos atuais” iniciaram-se com a passagem de Rondon à frente da Comissão Construtora das Linhas Telegráficas e o conseqüente início do processo demarcatório das reservas indígenas. O autor coloca ainda que os Terena consideram a si mesmos como um povo afeito à sociabilidade com outros povos e que a história dos Terena, marcada por grande abertura para a exterioridade, referenda esse ideal.

Ainda sobre a história dos subgrupos Guaná no período colonial na região sul do antigo Estado de Mato Grosso, Pereira (ibid.) acredita ser possível inferir que essa população estava distribuída em três distintos segmentos conforme seu padrão de assentamento: 1) o das grandes aldeias formadas pelos núcleos que foram atraídos para junto dos empreendimentos coloniais, sobre esses segmentos dispõe-se de farta documentação histórica por terem atendido aos interesses diretos da perspectiva colonial; 2) o das aldeias que se mantiveram aliadas aos Guaicuru através da relação simbiótica já descrita; e 3) o das aldeias menores situadas fora do raio de interferência direta dos colonizadores ou dos Guaicuru e que mantiveram relativa autonomia política. A hipótese é de que essas modalidades de assentamento não compunham segmentos estanques, mas que existia entre eles grau variável de fluxo de pessoas e intercâmbio

⁷ Essa proposta é a desenvolvida pelas autoras Circe Maria Bittencourt & Maria Elisa Ladeira em *A história do povo Terena* (2000).

material. “A distinção desses três segmentos é importante porque evidencia que o impacto gerado pelas frentes de expansão colonial sobre a população Guaná, da qual descendem os atuais Terena, se deu de diferentes maneiras e com intensidade variável.” (Id., *ibid.*:36).

Outro aspecto levantado pelo antropólogo é o de que, justamente por conta dessa variedade de segmentos, nem toda população Terena viveu sob a condição de “camarada” nas fazendas durante o Pós-Guerra do Paraguai; já que muitos estavam assentados em localidades ermas e de difícil acesso, como as franjas da Serra de Maracaju, e as terras foram sendo ocupadas pouco a pouco pelos colonizadores seguindo os núcleos de povoamento e as vias de acesso.

De acordo com Cardoso de Oliveira (1968:39), a constituição das reservas indígenas serviria a uma dupla e paradoxal finalidade:

a) a defesa das terras tribais, embora apenas de uma pequena parcela do antigo território aborígine; *b)* a institucionalização da atomização, alienando-se, simultaneamente, a autonomia política tribal, quer no plano externo das relações intercomunitárias, quer no plano interno das relações intracomunitárias.

Essa posição do autor pode ser compreendida diante do fato de que, apesar de terem posto um fim no “tempo de cativo”, as reservas indígenas não foram capazes de garantir a autonomia política e econômica às populações que nela residiam, por conta da dimensão das terras e do contingente populacional, bem como da política indigenista oficial.

Assim, o antropólogo realizou dura crítica à instituição dos Postos Indígenas do antigo SPI⁸ localizados nas reservas Terena. Conforme relatou, nos poucos casos em

⁸ Unidades de base do SPI que serviam à aplicação da política indigenista nacional e localizavam-se, em geral, em Reservas Indígenas. Suas atividades destinavam-se à assistência e à proteção, ou seja, ao

que os postos procuravam promover a economia e o bem-estar social dos grupos que supervisionam tendiam a valer-se de uma lógica empresarial que dificilmente era bem-sucedida. “Os Encarregados de Posto agem, assim, como se os índios não fossem donos de sua terra, pagando preços vis pela produção, iguais aos que são pagos na região a trabalhadores, alienando-se claramente os direitos de proprietários que os Terena têm - como coletividade – sobre suas terras.” (Id., *ibid.*:53).⁹

Pereira (2009) observou, ao longo da análise histórica das formas de organização e representação política Terena, que o processo incessante de proliferação de aldeias é uma característica imanente à organização social Terena que revela o alto grau de dinamismo político desse povo. De tal modo que, “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” (*ibid.*:61). Assim, o fato de muitos Terena estarem vivendo atualmente, conforme eles mesmos dizem, “amontoados” e “confinados” em reservas muito pequenas ocasiona sérios prejuízos principalmente no que concerne ao planejamento das atividades coletivas.

O autor denomina essa contingência histórica de “situação de reserva” e atribui a ela a combinação de várias práticas, dentre elas: o recolhimento da população Terena para ocupar exclusivamente uma área de acomodação; a conversão religiosa e a divisão da população entre “crentes” e “católicos”; a implementação de programas econômicos voltados a demandas do mercado; a iniciação das crianças no processo de escolarização;

controle das relações interétnicas principalmente por meio da mediação e do policiamento das relações entre índios e não-índios.

⁹ A partir da descrição da colonização da região específica em torno de Cachoeirinha (*Mbokoti*), Azanha (2001) demonstrou o efeito reverso da demarcação da reserva de Cachoeirinha por Rondon. De acordo com o autor, a constituição da reserva serviu à legalização de um amplo e generalizado processo de grilagem, ou seja, foi base para a legitimação jurídica do processo de esbulho do território indígena.

e a introdução da organização política da capitania.¹⁰ O conjunto dessas práticas foi introduzido visando-se manter o controle do povo Terena e conduzi-los ao que se entendia como plena integração à sociedade nacional. Levando em consideração que os Terena mantêm uma antiga e profunda interação com os *purutuye*, o autor chega a uma conclusão sobre a reserva um pouco diferente da de Cardoso de Oliveira exposta aqui anteriormente:

A **reserva** enquanto espaço físico onde se localizam as aldeias é hoje um *locus* de produção da identidade social, um lugar em que se desenvolvem formas de sociabilidade tidas como essencialmente terena. É claro que a reserva não foi capaz de suprir todas as suas necessidades sociais e econômicas, mas foi nela que os Terena passaram a se relacionar enquanto grupo étnico distinto, fazendo incursões mais ou menos prolongadas no ‘mundo do branco’ para extrair os bens necessários à sua sobrevivência e para ampliar os horizontes da vida social. (PEREIRA, 2009:69).

A “situação de reserva” é avaliada por Pereira como uma nova forma de territorialização que impôs novas modelações de práticas produtivas e de algumas atividades rituais. A partir dessas considerações sobre a “situação de reserva”, o autor critica as produções etnológicas sobre os Terena que tinham como referencial teórico as teorias aculturativas por essas não conferirem a devida proporção ao fato de que o modelo organizacional implantado na reserva tinha como figura central o órgão indigenista, deixando de avaliar a abrangência da ação desse órgão e sua capacidade de interferência na organização e na identidade étnica dos grupos que estavam sob sua

¹⁰ Como definiu Pereira (Ibid.:69), “A capitania implicou na escolha de um índio, nomeado como capitão pelo Chefe de Posto do SPI, com a incumbência de manter a ordem interna e cuidar para que todos se envolvam nas atividades planejadas pelo órgão indigenista.”. A análise de Rita Heloisa de Almeida (1997:164) sobre o Diretório dos Índios nos oferece interessante aporte histórico para pensar o modelo de chefia indígena aplicado e incentivado pelo SPI. Conforme a autora, a atual conservação dos cargos de cacique e capitães de aldeia como lideranças comunitárias em grupos com séculos de experiência de contato com não-indígenas (como no caso dos Terena) está associada à figura do “principal” indígena criada pelo Diretório no século XVIII. Sujeito aos regulamentos militares, o “principal” indígena serviram junto com o “procurador do índio” como porta-vozes do colonizador.

proteção. “A reserva, como forma organizacional, conjuga uma série de processos que desmantela, realoca e introduz novos materiais que poderíamos designar de culturais. É combinando e atribuindo significados a essas combinações que os Terena negociam sua distintividade étnica.” (Id., *ibid.*:75).

Parece-me interessante, nesse momento, pensar no processo de *territorialização* tal como propõe João Pacheco de Oliveira Filho (1998). Diferentemente da noção de *territorialidade*, que é inerente a cada cultura, o conceito de *territorialização* representa um ato político de intervenção na configuração dos grupos étnicos, exterior à população considerada, mediante a correlação de forças existentes. O processo de *territorialização* implica, pois, 1) na criação de uma nova unidade sociocultural por meio de uma identidade étnica diferenciadora; 2) na constituição de mecanismos políticos especializados; 3) na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e 4) na reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Para Andrey Cordeiro Ferreira (2007), o “regime tutelar” e a política indigenista oficial do Estado brasileiro - através da construção de “povoações indígenas”; “centros agrícolas”; “parques” e “reservas” – acabaram por desencadear, em geral, processos de *territorialização* que, entre os Terena, possuíram todas as implicações mencionadas. O antropólogo argumenta ainda que, paralelamente aos processos de *territorialização*, desenvolveu-se um projeto de inserção dos índios dentro da estrutura de classes da sociedade capitalista em uma posição subalterna, uma vez que o Estatuto do Índio de 1973 enfatiza nitidamente a via camponesa como modo privilegiado de integração à sociedade nacional. Conforme o autor, no caso dos Terena, a consequência histórica desse duplo empreendimento do “regime tutelar” foi que, embora a meta tenha sido a

formação de um “campesinato indígena”, o padrão dos processos de *territorialização* deu origem a uma camada de assalariados rurais indígenas.¹¹

Repensando o quadro geral da produção etnológica sobre os Terena, vale ressaltar a predominância dos temas da *aculturação*, *assimilação*, *integração* e *fricção* dos anos 1930 até a publicação da tese de doutorado de Roberto Cardoso de Oliveira em 1968. Como já assinalado, um dos principais problemas atribuídos a esses estudos é o da temporalidade conferida à configuração social Terena que situa a sua origem e o seu destino. Na origem, ou seja, no passado, residiria a cultura “pura” dos Terena e, portanto, era nesse sentido que deveriam ser dirigidos os esforços descritivos. E o destino seria o de integração à sociedade nacional, daí a importância conferida à compreensão científica dos processos de aculturação e assimilação. O resultado desse movimento origem-destino foi que existia pouca preocupação em se etnografar detalhadamente a situação encontrada em campo com relação às formas organizacionais Terena.

A despeito das transformações ocorridas desde a década de 1970 na antropologia e na política brasileira, as narrativas teóricas sobre a transitoriedade do índio exerceram forte influência na construção de um imaginário sobre os Terena que orientou e ainda orienta ações indigenistas e até, de certo modo, a concepção dos próprios Terena sobre sua história e identidade enquanto grupo étnico, já que muitos desses antropólogos tinham vínculos com o órgão indigenista oficial.¹²

¹¹ Para uma crítica sistemática e consistente sobre como o regime tutelar com a criação do SPI institui oficial e definitivamente nas políticas de Estado mecanismos de controle e dominação dos povos indígenas sob pretensa “proteção” e “pacificação”, ver Lima (1995). A excelente metáfora do “Cerco de Paz” ali proposta sintetiza o argumento do autor de que o poder tutelar, no limite, é uma continuação pacífica da guerra de conquista agora estatizada.

¹² Reflexões críticas sobre a produção etnológica sobre os Terena foram feitas por Ferreira (2002), Franco (2011) e Pereira (2009).

Para concluir essa primeira parte, considero oportuno salientar que alguns dos autores recuperados até agora,¹³ inserindo-se num movimento recente da etnologia e historiografia, têm criticado a ideia de resistência por estar imbricada a noções de reação e assimetria. Historicizando as relações, esses e outros autores tem procurado demonstrar que os índios agem a partir de uma história própria não necessariamente e exclusivamente reativa ao colonizador. É importante, nesse sentido, entender como os grupos indígenas lidam com as estratégias coloniais e estatais, como interpretam e significam modelos impostos, muitas vezes alterando certas políticas. Dessa forma podemos começar a questionar se é domínio exclusivo dos *purutuye* todo o poder de propulsão e ativação dos movimentos.

Diante desse contexto, pretendo pensar a história Terena e a conjuntura etnográfica atual a partir do que se mostrou relevante para os indivíduos Terena com quem conversei. O que, no caso, foram os marcos representados pela vida de *antigamente* em oposição a de *hoje em dia*, sobretudo em relação à terra, à alimentação e ao cotidiano familiar. Tais marcos são essenciais para esses indivíduos pensarem a história de seu povo a partir de suas trajetórias pessoais e permitem-nos pensar em outra concepção de tempo histórico. Será, pois, através do que pude acessar de suas memórias que buscarei apresentar aqui alguma dessas histórias de vida.

¹³ Como Ferreira (2002 e 2007); Franco (2011); Lima (1995); Oliveira Filho (1998); Pereira (2009) e Ramos (1998).

“O tempo dos antigos” e o “hoje em dia”

Em mais um fim de tarde no quintal de Seu Calixto, na aldeia urbana Marçal de Souza em Campo Grande-MS, com sua família reunida, perguntei para uma de suas filhas mais velhas se ele costumava contar histórias para ela quando criança. Em meio a risadas, ela disse algo assim: “Ele não, quem fazia isso era minha mãe, contando umas histórias muito tristes.”. Perguntei então quais histórias eram aquelas, ao que ela respondeu prontamente “É a história da vida dela mesmo, é muito sofrida.”. Pedi para Dona Hilda se ela poderia me contar essa história um dia para eu gravar e sua filha logo interrompeu meu pedido, avisando-me: “É melhor você vir então outro dia preparada e trazer lencinho!”. Mesmo com essa advertência, e sem que eu gravasse nada, Dona Hilda começou a contar de sua infância na aldeia *Akulea*, de como passava dificuldades e das comidas que comiam. Conforme nos contou, naquela época, não tinham o que comer além da pesca e da carne que seu pai eventualmente conseguia e dos produtos que ele plantava, como arroz, feijão, milho e mandioca, que não eram de colheita constante. Disse sobre os sofrimentos que enfrentaram ao começar a frequentar a escola, pois não tinham material, nem roupa e carregavam o que tinham em sacos de arroz. O pouco dinheiro que sua família conseguia vinha da venda da cerâmica de sua mãe na vila de Miranda. Foi a família de Dona Hilda que fundou a aldeia Argola, há três gerações, no “tempo da Guerra do Paraguai”, quando lá era, segundo ela, “só o mato”. Esse tempo sofrido era contraposto ao de “hoje em dia” em que se tinham produtos industrializados, como margarina e biscoitos, e não havia mais escassez nem dificuldades em estudar, conseguir remédios, roupas e preparar os alimentos.

(Trecho extraído do diário de campo, 19/02/2012)

Histórias como essa me foram contadas ao longo de todo o trabalho de campo, de modo que a divisão entre o “hoje em dia” ou o “atualmente” e o “tempo dos antigos” ou o “antigamente” marcou minhas conversas com meus amigos Terena desde o meu primeiro contato com eles em janeiro de 2010. Também observei que tal divisão tendia a posicionar esses dois tempos em polos opostos - positivo e negativo - e relativos, variando conforme o tema e perspectiva de quem os evoca. Como apontei anteriormente, outra recorrência que notei foi que pensar o “tempo dos antigos” em comparação com os dias de hoje, em geral, é pensar também em como era e como é a

agricultura, a alimentação, a vida familiar e as possibilidades de usufruto do território; dito de outro modo, é relacionar história, terra e parentesco.

Em muitas narrativas, como no exemplo citado acima, o “hoje em dia” ocupa o polo positivo, por ser nele em que está localizado o acesso a produtos industrializados, como doces e enlatados, e uma relativa fartura, já que tais produtos são de oferta constante e não variam conforme as colheitas. Porém esse mesmo argumento pode ser invertido, uma vez que o acesso a alimentos industrializados é associado a doenças. Como faz o próprio Seu Calixto que sempre diz que antigamente não existiam tantas doenças como hoje, como diabetes e câncer, devido à alimentação que era mais “natural”. A própria noção de fartura e qualidade dos alimentos com relação aos tempos pode ser diferente, e ser o “tempo dos antigos” considerado a época abundante, em que se tinha muita roça e os alimentos eram melhores por conta da melhor qualidade da terra. Foi o que me contou Seu Fernando Antonio da Silva, atual cacique da aldeia Argola, em conversa na aldeia no dia 24/02/12, que procurarei transcrever e resumir a seguir.

Seu Fernando: Eu vou contar a história do primeiro tronco que começou na aldeia Argola. Em década de 1914 que nasceu esse tronco. O meu pai... Vem do meu pai, né? Ele nasceu em 1914. (...) Aí, 1940, aí veio para cá, para fazer lavoura, para fazer roça. (...) Aí, conforme o que ele dizia, né, aqui era uma mata, matagal. Era aqui na Argola. Não tinha ninguém, só era mato. Ele veio para cá para a sobrevivência, para tocar lavoura, para fazer plantio. Assim que ele começou. Aí o primeiro que chegou aqui foi pai dele, ele chama Felipe Antonio... É, Felipe Antonio, aqui o morador, o primeiro que chegou aqui. E tem outro com o nome de João, apelido de *Kulama* (...) Assim, vendo o efeito da vinda deles para cá, aí começou também a assentar mais pessoas para fazer roça, né? Porque eles viram a importância da vinda para cá, começou a abrir espaço para fazer plantio... Certo dia quando começou o plantio deu resultado...

Carolina: Dava muita coisa a roça aqui?

F.: É, planta milho, planta arroz, planta mandioca, planta melancia... O que plantava aqui dava efeito, dava efeito! (...) Uma coisa interessante antigamente é que o índio não tinha beneficiador, não

tinha colhedeira. (...) Eu cheguei a ajudar meu pai. (...) Então, aquele sistema antigamente era assim. Porque... Naquela época não tinha nem energia, só na escuridão. Morava a distância um do outro, por exemplo, como a vinte metros ali um... (...) Cada um ficava num canto, aí fazia uma roça. (...) Porque a situação naquela vez era difícil, né? Ajudar... E naquela época o clima do tempo era diferente, né? O que a gente plantava, colhia, dava. (...) Mas só que naquela época a única cidade que tinha aqui era Miranda, e Aquidauana mais longe. Então, não tinha como a gente transportar mercadoria. Muitas das vezes melancia, abóbora perdia na lavoura!

C.: De tanto que dava?!

F.: É, porque dava aqui, dava assim adoidado aqui! (...) Não tinha quem comprar (...) É, mas hoje mudou o clima do tempo. Você vê o plantio hoje, né? (...) É, num grana mais.

Apesar da alimentação e da agricultura serem constantemente evocadas quando meus interlocutores retomavam suas trajetórias, o “tempo dos antigos” e o “hoje em dia” serviam também como marcos decisivos para que eles refletissem sobre diversos temas. Dentre eles, posso destacar as diferentes tecnologias; a organização das aldeias, tanto espacial quanto política; a relação com as cidades; a educação formal não-indígena; o desmatamento e, especialmente, as disputas fundiárias. Foi isso que me mostrou, por exemplo, o restante da conversa com Seu Fernando.

F.: E a gente foi crescendo, né? Meu pai faleceu em 1987, eu tava grande. (...) Não sabia uma palavra... É, de português. Quando eu via o branco, o médico aqui, eu não sabia responder se ele falava alguma coisa para mim. Eu corria pro mato, escondido. Porque era difícil. Mas depois, quando eu comecei a escola, aí comecei aprender algumas palavras, aí assim foi. (...) Aqui era um fechadão mesmo, isso aqui. Aqui era uma fechada. Não tinha estrada, só “trieiro”. (...) Em 1996 comecei a ocupar cargo como cacique. (...) Aí quatro anos, quando terminei o primeiro mandato. Aí o que eu fiz? Convoquei as minhas lideranças novamente para abrir um espaço, escolher uma pessoa para assumir o cargo de cacique. Aí discutiram ali, conversaram. (...) Aí não acharam. Então pediram para eu concorrer de novo. Aí onde eu ganhei outra vez. É, ganhei em 2007. Aí descansei mais de dez anos, né? Aí surgiu 2010, surgiu o cargo, aí ganhei de novo. (...) Três mandatos.

C.: Aí agora vai descansar ou ganhar de novo?

F.: Não, vou descansar. Porque é muito cansativo. Pela idade que eu estou também... Eu acho que tenho, né? Tenho uma família para

comandar, por exemplo, chefiar a casa agora, né? E a comunidade, deixa para um mais novo, né?

C.: Deixa eu perguntar só mais uma coisa, assim esse sistema de cacique, né, do conselho, é uma coisa que tinha antigamente ou que veio de uns tempos para cá?

F.: Bom, antigamente não tinha. (...) Então, mas só que no tempo que passou, não se preocupava. Mas só que se pelo menos tivesse escrito dava para acompanhar, né? Como que era a história, como que começou, quem era o cacique... Era bom, mas não tinha aquela história, não guardava, sabe? Então hoje é diferente já. Tudo o que entra (...) tem que fazer relatório, né? Em que ano que foi fulano de tal e tal. Então hoje mudou muitas coisas. (...) Não tinha preocupação de cuidar, digamos, zelar sobre o que aconteceu, como que foi... Alguns que comentava por cima... (...) Gato preto, né? Contava... (...) É morador daqui, deve estar com uns 80 anos. (...) Terra, os limites... (...) Ele fala o nome, cada nome desse aqui, onde ele passa. Só que eu não sei mais. Se tivesse relatório relatando tudo aí a gente não perdia, né? Mas ninguém se preocupou... Era isso que contava, só que eu não sei bem mais a história. Só o que eu sei é quando vieram para cá e é isso aí. (...) É, fundador, o tronco do primeiro. Acho que 1900, 1700, alguma coisa assim, que ele chegou aqui. Muitos anos já. Colocaram o nome de como o primeiro fundador aqui dessa Argola. Aí, tronco também criou seus filhos aqui, formou terra. (...) Então assim que foi. (...) A geração daqueles primeiros, Felipe Antonio, quer dizer, nasce o tronco para não acabar... Para nascer a iniciativa que foi dada pelos antepassados. (...) O sistema antigamente era assim antigamente. (...) A vida é muita curta. Porque é... Está obedecendo aquela ali, aquele ritmo a natureza indígena.

Como já dissemos, a noção de *tronco familiar*, tal como pensada por Pereira (2009), refere-se a um grupo de pessoas unidas por relações de parentesco e amizade que residem próximos umas das outras, em geral, partilhando das mesmas atividades e “estilo de vida”, sob a liderança de um indivíduo ou um casal de idosos. Tal como a metáfora a que remetem, os *troncos* possuem um ciclo de vida – nascem, crescem, ramificam-se e morrem – de modo que a constante fundação de novos *troncos* imprime uma dinâmica histórica à ocupação do território.

No decorrer de minha pesquisa percebi que, ao falarem em tronco, os Terena se remetem ao próprio indivíduo ou casal de idosos que se consideram e são considerados

como tal, o que confere a essa instituição social um caráter fluído e dinâmico, relativo ao investimento pessoal que a constitui. Como já vimos com Seu Calixto, a expressão no idioma Terena equivalente ao termo em português comumente empregado é “*Xuve Ko’Ovokoti*”, traduzida para mim como “o tronco de todos, de todos os filhos” ou simplesmente “tronco da casa” e “chefe da família”. De todo modo, *Xuve* em Terena é a mesma palavra usada para se referir ao tronco de árvore e para expressar a ideia de liderança, já que o cacique é chamado também de *Xuve Xâne Nâti*, que me traduziram como “tronco da comunidade, a liderança acima de todos”.

O objetivo da conversa, cujo trecho acima foi extraído, era Seu Fernando conceder-me uma “fala”¹⁴ sobre a história da aldeia e de suas “raízes”, os fundadores de seu tronco. Ao longo dela, como se viu, muito foi dito sobre o trabalho na roça e a diferença entre os tempos de “antigamente” e “hoje em dia”. Atualmente, Seu Fernando ainda cultiva roça e diz plantar de tudo – milho, feijão, mandioca – mas que tem pouco tempo para se dedicar a isso em decorrência de suas atividades como cacique. Era essa razão que o motivava a querer passar adiante a posição de cacique para poder se dedicar a “ser o tronco”, ou seja, a cuidar de sua família:

Porque árvore tem tempo de secar. Então, nós também temos o momento de sumir nesse mundo. (...) O que eu posso deixar para eles, então essa é a preocupação minha. (...) Porque todas as coisas, nós temos que deixar um exemplo, né? Para não esquecer, para ajudar a comunidade.

Há muitas décadas, desde seu casamento, que Seu Fernando se dedica a “ser o tronco”, sendo explícito quanto a isso: “De partida de 1949 para cá, aí comecei construir para ser um tronco. É, 1949, né, para cá, comecei como chefe da casa.”. A metáfora por ele evocada de que o tronco, como planta, “seca”, diz respeito a sua preocupação quanto

¹⁴ Como os Terena com quem conversei costumavam se referir, em português, às entrevistas.

ao futuro das filhas. Esse último aspecto é importante por remeter à importância do casamento e dos genros quanto ao trabalho na roça. “Tenho filhos, mas só que só tem as mulheres só. E todas são casadas, né? Quem ajuda são os maridos. Os genros que dão uma força aqui para nós.”.

Não obstante, não apenas no caso de Seu Fernando, o papel de tronco atualmente parece estar comprometido pela limitação de terra, o que impede a liderança de ser bem-sucedida no trabalho da roça, aparentemente uma das principais atribuições do *Xuve*.

Era esse, provavelmente, o aspecto mais positivo associado ao “tempo dos antigos”, época em que havia mais terra e a terra ainda “dava”, até “sobrava” – já que tinha alimento que se perdia na lavoura porque não davam conta de colher. Ainda que “hoje em dia” existam mais tecnologias agrícolas, Seu Fernando não vê nisso muita vantagem, já que eles não têm acesso a muitas delas e a terra está gasta. Acima de tudo, “hoje” não há terra o suficiente para toda a população da Terra Indígena, uma vez que os Terena podem habitar apenas um terço do que foi demarcado como seu território. Assim, as famílias não podem mais ir se espalhando conforme as roças, vivendo todos, como eles mesmo dizem, “amontoados”.

Está claro que aqui “terra” adquire forte valor simbólico e que a relação entre ela e a noção de *troncos familiares* entre os Terena é bastante complexa. Tal relação tornou-se evidente para mim logo nas primeiras conversas com meus interlocutores Terena sobre meu atual tema de pesquisa. As reações foram muito semelhantes com a do cacique Fernando e do professor Aronaldo Julio. Ambos, ao escutarem minha proposta de estudar as relações familiares entre eles, disseram prontamente que a família Terena estava relacionada com o “fator econômico”, o que, por sua vez, estava relacionado com a terra. Tanto Aronaldo quanto o cacique ressaltaram essa questão econômica da família, dizendo que todos os dias os pais e seus filhos vão para a roça

plantar e colher e depois vão à feira na cidade vender seus produtos. E que, portanto, a família Terena estava ligada à terra. Foi assim que, conforme me contou Aronaldo, seu pai bancou seus estudos e era assim que os outros pais garantiam que seus filhos pudessem estudar.

Manifestações como essas tornam-se ainda mais significativas quando se tem em vista que os Terena se autodenominam “povo da terra”. A alcunha faz referência à sua narrativa de origem sobre o herói-civilizador duplo, *Yurikoyuvakái*, responsável por, ainda no *Êxiva*, retirá-los debaixo da terra por um grande buraco e apresentá-los ao fogo e às ferramentas e utensílios, ensinando e permitindo aos homens plantar, caçar e pescar e às mulheres tecer e produzir cerâmica (Altenfelder Silva, 1946; Cardoso de Oliveira, 1983b; Oberg, 1948). Talvez seja por isso que já escutei de um jovem Terena amigo meu, quando comentei sobre um buraco que haviam me dito existir no açude de Cachoeirinha, a interjeição “Mas toda aldeia tem um buraco que puxa para dentro da terra!”.

Assim, parece-me ser um interessante caminho pensar a organização familiar dessa formação social implicada na relação do grupo com a terra, uma vez que a própria metáfora do tronco remete a ela: o tronco é, afinal, fundado na terra. A relação com a terra é, por sua vez, uma relação de pertencimento, trabalho e dádiva. De modo que o *tronco familiar*, como um grupo investido de qualidades pessoais concretizadas na figura do indivíduo-tronco, trabalha a terra para que ela possa “dar”. E, assim, o tronco se constitui, finca raízes e, quando “seca”, deixa sementes.

É importante ressaltar que, apesar de atualmente a Terra Indígena ser dividida em lotes, não é possível vender a terra. O lote vai sendo dividido pelo tronco entre seus descendentes através de arranjos situacionais variáveis e a terra fica entre os parentes. Porém, com lotes cada vez menores, fica cada vez mais difícil seguir a missão

civilizadora que lhes foi ensinada por *Yurikoyuvakái* e tirar da terra de onde vieram sua alimentação. Dessa forma, “hoje em dia” é preciso ter alguma renda monetária para complementar aquilo que a terra já não “dá” com alimentos vindos do supermercado ou da feira da cidade. Há também a distribuição de cestas básicas pela Fundação Nacional do Índio ou por programas do governo estadual e municipal. Além desses arranjos, também há uma circulação interna de produtos alimentícios que pode se dar pela compra e venda ou pela reciprocidade entre troncos aliados. Sendo frequente a distribuição do pouco excedente da lavoura entre a rede de *Ovokuti*¹⁵ (casas) próximas, em geral, de troncos aparentados.

Visando argumentar que o tronco, fundado em práticas de *relatedness*¹⁶, além de terra é também história, cravada na memória – reforçando a metáfora de planta que seca, que tem suas raízes e sementes -, peço licença aqui para trazer outra narrativa. Vejamos o que nos disse Seu Aristides Antonio da Silva, irmão de Seu Fernando, liderança política importante da aldeia Argola, *Xuve* reconhecido e meu anfitrião na aldeia.

Seu Aristides: Então, como eu sou filho do Terena, meu nome é Aristides Antonio da Silva. Quando eu nasci, em 1940, aqui era mata, então tinha umas famílias, no começo eram umas dez famílias. Quer dizer, bem no começo mesmo, foi começado pelo Felipe Antonio, uma família do Felipe Antonio. (...) Então, daí foi criando filho, neto, bisneto... (...) Quando começou, não tinha escola antigamente, as pessoas viviam um longe do outro. (...) É assim, as distâncias entre as casas, antigamente, não era assim como agora, que já tem organização a casa, a maioria das casas agora já estão tendo. (...) Antes de o meu avô, Felipe Antonio, vir aqui, as pessoas antigamente viviam um longe do outro. (...) Cada grupinho de casa era um tronco da família.

¹⁵ A relação da casa (*Ovokuti*) com os troncos (*Xuve*) será mais bem compreendida no capítulo três.

¹⁶ Como esclarecido na introdução deste trabalho, estou fazendo o uso do termo *relatedness* tal como proposto por Janet Carsten (2000: 5). Ou seja, para que seja possível suspender um nexos particular de problemas, sobretudo os gerados pela oposição social::biológico, e compreender as mais diversas maneiras pelas quais as pessoas consideram estar relacionadas, sem pautar-me pelos pressupostos do que constitui o parentesco.

Mas era longe! Depois veio organizando como evento da sociedade indígena. (...) Agora está juntando. Agora nós temos escola, igrejas, posto de saúde. (...) É, então, nós mantemos essa comunhão da comunidade. Até agora nós queremos juntar mais, socializar. Assim... Criando mais possibilidades de conviver. Ter harmonia entre as famílias. (...) Mas no começo não tinha nada. Nós vivíamos meio isolados. (...) Nós não sabíamos o que era cidade. As pessoas antigamente não iam à cidade, tinham medo de pessoa da cidade. Aí depois, quando foi organizado, mudaram o sistema. Até consentirem, já mora junto, comunidade, formando um grupo de pessoas. Até que foi avistado pelo branco, aí o branco veio aqui, intrometendo aqui. Trazendo uma mistura de gente. (...) E foi evoluindo, evoluindo pensamento até que modificou. Aí os índios começaram por políticos. (...) Então algumas pessoas da cidade vieram aqui falando pro índio, que o índio poderia votar no meio do branco. E começou, aquele povo antigamente começou a sair. Iam pra cidade votar, pra eleger o representante da cidade branca. (...) É, começou a interferir os brancos na comunidade indígena. (...) Faz tempo. 1950... (...) Os índios, agora, já estão mais adiantado, mais escolaridade, mais estrutura. Já tem o professor índio... (...) O grupo indígena agora, já cria um projeto do governo do estado. Então, que antigamente não era assim. Era tudo por conta do tronco da família. Não tinha máquina, mas a lavoura dava. Mas agora, depois quando a mata indígena já foi desmatada, já acabou a força da terra. (...) Fazendeiro já tomou conta. (...) Principalmente, nós temos uma área aqui, aqui na Fazenda Petrópolis, terra indígena bem declarada. Pedro Pedrossian. Isso aí é terra indígena. Aqui em volta, aqui ó! Nós temos 36 mil hectares, é terra indígena. (...) É declarado que é terra indígena, mas os fazendeiros não entrega mais essa terra pra nós. Por que antigamente não tinha registro. Não tinha registro antigamente, os fazendeiros compravam sem registro. (...) Depois, quando desmatou, foi registrar a terra como se fosse deles, mas por isso, temos essa pequena terra, terra... Terra de 2 mil 700 e uns tantos hectares. É muito pouco. (...) Então, a nossa luta é, queremos chegar, ampliar... A luta indígena hoje em dia é querer terra.

Carolina: Porque com esse tipo de trabalho na terra, que o senhor estava me explicando, eu estou entendendo que o tronco, a família que vai cuida da lavoura... Não dá pra ser pouca terra, né?

A.: É, já está espremido. Principalmente na minha responsabilidade, a minha família não tem terra pra própria minha família. Imagina, tem outro tronco, tem mais pessoas, família do outro tronco precisa mais também estar cuidando do seu trabalho. Então hoje em dia nós passamos, assim, já requerer o que é nosso. (...) Exigir! Mas a luta nossa agora, é luta travada que o fazendeiro hoje está... Não está fácil, não. (...) Antigamente ainda tinha, ainda conseguimos achar o marco onde foi colocado a marca da terra. A marca do mapa onde passa. Então, naquele tempo tinha o pessoal, antigamente, deixava marco na

terra pra marcar onde passa. Tudo isso, é... Esse tempo agora parece que agora, depois quando os fazendeiros já acabaram de desmatar, acabou de empurrar os nossos marcos.

C.: O que era, como que era esse marco?

A.: Olha, o marco era um cerne de madeira bem fincado. E outro pra marcar, ele joga um cal, assim, cal a terra e coloca um cal lá. (...) É mapa da aldeia cachoeirinha. Então é isso que os índios estão levantando agora. Estão querendo requerer.

C.: Quem colocou esse marco, foi quando...

A.: Na época do Rondon. (...) Mas eu cheguei a ver esses marcos, eu cheguei a ver. (...) Então, eu, como tronco, eu comprovo onde passa a marca da Cachoeirinha.

Dentre as muitas questões trazidas pela fala de Seu Aristides, gostaria de destacar duas. A primeira é que a sua forma de contar a história ordena os acontecimentos privilegiando a ação indígena. Por exemplo, foi só após o grupo ter se “organizado” e de eles terem conseguido “ter harmonia entre as famílias” que os brancos os “avistaram” e decidiram passar a interferir na comunidade, “trazendo uma mistura de gente” e a “politicagem” de que tanto me falaram. Dito de outra maneira, foram os *purutuye* que trouxeram a mistura, a bagunça e os problemas de organização da comunidade. Nessa leitura, o posto de saúde, a escola e as igrejas foram opções da comunidade para se “organizar” e vieram independentemente das missões, das ações do SPI e da FUNAI. Como especificou Seu Aristides, em outro momento da conversa, sobre a ordem dos eventos de organização da aldeia:

Depois de ter organização da família, a comunidade já achou por bem que teria que ter uma igreja, onde adora o Deus. Por isso que foi criada a igreja católica. Veio outra igreja, a igreja evangélica. É assim! Foi criado campo de futebol, escola...

Ou seja, eles “criaram” a igreja católica e a evangélica quando decidiram, por bem, adorar “o Deus”, do mesmo modo que escolheram criar o campo de futebol e a escola. Portanto, embora os marcos levantados pelos antropólogos – como a Guerra do Paraguai, a invasão dos fazendeiros e a criação do SPI – não deixem de operar como

marcos temporais importantes e presentes em todas as narrativas, os protagonistas da história são outros. A ordem e propulsão dos acontecimentos foram alteradas. Nessa perspectiva, pode ter sido a comunidade que decidiu, por bem, se juntar e viver todos juntos - ao mesmo tempo em que eram espremidos pelos grileiros ao seu redor-; criar escolas, postos de saúde, igrejas e até mesmo o posto do órgão indigenista - concomitantemente com o início da interferência dos brancos entre eles.

Não é por acaso que quando se referiam às datas do calendário católico romano para localizar os acontecimentos elas eram escolhidas aleatoriamente, como um recurso discursivo que legitimasse suas falas diante de uma linearidade histórica *purutuye* representada por mim, sem que tivessem muita importância para a ordem narrativa. Assim, o primeiro tronco da Argola, Felipe Antonio, chegou por lá em 1900, 1700, ou algo assim. Já Seu Aristides datou a fundação da aldeia Argola em 2024. A interferência dos brancos na vida da comunidade, por sua vez, começou apenas em 1950. Essas datas, na realidade, nada diziam sobre o que eles queriam me contar, mas indicam outra maneira de conceber o tempo, que não está preocupada com o encadeamento de eventos em datas com precisão numérica. De modo que podemos estar diante de uma cronologia – porque há, obviamente, uma lógica de ordenamento do tempo – negociável, construída a cada enunciado conforme os interesses em jogo e os agentes propulsores dos acontecimentos.

O segundo aspecto que gostaria de ressaltar é o modo pelo qual o tronco encarna a história. Como mostraram todas as conversas que tentei empreender sobre os *Xuve*, não tem como falar dos troncos sem buscar sua história, sem falar de suas raízes. E falar das raízes, de seus fundadores, é refletir sobre o futuro, suas sementes, pelo idioma da terra. Como disse Seu Fernando, o tronco “cria seus filhos” e “forma terra”, ou seja, “nasce o tronco para não acabar... Para nascer a iniciativa que foi dada pelos

antepassados”. Neste ponto, a alusão de que o tronco “nasce, cresce e morre” tem que ser ampliada. Posto que a “morte” dos troncos faz referência ao processo de uma vida sem fim, própria das plantas, que será sempre renovada por novas sementes, que não deixam morrer aquilo que iniciaram suas raízes, os antepassados.

Além disso, ser o tronco é também fazer história e poder/saber falar sobre ela. “Eu, como tronco, eu comprovo”, disse Seu Arisitides. “Era bom, mas não tinha aquela história, não *guardava*, sabe?” lamentou, constrangido, Seu Fernando por não ter domínio de determinado período de sua história. Logo em seguida enaltecendo o velho “Gato Preto”, que guardava e sabia contar toda a história, todos os nomes de “onde ele passa”. De forma que, na linguagem de Jacques Le Goff (2003: 425), podemos pensar nos troncos como construtos-construtores da história e nas figuras tronco como homens-memória.

À luz do contexto histórico geral recuperado anteriormente, acredito que essas trajetórias nos permitem compreender um pouco da conjuntura Terena atual e de que forma os processos relatados pelos etnógrafos influem no cotidiano dessas pessoas, como estive tentando demonstrar. No entanto, penso que há algo de mais significativo na oposição “antigamente”::“tempos atuais”, que diz respeito ao próprio modo de contar história.

Um fato interessante de meu trabalho de campo tem sido descobrir que alguns de meus interlocutores, como Seu Fernando e Seu Calixto, eram bem jovens quando Roberto Cardoso de Oliveira realizou suas pesquisas de mestrado e doutorado e chegaram a conhecê-lo.¹⁷ Vale lembrar também que, devido ao caráter relativo que assumem no discurso dessas pessoas, muitas vezes o “tempo dos antigos” a que se

¹⁷ Seu Calixto chegou inclusive a receber um exemplar do livro *O diário e suas margens* (2002) com uma dedicatória carinhosa do antropólogo.

referem é o tempo de sua infância e juventude, justamente o período em que Cardoso de Oliveira estava fazendo trabalho de campo. Dessa forma, alguns processos que antropólogos e historiadores classificaram como pertencentes aos “tempos atuais”, como a criação do SPI, a formação das Reservas Indígenas e a dinâmica política na época dos Postos Indígenas, são “hoje” evocados por eles como “antigamente”. É também no “antigamente” de suas infâncias que localizam a tradição e os costumes “antigos”, período que corresponde ao que os estudiosos classificaram como a “nova sociedade Terena”, na qual as relações interétnicas alteram profundamente tudo o que havia de tradicional.

Com essas observações, não quero dizer que esses pesquisadores tenham se equivocado, mas apenas chamar atenção para o caráter dinâmico dos processos históricos. Bem como para o fato de que, paralelamente a uma periodicidade linear do tempo histórico, exista outra forma de resgatar os acontecimentos dinâmica e relativa, não necessariamente cíclica, mas de uma linearidade particular. Falo de uma linearidade particular, haja vista que marcos como a Guerra do Paraguai e a Missão Rondon, por exemplo, são ainda amplamente reconhecidos como decisivos e há uma ideia de sucessão progressiva dos acontecimentos.

Assim, ao passo que a literatura de certo modo engessou essa história em três ou quatro tempos específicos, cronologicamente datados e com características próprias, as narrativas apresentadas demonstram, com o manejo do par “tempos dos antigos” e “hoje em dia”, a possibilidade de tempos relativos, sempre construídos diante do presente. Constatação semelhante só me foi possível por levar a sério a dimensão da memória à perspectiva histórica. Entendendo, em um primeiro nível de definição, a memória como espécie de apropriação do tempo por meio da qual são construídas informações passadas ou tidas como passadas em face de um presente histórico (Le Goff, 2003: 419).

Pode ser elucidativo retomar aqui o argumento de Pereira (2009) de que o impacto gerado pelas frentes de expansão colonial sob os Terena se deu de diferentes modos e intensidades, o que fez com que nem todos os ascendentes dessa formação social tenham tido as mesmas experiências históricas. De modo que a posição que tais marcos ocupam, a que tempo pertencem e o que significam, varia conforme o fluxo dos fatos resgatados pela memória, que, por sua vez, está de acordo com as trajetórias pessoais.

Com tudo o que foi dito até aqui, procurei historicizar a relação dos troncos com a terra a partir da memória dos indivíduos com quem conversei. Ao relativizar os marcos histórico-discursivos do “tempo dos antigos” e do “hoje em dia”, espero ter contribuído com o argumento de que pensar a história por essa via torna evidente como os acontecimentos, sempre movimentos, não são exclusivamente ativados pelo colonizador e podem ser rearranjados situacionalmente, conforme a gama de interesses em negociação.

A memória que se troca

No romance *As cidades invisíveis*, de Italo Calvino (1990[1972]:38-39), Marco Polo nos conta sobre Eufêmia, cidade em que mercadores de sete nações convergem em todos os solstícios e equinócios, após longuíssimas viagens, para o comércio de mercadorias que se encontram facilmente em bazares mais próximos com preços semelhantes. Isso porque,

Não é apenas para comprar e vender que se vem a Eufêmia, mas também porque à noite, ao redor das fogueiras em torno do mercado, sentados em sacos ou em barris ou deitados em montes de tapetes, para cada palavra que se diz – como “lobo”, “irmã”, “tesouro escondido”, “batalha”, “sarna”, “amantes” – os outros contam uma história de lobos, de irmãs, de tesouros, de sarna, de amantes, de batalhas. E sabem que na longa viagem de retorno, quando, para

permanecerem acordados bambaleando no camelo ou no junco, puserem-se a pensar nas próprias recordações, o lobo terá se transformado num outro lobo, a irmã numa irmã diferente, a batalha em outras batalhas, ao retornar de Eufêmia, a cidade em que se troca memória em todos os solstícios e equinócios.

Diversos autores, como Le Goff (2003) e Janet Carsten (2007), têm sugerido e demonstrado que a memória é construção/criação. Inspirada em Eufêmia, gostaria de argumentar que memória também é troca.

Conforme apontam estudiosos da psicologia social,

(...) nosso horizonte temporal consegue desenvolver-se muito além das dimensões da nossa própria vida. Tratamos os acontecimentos que a história do nosso grupo social nos fornece tal como tínhamos tratado a nossa própria história. Ambas se confundem: a história da nossa infância e a das nossas primeiras recordações, mas também a das recordações dos nossos pais, e é a partir de umas e outras que se desenvolve esta parte das nossas perspectivas temporais. (FRAISSE, 1967: 170 *apud* Le Goff, 2003: 210).

Longe de querer universalizar padrões da psicologia euro-americana, considero tais afirmações, assim como a imagem fornecida pelo conto, interessantes para pensarmos nas possibilidades de apropriação e troca de memória. Tal sugestão me surgiu logo nas primeiras conversas que estabeleci com Seu Calixto, em que a propriedade com que falava das memórias que seu avô trocou com ele era tanta, que ele chegava mesmo a narrar os episódios vividos pelo avô em primeira pessoa. Era talvez esse o motivo de seu orgulho em ter conversado com tantos pajés e “velhos” ao longo da sua vida. “Os velhos de antigamente eu ainda alcancei.”, repetiu ele diversas vezes. As memórias desses homens tornaram-se recordações dele. Portanto, penso ser possível sugerir ao final de toda essa discussão que a coleção de histórias e a capacidade de narrá-las bem também fazem o *Xuve*.

Com sua trajetória, pudemos aprender diversas outras formas pelas quais a memória era articulada e transformada em algo corpóreo. Como quando Seu Calixto narrou o episódio “quase verídico” da sua conversão, tomando como sua a experiência do tal rapaz. Ou quando, para ordenar a ocorrência de certo acontecimento, retomou a cronologia a partir dos tempos e seus homens, ou os homens-tempo, recapitulando a história por meio dos *Xuve* que a encarnaram: “Foi tempo do Rogério Tairo, tempo do Timóteo...”. E, por fim, quando exclamou “Eu guardei as palavras dele!” e sintetizou o argumento. “Guardar palavras” é reificar memória, é compreendê-la como coisa passível de troca, apropriação, transformação e posterior incorporação.

Retomando o argumento de Carsten (2001), uma série de possibilidades se abre quando novos e variados elementos – tais quais o alimentar, o viver junto, as emoções, a procriação, a troca de substâncias - passam a ser associados às relações sociais. Ao tratar especialmente das interconexões entre *remembrance* e *relatedness*, essa mesma autora (2007) chama atenção para o fato de que não é possível tratar memória e parentesco como duas coisas separadas, como “variáveis discretas”, argumentando que análises que privilegiam a articulação entre ambos têm revelado temporalidades alternativas com geografia própria.

Preocupados com a relação de processos histórico-políticos de amplo espectro com práticas cotidianas de *relatedness* pela via da memória, tais estudos mostraram que há neles importante noção espacial. Haja vista que as relações, e as memórias que se constroem sobre elas, precisam estar ancoradas em lugares específicos. Como vimos, no caso dos Terena, esse aspecto é fundamental, posto que, no contexto político atual, a história, através da memória, passou a ser acionada e forjada mediante a luta pela terra, que, por seu turno, ganhou contornos específicos e delimitados. De modo que aqui

também, como em outros contextos (Id., *ibid.*: 18), uma memória de *relatedness* não localizada espacialmente torna a existência frágil e as relações precárias.

Dessa maneira, ficam mais claras as razões do constrangimento de Seu Fernando por não terem registros escritos sobre a história da aldeia. Quando ele reclama - “Se tivesse relatório relatando tudo aí a gente não perdia, não é? Mas ninguém se preocupou... Era isso que contava, só que eu não sei bem mais a história.” - está chamando atenção para dois aspectos: 1) ele, como *Xuve*, deveria saber a história e, uma vez contada, a história passaria a ser dele também, pois seria seu conhecimento; e 2) não relatar a história é perder; ou seja, a recusa a contar a história é uma recusa à troca e o esquecimento é ausência de *relatedness*.

Carsten (2007) já havia dito que o entrelaçamento de *relatedness* e memória envolve também o processo criativo de rearranjo do passado e de regeneração. Assim, existe uma seleção (consciente ou não) daquilo que é narrado, sendo o esquecimento parte ativa dessa seleção.

Tais narrativas podem envolver a seleção de elementos do passado como particularmente formativo, a segmentação do passado em diferentes eras, e a tentativa de reintegração de rupturas passadas. Esses processos podem reunir elementos aparentemente incompatíveis na construção da memória de parentesco, e na articulação consciente do “eu”. (Id., *ibid.*: 17, tradução minha).¹⁸

Tal aspecto, contudo não se restringe às narrativas. No processo de longa duração de transmissão de memória entre gerações de um grupo isso também ocorre de forma mais gradual e menos óbvia.

¹⁸ “Such narrations may involve the selection of elements of the past as particularly formative, the segmentation of the past into different eras, and the attempted reintegration of past rupture. These processes may bring together apparently incompatible elements in the construction of kinship memory, and in the conscious articulation of the self.”

Conforme me relataram Seu Fernando e outros Terena do conselho gestor da aldeia Argola, o medo do esquecimento os tem motivado a colocar em ação um plano de conversão da memória oral para a memória escrita. Como dizem, “hoje vai tudo para o papel!”, ou seja, escrevem relatórios para quase todas as ações do cacique e do conselho. Também Seu Aristides, quando se mostrava preocupado com suas contribuições ao futuro da comunidade, comentava sobre sua ideia em realizar um vídeo com todos os “velhos” da aldeia em uma roda de conversa, para que fique “registrado”. Era justamente a importância do registro que motivavam muito dos meus interlocutores a me “dar” a sua “fala” para que eu as “guardasse” em meu gravador.

Inspirado em Foucault, Le Goff (2003: 431) argumenta que transformações desse tipo nas atividades intelectuais de um grupo social são sempre motivadas por novas organizações de um poder-saber. Sem discordar inteiramente do autor, peço licença para parafrasear Lévi-Strauss e sugerir que para esse aspecto negativo do medo do esquecimento há uma contrapartida positiva, que é a imposição da troca. A memória nesse contexto tem que ser partilhada.

Assim, concluo esse capítulo com o apontamento de que para os membros da formação social Terena com quem estabeleci contato seria por meio do idioma da terra que a memória legitima o tronco, bem como que pela troca de memória se cria cotidianamente *relatedness*. De tal maneira que, se colecionar memória faz o *Xuve*, memória também faz *relatedness*.

Capítulo 3

Os troncos, suas raízes e sementes

Seguindo a trilha iniciada com Seu Calixto passamos pelo contexto histórico que tornou possível o nosso encontro, mapeando e refletindo sobre os problemas etnográficos que dele resultaram. Nesse último capítulo, chegamos à aldeia Argola (*Akulea*), Terra Indígena Cachoeirinha (*Mbokoti*), Miranda-MS. Foi lá, convivendo e aprendendo com seus parentes e amigos, que reuni a maior parte dos dados dessa pesquisa. E este será o espaço para analisá-los.

Para tanto, procurarei pensar o cotidiano dessa aldeia protestante a partir da figura interessante que me foi apresentada e com a qual venho trabalhando até o momento, os *Xuve Ko'Ovokuti*. Como venho tentando apontar ao longo da narrativa, o *Xuve* - “o tronco da família”, “o tronco da casa”, “o tronco que chama os filhos” ou “chefe de casa/família”, como também, simplesmente, tronco de árvore – pode ser um contraponto interessante à noção de *troncos familiares* explorada por Pereira (2009). A figura do tronco, como posição social angariada a partir do investimento pessoal e do reconhecimento público, faz jus à metáfora que remete. Tal como a planta, ela tem raízes e sementes, nasce, cresce e morre. Trata-se, pois, de um processo e pode nos ajudar a pensar em dinâmicas de *relatedness* (Carsten, 2000) implodindo as “caixinhas” em que costumamos classificar os fenômenos sociais.

Uma vez que quem me deu esta pista foi Seu Calixto, ele mesmo um *Xuve* respeitado, e que foi ele quem me aconselhou a ir para a aldeia tentar “sentir a realidade indígena”, procurarei dar cor ao argumento apresentando algumas situações vivenciadas que revelaram outros sentidos e sentimentos atrelados à essa noção. A importância do

casamento; a casa e a cozinha; o imperativo de “estar sempre junto” e, por fim, a festa dos quinze anos foram algumas das tonalidades que coloriram meus dias na Argola e que podem complexificar nossas próprias pré-concepções a respeito do que é ou deve ser o universo das relações familiares. São esses tons que passarei a narrar após me deter um pouco mais na noção de *Xuve*.

Os *Xuve*

Para sistematizar nosso conhecimento a respeito dos *Xuve*, trago ao texto trechos de 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.

Carolina: Seu Aristides, me conta o que você estava me contando sobre como fala família em Terena...

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.

C.: 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*!

C.: E aí o senhor estava falando que não é qualquer pessoa que pode ser *Xuve*, tem que ser alguém preparado...

A.: É. 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.

C.: É principalmente depois que tem filho ou não?

A.: É, principalmente. 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.

O modo pelo qual Seu Aristides iniciou nossa conversa já chama atenção para um aspecto fundamental de seu universo, “Família em Terena é um grupo de família, é uma família, é um grupo de família”. No meu entendimento, essa frase retrata algo

facilmente observável por qualquer um que um dia visite a aldeia: a família nesse contexto não é constituída apenas pelo casal de adultos e seus filhos, mas pelo “grupo de família”, ou seja, aquilo que a convenção denomina como “família extensa”.

Por limitações tempo-espaciais, não reproduzirei aqui uma revisão minuciosa do parentesco na literatura antropológica sobre os Terena. No entanto, considero significativo o fato de não ter encontrado nela consenso a respeito dos padrões de residência e descendência; bem como sobre as terminologias que classificariam essas dinâmicas familiares. O que, talvez, indique a insuficiências dessas classificações.¹

De todo modo, todos os autores estão de acordo quanto à importância do grupo familiar para a vida nas aldeias Terena. Andrey Cordeiro Ferreira (2007: 168), por exemplo, chamou atenção para aquilo que denominou de “grupos vicinais” e que os Terena chamam de “Vilas”: “produtos da ação de um líder que consegue manter junto a ele, através da influência política e prestígio, sua parentela”. 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 uma 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).

¹ Além das divergências quanto ao uso dos troncos familiares, grupos domésticos, família extensa, “vilas” e grupos vicinais que mostrarei a seguir, há, entre os autores lidos, certa imprecisão quanto à descendência ser patrilateral ou bilateral com relação aos sobrenomes (Ferreira, 2007: 170-172); ou ainda se é o caso de um sistema totalmente patrilinear (Azanha, 2001: 48). Como retomado na introdução, Cardoso de Oliveira (1968) atribuiu à transformação do grupo em agâmico a institucionalização da herança patrilinear. Com relação às regras de residências, a literatura é ainda mais 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.*). Cardoso de Oliveira (*ibid.*) também afirmava serem os casamentos acompanhado de matrilocalidade e, em menor grau, de bilocalidade e neolocalidade.

Conforme destacou o autor, a operatividade dessas unidades sociais é fundamental à compreensão de todas as relações dentro da aldeia. Também Graziela Reis de Sant’Ana (2010) e Gilberto Azanha (2001) conferiram ao *Iyenoaxapa* (“meus parentes”), considerada como a “família extensa”, a qualidade de “unidade social de maior densidade, política e social”. E 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 (*ibid.*: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 (trancos) 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.²

Há aqui, novamente, 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”. Ou seja, há aqui diferentes hierarquias atribuídas aos termos. No primeiro caso a abrangência da família extensa, por eles também entendida como grupos familiares ou trancos, é superior a dos grupos

² O mapa da aldeia *Akulea* (Argola) elaborado por mim e Liliane Julio como fruto de uma oficina com jovens da aldeia se encontra no interlúdio dessa dissertação. Nele pode-se observar a espacialidade dos trancos e sua conformação como vilas ou setores tal como argumenta Sant’Ana.

doméstico e correspondente às “Vilas”. Já no segundo, o grupo doméstico é análogo a uma família extensa e de extensão inferior a dos grupos vicinais.

A despeito dessas dissonâncias, para os propósitos deste texto, gostaria de reter apenas que a família, como um grupo extenso de pessoas que se reconhecem como parentes, é central a esse contexto. Nesse sentido, a alternativa de se trabalhar com a noção que, acredito, aproxima-se mais das concepções nativas de organização familiar e espacial me parece mais fecundo. Alguns autores, tal como Azanha e Sant’Ana, têm trabalhado também com a alcunha de *troncos familiares*, que foi amplamente explorada por Pereira (2009), e com a qual venho tentando trabalhar até o presente.³

Como argumenta Seu Aristides nesse primeiro trecho, “no meio da família”, no centro desse grupo de famílias, existe um responsável, espécie de pai e tronco da família, o *Xuve Ko’Ovokuti*. No idioma Terena, *Xuve* pode ser entendido como “tronco” e *Ovokuti* como a “casa da família”.⁴ Assim, de acordo com o que sinalizei no segundo capítulo, o idioma da terra faz-se essencial para entender essa figura. Da terra que vieram os Terena nasce 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!*”.

³ Retomarei esse debate mais adiante.

⁴ É interessante ressaltar aqui que, segundo Sanches Labrador (*apud* Azanha, 2001: 19), nas aldeias Txane-Guaná do Êxiva *Ovokuti* seria a casa que abrigava “um capitão junto com seus irmãos e parentes”, que na interpretação de Azanha equivaleriam a cerca de cinco “grupos domésticos”. Ou seja, está implícito aqui também a importância da família extensa ou dos “grupos de família” para entender a própria noção de casa.

Na terminologia Terena de parentesco, nZa'a⁵ é “meu pai”. *Há'a*, nesse caso, tem também o sentido de pai, mas em uma acepção mais ampla.⁶ De modo que o sinônimo apresentado *Há'a Ko'Ovokuti* poderia ter a tradução aproximada de “o pai da casa”. Da mesma maneira como nos indica a trajetória de Seu Calixto, Seu Aristides também chamou atenção para o caráter processual 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”, pai de família gerador de filhos (frutos, sementes), que “já *começa* o tronco”.

Mas antes de aprofundar essas questões, considero válido continuarmos a conversa com 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. Então, como no caso que eu falei agora mesmo, é *Há'a Xâne* já envolve 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 pra 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

⁵ A genealogia com a terminologia no idioma Terena colhida por mim está no interlúdio desta dissertação. Uma interessante comparação crítica sobre as terminologias colhidas por Oberg, Altenfelder Silva e Cardoso de Oliveira foi realizada por Florido (2008).

⁶ Do pouco que aprendi do idioma Terena, uma das coisas que observei, graças às conversas elucidativas que tive na aldeia com a linguista Denise Silva, é que dificilmente os substantivos são usados em acepções genéricas, mas são sempre relativos a alguém ou alguma coisa. Em realidade, as versões genéricas apresentadas são as usadas em terceira pessoa. Explico-me com um exemplo: em Terena não existe a palavra “boca”, mas “minha boca” (*Mbaho*), “boca dele” (*Pâho*), etc. O mesmo ocorre com os termos de parentesco.

exemplo, eu tenho parente lá fora e eu não me posso me intrometer lá pra comandar, que existe lá também existe *Xuve* ou *Xuve Ovoku*, *Ovoku* é casa dele. Então é ele que responsável lá dentro, também entre 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 têm uns *Xuve* que já são mais, assim, poderosos que outros, não têm?

A.: Têm. 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 .

C: E pra ser o comandante da comunidade, tem que ser um bom *Xuve* na sua casa?

A.: É, exatamente. 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.

C.: Mas e seu vizinho ali, tem outro *Xuve* pra lá?

A.: Tem, ali tem outro *Xuve* por ali. 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. Então, o que pode mexer em modo geral, tem que ser *Xuve Xâne*, que é *Nâti Na Xâne*, que é o cacique. (...) 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'. Para ter uma informação melhor, para trazer no papel escrito do tronco da comunidade, porque ele que comanda ali geral tem o seu relatório para dizer todo processo de comunidade. Por exemplo, um projeto que destina a comunidade quem relata é o cacique, que é *Xuve Xâne*.

Saindo da esfera privada, de “dentro” da família da casa para a parentela de “fora”, entramos no domínio do *Xuve Xâne Nâti* ou *Há'a Xâne*. Como já salientamos antes, e Seu Aristides esclareceu agora, na língua Terena *Xâne* tem o sentido aproximando de comunidade, povo, grupo ou “pessoal”. De forma que os *Xuve/Há'a Xâne* são os troncos/pais “da família e tronco da parentela também”, indicando que a

comunidade da aldeia pode ser compreendida em relação ao *Ovokuti*, como extensão deste. Se tomarmos em consideração que, segundo Ferreira (2007:168), *Ipuxovoku* pode ser traduzido como “aldeia, conjunto de casas” em referência a outra aldeia que não a sua⁷ e *Vipuxovoku* como “nossa aldeia” ou “lugar onde moramos”, ambos com a raiz *Ovoku*, que Seu Aristides traduziu como “casa dele”, temos que o *Xuve Xâne* pode ser compreendido como espécie de extremo dos *Xuve Ko’Ovokuti*, tal como a aldeia (*Ipu/Vipuxovoku*) pode ser pensada como o extremo da casa (*Ovoku/Ovokuti*).⁸

Os *Xuve* estão, pois, em relação. Como sugeriu Seu Aristides, entre eles há uma relação de hierarquia e respeito. A responsabilidade de um *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”. O domínio e responsabilidade do *Xuve Ovoku*, por sua vez, também é limitado à sua respectiva família da casa. Haja vista que extrapolando os limites das *Ovoku/Ovokuti* quem “comanda” é o tronco da comunidade, ele mesmo “homem casado” nascido “dentro da família”.

A hierarquia e respeito entre os *Xuve* em sua ampla acepção têm, contudo, duplo sentido. Posto que do mesmo modo que os domínios dos *Xuve Ko’Ovokuti/Ovoku* são conformados pelo domínio do *Xuve Xâne*, o comando desse último não pode se sobrepor ao dos primeiros. Dentro da casa da família (*Ovokuti*) a responsabilidade é

⁷ Penso eu que a melhor aproximação seria “aldeia/comunidade de alguém”.

⁸ 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. É comum os Terena referirem-se aos locais de assentamento de seus próprios *troncos* como sendo uma 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. Também Ferreira (2007: 168) afirma que “(...) o termo *Ipuxovoku* ou *Vipuxovoku* seria aplicado para qualquer grupo de casas, no sentido de uma comunidade residencial e de parentesco.”.

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*”, e aqui entendo participar como reconhecer e respeitar a sua dinâmica.

Outra questão importante trazida por Seu Aristides, e para a qual venho chamando atenção nos capítulos predecessores, é a da ancestralidade relacionada aos *Xuve*. Apesar de reconhecer a diferença de poder 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* (“Mais novo, mas que comanda acima, aí, independente da idade. Se unir para eleger seu representante chamado *Xuve Xâne Nâti*”). Ou seja, formalmente não há nada que impeça um recém-casado de se eleger cacique. Entretanto, logo em seguida ressaltou que “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*”.

De certo modo suas colocações corroboram as inúmeras reclamações de Seu Calixto 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 é a “antiguidade na família” que legitima o posto de *Xuve*. Tendo em vista que *Xuve Ko’Ovokuti* também me foi traduzido como “os antigos moradores”, ao que tudo indica, dentre outras coisas, o reconhecimento e respeito pleno da condição de *Xuve* está intimamente relacionado com a antiguidade e ancestralidade no bojo da família. Para dizer de outra forma, valendo-se mais uma vez da metáfora da terra, o tronco é forte porque tem raiz.⁹

⁹ Narrando o episódio de uma negociação de casamento Terena em que a avó da moça (mãe da mãe) não queria lhe dar a permissão para casar com um moço considerado de família inferior, Cardoso de Oliveira

Há ainda um terceiro termo atrelado por Seu Aristides aos *Há'a/Xuve Xâne* que pode ser revelador: *Nâti*.¹⁰ 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 membros dessa configuração social.¹¹ “Líder”, “liderança”, “pessoa que comanda”, “aquele que ascende”, cacique foram outras traduções que encontrei na bibliografia e que fizeram sentido para mim (Sant’Ana, 2010: 69).¹² Outro aspecto interessante para o qual chamou atenção Cardoso de Oliveira (1983: 35) é que *Nâti* é derivado da palavra *Unati* de significado “bom” e é utilizada como saudação. De forma que ao associarmos a noção de *Nâti* à de *Xuve* temos um tipo especial de liderança, a dos “bons”, que está “acima” daquela que se exerce no interior da casa da família (*Ovokuti/Ovoku*).

De acordo com Graziela Reis de Sant’Ana (ibid.:70), a figura dos *Nâti* é destacada 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, pastores e lideranças evangélicas); e os “líderes tradicionais”, que a

(1983:41) concluiu sobre a “importância dos velhos” para o sistema social Terena, levantando a hipótese da existência de uma “gerontocracia”. Conforme venho buscando demonstrar no decorrer desse trabalho, a respeito dos *Xuve*, sua hipótese não era infundada.

¹⁰ Como esclareci na introdução da presente dissertação, 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.

¹¹ E por autores incluo Guimarães Rosa: “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 personalidade bradava baixinho. Em qualquer parte, sem impôr, só de chegar, seria respeitado.” (GUIMARÃES ROSA, 1985: 94 *apud* Sant’Ana, 2010: 69)

¹² Ferreira (2007), por sua vez, traduziu a palavra apenas como cacique.

autora define como “pessoas com influência e destaque na comunidade, com histórico (linhagem)”. Da minha parte, entendo os *Nâti*, a partir de tudo que argumentei até aqui, como os *Xuve* de prestígio.

Como veremos mais adiante, as características e atribuições que a autora elencou aos diferentes tipos de *Nâti* atuais são bastante semelhantes às do *Xuve Ko’Ovokuti*. O que da força ao argumento de que estes podem ser pensados em relação articulada aos *Xuve Xâne Nâti*. A respeito da trajetória e posição/ação dos caciques, por exemplo, afirmou Sant’Ana (ibid.:71, grifos meus):

O percurso do candidato a cacique até ser eleito implica em bem articular com os outros troncos familiares, ter o dom da *oratória*, realizar *alianças* com diferentes atores internos e externos à TI (o que inclui (externamente) ter o domínio do português e um *bom relacionamento* nos órgãos governamentais e não-governamentais), demonstrar capacidade de liderança e *articulação* e, em geral, ter um *histórico* (linhagem) *importante* e/ou de destaque (familiar e/ou pessoal). O cacique eleito tem como funções: *resolver os conflitos* familiares e faccionais, articular as demandas relativas às plantações (...), organizar os contratos de trabalho das refinarias com os trabalhadores da aldeia (...), articular com outras lideranças do movimento indígena realizados dentro e fora do Estado, entre outras atividades.

De forma semelhante, a autora apontou para os requisitos e papéis desempenhados pelos *Koixomuneti*.

Para ser um *koixomuneti* (homem ou mulher) é preciso descender de uma linhagem de *koixomuneti* e ser reconhecido como um logo no nascimento (...) ou quando, já adulto, ser visitado em sonhos por algum espírito de *koixomuneti* (*koipihapati koixomuneti*) ou “animal guia” (...). Os poderes dos xamãs são amplamente conhecidos entre os Terena, o que lhes acarreta respeitabilidade como lideranças, além da fama, temor e prestígio em variadas aldeias e ao longo da história. Pelo prestígio que têm, os *koixomuneti* e seus parentes influenciam no campo da etnopolítica Terena. (Id., ibid.: 73)

Quanto à importância política dos xamãs ou pajés - termo em português mais utilizado por meus interlocutores - e suas famílias, considero importante ter em mente afirmações como a de Seu Calixto de que antigamente “todo velho era pajé!”. Dessa forma, podemos pensar a condição de pajé e de parente de pajé como algo não tão exclusivo e restrito a poucas famílias. O fato de ser muito comum ter algum parentesco com um Xamã e ser, pois, de uma família de prestígio é um dos fatores que imprimem o dinamismo político característico da formação social Terena.

Do mesmo modo, o protestantismo neopentecostal Terena é um casamento perfeito entre a lógica faccional e de fácil ascensão presente nas múltiplas igrejas com a lógica também faccional e criativa dos *troncos* Terena. De forma que também são valorizadas nos pastores e líderes evangélicos características do *Xuve*.

(...) é desejável que os mesmos tenham o dom da *oratória*, que sejam *conhecedores* da bíblia e que tenham *influência* suficiente para levar pessoas a frequentar a sua igreja, visto que dentro de uma mesma aldeia é possível encontrar mais de duas ou três igrejas, dependendo das divisões e disputas faccionais ali existentes. Evidente que nem todo líder evangélico congrega todos os pontos ou ações acima citados, e a avaliação do que é mais importante para tal ou qual aldeia o credenciará para a continuidade de seu trabalho, ou seja, se será *reconhecido* e terá *legitimidade* enquanto uma liderança espiritual. (Id., *ibid.*:76, grifos meus).

Igualmente, Sant’Ana destacou como atributos esperados das lideranças dos movimentos sociais indígenas e associações 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”. É importante lembrarmos que as posições de lideranças podem coincidir e que tendem a se replicar. Como era o caso, por exemplo, de Seu Calixto, cacique, *Xuve*,

*cabeçante*¹³ e pastor evangélico.¹⁴ Isso pode explicar, portanto, o fato das características de um *Nâti* também se replicarem e coincidirem em suas várias modalidades atuais.

A literatura histórica e etnográfica classifica os *Nâti* como a camada superior de uma estrutura “tradicional” hierárquica pautada pela filiação patrilinear característica dos povos do grupo linguístico Aruak (Altenfelder Silva, 1949; Cardoso de Oliveira, 1968). Conforme dito na introdução deste trabalho, nessa estrutura existiriam mais duas “classes” (Altenfelder Silva, 1949) ou “camadas” (Cardoso de Oliveira, 1968), sucessivamente os *Wahere* (gente comum) e os *Kauti* (cativos, capturados de guerras, categoria hoje em desuso pelo fim das mesmas). Na “sociedade tradicional” Terena, essa estrutura tríplice assimétrica seria entremeada por uma divisão dual simétrica e por elementos dinamizadores que introduziam certa mobilidade vertical. Assim, o grupo seria dividido nas metades *Sukirikiono* e *Xumono* que teriam os mesmos direitos sociais e relações simétricas entre si. Havendo no sistema tradicional Terena endogamia entre camadas e metades. (Cardoso de Oliveira, *ibid.*;1976 e 1983).

A respeito da endogamia de camadas e metades, Florido (2008: 146-147) faz interessante crítica à reconstrução do sistema tradicional de parentesco feita por Oberg,

¹³ Quando já era casado e liderança na aldeia Argola, Seu Calixto chegou a viajar para trabalhar como *cabeçante* em uma usina de cana de açúcar da região. Na organização do trabalho indígena para o corte de cana, o cargo de *cabeçante* é ocupado por um indivíduo da aldeia, necessariamente alfabetizado, que recebe um salário diferenciado e se responsabiliza integralmente pela turma de trabalhadores que ficou encarregado. Como definiu o próprio Seu Calixto, o *cabeçante* é quem “toma conta” do grupo, mede o que cada um cortou, anota tudo e entrega para o fiscal. A análise dessa etapa da biografia de Seu Calixto e suas interconexões com os troncos encontra-se em Perini de Almeida (2012).

¹⁴ Seu Calixto poderia se encaixar no que Sant’Ana denominou como “lideranças tradicionais”. Sobre essas afirmou: “Essas pessoas fizeram história junto às suas aldeias (seja como caciques, líderes religiosos, líderes de associações, etc) o que as credencia como lideranças, sendo pessoas de prestígio e, em certos momentos, consultadas para certas demandas, bem como procuram articular ou dar apoio a determinados líderes em destaque. O fato de não estarem exercendo certas atividades ligadas à figura dos líderes, não significa que eles não estejam articulando ou desejando assumir algum posto de destaque, como bem ressaltam alguns Terena: ‘*Se uma pessoa já foi líder, e perdeu seu espaço, vai procurar de alguma forma se estabelecer de novo, fundando uma igreja, uma associação...*’ (Indígena Terena, informação oral)”. (*ibid.*: 81-82, grifos da autora).

Altenfelder Silva e Cardoso de Oliveira, alegando que toda memória é construída a partir de um presente, o que no caso pode levar a crer que a alegação da endogamia nada mais era do que um descontentamento com um presente longe do *Êxiva*, 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.”(Id., *ibid.*: 146).

Repensando criticamente a mesma literatura, Sant’Ana (2010) também relativizou o lugar conferido à filiação patrilinear nessa estrutura, ressaltando que a descendência de uma linhagem de lideranças não torna automaticamente o indivíduo um *Nâti*.

Um *naati* não é só uma herança, é também uma característica, um dom pessoal, uma habilidade para bem conduzir e articular em conjunto com um grupo forte, uma habilidade em tecer alianças. Um *naati* tem que ser “merecedor” do “título” e para tanto será “testado”, avaliado em suas ações pelos membros do seu e de outros grupos. E mesmo que venha a ter êxito, pode ser desqualificado por membros de outros grupos (ou do seu próprio) que, nas disputas pelo poder, dirão que ele não passa de um *wahéré* [gente comum], o que torna o processo de reconhecer um *naati* (pelo pesquisador) bastante complexo. (SANT’ANA, *ibid.*:83).

Conforme quero demonstrar, todas essas são características próximas às esperadas de um *Xuve Ko’Ovokuti*. Para esse propósito, voltemos a seguir a “fala” de Seu Aristides.

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 *Éno Ko'Ovokuti*, 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.

Até aqui venho falando dos aspectos formais envolvidos na condição de *Xuve*. Mas esse último trecho de prosa com Seu Aristides abriu espaço para uma aproximação mais profunda de quem são os *Xuve*. Assim, a partir de agora me dedico a pensar sobre as questões que me motivaram a escrever sobre eles. Qual o papel dos *Xuves* e no que entendê-los pode ajudar na compreensão de outras dimensões da vida de meus interlocutores? Quais os significados e sentimentos atrelados a eles? Antes de acenar para as conclusões que cheguei a partir do meu encontro com esses Terena, considero importante retomar aqui as considerações de Levi Marques Pereira sobre os *trancos familiares* entre os Terena de Buriti.

Conforme hipótese trazida pelo autor, a noção de *tronco familiar* 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. Assim como argumentei anteriormente a respeito das raízes, o antropólogo também observou em Buriti que na linguagem corrente entre os Terena os *trancos familiares* são associados à ideia geral de ascendência e ancestralidade. E acrescentou ainda que, tal como a metáfora a que remetem, o ciclo de vida dos *trancos* – que nascem, crescem, ramificam-se e morrem –

faz com que a constante fundação de novos *troncos* imprima uma dinâmica histórica na ocupação do território.

A relação articulada entre *troncos* e aldeias, casa da família (*Ovoku/Ovokuti*) e comunidade (*Ipu/Vipuxovoku*), também foi problematizada por Pereira. 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.¹⁵

A *aldeia* deve ser entendida como um adensamento de relações parentais, políticas e religiosas entre um determinado número de *troncos* que ocupam uma área contínua de terras. A ideia de adensamento é importante porque os *troncos* de uma aldeia também se relacionam com *troncos* de outras aldeias. (Id., *ibid.*: 59).

Conforme já sinalizado, o processo incessante de proliferação dos *troncos* e formação de novas aldeias é uma característica imanente à organização social Terena que revela o alto grau de dinamismo político dessa população. “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.

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, índio Terena *apud* Pereira, *ibid.*: 57-58)

¹⁵ Como já indicado, 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.

Esta fala trazida por Pereira é interessante por exemplificar o processo de formação de novos *troncos*, bem como aquilo que se espera de uma liderança, um articulador do *tronco*. A partir dela também é possível compreender como a criação dos *troncos* coloca em operação mecanismos de circulação de pessoas que se encontram distribuídas por diversos *troncos* e localidades via relações reconhecidas como de parentesco. Já que a fama das habilidades do indivíduo *tronco* e da boa convivência criada em seu grupo atrai a “turma”.

Segundo esse mesmo autor, o fundamental, ao ingressar em um novo *tronco* é “comportar-se como parente”, o que neste contexto significa demonstrar solidariedade com seus componentes e, sobretudo, seguir a orientação de seu articulador. Esses padrões comportamentais podem extrapolar os limites dos *troncos* que, conforme “afinidades” (no sentido mais geral do termo), estabelecem entre si relações matrimoniais de longa duração que favorecem a cooperação política.

Assim, de acordo com Pereira, 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.

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. Foi por esse

motivo que considero as elaborações de Pereira sobre os troncos, na medida em que foram pensadas como intrinsecamente relacionados à ideia de um *ethos* e concepções muito particulares de civilidade e etiqueta - já que engendram “estilos de vida”-, fundamentais para pensar essa dinâmica articulada a outras esferas nas quais esse grupo está imbricado.

Venho argumentando ao longo do caminhar desse trabalho que, independente da alcunha *tronco familiar* ser útil para pensar nos agrupamentos domésticos Terena, minha percepção foi que ao falarem em tronco meus interlocutores se remetiam principalmente ao próprio indivíduo ou casal de idosos que se consideram e são considerados como tal. Nesse sentido, as ponderações de Pereira sobre a relação dos troncos com “estilos de vida” e padrões comportamentais são bastante frutíferas para explorar melhor as características dessa instituição de caráter fluído e dinâmico, constituída por investimento pessoal. É por essa via que acredito ser possível compreender os demais significados e sentimentos atrelados a ela. Dado que a biografia de Seu Calixto nos ensinou muito a respeito dos *Xuve*, irei, a partir de agora, sistematizar o que aprendi com ela me valendo de outras situações etnográficas vivenciadas nas aldeias *Akulea* e *Mbokoti*.

Aldeia de troncos

Parafraseando Seu Aristides ao fim da nossa conversa, o trabalho do *Xuve* é o de “orientador”, é o tronco que orienta os filhos e tudo vem da orientação dele, do pai, inclusive o processo de construção de mais famílias e formação de novos *Xuve*. O papel esperado de um *Xuve* é, pois, o de orientar. 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 ele pode se considerar o “responsável” por todos que convivem em sua “área”, seu *Ovokuti*. O tronco que gera sementes também é raiz, encarna a história e troca memória. Assim o tronco bem sucedido torna-se um colecionador de boas relações e coloca-se em constante movimento, seu nome “corre longe”.

Da forma como venho expondo os *Xuve* até o presente o leitor 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.¹⁶ O tronco como processo iniciado com o casamento tem como *locus* de sua força o casal, por isso a *Êno Ko'Ovokuti*, “mãe da família”, é tão importante quanto o seu *Xuve*.¹⁷ Como disse Seu Aristides, “Já sai da família do *Xuve* para fazer outra família, constituir mais família para ser *Xuve*”, o *Xuve* é, pois, construído pelos dois - “Os dois já formam um *Xuve*, os dois são”. De modo que a mulher também é o “tronco”, o “pé”.

Reside aí a centralidade do casamento e a importância do *Xuve* para orientar a formação de novas famílias. Explicou Seu Aristides, “O casamento tem que ser preparado antes de casar, para formar outra família. O processo é assim. Tudo vem da

¹⁶ A esse respeito, sobre aquele mesmo episódio de negociação de casamento que mencionei em nota anterior, Cardoso de Oliveira (1983: 41) também concluiu sobre “a importância da mulher na família Terêna”.

¹⁷ 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.

orientação do *Xuve*, que é o pai. Porque não pode morar assim, casar sem responsabilidade. Aí não dá, não convive. (...) Tem que preparar.”. Assim, 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 outra família. De modo que o “processo”, como ressaltou Seu Aristides, de proliferação e final dos troncos, que estou querendo pensar como suas raízes e sementes, é marcado pela preocupação com o bem conviver e a estabilidade do *casal*.

O caráter processual dos troncos foi sentido por mim, sobretudo, em minha última estadia na *Akulea*, em agosto de 2012. Mais especificamente, logo da minha chegada à aldeia. Por mais que sempre dormisse na residência de Marlene e Aronaldo Júlio, sempre que fui visitá-los considerava-me hóspede da família de Dona Ásterea e Seu Aristides como um todo; posto que fazia minhas refeições em ambas as casas e, algo que sempre me foi indicado com veemência, deveria utilizar o banheiro de Seu Aristides. Porém, daquela vez foi diferente. Assim que desci do carro constatei que meus anfitriões, Marlene e Aronaldo, haviam feito algumas reformas em sua casa, pois as paredes foram rebocadas e aumentaram a cobertura da frente. Fui descobrir a principal delas quando anunciei que precisava ir ao banheiro e passei a me dirigir, como de costume, ao fundo da casa de Seu Aristides. “Não! Agora o banheiro é aqui!”. No fundo da casa, mostraram-me, havia sido feito um enorme banheiro. Como perceberia mais tarde também em outros aspectos, “Agora o banheiro é aqui” indicava uma transformação na dinâmica daquela família.

Para entender o motivo pelo qual essa interjeição me chamou atenção, é preciso ter em consideração que, sendo uma das obras mais caras a se fazer em uma casa e por isso utilizado como indicativo de renda e qualidade de vida, não é qualquer casa da

aldeia que tem um banheiro com água encanada. Além disso, um banheiro desse tipo indica a propensão para receber visitas de fora, *purutuye* como eu. Torna-se um detalhe importante o fato de que o banheiro de Seu Aristides foi construído especialmente para isso, uma vez que ele mesmo não utilizava o banheiro de seu quintal. Ao estabelecer que “Agora o banheiro é aqui”, Aronaldo e Marlene estavam firmando a sua predisposição para receber visitas e, conseqüentemente, a estabilidade e ascensão do *Xuve* dos dois.

A percepção do processo de formação de novos troncos por meio de “detalhes” cotidianos como esse foi sendo apurada pelos episódios que se seguiram. Nesse mesmo dia, Aronaldo me informou sobre a sua agenda cheia para o dia seguinte. Tinha ficado de recepcionar pela manhã um grupo de estudantes de uma escola paulista que estava fazendo uma excursão pelo pantanal e queria conhecer a aldeia; a tarde teria uma reunião com professores da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) sobre um projeto de educação indígena; além disso, havia sido convidado para um curso de libras do qual não poderia participar e estava dando aulas de Terena a uma linguista que fazia sua pesquisa de doutorado na aldeia.¹⁸ A impressão que tive foi que, depois de ter se formado no curso de Letras, Aronaldo estava despontando como uma liderança importante da aldeia devido a sua condição de acadêmico e que mais coisas haviam mudado nos quatro meses de intervalo entre minhas últimas visitas do que nos últimos anos.

O que acontecia era que quando conheci Aronaldo ele havia acabado de ingressar no curso de graduação e suas filhas ainda eram crianças. Entretanto, nessa última visita, ele já estava concluindo o seu curso de pós-graduação em neuro-psico-

¹⁸ A linguista era Denise Silva, a quem sou grata pelas inúmeras conversas sobre a língua Terena e a amizade em campo.

pedagogia, havia passado em um concurso municipal para ser educador indígena e, como veremos a seguir, estava totalmente envolvido com os preparativos da festa de quinze anos de sua filha do meio. Ou seja, ele estava em um movimento de ascensão na sua trajetória pessoal e profissional. Mais maduro, movimentava-se para a consolidação de seu próprio *Xuve Ko'Ovokuti*. A construção do banheiro materializava esse processo.

No decorrer dos meus dias na aldeia, outros elementos do universo doméstico foram despontando como marcadores do prestígio e estabilidade do *Xuve*. Esse era o caso da cozinha externa com o fogão a lenha, o que pude perceber a partir das minhas visitas a Dona Antonia Júlio, mãe de Aronaldo, que mora na aldeia sede *Mbokoti*. Sua casa contava com uma cozinha interna e uma externa com fogão a lenha - onde se cozinhava mesmo -, e como aos domingos todos os seus filhos vinham almoçar ali, ela planejava aumentar a área de sua cozinha de fora. Viúva há alguns anos, Dona Antonia era *Êno Ko'Ovokuti* daquelas casas ali. Moravam com ela a filha caçula, o marido desta e filhos; na casa ao lado morava um dos filhos com a esposa e filhos; e na casa do fundo estava seu irmão, recém regresso de Campo Grande para a aldeia. “Ela cuida de tudo aqui!”, endossou seu irmão nessa ocasião, explicando que sempre que podia ela ainda ia até a casa de suas outras duas filhas para ver como estavam as coisas por lá.¹⁹ De modo que o aumento de sua cozinha estava relacionado com esse seu cuidado e com a vontade de receber os filhos.

Conforme observei, não são todas as casas que têm cozinha externa com fogão a lenha, mas muitas têm. A de Aronaldo não tinha, mas foi construída naquela mesma semana, como parte dos preparativos para a festa de quinze anos de sua filha. Acredito

¹⁹ Suas outras duas filhas moravam com os maridos, também irmãos, em um lote a pouca distância dali. Outro filho morava com sua esposa e filhos em um lote bem próximo. Os outros dois filhos também se casaram com irmãs e foram morar junto do sogro em um lote do outro lado da aldeia. Só Aronaldo havia se mudado de aldeia.

que a cozinha externa e o fogão a lenha, por permitirem cozinhar maiores quantidades de alimentos e, como dizem, deixando-os mais saborosos, materializam significados essenciais aos *Xuve*, como o cuidado e capacidade de chamar gente. Da mesma maneira que o banheiro, só aqueles que recebem almejam uma cozinha dessas.

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* é o “tronco de todos os filhos”, é o “tronco que chama, junta gente”. Por isso a importância trazida pelo imperativo de *Komuxoneti*, do qual tratei com sua biografia, para ponderar a abertura para a exterioridade que marca o *ethos* Terena 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.

C.: Será que eu vou ser *Xuve* um dia? Eu já casei Seu Aristides.

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 o 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 pra 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 fica evidente quais seriam as características indispensáveis para poder ser um *Xuve*, que vão 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 reúnem que garantem um possível caminho futuro como *Xuve* (“para criar bem estar daqui para frente”), como a responsabilidade, a capacidade de orientar e de saber conviver.

O tronco é, pois, dependente de um investimento pessoal, que ultrapassa os desdobramentos do casamento e descendência. Casar-se e ter raízes não fazem sozinhos um *Xuve*. O tronco aglutina e orienta, para isso é preciso “estar aqui”- ou seja, *Komuxoneti* “que fica e não sai” (“como nós aqui, a gente está aqui”). As conclusões de Seu Aristides e de Seu Calixto sobre a importância de estar junto me lembraram da conversa que tive certa vez com outro *Xuve*, Seu Horto Belizário, senhor de aproximadamente 70 anos, católico fervoroso e exímio violeiro da aldeia sede *Mbokoti*.

Nela, Seu Horto me falava da importância do estudo formal para os seus filhos, do projeto que tinha para eles e de como havia sido difícil para eles trabalhar (“ajudar”) na roça e estudar. Quando me revelou, contudo, que o 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*.²⁰ “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 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.

²⁰ Seu Horto é pai de Celinho Belizário, hoje coordenador da escola estadual Cacique Timóteo da aldeia, um dos acadêmicos mais importantes e pioneiros de *Mbokoti*, com mestrado em pedagogia pela UCDB.

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 atrelada aos *Xuve* via a noção de *Komuxoneti*. Uma vez que o papel aglutinador do tronco não se trata apenas de uma questão de poder e prestígio, gera sentimentos e sofrimentos. Achei interessante 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 com eles; hoje 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. Porém, como vimos, simultaneamente, fere o princípio de *Komuxoneti* e os sentimentos do *Xuve* e da *Êno Ko'Ovokuti*.

Não obstante a centralidade da educação formal não-indígena na configuração atual da aldeia fosse algo evidente para mim desde os meus primeiros contatos em 2010, foi só 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”. E 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 dentro da *Ovokuti*. De modo que é preciso equivaler a professora aos troncos da casa para que as crianças a respeitem e ela possa orientá-los.

Como já dito, percepções como essas me foram facilitadas pela aproximação com a noção de *troncos familiares* encontrada na bibliografia. No entanto, é possível notar, pelas situações etnográficas reportadas até então, que a noção encontrada em campo não equivale exatamente ao que dizem os livros. Dessa maneira, acredito que a inconsistência existente entre os autores a respeito dos termos e classificações desses processos deve-se a certo descompasso entre dados e teoria. Já que, mesmo em conversas informais com colegas que fizeram ou fazem trabalho de campo com os Terena de Cachoeirinha,²¹ fui advertida quanto a provável não existência dos troncos naquele contexto.

Por outro lado, penso ainda que tais descompassos e inconsistências retratam 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. Lembro, por exemplo, da minha decepção quando na minha primeira ida a Mbokoti para a pesquisa do mestrado, em fevereiro de 2012, fui conversar com os irmãos Rui e Rene Sebastião - casados com as irmãs de Aronaldo, Arlene e Alenice, respectivamente - e pedi para eles me falarem mais sobre o que consideravam ser o “tronco” ali. Sem entenderem muito bem o que eu queria dizer, até porque a pergunta foi mal formulada e apressada, ambos argumentaram que isso era “coisa de antigamente” e que “hoje em dia” achavam que não havia mais.

²¹ Dentre esses colegas destaco Luciana Scanoni Gomes e Patrik Thames Franco, pesquisadores de mestrado e doutorado, respectivamente, em antropologia do IFCH/Unicamp que desenvolvem seus estudos também em *Mbokoti*. A eles agradeço imensamente toda ajuda e o debate generoso que deram força a muitas das ideias presentes nesse trabalho.

Segundo eles, hoje não existiria mais alguém que decida as coisas por todas as pessoas da família. Para me explicar, Rui disse que na sua família quem decidia as coisas era ele, e não outra pessoa. Achei sua explicação bastante curiosa, posto que sua família é bem grande - ele tem oito filhos, quase todos adultos em idade para casar. De modo que ele exerceria exatamente o papel que atribuía ao tronco de antigamente. No entanto, quando lhe expressei minha curiosidade, ele disse que a diferença seria que ele procura aconselhar seus filhos e genros e que eles tendem a lhe escutar, pois é mais velho e experiente e tem mais “conhecimento”; mas que não tem como impor sua vontade sobre eles, como faziam os troncos antigamente. Nesse momento, alguém que estava na roda de tereré conosco, para ajudar na exemplificação, disse que seu pai havia lhe explicado que antes quando um tronco falava todos ficavam quietos e eram obrigados a escutar, salientando que hoje não era mais assim.

Uma vez que essa não foi a primeira polêmica presenciada por mim,²² considero que, nesse contexto, tudo o que diz respeito à “tradição” está em debate e gera discussão. Ficando a impressão que todas suas categorias estão sujeitas à avaliação em perspectiva ao que é “hoje em dia” e ao que era “antigamente”. Da mesma maneira que Rui e Rene questionaram a permanência dos troncos, ela foi aceita com naturalidade por outras pessoas com quem conversei - como Seu Calixto; Seu Aristides; Seu Fernando; Dona Antonia e Seu Horto, todos já troncos legitimados e estabelecidos. O que pode levar a crer que essa questão é uma disputa, em certo sentido, também entre aqueles que

²² Uns dias antes da conversa com os irmãos Sebastião, por exemplo, havia ido assistir a uma encenação de um casamento Terena “tradicional” realizada por fiéis da igreja El Shaday na aldeia sede *Mbokoti*. Nela, acabei presenciando um debate bastante instrutivo sobre as famosas metades endogâmicas Terena. O que aconteceu foi que, enquanto os jovens se preparavam para a encenação, os pastores e outras lideranças que estavam ali presentes procuraram explicar o que iria se passar a todos, e especialmente para mim; entretanto, cada tópico levava a sérias divergências entre eles. De toda essa polêmica confusão, não concluí sobre qual seria a “verdadeira” versão, mas ficou claro para mim porque tinha achado também diversas versões sobre as metades na bibliografia; que, por sua vez, e infelizmente, adotando uma única delas, apresentou esse aspecto da tradição Terena como algo chapado e sem contradições.

se reivindicam troncos. Assim, para a compreensão desses episódios é importante ter em consideração a imanente negociação dessa formação social, sobre a qual tratamos no primeiro capítulo; bem como os conflitos geracionais, que mobilizam e constroem história e memória, de que tratamos no segundo capítulo.

A fim de dar conta das dinâmicas para as quais tenho chamado atenção até aqui e podermos de fato pensar nos troncos como um pontilhado em expansão atrelado a inúmeros outros significados e sentimentos, gostaria de trazer ao texto as tonalidades vivas que, acredito, se apresentam no cotidiano das pessoas de carne-e-osso que encontrei na aldeia. Peço mais uma vez licença, para interromper a sistematização do que aprendi sobre os *Xuve* e dar lugar à descrição de um evento que, de diferentes formas, marcou todas as minhas visitas à *Akulea*. Fica o leitor, pois, convidado a participar da tão esperada celebração dos quinze anos de Liliane Julio.

Colorindo a aldeia *Akulea*: a festa de quinze anos

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 índios 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 índios para que pudessem “sentir” a realidade indígena. Sua última colocação chamou de súbito minha atenção por tocar exatamente no que acredito se tratar do engajamento antropológico. O antropólogo engajado no conhecimento nativo se permite conhecer pelo sentir, no sentido mais amplo que esse verbo carrega. 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. De modo que concordei prontamente com ele: “É exatamente isso o que pretendo, Seu Calixto!”.

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 aos meus amigos o que é que queria estudar dessa vez - posto que ainda não tinha clareza sobre o que seria -, nessas primeiras viagens me limitava a dizer que queria entender a “família Terena”. E “família” revelou-se, destarte, um excelente ponto de partida para que meus interlocutores se fizessem entender e fossem entendidos por mim.

Nesse primeiro momento, “família” podia fazer referência tanto ao grupo de pessoas que habitavam a mesma casa, mais especificamente ao núcleo de pais e filhos; quanto ao grupo maior de parentes que habitavam casas próximas; ou ainda ao grupo todo que possuía o mesmo sobrenome e estava espalhado 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, aos poucos, o termo “família” foi se mostrando insuficiente, o que também era revelador. No idioma Terena, não existe terminologia que equivalha literalmente a “família”, sendo a melhor aproximação a noção, já mencionada, de *Iynoxapa*, traduzida para mim como “meu grupo”, “meus parentes” e “parentela”. A ideia de “casa” (*Ovokuti*) também é fortemente associada à de “família”; o que explica minhas identificações sumárias descritas acima e as traduções encontradas de *Xuve Ko’Ovokuti* como tronco da casa/família. Mais do que isso, a associação entre grupo de parentes e casa revela o quanto as dinâmicas familiares são espacializadas nesse contexto.

Pensando sobre o que seria família ali e em todas as dimensões que estavam atreladas a ela, cheguei à noção de *Xuve*. Entretanto, para compreendê-los me vi envolta

no bonito contexto de preparação e celebração dos quinze anos de Liliane Julio, a “Merly”. Às voltas com esse evento, 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 ser descritos em termos genealógicos, também podem ser apreendidos de outras maneiras. Com a festa, desvelaram-se “novos significados e novas experiências de estar relacionado” (CARSTEN, 2000: 34, tradução minha)²³ e será, pois, sobre eles que passarei a refletir agora.

*A festa de quinze anos*²⁴

Lembro que na minha primeira visita à aldeia Argola, em janeiro de 2010, achei curioso quando uma das meninas veio me mostrar um álbum de fotos da sua celebração de aniversário de quinze anos, que tinha sido realizada há poucos anos 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.

Quase dois anos depois, a cena se repetiu, mas dessa vez foi Marliane Julio, filha mais velha de Aronaldo, 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.

²³ “(...) new meanings and new experiences of being related.”

²⁴ 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.

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, 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 mais perguntas e eis o que descobri sobre a festividade.

A cerimônia na igreja ocorre, em geral, da seguinte maneira: entram primeiramente os quinze casais de jovens e formam um corredor segurando velas apagadas; em seguida entram os pais da aniversariante e ascendem 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 o(s) pastor(es). Inicia-se, então, um culto especial de homenagem a garota debutante. Após o culto serve-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”.²⁵ 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.²⁶

Celebrações semelhantes são 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 principal. Contudo, existe mais regularidade na celebração dos quinze anos das meninas e dos dezoito dos

²⁵ Eles achavam especialmente engraçado o costume dos *purutuye* em fazer bolos com furos no meio, o que, naquele contexto, seria um completo absurdo.

²⁶ Os convidados têm ainda levam embora refrigerante e salgadinho.

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 a maioria das famílias que reside em Campo Grande volte para realizar essas festas na aldeia. Tal foi o caso, por exemplo, de Seu Calixto que celebrou os quinze anos de suas filhas na aldeia, mesmo após já ter se mudado para a capital.

De acordo com a versão que conheço, a primeira festa desse tipo na T. I. Cachoeirinha foi justamente a de Marlene. A responsável pela ideia foi sua tia, casada com o cacique Fernando, que depois de uma visita à sua aldeia natal, Moreira, onde viu pela primeira vez a celebração, convenceu Seu Aristides de que ele tinha que fazer uma daquela para Marlene. Após o sucesso da festa, a “moda” pegou entre os evangélicos de toda a reserva e hoje acontece até entre os católicos, que fazem um baile.

Enquanto descreviam-me com empolgação a festa, o bolo, o vestido e a cerimônia, fiquei atenta à dimensão do evento e ao investimento implicado nele. De que maneira essa festividade mobilizava tantas pessoas e recursos? A resposta veio logo em seguida: cada parente ajuda “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 deu o aluguel do vestido roxo, sua filha Gisele deu os vestidos das acompanhantes, outra tia deu o cabeleireiro, outra o fotógrafo e “assim vai”. Percebendo nessa dinâmica altamente mobilizadora uma conformação interessante da rede de parentesco, me envolvi com os preparativos para a 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” de Merly. 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 daquela rede de pessoas. Sendo assim, foi sobre ela que mais escutei e 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 à Miranda e viagens à Campo Grande, desvelando para mim mais uma dimensão do fluxo aldeia-cidade que não a do trabalho. 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 índios 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 agora celebrar seus quinze anos com uma “balada”.²⁷ Determinada altura, comentei com Merly que sempre encontrávamos a aldeia toda em Miranda e ela exclamou “Miranda iria acabar sem os indígenas!”. Dado os últimos acontecimentos, não podia deixar de concordar com ela. Tantos movimentos dos Terena por aquele pequeno centro pareciam realmente mover a cidade.²⁸

À Campo Grande, fui com eles apenas uma vez, quando foram resolver as últimas pendências para o grande dia. Eu, que só tinha feito o percurso inverso com Seu

²⁷ Ou seja, com uma festa mais informal e dançante.

²⁸ Como mencionado no capítulo anterior, naquela região do antigo forte de Miranda, os Terena foram fornecedores de alimentos e víveres. Ou seja, historicamente movem de fato a cidade.

Calixto, fui finalmente apresentada à capital por outra via. O completo domínio que tinham do centro da cidade evidenciava como o constante fluxo entre centros urbanos e aldeia é constitutivo dessa formação social. Por outro lado, e isso é importante destacar, sua entrada na cidade é socialmente marcada, ou seja, não são todos os lugares dela acessíveis à sua circulação.²⁹ Desse modo, foram nas lojas populares de roupas do centro que foram comprar roupas e sapatos novos para a festa. Também foi na região central da cidade que o vestido de Merly - verde-limão, para ser diferente de todos os anteriores – foi alugado, onde fomos acompanhar sua última prova. No dia seguinte pela manhã fomos ao “Atacadão” comprar refrigerantes e outros suprimentos que faltavam e voltamos para aldeia. Faltavam dois dias para o sábado de festa.

O passeio por Campo Grande foi o ápice 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. Como já mencionado, um fogão à 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 ninguém tenha que se preocupar e possa “ficar tranquilo” por lá, “tomando tereré e conversando”.

²⁹ Como já ressaltou Cardoso de Oliveira (1968), a interação dos Terena com a sociedade regional é estratificada em uma classe subalterna. Ferreira (2007) relacionou tal fato aos processos de *territorialização* (Oliveira Filho, 1998) e ao regime tutelar, uma vez que o Estatuto do Índio de 1973 enfatiza nitidamente a via camponesa como modo privilegiado de integração à sociedade nacional. “Ou seja, o *regime tutelar* era ao mesmo tempo uma forma de *territorialização* e de *estratificação* (no sentido de atribuição de lugar na estrutura de classes).” (FERREIRA, 2007:74, grifo do autor).

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.³⁰ Começa na hora do almoço do sábado, conta com o culto e o bolo a 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 me fornecer 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 diminuir a poeira.³¹ Após o almoço, chegaram Dona Antonia e alguns parentes de Aronaldo, eles haviam vindo 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

³⁰ A vaca custava em torno de 1.200,00 reais e tinha que ser comprada de fazendeiro/*purutuye*, por considerarem que apenas essas são vacinadas e bem tratadas.

³¹ A seca típica dessa época do ano no cerrado e pantanal castigava a aldeia com tempestades de terra e areia a cada vendaval.

aldeia, Seu Aristides dizia “isso aqui tudo é área indígena” e me indicava onde estariam os marcos da Terra Indígena já demarcada, à espera da 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, assava-se várias fornadas de bolo para Merly.

Finalmente é dia de 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 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, 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 cozinham. Nessa fila, bem maior que a outra, estavam mulheres e crianças que 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 250 pessoas. Vale ressaltar que, entre os convidados da festa da Merly, 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 tinha chegado para realizar uma oficina de mídia digital com professores e lideranças de *Mbokoti*. Esses *purutuye* não apenas assistiam a tudo, também participavam ativamente da celebração. Tanto que, de forma inusitada, um dos integrantes 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 a mesma 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: ao invés das velas, 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. Merly 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, foi 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 Merly 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 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 em 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 Merly 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 servidos 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 Merly.

A razão de ter demorado tantas paginas 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.³²

Ainda assim, acredito que podemos pensar o evento como um rito de passagem, que marca não só a construção da feminilidade da garota, em vias de se tornar mulher, mas também a constituição de seu *Xuve*. E é esse o fio que escolhi puxar para entendê-lo. O processo da festa está em conformidade com o processo que constitui o tronco, ela reafirma o *Xuve* ao passo que prepara suas *sementes*. Na festa em questão, acredito que ela não apenas marcava a clara ascensão do tronco de Aronaldo, como também legitimava o prestígio do de Seu Aristides, tronco mais amplo e antigo, já raiz.

Do mesmo modo, ela estava em pleno acordo com o *ethos* Terena que se volta para a exterioridade das mais diferentes formas. Conforme sempre me afirmavam, a

³² Como venho tentando argumentar ao longo de todo o percurso traçado nesse trabalho, é preciso que o olhar etnográfico volte-se para aquilo que se apresenta em campo a partir do aqui-e-agora das relações estabelecidas entre pesquisador e pesquisados. Serão essas relações que reportaremos ao texto como figurações sociais. No caso desta pesquisa, tal como disse, a festa de quinze anos foi o que, nas relações que estabeleci em campo, mais se apresentou a mim. 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.

preocupação central da festa era “fazer uma festa bonita”, ou seja, 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, as boas condições em que viviam, 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 *Xuve* por ela responsável. Por isso 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 e estava totalmente de acordo com o sentimento de *Komuxoneti*. Tantos movimentos, tantos investimentos, não obstante obedecessem ao impulso de exteriorizar “uma festa bonita”, representavam um profundo engajamento em “ficar junto”. Os “quinze anos” de Merly 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. Acredito que era esse o imperativo que mobilizava tanto trabalho, pessoas e recursos.

Por fim, penso que é preciso ainda destacar outra dimensão, não menos importante, que dá um tom delicado a toda dinâmica. O empenho em aglutinar pessoas em torno de “uma festa bonita” tinha como fim o sincero zelo pelos sentimentos e realização dos jovens, suas sementes. “A festa bonita” era, afinal, para eles.

Ser o tronco, viver em troncos

Ao final desse capítulo, percebo que até aqui a discussão sobre os troncos nos levou a uma interessante confusão. 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 da pesquisa, percebi que os “troncos” faziam referência também a sujeitos determinados e me dei conta de certa imprecisão na bibliografia quanto a isso: é o *Xuve* pessoa ou coletivo?

Para ilustrar, retorno à literatura especializada em que me apoiei até então. Ao passo que Ferreira (2007) nem sequer se refere aos troncos, Sant’Ana (2010: 54) faz uso dos troncos com o sentido de “grupos familiares”, aproximando-se da noção de troncos familiares restrita à coletivos de pessoas. Azanha (2001), por sua vez, utiliza a alcunha tanto para se referir aos sujeitos antepassados das famílias, “troncos velhos” (Id., *ibid.*: 7), quanto ao grupo de famílias, valendo-se também da expressão troncos familiares (Id., *ibid.*: 31).

Autor que mais detidamente refletiu sobre o tema, Pereira (2009), conceitua 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 do índio apresentada por ele se reporte ao *tronco* como sujeito (“O *tronco* tem que saber conversar, (...) aí o nome dele vai correndo longe”, disse ele) e que tenha esclarecido que os anciãos são também identificados como *tronco*, analiticamente, o antropólogo optou pela menção de “líder do *tronco*” ao fazer alusão à agência individual.

De forma que, mesmo nesse autor, que realizou louvável esforço de abstração para suprimi-la, a imprecisão permanece e se revela em passagens como a seguinte, que sintetiza de forma brilhante tudo o que venho tentando apresentar nesta dissertação.

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 dissertação, 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 em aparente inconsistência. Nada obstante, a imagem recuperada por Pereira acima, 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 no processo.

Ora, se retornarmos as principais características atribuídas aos *Xuve* – orientação; estabilidade; colecionador de boas relações; condensador de memória; propulsor da história; propagador de estilos comportamentais; aglutinador e expansivo – podemos notar que são tanto pessoais quanto coletivas. Mais do que isso, elas dizem respeito a um processo, 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” (*Komuxoneti*), mas semeia e difunde em expansão aquilo que os gerou.

Indo nessa direção, a festa de quinze anos simboliza essa dinâmica. Sendo, acima de tudo, “uma festa bonita”, ela expande e atrai, consolida e cria relações, finca raízes e semeia. Dito de outra forma, ela faz *relatedness*, porque cria e mantém tipos

especiais de relações. O processo da festa inspira e é inspirado pelo processo do *Xuve*, que, como processo, não é uma coisa *ou* outra: se é o tronco *e* se vive em troncos.

Percebo, enfim, que não existe resposta simples e definitiva àquela pergunta. “É o *Xuve* pessoa ou coletivo?” Sim e não. O tronco é e não 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, o processo fluído e dinâmico que o constitui. Pessoa coletiva, coletivo personalizado, o tronco é raiz e é semente.

“A terra que é nossa mãe”

(Últimas considerações)

Em mais uma roda de tereré de fim de tarde, sob a sombra da mangueira do quintal, acompanhei uma interessante discussão entre Aronaldo e Seu Aristides. O debate era sobre qual seria a tradução correta para o português do nome da aldeia da área retomada, 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.

“A terra que é nossa mãe” tornou-se o título que abre minhas últimas considerações neste trabalho, momento em que quero abordar um tema transversal a todos os capítulos e, por conseguinte, aos troncos: a terra.

Como já mencionado, o mito de origem dos Terena retrata a saga do herói-civilizador duplo, *Yurikoyuvakai*, responsável por, ainda no *Êxiva*, 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). Os Terena são, pois, filhos da terra e dela foram retirados. Ou seja, há entre eles uma relação de filiação e pertencimento. Essa relação, por sua vez, é materializada na própria terra. Para esclarecer o argumento, trago outra situação etnográfica.

Certo dia, quando me contava a respeito de como eram realizados os partos “antigamente”, Dona Antonia enfatizou a importância de enterrar o cordão umbilical do

bebê. Aronaldo, que acompanhava a conversa, me explicou que era por isso que os Terena diziam “Não saio daqui, aqui está enterrado meu umbigo!” ou “Sou daqui, meu umbigo está aqui!”. Mais tarde, de volta ao quintal de Seu Aristides, esse assunto voltou a nossa roda de conversa, despertando grande interesse de toda sua família. Nesta ocasião percebi como enterrar o cordão umbilical era realmente importante àquelas pessoas, que mesmo nos partos de “hoje em dia” (realizados em hospitais) procuravam guardar o umbigo para que fosse depois enterrado na aldeia, no *Ovokuti*.

O cordão umbilical é enterrado e devolvido à terra, e, assim, se atualiza o pertencimento entre seu dono e ela. (En)terrar o umbigo pode, portanto, ser entendido como o ato que faz essa relação umbilical, ligando a mãe aos seus filhos. Neste ponto, uma imagem pode nos auxiliar a aprofundar a compreensão da materialidade da relação.

Com o nascer do sol, todos os dias, nas aldeias de *Mbokoti*, 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 ao fundo da casa. Aquela cena foi sentida por mim durante muito tempo como parte da paisagem da aldeia, sem que me questionasse a respeito do significado dela. Contudo, nessa mesma conversa com Dona Antonia, 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* e, como esclareceu Ferreira (2007: 208, grifos do autor), “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, 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”.

Deste modo, a relação entre vivos e mortos também é, em certo sentido, mediada pela terra, uma vez que para espantar os “espíritos dos mortos” tem que se varrer o *terreiro*, levar para longe a poeira. Dito de outra maneira, a comunidade de vivos e mortos também se faz pela terra. Considero significativo também 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 de suas filhas. Assim, penso que, da mesma forma como é por meio da terra-mãe que se consuma a comunhão entre vivos e mortos, o *Xuve* também pode ser uma mediação da relação com a terra.

“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. Sua fala resume algo que me parece central a todo o argumento exposto até então. O tronco, mediador, forma terra. E por “formar terra” entendo criar e conformar relações.

Na tentativa de tornar essas últimas considerações algo que acrescente a tudo que foi dito, retomemos nosso percurso.

Vimos, com a biografia de Seu Calixto, como o *ethos* de movimentação e expansão característico da liderança política contrasta-se com o imperativo de estar junto e viver a aldeia. Não é possível ser líder sendo sozinho/solteiro. O caminho de Seu Calixto, considerado desviante por seus “patrícios”, elucidou o que seriam valores e condutas fundamentais a essa formação social. Com ele aprendemos que liderar a casa (*Xuve Ko’Ovokuti*) para liderar o povo (*Xuve Xâne Nâti*) não constituem princípios divergentes, nem mesmo diversos, são complementaridades da noção geral de liderança e de um *ethos* que também engloba *Komuxoneti*. Tais estímulos imprimem uma

complexa dinâmica de expansão e retensão nos movimentos que marcam essa configuração social. Através de sua trajetória, pôde se vislumbrar as complexas e sutis dimensões relacionadas aos *Xuve*, observando na relação ininterrupta entre a aldeia e a cidade um pontilhado em movimento.

Em seguida, com o “antigamente” e o “hoje em dia”, foi feita a reflexão sobre outra forma possível de se pensar o tempo e compreender a história. O acesso pela memória de meus interlocutores, por seu lado, mostrou que falar dos troncos é buscar suas raízes. E falar das raízes, dos fundadores, implica em projetar futuro, suas sementes. “Nasce o tronco para não acabar... Para nascer a iniciativa que foi dada pelos antepassados”, disse Seu Fernando. E a oportunidade de pensar sobre os tempos “de hoje” e “dos antigos” revelou nos troncos o processo de uma vida sem fim, própria às plantas, que será sempre renovada por novas sementes, que não deixam morrer aquilo que iniciaram suas raízes, os antepassados. O *Xuve* troca memória para colecionar história.

Ao final, foi sistematizado todo o conhecimento reunido sobre os troncos à luz das situações vivenciadas na aldeia. Os *Xuve* foram descritos e caracterizados como configurações nas quais se valoriza a orientação; estabilidade; a gama de boas relações estabelecidas; a condensação de memória; a propulsão histórica; a propagação de estilos comportamentais; a capacidade de aglutinar e de se expandir. Porém, feita a descrição, chegou-se a um impasse: “É o *Xuve* pessoa ou coletivo?”. A questão pôde ser deslocada quando se notou que tais características, pessoais e coletivas, fazem referência a um processo, a um movimento dinâmico no tempo e no espaço: o ideal de “que fica e não sai” (*Komuxoneti*), mas semeia e difunde aquilo que os gerou. O processo dos *Xuve* torna possível entender os modos pelos quais se é o tronco e se vive em troncos. Assim, conclui que o tronco pode ser compreendido como, simultaneamente, o grupo

familiar/comunitário e as figuras responsáveis por ele. Como espécie de pessoa coletiva e coletivo personalizado, ele pode ser também toda história e a memória que encarna. O tronco é, pois, raiz e semente.

∴

Quando decidiu pensar sobre os Nuer, Evans-Pritchard percebeu no grande interesse e devoção desse povo ao seu gado um idioma social, o idioma do gado. “Os Nuer têm tendências para definir todos os processos e relacionamentos sociais em função do gado. Seu idioma social é um idioma bovino” (2007: 27), concluiu. Sua inferência de que aquelas relações e aqueles processos sociais eram traduzidos em termos de gado foi o ponto de partida para toda análise que empreendeu sobre a política, a religião e o parentesco Nuer. Longe de querer empreender uma etnografia sobre “Os Terena”, tal como fez o autor sobre “Os Nuer”, tenho arriscado, todavia, afirmar que assim como os Nuer comunicam-se pelo idioma do gado os Terena valem-se do idioma da terra.

Essa consideração, a princípio apenas intuitiva, torna-se fundamental ao final deste trajeto, especialmente diante da dificuldade enfrentada em classificar os troncos como pessoa ou coletivo.

Nesse momento, evoco o idioma da terra como causador e mediador da discórdia. Como parte de uma figuração social que se pensa pela terra - o que levou alguns pesquisadores a considerarem que os Terena se autodenominam *Poke'e* (terra) - o universo de *relatedness* Terena também tem de ser compreendido nesses termos. Da terra vieram os Terena, da terra veio o tronco. Ora, e o tronco é apenas um tronco? Sim e não. Ele é um tronco, mas também é árvore, raiz, ramos, galhos e sementes. É aquilo que era e é o devir a ser. Se voltarmos à ideia de que o tronco “forma terra”, creio que

podemos avançar ainda mais nessas últimas ponderações. “Formar terra”, processo de criação e conformação de relações, faz do *Xuve* também a própria relação entre a terra e os Terena.

Neste idioma social, pensa-se e comunica-se pela terra porque a relação primeira é com ela: “A terra que é nossa mãe”. Assim, finalizo esta dissertação com a sinalização de que qualquer tentativa de entender modos de se relacionar entre os Terena deveria ponderar sobre essa relação primeira, entre eles e a terra. Posto que a terra, neste contexto, é substância e relação. Os Terena (en)terram raízes e sementes e vivem como troncos, para sempre ligados à sua terra.

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.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UnB, 1997.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. A *Changa*. In: _____. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política**: o projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

ALTENFELDER SILVA, Fernando. Terena religion. **Acta Americana**, v. 4, 1946.

_____. Mudança cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.3, separata, 1949.

AZANHA, Gilberto. **Terra Indígena Cachoeirinha: Miranda – Mato Grosso do Sul**. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação. Brasília: FUNAI, setembro de 2001.

BERTAUX, Daniel. El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. **Proposiciones**, v.29, p.1-22, mar.1999.

BITTENCOURT, Circe Maria e LADEIRA, Maria Elisa. **A história do povo Terena**. Brasília: MEC, 2000.

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v.62/63, p. 69-72, jun.1986.

BUTLER, Nancy Evelyn e EKDAHL, Elizabeth Muriel. **Aprenda Terena** (Vol.1). Edição Online com ortografia revisada. Anápolis-GO: Associação Internacional de Linguística – SIL Brasil, 2012 [1979].

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1972].

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.

_____. Introduction: Ghosts of memory. In: _____ (Org.). **Ghosts of Memory: Essays on remembrance and relatedness.** Blackwell Publishing, 2007.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Os Nuer:** uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2007.

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.

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.

FRANCO, Patrik Thames. **Os Terena, seus antropólogos e seus Outros.** Dissertação (inédita) de mestrado em antropologia social, Brasília: UnB – PPGAS, 2011.

GUÉRIOS, Paulo Renato. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escala. **Campos:** Revista de Antropologia Social, Curitiba, v.12, n.1, p.9-29, 2011.

KOFES, Suely. “Os papéis de Aspern”: anotações para um debate. In: _____ (Org.). **Histórias de vida, biografias e trajetórias**. Cadernos do IFCH; 31. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LOBO, Andréa de Souza. Vidas em movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde. In.: DIAS, Juliana Braz e _____. **África em movimento**. Brasília: ABA Publicações, 2012.

MINTZ, Sidney W. **Worker in the Cane**: A Puerto Rican Life History. New Haven: Yale University Press, 1960.

_____. Encontrando Taso, me descobrindo. **Dados**: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.27, n.1, p.45-58, 1984.

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 FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

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 (no prelo).

QUEIROZ, Maria Isaura P. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 39, n.3, p. 272-286, mar. 1987.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism**: Ethnic politics in Brazil. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

_____. **Hierarquia e Simbiose**: relações intertribais no Brasil. São Paulo: Hucitec INL/MEC, 1980.

ROHDE, Richard. Algumas notícias sobre a tribo indígena dos Terenos. **Terra Indígena**, Araraquara, n.55, p.20-39, abr./jun. 1990.

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.

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.

SCHMIDT, Max. **Os Aruaques**: uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural. Mimeo. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1917.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. Os índios Terena e a Guerra contra o Paraguai (1864-1870). In: ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. **Anais...** Londrina, 2005. Disponível em: < <http://anpuh.org/anais/?p=14313>>. Acesso em: nov. 2012.

Vocabulário Terena

Por Aronaldo Julio

Alimentos

Araha - goiaba

Ramokó – farinha (de mandioca)

Kuré – porco

Hihi – beiju

Mbuluna xupu - bolo de mandioca na folha de bananeira

Hoe - peixe

Nakaku – arroz

Pânana - banana

Pexou - feijão

Soporo - milho

Xupu – mandioca

Vaka – boi

Animais

Kamo – cavalo

Kure - porco

Hoe - peixe

Marakaya – gato

Parava – arara

Pohi - pato

Tamuku - cachorro

Tapi'i - galinha

Vetekeke – jacaré

Verekeke - perereca

Vitête - morcego

Vahaha - aranha

Vaká – boi

Partes do corpo

Mbaho – minha boca

Mbôvo – meu ombro

Mbuyu – meu joelho

Ndâki – meu braço

Ndôri – meu calcanhar

Ndôko – minha nuca

Ndûti – meu cabelo/cabeça

Ngêno – minha orelha

Pâho – boca

Pôvo - ombro

Uke - olho

Substantivos próprios

Akûlea – aldeia Argola

Mbokoti – nome da aldeia Cachoeirinha (Onomatopeia: som de água caindo)

Êno Poke'ê – nome da aldeia Mãe Terra (“Terra que é nossa mãe”)

Káxeonohiko – Paraguai/paraguaio

Terenoë – Terena

Outros substantivos

Áhara – enxada

Kaxe – dia/sol

Ko'oyónokuti - fazendeiro

Mbáhapetea – minha porta

Mbâriti - balde

Mbeno – minha casa

Mbéyo – meu animal de estimação

Mbirítauna – minha faca

Mbola – minha bola

Mbôro – minha calça

Mbulu – meu bolo

Ndiûketina – meu dinheiro

Ndûtu - doutor

Epo'e – bola (mais antigo)

Étakati – taquara

Imokovokuti – igreja

Ipunetí – cerâmica

Mêum - mundo/campo/natureza

Opêti – osso

Ôro - ouro

Ovokuti – casa

Pahapéti - porta

Pehu – prata

Péti – casa (mais antigo)

Pêno – casa dele

Pepêke - tambor

Péyo – animal de alguém

Pitivoko – cidade

Piritau - faca

Poke'e – terra

Poke'exa – terra dele

Poke'exa uti – “nossa terra”

Pôro – calça

Póte – pote

Povôti - machado

Pu'iko – gordura dele

Úku'u – catarro

Uné – água

Vémeu xake – nossa área

Voxúnoekene - antepassados

Yeka – sua bebida

Yítoe – sua escrita

Yúku – fogo

Nomes de família

Mbo'inu – meu irmão

Ênom – minha mãe

Êno ko'ovokuti – mãe da família/da casa/tronco

Iyeno xapa – parentes

Há'a ko'ovokuti – pai da família/casa

Há'a xâne – liderança/pai da comunidade

Njánena – meu companheiro (vale para qualquer pessoa)

Mongéxa – minha irmã

Xuve ko 'ovokuti – tronco da família/casa

Xuve xâne nâti – tronco da comunidade/ liderança acima de todos

Yōko – sua tia/ você parou

Nzá'a – meu pai

Pronomes

Undi – eu

Iti – você

Advérbios

Áko 'o – não

Ako honokoku – sem fim

Akotimalika - longe/distante

Kaxe – dia/sol

Kiya kaxe ke - ontem

Ko 'oyene – hoje/agora

Epo 'oxo - também

Mekuke - passado

Pô'i - outro

Iharoti - amanhã

Adjetivos

Anáne - inimigo

Dias da semana

Ike(1) lûmingu – segunda-feira

Pi'âti (2) kaxé – terça-feira

Mopo'âti (3) kaxé – quarta-feira

Kuáturu (4) kaxé - quinta-feira

Singu (5) kaxé – sexta-feira

Sâputu – sábado

Lûmingo - domingo

Saudações

Ainapo yakoe – obrigado (a)

Mbihopone – tchau

Mbiu koe – tudo bom.

Nakeyeye – bom dia! Oi! tudo bom?

Unati – tudo bom.

Frases/verbos

Ako kama'âti - ninguém segura

Ako itopâti – ninguém impede

Kaha'a – ela quer

Kixea neye – Para!

Koti veti ominjo ne – meu coração dói

Kohireti – Está namorando!

Koéhati - chamado/a

Kuti koeha – como você se chama?

Keima'iti – você é feio (a).

Mbiko – tenho medo

Mbiho – já fui

Ndêyo – estou com vergonha

Ndêyo pi – estou com vergonha de você

Ekóxone - enterrou

Eloketi ongovo - Estou alegre! (minha barriga está feliz!)

Eloke yokovo? – Você está feliz?

Itukoa xêti – comentando (sobre a história)

Hahamene – está anoitecendo.

Hu'u xoveane – roubou/ tomou de nós

Mo mindi – estou cansada.

Numikuxoti – pescando/pescar

Oposiheoti - caçar

Peréxa – dar

Piko – estou com medo

Piho – ele foi

Pikôti – ter medo

Pihoné – foi

Púva - não quer

Uhenuti ningeá – estou com vontade de comer (com fome)

Yaka – Pare!

Yaupu 'iko - enganar

Yehakapu – vai logo!

Yexoketi – você é bonita(o).

Yôko – sua tia/ você parou

Yokoné – vem cá/ aqui!

Quando perguntar

Naku há'a iti?/ Naku yá'a? – Cadê seu pai?/ Onde está seu pai?

Naku êno iti?/ Naku yêno? – Cadê sua mãe?/ Onde está sua mãe?

Naku pe'ínu? – Cadê/ Onde está seu irmão?

Naku mekéxa? – Cadê/ Onde está sua irmã?

Naku yôse? – Cadê/ Onde está sua avó?

Naku yôxu? – Cadê/ Onde está seu avô?

Naku yeuko? – Cadê/ Onde está seu tio?

Naku yôko? – Cadê/ Onde está sua tia?

Naku mixoné?/yinó? – Cadê/ Onde está sua esposa?

Naku hire iti? – Cadê/ Onde está sua amante?

Naku yiho'ixone? – Cadê/ Onde está sua namorada(o)?

Kuti koeha há'a iti?/ yá'a? – Como se chama seu pai?/ Qual o nome do seu pai?

Kuti koeha êno iti?/ yêno? – Como se chama sua mãe?/ Qual o nome do sua mãe?