

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



Os Terena, seus antropólogos e seus Outros

Patrik Thames Franco

Brasília/ 2011

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Os Terena, seus antropólogos e seus Outros

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB) como pré-requisito para obtenção do título de mestre em Antropologia.

Aluno: Patrik Thames Franco
Orientador: José Antonio Vieira Pimenta

Brasília/ 2011

COMISSÃO JULGADORA

Titulares

Prof. José Antonio Vieira Pimenta – Orientador

Prof. Luis Abraham Cayón Durán (UnB)

Prof^a. Mônica Thereza Soares Pechincha (UFG)

Suplente

Prof. Roque de Barros Laraia (UnB)

Quem anda em trilho é trem de ferro.

Sou água que corre entre pedras:

Liberdade caça jeito

Manoel de Barros

AGRADECIMENTOS

De perto e de longe, muitas pessoas se fizeram presentes ao longo dos últimos anos, me incentivando e trazendo um pouco de alegria – cada um a seu modo – nos momentos mais difíceis dessa empreitada. Registro meus sinceros agradecimentos a Alcida Ramos pelas preciosas interlocuções sobre Etnologia Sul-Americana, as quais definiram os novos rumos deste pequeno ensaio bibliográfico. A sugestão certa de pensar os Terena “para além do contato” partiu da maturidade e sofisticação intelectual dessa antropóloga; os inevitáveis equívocos, desnecessário dizer, são meus.

Agradeço ao professor José Pimenta por ter conduzido este trabalho de modo elegante e prestativo não somente na condição de orientador, mas também como amigo sempre pronto a me acolher mesmo nos momentos de angústia e profundo desânimo. Aos meus professores do PPGAS, especialmente a Marcela Stockler Coelho de Souza, Julio Melatti, Roque Laraia, Mariza Peirano, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Ellen e Klass Woortmann, Carlos Sautchuk e Guilherme Sá, estendendo meus agradecimentos ainda às secretárias Rosa Cordeiro, Adriana Sacramento e Cristiane Romão.

Em Brasília, agradeço o amor dos amigos: Clerismar Longo, Kárita Borges, Mariana Lima, Juliane Bazzo, Fernanda Maidana, Larissa Brito, Vinicius De Aquino, Devs Oliveira, Victor Ribeiro, Igor Poty, Ana de Sousa e Laura Luedy. Aos colegas da turma de mestrado: Fernando Natal, Patrícia Rosa, Fausto Alvim, Gustavo Augusto, João Guilherme, Simone Miranda, Tatiane Duarte, Pedro Stoeckli, Anna Davison, Rafael Lazevitz e Tiago de Aragão. O afago de todos proporcionou uma vivência única e intensa, tornando a vida em Brasília mais tolerável e um pouco menos solitária.

Em Goiânia, agradeço aos amigos da Faculdade de Ciências Sociais e do Museu Antropológico da UFG: minhas queridas Custódia Selma Sena e Maria Luiza Rodrigues, ao inestimável Marco Lazarin (Marcão), Mônica Pechincha, Roberto Lima, Nei Clara, Telma Camargo, Isabel Missagia, Joana Fernandes e Rosani Leitão. À equipe da Revista Senso Comum, em especial aos amigos Jean Camargo e Suzane Alencar, Lúbia Dutra e Matheus Mello. Ainda a Alda Lúcia, Rosana Schmidt, João Paulo Aprígio, Pedro Lobo e Cinthia Marques pelo suporte, atenção e carinho.

Registro a colaboração na discussão e amadurecimento de idéias com a antropóloga Mônica Pechincha, com o colega Rafael Martins Santana, com a mestrande Luciana Scanoni, com o historiador Jorge Eremites de Oliveira, com a cientista social

Noêmia Moura, com o historiador Giovani José da Silva, com o antropólogo Andrey Cordeiro Ferreira e com a professora Terena Maria de Lurdes Elias Sobrinho. A todos eles meu muito obrigado pelo pronto atendimento via correio eletrônico, pelas sugestões, intercâmbio de informações e referências bibliográficas.

Por fim registro meu agradecimento especial ao meu pai Roberto Ferreira Franco e à minha mãe Lupércia da Silva, por me amarem de forma incondicional, pelo respeito, apoio e confiança em meu trabalho e em minhas escolhas. Registro ainda meu carinho a Wildes Andrade, sempre companheiro nesta e em outras histórias. Aos meus pais, por terem suportado a esse mestrado sempre com muita humildade, carinho e simplicidade, e ao Wildes, por ter preenchido minha vida de sentido, dedico este modesto trabalho.

Durante os vinte e quatro meses de duração do mestrado, fui beneficiário de bolsa de estudos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

SUMÁRIO

1. Preâmbulo	10
2. Capítulo I: Kalervo Oberg e os Terena	18
5. Capítulo II: Fernando Altenfelder Silva e os Terena	32
4. Capítulo III: Roberto Cardoso de Oliveira e os Terena	44
5. Considerações Finais	59
7. Bibliografia	65

RESUMO

Este ensaio consiste em uma revisão de natureza bibliográfica referente aos índios Terena (*Poké'e*) que habitam a meso-região do Pantanal Sul-Mato-Grossense. Tomando como referência as etnografias de Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder Silva e Roberto Cardoso de Oliveira, procuro acompanhar a preferência dos Terena pela incorporação de predicados provenientes do exterior a fim de argumentar em favor da existência de um eixo indígena de transformação, este por sua vez ligado a um modo particular de apreciação da alteridade. Argumento, ainda, que a referência a um estilo de vida integrado ao mundo dos brancos não aparece na literatura como resíduo etnográfico por se prestar à própria província do mundo vivido indígena.

ABSTRACT

This thesis consists of a review of bibliographic nature regarding the Terena Indians (*Poké'e*), who inhabit the mid-section of the Pantanal region in the state of Mato Grosso do Sul. Taking as reference the ethnographies of Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder Silva and Roberto Cardoso de Oliveira, I try to follow the Terena Indians' preference for incorporating predicates from the outside in order to reason for the existence of an indigenous axis of transformation, which, in its turn, is connected to a particular mode of appreciation of otherness. I reason further that the reference to a lifestyle built into the world of the white does not appear in the literature as an ethnographic residue since it serves to the province of the indigenous experienced world itself.

PREÂMBULO

Um dos focos desta dissertação é descrever a questão da inclinação pelos objetos provenientes do exterior por parte dos coletivos Terena no Mato Grosso do Sul. A proposta de investigação desse horizonte da economia simbólica indígena se apresenta como uma contribuição aos novos estudos sobre esse povo, um conjunto de críticas voltadas aos modelos clássicos de “contato interétnico” não no sentido de negar a experiência indígena de mudança social e cultural, mas de questionar a natureza e os valores associados com a “mudança” (Viveiros de Castro et. al., 2003; Vilaça, 2000 e 2006; Albert e Ramos, 2002; Gow, 1991 e 2003).

Uma das sugestões que anima este estudo percebe o fascínio pela alteridade como elemento chave na composição de um *ethos*, conceito sugerido por Bateson (1956) em sua monografia sobre o ritual *Naven* entre os Iatmul¹. O redimensionamento pela via de investigação centrada no *ethos* recoloca o problema do contato a partir da sugestão de uma estrutura comum aos povos aruaque que se reproduz por meio da expansão de suas influências sobre outros coletivos (Schmidt, 1917; Santos-Granero, 2002; Hill e Santos-Granero, 2002; Heckenberger, 2001).

Os Terena se autodenominam *Poké'e*, “povo da terra”, alcunha que remete à narrativa de origem sobre um período incerto ainda no Grande Chaco em que o herói-civilizador duplo *Yurikoyuvakái* realizou o feito notável de retirá-los debaixo da terra, apresentando o fogo e as ferramentas dos brancos (Baldus, 1950). Pertencem ao subgrupo Chané e são falantes de língua homônima, da família lingüística aruaque (Rodrigues, 1986). De modo geral os Terena se referem ao Chaco como *Exiva*, uma categoria cosmológica utilizada para se referir ao lugar-evento do aparecimento dos homens, e para onde a alma segue no *post-mortem*.

O *Exiva* aparece como tema central na sociocosmologia em tela sublinhando regimes de historicidade de intensa reciprocidade com outras agências, indígenas e coloniais (relações de comércio, guerra e aliança matrimonial). A atenção a esses

¹ Gregory Bateson define *ethos* como um “tom definido de comportamento ou sistema padronizado de atitudes emocionais”. Segundo o autor: “the emotional background is causally active within a culture, and no functional study can ever be reasonable complete unless it links up the structure and pragmatic working of the culture with its emotional tone or *ethos*” (Ibid., 1956, p. 02).

sistemas altamente relacionais sugere a retenção de elementos estruturais atuantes no tempo e no espaço que configuram aquilo que os novos terenólogos denominam “forma Terena”, uma variante da “forma aruaque” que explica a abordagem inclusiva do *ethos* indígena (cf. Pechincha, 2009; Pereira, 2009).

Este trabalho é, fundamentalmente, o relato de um conjunto de monografias, seguramente parcial, sobre os Terena onde o fio condutor é a preferência indígena pelas tecnologias alternas. Uma das sugestões centrais desse exercício é tentar descrever a preferência por uma vida integrada ao mundo dos brancos como uma “alteração”, ou seja, uma transformação histórica e estrutural dos regimes nativos “tradicionais” (Gow, 1991 e 2003). Desse modo, e baseando-me em fontes secundárias, o problema do contato é revisitado, não em termos de hierarquias e assimetrias sociais, mas do potencial inventivo e transformacional da agência ameríndia.

Em linhas gerais, a literatura etnológica que trata dos Terena é pontuada pela idéia de “aculturação”, uma atitude teórica diante do fenômeno da mudança social. Os Terena ficaram conhecidos no circuito da etnologia brasileira como “um caso limite de ser ou não índio no Brasil” (Oliveira, 1976, p. 07), e por esta condição de sua história ainda despertam o interesse acadêmico por temas como “identidade”, “etnicidade”, “resistência”, “apropriação e uso político da identidade”, “urbanização” e “fronteiras étnicas”, variantes caras à tradição das relações interétnicas (cf. Ramos, 1990; Viveiros de Castro, 1999).

Nesse mesmo fôlego é importante ressaltar que os Terena não configuram um caso particular de indígenas que sob determinadas circunstâncias decidiram “aculturar a si próprios”. A etnografia de Peter Gow (1991) lança luz sobre inquietações de ordem semelhante ao abordar o caso dos Piro, também um povo aruaque “voltado para o exterior” (Ibid., p. 210), cujo fascínio pelo mundo dos brancos despertou a curiosidade aguçada de etnógrafos comprometidos com os paradigmas de aculturação. Esta proposta nota que é preciso reavaliar algumas províncias etnográficas, a fim de efetuar intervenções conceituais necessárias.

Portanto, o uso que faço dessa nova linguagem deve ser entendido não apenas como posicionamento crítico, mas também insatisfação – teórica, política e pessoal – quanto ao aparente monopólio analítico do qual ainda padece a etnologia Terena. Ainda são escassos – para não dizer inexistentes – estudos inspirados no rico acervo

onomástico indígena, nos processos de formação e produção de pessoas e corpos, nas relações de parentesco e substância (sangue, sêmen, placenta, alimento), extensas lacunas etnográficas cujo preenchimento aguarda – no bom estilo dos serviços públicos de saúde – o câmbio de posicionamento teórico por parte da etnologia.

Comecei a me interessar pelos Terena no ano de 2006, quando por ocasião do início de uma iniciação científica no Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás tive acesso a duas importantes monografias escritas por Roberto Cardoso de Oliveira: *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena* (1976) e *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes* (1968). Amparado não somente pelas monografias de Oliveira, mas também por suas preferências e sugestões teórico-metodológicas, parti em curta temporada de campo a aldeia Cachoeirinha, Mato Grosso do Sul.

Embora informado pela literatura, não consegui disfarçar minha frustração de estar diante de índios que ostentavam para si o código cultural dos brancos. Nessa época ainda não conseguia me movimentar em meio à complexidade filosófica das interpelações ameríndias e sua “geometria das relações” (Viveiros de Castro, 2002). Anos depois, ao perceber o horizonte que se abria para além das relações interétnicas fui capaz de repensar esse interessante modo de abordar a alteridade enquanto procedimento de subjetivação necessário à aquisição do ponto de vista do inimigo.

Entre idas e vindas, agora no mestrado, optei por desenvolver uma pequena etnografia sobre escolarização e mudança social entre os Terena – decisão certamente afoita, pois o tempo disponível para o cumprimento dos créditos das disciplinas limitaria o desenvolvimento adequado do trabalho de campo. Nesse entremeio a relação que mantive com Alcida Ramos foi decisiva para definir os novos rumos desta dissertação. Ao submeter minhas idéias ao cuidado, rigor e sofisticação dessa antropóloga fui convidado a “pensar os Terena para além do contato” – mais que uma provocação, uma injeção de vigor que tornou este trabalho possível.

Em vista desse novo lume, retomei com fôlego renovado a leitura de teses, monografias e dissertações sobre os Terena procurando dessa vez realizar uma espécie de pequeno inventário dessa estética comportamental traduzida pela antropologia em termos de aculturação. A quantidade de informações e a dificuldade de administração analítica desse montante demandaram o procedimento de “recorte”. Sabendo disso

nomeei como amostra a literatura clássica, notadamente as monografias de Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder Silva e Roberto Cardoso de Oliveira, parada obrigatória para qualquer estudioso interessado nesse grupo.

A cartilha culturalista americana, pedra angular dessas monografias, previa como regra fundamental a reconstrução do paradigma tradicional da cultura, o que seria possível através da adoção da perspectiva diacrônica profunda. De modo geral esses trabalhos iniciam com uma delongada descrição das instituições tradicionais presentes no Grande Chaco, um historicismo sem dúvida indispensável para se compreender o mecanismo das mudanças que tiveram lugar na organização social indígena. Por outro lado, a filiação ao paradigma americano instaurou o trabalho de campo, posicionando os Terena nos círculos acadêmicos².

A construção do objeto deste ensaio bibliográfico, a incorporação dos brancos enquanto dimensão da transformação indígena, assim como a minha visão sobre essa experiência e as escolhas feitas na delimitação de um campo de referências teóricas acolhe ainda uma interessante sugestão pontuada pelo antropólogo Levi Pereira (2009) em seu livro sobre os Terena da aldeia Buriti³. Sua proposta procura avaliar as “formas de conduta e representações sociais” enquanto elementos constitutivos do *ethos* Terena (Ibid., p. 83), um exercício que procura sublinhar as estruturas subjacentes ao complexo sistema de etiqueta e regras de civilidade tribal.

Recorrendo à expressão local da política ameríndia por meio da análise de histórias de vida, especialmente no que se refere às “transformações no sistema de exercício da liderança”, Pereira percebe com primo faro estruturalista um “estilo comportamental nos vários líderes entrevistados”. Esse conjunto de “condutas” (postura corporal, hospitalidade, cordialidade e fino trato, maneira amena de falar, formulações seguras, verdadeiras e sinceras), apontava para “estilos Terena de exercer a liderança e de compor suas figurações sociais”, sem dúvida uma expressão do *ethos*:

² É preciso ressaltar o redimensionamento teórico proposto por Roberto Cardoso de Oliveira, ao focar sua etnografia nas relações sociais, e não na cultura como seus antecessores.

³ O historiador Jorge Eremites de Oliveira (2009) em nota de prefácio explica que a intenção deste livro partiu de um trabalho de investigação pericial da Terra Indígena Buriti, registrado no ano de 2003 na 1ª Vara da 5ª Subseção Judiciária de Ponta Porã, Mato Grosso do Sul.

Com o tempo aprendi também que a recorrência desse estilo comportamental nos diversos líderes entrevistados – e com os quais também convivi em situações menos formais – apontava para estilos Terena de exercer a liderança e de compor suas figurações sociais. Constatei então que essa impressão *não era fruto de minha própria subjetividade* e que transcendia a situação excepcional de mobilização da comunidade em torno da realização da perícia, pois se referia ao *modo próprio de ser Terena* (Ibid., p. 89, meus grifos).

De acordo com Pereira o valor dessas “figurações sociais” estaria subordinado “ao lastro de suas relações, daí o empenho individual em cultivar, manter e, se for possível, ampliar a rede de relações que pode ser em cada momento acionada” (Ibid., p. 95). Os Terena acionam amiúde um *devoir*-branco⁴ por meio da expressão “Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou”, velha conhecida de Oliveira (2002, p. 170-171), e segundo Pereira “um jargão muito popular entre os Terena de Dourados” (Ibid., p. 103), modo pelo qual se opera a flexibilidade e atitude receptiva ao Outro.

Pereira compara esse enquadramento realizado para interpelar a posição alterna como “semelhante ao do antropólogo, quando este procura ajustar sua conduta ao cenário no qual interage e desenvolve o seu trabalho de campo...” (Ibid., p. 92). O mesmo pode ser dito a respeito da experiência da antropóloga Mônica Pechincha (2009), que ao acompanhar a construção de um curso superior indígena ressalta uma prática discursiva altamente elaborada inscrita na busca dos universitários Terena por “um outro conhecimento, como se se tratasse de uma outra cosmologia com que eles estão tomando contato” (Ibid., p. 17).

A proposta aventada por Pechincha ao interpretar o discurso Terena sobre sua sustentabilidade sugere “perceber ali a inscrição da lógica indígena” (Ibid., p. 02). Tomando como exemplo uma intrincada “crise de representações” vivida em sala de aula durante uma exposição sobre o etnocentrismo ocidental presente na noção de evolução social, a antropóloga pontua uma interessante expressão dessa lógica:

⁴ Pereira menciona como “afirmação de identidade” (Ibid., p. 103) ao evento que aqui retomo como relativo ao *devoir*: o momento através do qual o sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra (Deleuze e Guattari, 2004).

Era como se os alunos não compreendessem a crítica ao evolucionismo, já que ela se confrontava com o valor que dão à idéia de evoluir, confirmada no trabalho que lhes solicitei onde deveria definir o que era, na sua ótica, evolução. *Adquirir conhecimentos ocidentais inclui-se nessa agenda de evolução*, que é entendida não como o desvirtuamento do que são, mas como um meio de fortalecimento dos Terena, como uma “ambição no bom sentido” (Ibid., p. 18, meus grifos).

Se recuarmos cinqüenta anos no passado veremos que essa mesma lógica que orienta o pensamento e a prática indígena não passou despercebida pelo crivo analítico dos etnógrafos clássicos. Roberto Cardoso de Oliveira (2002) registra a sofisticação epistemológica presente no discurso do velho capitão Timóteo, que ao ser interpelado sobre o fato dos jovens indígenas estarem “copiando” o que viam dos brancos, naquele tempo replicava: “o que nós queremos aprender é o *regulamento dos civilizados*” (Ibid., p. 169, meus grifos). “Alta ontologia Terena” (Ibid., p. 171), declara o etnólogo em seu diário de campo!

Entretanto, essa forma de abordar a alteridade não se trata de uma operação recente, muito menos exclusiva na paisagem etnográfica das terras baixas da América do Sul. Max Schmidt (1917) é quem primeiro formula a hipótese referente ao interesse dos povos aruaque pela expansão de sua esfera de influência. Para Schmidt, o contato com outros povos seria a pedra de toque do fenômeno da expansão. O autor observa que entre os aruaque “a adoção e o emprego da língua alienígena serve justamente para a expansão da própria esfera de poder sobre influências estranhas” (Ibid., p. 11).

O silêncio instaurado na academia a respeito da tese de Schmidt tem sido quebrado nos últimos anos por importantes etnólogos americanistas, com destaque para a coletânea de trabalhos organizada por Jonathan Hill e Fernando Santos-Granero (2002). Para esse autores uma característica central das formações sociopolíticas aruaque seria “their open and inclusive character, which often expresses itself in the establishment of broad alliances between local and regional groups at both intraethnic and interethnic levels” (Ibid., p. 17).

Inspirado na tese referente à estreita associação entre língua e cultura, Santos-Granero calcula a retenção de uma gramática cultural na longa duração: “I argue that there is a connection between language and culture expressed in the fact that peoples

belonging to the same language family share a common cultural matrix and a certain *ethos*” (Ibid., p. 27). A aliança militar seria a abordagem preferencial desses povos com vista a sua reprodução social: “the Arawak could confederate with non-Arawakan groups to undertake particularly ambitious military enterprises” (Ibid., p.31).

Outro elemento característico da socialidade aruaque se sustenta na disposição para a agricultura e atividades ligadas ao sedentarismo. A habilidade e cuidado de homens e mulheres com as roças, localizadas geralmente nas adjacências das aldeias, serviu como matéria prima para fabricar a idéia de povos diligentes. A aplicação ao trabalho e o sedentarismo em torno da lavoura, predicados embora inadequados, servem para explicar a primazia da diplomacia e relações de troca sobre a predação e o conflito enquanto princípios básicos de ordenamento da vida social.

Os Terena foram ainda alvo da campanha assimilacionista do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no início do século passado. Os rótulos de “pacíficos” e “parceiros” dos brancos (Taunay, 1913), embora úteis por terem dispensado os Terena dos procedimentos de “atração” e “pacificação”, serviram para aguçar o interesse da política indigenista pela transferência de famílias para o oeste paulista a fim de “civilizar” e “servirem de exemplo” para os Guarani/ Kaiowá e os Kaingang de Araribá, Icatú e Vanuíre (cf. Oliveira, 2002, p. 124-125; Diniz, 1978; Carvalho, 1979).

Entre os antropólogos a recepção do intento integracionista Terena se deu como “um caso de excepcional interesse para o desenvolvimento das teorias das relações interétnicas” (Oliveira, 1978, p. 08). A estrutura social Terena – tópico *quase* recalcado pelos clássicos –, entretanto, parece ter sido útil no procedimento de fundação/ invenção da tradição das relações interétnicas: de um lado índios que assimilam/ civilizam seus Outros; do outro, os próprios Outros que assimilam/ civilizam “seus” índios; no meio, a antropologia.

Há trinta anos atrás Eduardo Viveiros de Castro (1981) se posicionou acerca dos Terena e de seus etnógrafos, chamando a atenção para alguns excessos das teorias do contato e a inexplicável omissão teórica sobre a dimensão do *Ser* indígena. A partir da resenha do trabalho de Edgar Carvalho (1979) sobre os Terena no oeste paulista esse autor critica a idéia de subsunção colonial, pois o desejo de expansão indígena é tão real quanto aquele promovido pelos brancos. Portanto, longe de propor uma solução para este quebra-cabeça etnológico, espero que as questões aqui sublinhadas sejam

suficientes para levar adiante novos trabalho de campo, o que justificaria o esforço deste exercício teórico.

CAPÍTULO I

KALERVO OBERG E OS TERENA

Os Terena representam ao mesmo tempo um paradigma e um paradoxo para seus etnógrafos. Muito antes da instalação das primeiras famílias na região do pantanal brasileiro era possível identificar elementos que os diferenciavam de outros povos, quais sejam: o domínio da língua e a facilidade em contrair alianças de matrimônio com o inimigo (Taunay, 1931). E mesmo envolvidos constantemente com seus Outros, os Terena conseguiram manter o conteúdo de suas instituições tradicionais, embora fosse necessário recorrer a sua transformação.

Os trabalhos do etnólogo canadense Kalervo Oberg testemunham essa tensão. Embora orientada pelo viés da aculturação sua obra continua sendo referência para os estudiosos interessados em etnologia. Qualquer leitor se surpreende com facilidade diante do cuidado aplicado às genealogias de parentesco, histórias de vida e outros elementos indispensáveis a uma boa etnografia. Neste capítulo registro duas de suas importantes produções: o pequeno relatório-ensaio *Terena Social Organization and Law* (1948), e a monografia *The Terena and The Caduveo of Southern Mato Grosso* (1949).

Nascido no Canadá e instruído no campo da economia, Oberg se converte à antropologia sob os cuidados de Radcliffe-Brown na Universidade de Chicago, e de Malinowski na renomada Escola de Economia de Londres (MacComb e Foster, 1974). O convite para realizar seus estudos no Brasil partiu de Julian Steward, antropólogo responsável pela fundação do *Smithsonian Institute of Social Anthropology*. Oberg deixa os Estados Unidos e assume em 1946, na companhia de Donald Pierson, a coordenação de campo da Escola Paulista de Sociologia e Política.

O interesse em processos de mudança social refletia a formação recebida nos grandes centros universitários, especialmente nos círculos do culturalismo americano. O etnólogo chega ao Mato Grosso do Sul seduzido pela notícia da existência de povos sedentarizados que mantinham relações contínuas com os brancos, motivação que faltava para retomar antigos projetos iniciados no exterior. Acompanhado de sua equipe

de orientandos Oberg realiza uma série de visitas aos Kadiwéu e Terena, fazendo escola no âmbito do estudo desses povos.

1.1 Terena Social Organization and Law

Oberg inicia seu ensaio com a seguinte afirmação: “For three centuries or more the Terena Indians have been going through a process of rapid change which affected their entire culture”. Considera que esse câmbio cultural tornou-se aparente particularmente nas dimensões econômicas, de organização social, e no campo das crenças e práticas religiosas (p. 283). A “mudança” vislumbrada a partir da inclusão de predicados vindos do exterior traria prejuízo à reprodução indígena, pois instigaria “destribalização, empobrecimento individual e degradação moral” (p. 291).

O etnógrafo sugere a ocorrência de quatro estágios distintos de reajustamento social numa escala cujos vértices seriam a partida dos Terena do Grande Chaco e a instalação definitiva dos agregados indígenas no Brasil. Nesse sentido é possível cotejar uma teoria da mudança fundamentada nos seguintes critérios: (1) o desenvolvimento de uma organização militar de classe no Grande Chaco, (2) a migração para o Brasil e o abandono da organização militar, (3) um período de “destribalização”, e (4) a reintegração tribal nas reservas indígenas do extinto SPI.

É possível notar um minucioso levantamento da organização social e sociocosmologia Terena baseando-se principalmente na memória dos anciãos reminiscentes do Chaco. De acordo com esses relatos a economia indígena se baseava majoritariamente na agricultura, um dos motivos pelos quais os Terena deveriam contrair boas relações com seus Outros. O suprimento de necessidades com insumos agrícolas e proteção bélica dependia da capacidade de se confederarem militarmente, o que frequentemente ocorria entre os Chané de modo geral e os aguerridos Guaicurú.

Ao se referir ao desenvolvimento de uma “organização militar e de classe no Chaco” Oberg faz referência a uma relação de hierarquia e simbiose (Ramos, 1980) configurada entre os coletivos Chané/ Guaná e Mbayá: “In the Chaco these tribes came under domination of the warlike Guaicurú-speaking Mbayá” (p. 283). No Chaco os

Terena adotaram o cavalo e hábitos militares Mbayá, como a preferência por cativos nas sortidas de guerra com outro povos: “What is significant, however, is that the Terena adopted the horse and the warlike habits of the Mbayá and began to raid their neighbors for captives and livestock” (p. 283).

A organização social tradicional apresenta ser de tipo dualista⁵. As *moietyes* (metades) simétricas e endogâmicas atendiam a necessidades de organização tribal, desde a regulação do casamento à orientação de condutas cerimoniais, religiosas e esportivas: “One moiety was called the *sukirikiono* or gentle people (“mansa” in portuguese), and the other the *shumono* or wild people (“brava” in portuguese)” (p. 283).

Essa ideologia bipartida “were primarily ceremonial units, they exercised social control over their members by regulating marriage and acting in council to settle matters concerning group decisions” (p. 283). A cada metade se atribuía a figura de um *unati ashe* (chefe); desse modo, havia sempre em cada aldeia um chefe representando cada uma das metades. As principais insígnias da chefia consistiam no *kali ita’aka* (berrante), uma espécie de trompete feito a partir do chifre do gado, e o *shiripa*, um pequeno saio fabricado a partir das folhas do *rituri* (buriti).

De acordo com os Terena, o arranjo sócio-político das antigas aldeias contava com a presença de duas chefias cerimoniais, cada qual representando uma respectiva metade. Como explica Oberg “the moiety chiefs do not appear to have had any judicial functions, their powers being limited to advising and warning quarrelsome individuals” (p. 283). O autor ressalta que a figura dos *moiety chiefs* (chefes de metades) não representava a centralização do poder na aldeia, pois cabia a eles apenas a gestão dos encaminhamentos cerimoniais:

There was no head chief for either moiety nor for the Terena people as a whole. Each chief was the ceremonial leader of his moiety in the village, the leader at moiety council meetings (*itishovoti*) and the

⁵ “Designa-se pelo nome de organização dualista um tipo de estrutura social encontrado com frequência na América, na Ásia e na Oceania, caracterizado pela divisão do grupo social – tribo, clã ou aldeia – em duas metades, cujos membros têm, uns com os outros, relações que podem ir da colaboração mais estreita a uma hostilidade latente, geralmente associando os dois tipos de comportamento” (Lévi-Strauss, 2008, p. 23).

spokesman of his group in matters concerning the village and the tribe. The moiety chiefs do not appear to have had any judicial functions, their power being limited to advising and warning quarrelsome individuals. (p. 283)

A sucessão da “chefia de metade” entre os Terena, uma prerrogativa masculina, era controlada parcialmente pelo critério de hereditariedade, como também pela vontade coletiva indígena. É possível notar uma preferência à sucessão pela linha paterna, pois de acordo com Oberg: “When a chief died, the son who resembled him most in personal characteristics was selected chief by the moiety in council. The people could also select the chief’s brother or brother’s son” (p. 284).

Oberg ressalta que não havia nenhum elemento na vida cotidiana que distinguisse os membros das diferentes metades, seja ele referente à composição das casas, dos hábitos ou da indumentária. As relações de colaboração e hostilidade entre as metades ativavam-se a partir dos grandes rituais, eventos de suspensão da vida prosaica que demandava comportamento estereotípico entre *sukirikiono* e *shumono*. Os Terena atribuem a esses eventos o nome de brincadeira, a qual descrevem no seguinte espírito:

During daylight and in the presence of others a *shumono* man would carry on rough sexual play with a woman from the opposite side; a *shumono* would paint the face of a sleeping member of the *sukirikiono*, later giving him a mirror so that He could see himself; a group of *shumono* would catch a member of the other side and pull and push him about in the center of the village; during feasts a *shumono* would turn a dish of food over the heads of the *sukirikiono*. Sometimes a *shumono* would put the contents of a butchered cow’s stomach in a bladder and go about squeezing the bladder over the heads of the *sukirikiono* (p. 284)

Durante as cerimônias os *sukirikiono* deveriam manter uma postura passiva, evitando se exaltar diante das séries de provocações dos *shumono*: “A *sukirikiono* was not supposed to get angry, and tried to shame the tricksters only by jokes and witty remarks in an effort to make himself appear superior” (p. 284). Além do comportamento ritual particular as metades contavam cada qual com pinturas corporais específicas: “the *shumono* would paint their bodies in horizontal lines of black and white while the *sukirikiono* would paint half their bodies white and the other half black” (p. 284).

Além da divisão em metades os Terena contavam com outro mecanismo organizacional classificado por Oberg como “classe social”. Cada metade estaria dividida em quatro classes: 1) *unati* (chefes), 2) *shuna’asheti* (guerreiros), 3) *wahere-shave* (plebeus), e 4) *kauti* (cativos/ escravos). A classe referente à chefia compreendia *moiety chiefs* e sua parentela. Por ocuparem a mais elevada posição de prestígio coletivo os *unati* deveriam contrair matrimônio preferencialmente dentro do círculo social referente à sua metade, respeitando um princípio de sucessão patrilinear.

A plebe (*commoners*, no original em inglês) era composta por sujeitos livres que não contraíram a) aliança nas duas classes superiores ou b) status de prestígio por meio da realização de feitos notáveis (homicídio, aquisição de vassalos) nas sortidas de guerra. Oberg se refere ainda aos *kauti*: uma classe subalterna composta por “young women and children captured in raids, or the children of war captives” (p. 285). Cabia aos *kauti* a execução de serviços, a representação adequada da metade do amo/ senhor nos rituais e seu acompanhamento nas atividades de guerras.

A organização social embora apresentasse uma feição altamente hierárquica permitia a mobilidade entre os estratos, desde que atendidos determinados princípios. O cativo, por exemplo, ao obter êxito durante a guerra poderia alcançar o status de “chefe de guerra” (*shuna’asheti*) ou garantir sua emancipação, tornando-se parte da plebe indígena: “If a slave distinguished himself in war by killing an enemy he could become a free man. It is said that a slave could even become a war chief if he were particularly successful in war” (p. 285).

Acerca dos *shuna’asheti* (chefes de guerra) os Terena afirmaram a Oberg que essa classe era responsável pela manutenção da ordem local, com plena autoridade inclusive para interferir em contendas externas que pudessem indicar ameaça para a aldeia. Aos *shuna’asheti* se aplicava ainda privilégios como o consumo prioritário de bebidas durante as cerimônias além da detenção de insígnias de chefia, como o *kali ita’aka* (berrante), a pele de onça e um adorno de cabeça ornamentado com as penas de uma ave nativa da região pantaneira (*Rhea Americana*).

A nomeação do “chefe de guerra” se realiza em ocasião solene na qual os representantes das metades convocam todos os homens da aldeia para que juntos exaltem os méritos do neófito. Após o conselho discutir e aprovar a candidatura, um *kauti* acendia um cachimbo de barro como dádiva ao antigo chefe, que por motivo de

doença, idade ou injúrias resolveu abster-se das atividades bélicas. Após algumas tragadas o antigo chefe se curva diante do candidato apresentando o cachimbo e dizendo:

Eu agora estou sendo dispensado das funções de liderança e espero que você continue minha tarefa com sucesso”. Oferece ainda sua vestimenta de pele de onça, que deve ser aceita pelo neófito com demonstração pública de gratidão (p. 285).

Enquanto viviam no Chaco os Terena empreendiam guerras a fim de obter cativos, cavalos e gado. Também se registrava a prática do saque sobre outros povos. Durante as investidas surpresas muitas aldeias concertavam força, selecionando o chefe de guerra mais hábil a fim de encabeçar o coletivo. Os instrumentos de guerra mais utilizados eram a) o arco e flecha com ponta de chifre de veado embebido em veneno e adornado com penas de urubu, b) os dardos, que em tempos históricos possuíam uma ponta de ferro, c) e finalmente as pesadas espadas de madeira⁶.

O local considerado ideal para a instalação das antigas aldeias levava sempre em conta o desenvolvimento dos ofícios agrícolas. A região escolhida deveria conter o solo arável e algum manancial a fim de garantir a subsistência das famílias indígenas. As aldeias possuíam cerca de 20 casas, cada uma contendo várias famílias. As roças cercavam toda a área da aldeia e ficavam a cargo dos adultos (homens e mulheres). Os homens adultos saíam ainda para caçar e pescar, enquanto suas esposas e crianças coletavam raízes selvagens, vagens e outros vegetais.

Os laços que atribuem coesão aos membros das classes encontram-se fundamentados no parentesco. Na geração dos avós tanto de linha materna quanto paterna existem dois termos que se estendem aos *siblings* e seus cônjuges. Esses termos são *onju* para avô, e *onje* para avó. Na geração dos pais (*parental generation*, no original em inglês) existem ainda dois termos para o pai de ego: o termo referencial *za'a* e o termo vocativo *meme*. O irmão do pai é denominado *poiza'a* (literalmente “outro

⁶ As “pesadas espadas de madeira” referidas por Oberg são chamadas pelos Terena de “estaca”, pedaços de troncos utilizados nas cerimônias do “Bate-Pau”.

pai”), e a irmã da mãe *poiéno* (literalmente “outra mãe). A irmã do pai é designada pelo termo descritivo *moketcanza 'a*, e o irmão da mãe pelo termo descritivo *ayoéno*.

Além dos termos dos irmãos dos pais (*sibling parents*, no original em inglês), parece haver ainda termos correspondentes para tio e tia. Irmão do pai e irmão da mãe podem ser chamados de *eungo* ou *lulu*, e *ongo* para irmã do pai e irmã da mãe. Na geração de ego masculino existem dois termos classificatórios específicos para irmão: *enjovi* para irmão mais velho e *andi* para irmão mais jovem. Ambos os termos se estendem aos primos (cruzados e paralelos, matrilateral e patrilateral).

Comparando os sistemas Terena e Guaicurú é possível identificar uma série de influências culturais compartilhadas entre esses povos. Essa referência levou inclusive Oberg a constatar que as terminologias de parentesco, os sistema de metades e regras de casamento do conjunto seriam supostamente aruaque, enquanto que a organização militar e de classes, a utilização do cavalo e a prática do infanticídio seriam prováveis reminiscências Guaicurú. Quanto ao sistema indígena do Chaco – e do ponto de vista de Oberg – importa dizer que o mesmo sofreu mudanças drásticas em sua estrutura tradicional.

Muitas são as hipóteses acerca da suposta “diáspora Chané”⁷. Os Terena justificam a partida do Chaco como solução encontrada para a vida dura e as freqüentes invasões inimigas ocorridas em seu território tradicional. Outros explicam que chefes Terena tiveram que fugir da justiça paraguaia, ou que ainda oficiais brasileiros teriam ofertado terras para abrigar as famílias nas cercanias do pantanal. De acordo com Oberg, o fato em meio às prováveis hipóteses é que “the first group moved into Mato Grosso about the middle of the last century [século XIX]” (p. 289).

A primeira grande leva de coletivos indígenas rumo à meso-região do pantanal brasileiro foi responsável pela fundação de duas importantes aldeias Terena: Bananal e Ipegue. Os Terena relataram que a travessia do Rio Paraguai teria sido conduzido por *Tovolé*, uma antiga liderança do tempo do Chaco. Em Bananal *Tovolé* foi sucedido por

⁷ Optei pelo uso das aspas, pois acredito a idéia de diáspora pressupõe a existência de fronteiras nacionais, as quais não são necessariamente admitidas pela fluidez das cosmologias indígenas. Assim como Edmund Leach “[...] eu diria que é largamente uma *ficção acadêmica* supor que numa situação etnográfica ‘normal’ se encontrem com comumente ‘tribos’ diferentes, distribuídas no mapa de maneira ordenada, com nítidas fronteiras entre elas” (Leach, 1996, p. 331).

seu filho José Tavares Caetano. Após algum tempo seria a vez do Terena Manoel Pedro se tornar chefe, até que o notório Marcolino Lili assumisse a liderança da aldeia no ano de 1916 (p. 289).

A instalação dos Terena no Brasil teria desencadeado a “decadência da essência indígena”. De acordo com Oberg: “as soon as the Terena came into Brazilian territory their political organization began to change” (p. 289). No Brasil os Terena foram acometidos pela influência de instâncias coloniais: “Brazilian officials selected one chief for head man in the various settlements with whom to deal” (p. 289). Além disso, o conjunto das “interferências externas” teriam sido suficientes para “break down the dual organization and the system of dual ceremonial chiefs” (p. 289).

Oberg formula uma teoria da mudança baseado no evento da partida dos Chané da região do Chaco paraguaio, e sua instalação definitiva no Brasil. A migração para o Brasil é para o autor a pedra de toque do fenômeno de aculturação/ assimilação. O fenômeno que poderia ser admitido como alteração estrutural dos regimes nativos do Chaco esmaece-se em profundo “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997):

The unity of the family and the kindred was weakened in much the same way. From the time the Terena came to Brazil until 1916, they were responsible directly to the Brazilian government and were under jurisdiction of Mato Grosso courts. Thus individuals no longer depended entirely upon their kinsmen for personal security. The moiety organization also began to break down. Marriage between opposites became common. For instance, Marcolino Lili, the present chief, married his opposite (p. 289).

A “decadência” das metades cerimoniais e outras instituições do sistema indígena estariam vinculadas à adesão de uma série de referências do mundo dos brancos, dentre elas o cristianismo: “with the acceptance of the Cristian form of marriage and the adoption of Brazilian ceremonials like ‘Bate-Pau’, it can be safely said that the organization is fast falling into disuse” (p. 289). Entre os jovens também não havia preocupação quanto à manutenção das antigas instituições, especialmente àquelas relacionadas ao parentesco, já que parte dos códigos lingüísticos e culturais indígenas haviam sido gradualmente substituído por seus correlatos *purutuya* [branco].

A presença Chané no pantanal brasileiro no início do século passado contou com a intervenção de instâncias coloniais, como o extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na demarcação do território, com atenção especial para a atuação do militar positivista General Cândido Rondon:

Early in the present century [século XX] General Rondon began the survey of certain lands for the exclusive use of Indian tribes. With the establishment of Serviço de Proteção aos Índios in 1910, the definite allocation of Indian lands shortly afterwards, and the location of a government Indian Post near Taunay, in 1916, a new chapter opened for the Terena. Once again they were able to gather together in the villages they occupied on first coming to Brazil (p. 290).

A influência do SPI foi acompanhada ainda pela agencia missionária católica e protestante, dando início ao processo de escolarização indígena, um modo de incorporar e transformar predicados provenientes do mundo dos brancos no qual a relação entre exterior e interior não assume um caráter dicotômico, mas complementar. A chegada dos missionários e o início do regime tutelar do SPI conduziu Oberg a acreditar até mesmo no fim do processo de “distribalização”, pois segundo ele os Terena “were once again a unified community with lands, a chief and legal protection” (p. 290).

Para encarar a ameaça a sua unidade tribal apresentada pelo poderoso impacto dos aguerridos Guaicurú, os Terena foram capazes de fazer valer sua independência por meio da incorporação do cavalo e tecnologias bélicas (militar e de classe) desses outros povos. Com o aumento da pressão e a escassez de recursos, os Terena deliberaram o problema de sua independência tribal partindo para o leste. Oberg explica que esse movimento envolveu a *aceitação* do regime tutelar e a renúncia de algumas instituições indígenas, tais como a organização militar, de metades e o sistema de chefatura.

De acordo com a teoria da mudança de Oberg, o contato intensificado com os brancos a partir da instalação dos Terena no Brasil foi suficiente para consolidar as linhas da “aculturação”: “Met by the full tide of Brazilian settlement around the end of the last century, the Terena as a tribe were faced by extinction. Contact initiated a process of detribalization, individual impoverishment and moral degradation” (p. 291). Considera ainda que os Terena, assim como outros indígenas situados no Brasil, “were

not able to compete with their neighbors on equal terms either individually or as an organized group” (p. 291).

Oberg conclui seu ensaio defendendo a política indigenista do SPI, afirmando que a partir da assistência tutelar do Estado os Terena seriam capazes de se reintegrar como grupo tribal. Os elementos primários desse “estágio de reajustamento” seriam a segurança referente à posse da terra, assistência econômica garantida pelo trabalho assalariado nos postos indígenas, proteção legal, educação e treinamento providenciado pelo Estado e pelas missões. Todas esses elementos constituiriam “a form of artificial isolation necessary for the protection of a people who are unable to survive as a group in open competition with its neighbors” (p. 291).

1.2 The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil

The Terena and The Caduveo of Southern Mato Grosso se trata de uma monografia editada pela *Smithsonian Institution (Institute of Social Anthropology)* pioneira no campo da etnologia Terena. A obra contém 72 páginas e um compêndio iconográfico Terena e Kadiwéu, seguindo uma tendência mais ou menos padronizada lançada a partir dos ensaios do *Handbook of South American Indians*. Os tópicos analisados atendem ao rigor e sutileza das monografias clássicas, abordando do ponto de vista documental e etnográfico a economia tribal, a organização social, o parentesco, a religião e a sociocosmologia.

O trabalho de campo sobre o qual este estudo se baseia foi conduzido na aldeia Bananal durante os meses de dezembro, janeiro e fevereiro de 1946 e 1947, contando com a assistência de estudantes da antiga Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, dentre os quais Fernando Altenfelder Silva, Mauricio Segal e Juarez Lopes. A discussão desenvolvida na monografia expande em grande medida as idéias contidas no pequeno ensaio de 1948, com atenção especial para a inclusão de material documental e histórias de vida cotejadas *in loco*.

A monografia se divide em dois módulos, um reservado aos Terena e outro aos Kadiwéu. O primeiro se divide em três tópicos: (1) *The Terena economy in the Chaco*,

(2) *Present-day economy of the Terena* e (3) *Social Organization*. Tanto a estrutura textual quanto a linha argumentativa acompanham as considerações desenvolvidas no ensaio de 1948. A consulta às crônicas do Padre José Sánchez-Labrador e do naturalista Francis Castelnau serviram como importante referência histórica, o que sem dúvida facilitou a classificação das instituições tradicionais na primeira parte da monografia.

Oberg inicia com um breve relato das narrativas orais sobre a *economia Terena no Chaco*, relacionando o mito telúrico que descreve a origem no mundo com a disposição para os ofícios agrícolas. Os Terena indicaram a existência de um tempo incerto em que ainda não existiam os humanos, e que apenas os animais circulavam pelo Chaco. Além dos animais havia o demiurgo, figura pouco representativa na cosmologia indígena, e *Yúrikoyuvakái*, o herói duplo responsável pela remoção dos Terena do fundo da terra.

O mito explica que os Terena permaneceram escondidos sobre a terra por um longo tempo, até que um dia *Yúrikoyuvakái* em uma de suas andanças pelo Chaco se deparou com um grande buraco de onde era possível ouvir vozes humanas. Ao retirar os Terena de dentro da grande fenda subterrânea, o herói duplo apresentou-lhes o fogo e a dádiva do conhecimento acerca das ferramentas e utensílios, permitindo aos homens plantar e alimentar suas famílias:

The Indians were hungry but they had no tools and did not know how to obtain food. The twins then gave the Indians all their tools. To the men, *Yúrikoyuvakái* gave the ax, *povóoti*; the digging stick, *ilome'I*; the knife, *piritau*; the sickle, *yopilocóti*; the war club, *pulá'oi*; the bow, *shekié*; arrows, *shumé*; and the spear, *suiké*. To the women, the twins gave the spindle, *hopáe*. *Yúrikoyuvakái* then taught the Indians how to hunt, fish, and grow crops (p. 06).

A referência telúrica pressupõe a predisposição aos ofícios agrícolas, um importante tópico da economia indígena. Apesar da disposição para a agricultura os Terena sempre procuraram expandir seu campo de influência sobre outras atividades tais como caça, pesca, coleta e saque de produtos vindos de outros grupos, inclusive dos brancos. Os Terena afirmaram a Oberg que as atividades econômicas paralelas à agricultura eram impostas não somente pela disposição indígena em contrair boas

relações com o exterior, mas também pelo clima seco e desfavorável do Chaco para o cuidado com as roças ao longo do ano.

A incorporação do cavalo, do procedimento do saque e da caça adquiridos por meio das inter-relações com os Guaicurú proporcionaram aos Terena o reajuste de muitas práticas indígenas. Embora submetidos à proposta analítica da aculturação, o material de Oberg sugere a interface do contato com a alteridade, em certa medida e com cuidado, como procedimento eficaz de expansão e transformação: “Conditions of the physical environment and cultural contacts, therefore, help to explain the economic readjustments which the Terena appear to have made in the Chaco” (p. 06).

O contraponto entre tradição e modernidade no bojo de uma teoria da mudança desenvolve-se em seguida através da descrição da *economia Terena do tempo presente*. Baseado em um cuidadoso levantamento de histórias de vida colhidas na aldeia Bananal, Oberg redimensiona a atenção novamente para as mudanças no modo de vida tribal desencadeadas pelo evento da partida das famílias do Chaco paraguaio, e a suposta “integração” ao mundo dos brancos: “The migration of the Terena into their present location in Brazilian territory was followed by many changes in their economy” (p. 13).

Oberg cita a questão fundiária como um dos principais problemas referentes à inserção dos Terena no mundo dos brancos: “The land problem, although basic, was only one of the consequences of the increasing interaction between the Terena and their Brazilian neighbors” (p. 14). Do ponto de vista econômico o impacto dos brancos teria sido sentido de várias formas pelo sistema indígena. A proximidade com fazendeiros, comerciantes, operários da antiga estrada de ferro e comerciantes “stimulated a desire for change in habits, customs, and beliefs” (p. 14, meus grifos).

O mesmo pode ser dito da atuação dos missionários e dos postos indígenas do SPI. Oberg observou que os missionários estimulavam o uso de roupas, ferramentas ocidentais e o aprendizado da língua portuguesa, enquanto que os encarregados dos postos introduziam a arquitetura de alvenaria nas aldeias e a limpeza das roças. Como sublinha Oberg: “Inevitably, close association with Brazilians created changes in the needs of the Terena; the dietary pattern began to change, and new demands for clothing, ornaments, and amusements became integral parts of the Terena economy” (p. 14).

O efeito econômico das inter-relações índio-branco teria contribuído no desenvolvimento da dependência pela economia monetária *purutuya*: “In order to get clothes, tools, rice, mate tea, matches, tobacco, and alcoholic beverages the Indians need money” (p. 14). A construção da Ferrovia Noroeste do Brasil e a ampliação do número das fazendas expandiram ainda mais esse suposto regime de dependência: “With the coming of the railroad and the influx of settlers there has been a gradual increase in the dependence on the money economy of the Brazilians” (p. 15).

Por outro lado, Oberg informa que a ampliação do horizonte laboral indígena se mostrou eficaz na *expansão* de uma consciência crescente do mundo não-indígena: “The labor market also increased travel and a widening consciousness of the non-Indian world” (p. 14). Como se pode ver muitos Terena foram estimulados pelos próprios *purutuya* nesse projeto de captura do conhecimento alterno: “Some of the Terena were stimulated in *their desire* to learn to read, to do simple arithmetic, and to understand the ways of the strange new world” (p. 14, meus grifos).

Após descrever as histórias de vida de moradores da aldeia Bananal Oberg discute as *mudanças recentes* sucedidas no cotidiano da aldeia. Oberg discute a divisão das aldeias em católicos e protestantes como uma transformação da estrutura binária de *moieties*:

[...] the Terena in most villages are divided into Catholics and Protestants, each sect having its own characteristic leaders and social functions, it is difficult to avoid the conclusion that the Terena have been organized on a *basis of new forms of opposition which have already replaced the old dual organization but which continue the underlying social motives for organized opposition* (p. 33, meus grifos).

A nova vida veio acompanhada da atenuação dos laços de parentesco: “The Post was the new protector and provider” (p. 33). Quaisquer que fossem as demandas indígenas, as mesmas deveriam ser então direcionadas aos encarregados do posto indígena do SPI: “The Post provided land, tools, and building materials to families who wished to establish themselves on reservation lands”(p. 34). A instalação do regime

tutelar teria esmaecido os mecanismos tribais de execução jurídica, bem como a dissolução da família extensa enquanto unidade primária de “proteção política”.

O caminho aberto por Kalervo Oberg redimensionou o olhar da academia para os Terena, apresentando um novo horizonte para além das crônicas, documentos e relatos de viajantes. O pioneirismo americano fundou a principal fonte de investigação antropológica sobre os Terena: a relação com os brancos. A tradição de estudos iniciada por este autor rendeu novos trabalhos, com destaque para a dissertação de mestrado de Fernando Altenfelder Silva, defendida na Escola Paulista sob sua orientação. O próximo capítulo será dedicado à análise dessa dissertação.

CAPÍTULO II

FERNANDO ALTENFELDER SILVA E OS TERENA

Altenfelder Silva inicia sua monografia sublinhando que o propósito central da mesma seria “examinar as recentes mudanças ocorridas na cultura dos índios Terena” (Altenfelder Silva, 1949, p. 271). O trabalho de campo desenvolvido na aldeia Bananal compreendeu duas visitas: a primeira em Junho de 1946, e a segunda de Dezembro de 1946 a Fevereiro de 1947. Sua perspectiva alinhada à tradição americana de estudos de mudança social e cultural acompanha o caminho aberto por Kalervo Oberg, professor na Escola Paulista de Sociologia e Política e orientador da pesquisa.

O trabalho de Altenfelder Silva sobre os Terena é avaliado como pioneiro no quadro da etnologia produzida por especialistas nacionais⁸. As visitas de campo contaram com o suporte acadêmico de Kalervo Oberg e financiamento da Escola Paulista. O material bibliográfico disponibilizado durante o período de realização da pesquisa era ainda bastante limitado: “A razão é que os autores que escreveram sobre os Terena ou não possuíam treino etnológico adequado, como por exemplo Bach, ou se preocuparam com aspectos muito restritos da cultura desses índios” (p. 272).

O autor lança no ano de 1949 a primeira monografia acadêmica sobre os Terena, produzida por um etnólogo brasileiro e divulgada em língua portuguesa⁹. O trabalho *Mudança Cultural dos Terena*, publicado no terceiro volume da *Revista do Museu Paulista*, apresenta diferentes nuances de uma dinâmica indígena ativada a partir da inter-relação com o exterior não-indígena. O procedimento da mudança é entendido como contrapartida sociológica das interpelações com a alteridade, o que conduz à problematização de conceitos tais como aculturação, assimilação e mudança cultural.

⁸ Ver por exemplo as menções em Oliveira (1976; 1978 e 2002) sobre a importância dos trabalhos de Altenfelder Silva.

⁹ Kalervo Oberg foi o primeiro etnólogo estrangeiro a produzir uma monografia sobre os Terena.

Altenfelder ressalta, entretanto, que seu trabalho não se limita ao estudo da aculturação. A agenda de estudos da mudança cultural incluiria dois outros importantes processos: a assimilação, uma etapa ou fase da mudança; e a aculturação, um aspecto da mudança: “Em nosso trabalho trataremos não somente de aspectos da aculturação dos Terena, como também de outros aspectos da mudança cultural que não poderiam ser designados pelo termo aculturação” (p. 273). Assim, fica clara a adesão do autor à empresa americana, introduzidos na etnologia Terena por Kalervo Oberg.

Do mesmo modo que Oberg, Altenfelder Silva afirma que a instalação dos coletivos Terena no Brasil se deu entre o final do século XVIII e princípios do século XIX, de acordo com a preferência indígena por terras cultiváveis e ativação de dívidas com outros povos. Por ocasião da Guerra do Paraguai (1864-1870) e da expansão colonial no Sul de Mato Grosso, os Terena passaram a dominar a língua não-indígena. O crescimento da ocupação colonial é apontado como vetor da “destribalização”, processo que poderia ser interrompido com a atuação da agência tutelar do SPI.

Altenfelder Silva de acordo com o modelo proposto por Oberg também divide a história dos Terena em quatro períodos principais, quais sejam 1) a introdução e instalação definitiva dos Terena no Brasil; 2) da instalação ao início da Guerra do Paraguai; 3) desde a Guerra do Paraguai até a fundação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910; 4) e finalmente o período contemporâneo. A referência ao Chaco Paraguai é novamente retomada para apresentar as instituições tradicionais, no sentido de sublinhar a “decadência” das mesmas face à mudança cultural.

Sobre *os Terena no território do Chaco*, título referente a este primeiro tópico, Altenfelder Silva apresenta uma breve descrição do grupo situando-os enquanto representantes mais meridionais dos povos de língua e cultura aruaque no Brasil. Afirma que os Terena não podem ser considerados “índios tipicamente brasileiros”, pois “os elementos de sua cultura estão mais ligados às culturas dos índios do território do Chaco, de onde provém” (p. 275). Ademais, realiza uma análise do sistema de confederação militar empreendido com os Guaicurú no Grande Chaco.

O princípio Terena de assimilar o código cultural de seus Outros, nesse caso os Mbayá Guaicurú, é ressaltado pelo autor da seguinte forma:

As assertivas de que os Guaná *copiaram* aos Mbayá a sua organização militar parecem-nos mais razoáveis. Entretanto não estamos, no momento, especialmente interessados na origem desses elementos culturais; basta-nos saber que os Mbayá e os Guaná possuíam grande número de elementos culturais semelhantes (p. 276, meus grifos).

Altenfelder Silva explica que a preferência pela incorporação e adequação da alteridade se manteve ativa com as inter-relações dos coletivos Guaná e Mbayá com os brancos: “Quando o primeiro choque das culturas européias se fez sentir sobre os Mbayá e Guaná, esses dois grupos *adotaram*, em maior ou menos grau, *elementos da cultura opressora*” (p. 276, meus grifos).

Recorrendo à crônica oral indígena Altenfelder Silva é informado que “ao chegarem ao Chaco os homens brancos estabeleceram boas relações com eles [os Terena]” (p. 277). Quanto ao tradicional sistema classificatório de parentesco, os Terena afirmaram que tanto os primos paralelos quanto os primos cruzados, do lado materno ou paterno, eram chamados respectivamente de irmãos ou irmãs, de acordo com o respectivo sexo. Havendo interdição da aliança matrimonial entre primos cruzados e paralelos, admitem os etnólogos que o parentesco Terena possui feição havaiana.

Altenfelder Silva pontua a existência entre os Terena de um sistema de crenças de tipo “animístico”, uma categoria utilizada na história da antropologia por James Frazer para classificar as coisas e os seres a partir da existência da alma (cf. Altenfelder Silva, 1946). O mito de origem dos homens explica a operacionalidade do dualismo Terena, em vista da existência do herói-civilizador duplo *Yurikoyuvakái* e a regulação de arquétipos de comportamento ritual entre as metades. Para Altenfelder Silva a *raison d’être* do dualismo *Sukirikionó/ Xumonó* estaria no próprio mito de origem¹⁰.

O segundo tópico, que possui título homônimo, se reserva à análise dos *Terena no Brasil*, tomando como foco a partida das primeiras famílias do Grande Chaco rumo à margem oriental do Rio Paraguai:

¹⁰ De acordo com as concepções Terena de mundo, todos os homens, animais e plantas possuem uma alma (*hoipihapati*). Em um trabalho anterior a esta monografia Altenfelder Silva explora algumas noções sobre o mito de origem dos humanos e sobre a noção de alma e pessoa entre os Terena (cf. Altenfelder Silva, 1946).

No início do século XIX, devido à crescente pressão de outras tribos do Chaco ou talvez atraídos pelas vantagens de um tráfico com os europeus, os Guaná começaram a se deslocar para a margem oriental do rio Paraguai, penetrando no Território Brasileiro em levadas sucessivas, que perduraram até fins do século. Distribuíram-se pelos arredores de Albuquerque, confinando seus territórios com os dos Guató, com quem mantinham relações hostis (p. 279).

Baseado nos dados do naturalista francês Francis Castelnau, Altenfelder Silva afirma que os Terena dentre todos os representantes dos povos Chané “foram os que melhor resistiram ao embate das culturas hispano-portuguesas” (p. 280).

A mudança vista enquanto processo se fundamenta desde o início da era Colombiana, a partir da incorporação ameríndia de elementos externos, notadamente os europeus: “Os Guaná sofreram profundas mudanças; *adotaram muitos elementos da cultura dos europeus, [...] e iniciaram um sistema de trocas com as povoações espanholas e portuguesas*” (p. 280, meus grifos). O envolvimento com o exterior instigou à transformação das estruturas relacionais indígenas, como aponta ainda o autor no caso do evento da Guerra do Paraguai.

O evento crítico da Guerra do Paraguai induziu a mudanças nas estruturas sociais em tela, indígenas e não-indígenas: “A invasão do Sul de Mato Grosso pelas forças do Exército Paraguaio durante a guerra de 1864 a 1869, provocou novas mudanças nas culturas dos Guaná” (p. 280). Muitos Terena tiveram suas roças e aldeias destruídas; houve, do mesmo modo, notícias de rapto de mulheres e crianças por parte das forças inimigas, acontecimentos os quais de algum modo exigiam a alteração no modo de vida tribal tradicional¹¹.

Os relatos de cronistas, literatos e viajantes levantados pelo autor revelaram que a travessia do Rio Paraguai até a sua margem direita se deu graças ao incentivo de *Tovoolé*, uma liderança indígena nascida no Chaco e que possuía patente de Capitão do Exército Imperial concedido por Dom Pedro II (cf. p. 281). *Tovoolé* era conhecido entre os *purutuya* como José Pedro de Sousa, tendo se submetido voluntariamente à educação escolar sob os cuidados do missionário Frei Mariano de Bagnaia, fundando posteriormente uma escola indígena administrada pelos próprios Terena.

¹¹ Visconde de Taunay (1931) oferece importantes informações sobre a notícia de rapto de mulheres e crianças por parte das forças estrangeiras.

As mudanças recentes aparecem pontuadas como consequência dos eventos externos que incidem sobre o sistema social indígena, tais como a colonização e expansão demográfica do Sul de Mato Grosso. O crescimento populacional no Sul de Mato Grosso alcançou as aldeias Terena: “suas aldeias foram envolvidas pelas fazendas de gado, o que aumentou ainda mais a sua dependência dos administradores e senhores de fazenda” (p. 283). Outro importante evento que mobilizou a agenda indígena de expansão teve lugar com o início da construção da rede telegráfica brasileira.

A construção da rede telegráfica brasileira e sua ampliação no início do século passado mobilizou a atuação de diversos setores do indigenismo nacional a fim de proceder ao levantamento das áreas ocupadas também pelos Terena. A expansão das linhas telegráficas beneficiou-se da mão de obra indígena, atendendo ao interesse desses coletivos pela alteridade: “Várias turmas de índios Terena, juntamente com outros Guaná, trabalharam para a comissão encarregada do estabelecimento das linhas telegráficas do Estado de Mato Grosso, até a conclusão da mesma em 1908” (p. 283).

Assim como Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder Silva também se posiciona a favor da atuação da política indigenista do SPI: “O estabelecimento, em 1910, do Serviço de Proteção aos Índios constituiu para os Terena uma garantia de sobrevivência, quando eles já se achavam em vias de completa destribalização” (p. 284). Outro fator também mencionado seria a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil ligando a cidade paulista de Bauru à cidade de Porto Esperança, no Rio Paraguai, a qual também demandou a utilização de mão de obra Terena.

A mudança cotejada por Altenfelder Silva se desenvolve através do contraponto entre tradição e modernidade, onde a vida no Chaco representa o primeiro elemento e a vida integrada aos *purutuya* no Brasil seu revés. A antiga disposição circular das casas em torno da *none-ovocuti* [praça central], o uso do *xiripá*, indumentária produzida do *rituti* [buriti], dentre outros são exemplos de elementos freqüentemente acionados na montagem de uma modernidade indígena cuja existência estaria ligada à inserção e alteração do modo de vida Terena no mundo *purutuya*.

Em busca de respostas que justificassem a alteração da estrutura indígena, o etnógrafo parte para a aldeia Bananal onde permanece por cerca de três meses. O autor descreve uma paisagem marcada por inúmeros traços da estética e arquitetônica *purutuya*, como a Igreja dos missionários católicos e a dos missionários protestantes, a

escola do SPI e as escolas missionárias, o posto de saúde e finalmente o posto do SPI. Recorre ainda a diversas histórias de vida de moradores da aldeia a fim de sublinhar a adequação indígena às novas necessidades face ao interesse pelos brancos.

São inúmeras as mudanças no estilo de vida indígena pontuadas pelo etnólogo: vestuário e adornos, mobiliários e utensílios, ciclo diário de atividades, lavoura etc. A missionarização e escolarização indígena também fizeram parte deste novo pacote de mudanças estimulado pela presença não-indígena, bem como pelo interesse indígena por tais tecnologias, como revelam os inúmeros relatos de moradores da aldeia Bananal listados por Altenfelder Silva a partir do recurso analítico das histórias de vida. Essas mudanças são sumarizadas a partir do argumento de uma “dependência econômica”.

Após analisar a vida econômica dos Terena antes e depois da partida do Chaco, Altenfelder Silva procura, como ele próprio prefere pontuar, “discutir a situação dos Terena de Bananal” (p. 312). A presença colonial aparece pontuada como importante fator de promoção das inter-relações indígenas com os *purutuya*: “Com a colonização das áreas adjacentes ao seu território, no século XIX, foram os Terena aumentando também a frequência dos contatos com as populações de origem européia” (p. 312). A expansão da presença colonial, segundo o autor, interferiu no modo de vida Terena.

A respeito dessa expansão Altenfelder Silva argumenta: “O contato mais íntimo com a civilização trouxe aos Terena novas necessidades de vestuário, utensílios e alimentos” (p. 312). Completa ainda: “De outra parte, na região matogrossense, de população escassa, o trabalho indígena, de fácil remuneração, era e ainda é considerado como solução para o problema da falta de braços” (p. 312-313). Assim se daria a integração dos Terena no trabalho em fazendas circunvizinhas às aldeias, e conseqüentemente no mundo dos brancos.

A construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB) proporcionou do mesmo modo o contato dos Terena com os brancos, a partir da dimensão do trabalho indígena: “No tocante aos Terena de Bananal, a estrada de ferro lhes oferecia oportunidade de trabalho bem remunerado, em relativa igualdade com os trabalhadores brasileiros” (p. 313). Nesse sentido Altenfelder Silva afirma que “desde então têm os Terena estado em constante contato com missionários protestantes e católicos, viajantes e mascates, sertanistas, militares e bandoleiros” (p. 313).

Parece claro que a vida dos Terena registrada por Altenfelder Silva é apresentada em termos de uma oposição entre uma cultura “tradicional”, que estava sendo perdida, e uma cultura “moderna” que tomara o seu lugar:

Hoje, os Terena de Bananal vestem traje de feitiço europeu, empregam instrumentos tais como facão, enxadas e machados, bebem mate chimarrão e usam técnicas agrícolas similares às dos plantadores brasileiros; muitos deles aprenderam a ler e escrever, quer na escola dos missionários protestantes ou na escola mantida pelo SPI (p. 313)

Peter Gow (1991) observa algo semelhante entre os Piro situados na Amazônia Peruana, cujo estatuto de sua “civilização” dizia menos a respeito da interação do mundo exterior, do que sobre a estrutura social indígena. Entre os Terena é possível admitir, com cuidado, a aplicabilidade desta hipótese; o que, claro, mesmo assim não substitui a sofisticação de um investimento etnográfico contínuo e sistemático.

A incursão dos Terena no mundo dos brancos é justificada como um meio necessário de obtenção de insumos os quais se encontram indisponíveis entre os mesmos: “Para obter os artigos a que se afizeram e que não produzem, os Terena necessitam trabalhar nas fazendas” (p. 313). A hipótese da insustentabilidade econômica seria a pedra de toque do contato: “A solução continua ainda em trabalhos periódicos nas fazendas vizinhas, na Estrada de Ferro Noroeste do Brasil ou mesmo no Posto do SPI – que aliás têm possibilidades pequenas de emprego para os índios” (p. 313).

Altenfelder Silva sustenta o argumento de uma “dependência econômica” da seguinte forma: A dependência econômica em que os índios de Bananal vivem das fazendas vizinhas e das cidades [...] obriga-os ao preparo da farinha de mandioca e rapadura não mais apenas para o próprio consumo mas também para a venda (p. 314). Acrescenta ainda que pelo fato da produção ser reduzida, por fim os Terena venderiam parte do que habitualmente consumiriam:

Em outras palavras, os Terena apenas produzem um pouco mais do que necessitam para o próprio consumo, e como necessitam obter outros produtos, vendem o que deveriam consumir. Assim é que em

certas épocas os Terena se vêm na contingência de comprar farinha de mandioca e rapadura, das quais são os próprios produtores (p. 314)

A linguagem teórica e etnográfica embora inspirada na perspectiva econômica não sugere o acúmulo de capital por parte dos Terena: “A produção dos Terena é reduzida e não lhes permite acumular capital” (p. 317). A auto-suficiência econômica dos Terena sublinhada na organização social do Chaco não teria sido extinta pela vida integrada ao exterior: “ [...] os Terena ainda não se afizeram ao sistema econômico brasileiro ao qual estão ligados” (p. 317). Com esse argumento Altenfelder Silva avança no sentido de explorar o interesse dos Terena pelos brancos.

Essa modalidade de interesse pelo Outro inscrito da estrutura social do grupo é relevada em diferentes modalidades tais como a educação escolar e a integração voluntária às forças armadas brasileira: “A nova geração dos Terena vem se esforçando cada vez mais para aprender, e as escolas do Posto e da Missão, até certo ponto, lhes estão possibilitando esse desiderato” (p. 317). O etnólogo reconhece que os Terena têm consciência de seus problemas, o que o leva a afirmar que eles sem dúvida “desejam ser tratados em pé de igualdade pelos brasileiros” (p. 317).

Vale ressaltar que em meio ao argumento culturalista da mudança, Altenfelder Silva sugere a reprodução de um conteúdo estrutural indígena para além da vida social no Chaco. Essa estrutura, que se mantém em conteúdo à custa da alteração de sua forma, é enfatizada pelo etnólogo da seguinte forma:

Quanto ao trabalho nas fazendas vizinhas, regime que, ao que nos parece, perdurará ainda por longo tempo, é preciso que se lembre que os antigos Terena não agiam de forma muito diversa; semeavam eles na estação chuvosa e, na seca, dedicavam-se à caça e pesca. Hoje a caça e a pesca não mais possíveis pela falta de territórios adequados, e o trabalho nas fazendas vem corresponder, de certo modo, a essas atividades (p. 317-318).

A problemática da mudança encontra-se contemplada ainda no plano da organização social. A questão retoma importantes pontos relativos à sociocosmologia indígena do passado e do presente, uma vez que o autor recorre ao contraponto, embora

inadequado, entre instituições “tradicionais” e instituições “modernas”. A organização dualista baseada em metades endogâmicas e suas respectivas divisões em “classes” (nobres, guerreiros, plebeus e escravos) aparecem, portanto, como representantes de um modelo ideal e operante apenas no plano da memória dos Terena “modernos”.

A antiga organização dual representada pelas metades *sukiriki-onô* e *chumo-nô*, grafadas dessa forma pelo autor, representavam a divisão dos Terena em eventos rituais, como é o caso da antiga cerimônia anual realizada para celebrar a colheita, o *Oheokoti*: “Durante essa festa, as duas metades deveriam assumir comportamentos opostos: os *chumo-onô* mostrando-se brincalhões e turbulentos; os *sukiriki-onô*, sofrendo sem revidar as brincadeiras dos primeiros” (p. 319). Do ponto de vista do etnólogo os primeiros representariam uma “juventude irrequieta”; os outros sua “maturidade”.

De modo geral os relatos sobre a constituição das metades, classes, do xamanismo, parentesco e do direito são semelhantes àqueles registrados por Kalervo Oberg; naturalmente, pois ambos realizaram trabalho de campo juntos, na mesma aldeia e no mesmo período, a partir da relação orientador – orientando. Portanto, a fim de não incorrer na repetição enfadonha dos dados, no tocante à descrição da organização social deverão ser tomadas as mesmas observações sublinhadas por Oberg em seu pequeno ensaio e sua monografia, tendo valor semelhante para o estudo de Altenfelder Silva¹².

Sobre as mudanças ocorridas no plano da organização social Altenfelder Silva aponta uma “modernidade” indígena composta por “profundas mudanças com relação às formas de agrupamentos básicos da antiga cultura” (p. 334). O encaminhamento de um verdadeiro processo aculturativo é descrito da seguinte forma: “Assim, desapareceram praticamente as metades e a divisão em classes, e a família extensa tende a se transformar em família elementar” (p. 334). O autor aponta inclusive a união matrimonial de Marcolino Wollily (*chumo-onô*) com uma índia *sukiriki-onô*.

Interessante sublinhar a preciosa referência ao mecanismo ontológico de incorporação da alteridade mencionado por Altenfelder Silva. Inseridos no quadro dos povos aruaque, os Terena são classificados como exímios agricultores desde o tempo em que viviam na região do Chaco, onde praticavam a agricultura entremeando-a com a

¹² Optei por não discutir sobre o modelo tradicional de organização social indígena por tê-lo feito no capítulo anterior, tomando como referência a etnografia de Kalervo Oberg.

coleta, caça e pesca, na estação da seca. O modelo de confederação militar instituído com os Mbayá-Guaicurú levou à incorporação de predicados militares também a fim de manter os roçados protegidos da ação de outros povos:

As freqüentes incursões feitas contra as suas plantações pelas tribos vizinhas (Chiquito, Chamacoco, Guató) levou-os provavelmente a *copiar* dos Mbayá (melhor sucedidos na guerra) a sua organização militar. A prolongada convivência dos Mbayá com os Guaná, acusada pelos autores que escreveram sobre essas tribos, é testemunhada pela *semelhança de formas* encontradas em muitos aspectos das culturas dos Terena e dos Caduveo (p. 335, meus grifos).

A disposição ontológica dos Terena em contrair boas relações com o exterior não se dissipa com a partida das famílias da região do Chaco e sua instalação no Brasil: “Com o gradativo deslocamento dos Terena para o Território Brasileiro, *foram eles gradualmente sofrendo influência* da organização brasileira” (p. 335, meus grifos). Ora, não seria esse um forte indício que confirmaria a hipótese da transformação? Afinal, por qual razão se atribui à vida no Chaco a existência de redes de alianças, enquanto que no Brasil esse argumento é redimensionado em termos de aculturação?

Como se pode ver a mudança aqui corresponde à intervenção dos brancos no sistema indígena. A começar pela agricultura, uma prática tradicional comprometida pela expansão de fazendas agropecuárias, o que forçou a institucionalização do trabalho indígena fora das aldeias: “E com a aquisição de número cada vez maior de elementos culturais brasileiros, viram-se os Terena na crescente dependência econômica dos fazendeiros para quem foram forçados a trabalhar” (p. 337). Nesse sentido percebo que o paradigma da dependência econômica realiza as formas elementares da aculturação.

Entendo por formas elementares da aculturação o processo de institucionalização de uma modernidade, nesse caso a invenção da modernidade Terena, arraigada em um pessimismo sentimental que se assenta sobre o conjunto de instituições tradicionais indígenas, e sua respectiva alteração fruto da incorporação de predicados *purutuya* na montagem de uma nova forma cultural. Evocando Lévi-Strauss (2008) e Gow (1991), percebo que o paradigma americano se prende na *mudança* desde seu *conteúdo* cultural (aculturação), quando na verdade o mesmo ocorre em sua estrutura ou *forma*.

Altenfelder Silva aponta que os Terena apresentam em sua cultura uma pluralidade de formas que “testemunham o crescente processo de aculturação por que passaram e que estão passando ainda” (p. 337). O etnólogo atribui aos brancos a promoção do fenômeno aculturativo: “Nas suas casas, as panelas de barro e as cabaças se empilham de mistura com panelas de ferro, latas de conserva e garrafas de vidro. O mesmo se observa com relação ao vestuário, às danças e aos jogos” (p. 337). Aculturação aparece, portanto, como epíteto e consequência da mudança.

No contexto da mudança três são os fatores/ elementos externos apontados como agentes da aculturação: 1) a presença missionária; 2) o regime tutelar representado pelo SPI; e 3) a pressão exercida por fazendeiros e comerciantes de áreas circunvizinhas à aldeia. Dentre os missionários presentes em Bananal o autor destaca a presença protestante representada pela *South America Indians Mission* (SAIM), e a presença católica representada pelos padres redentoristas. Além disso, ambas as representações religiosas se valiam da educação escolar a fim de promover seu proselitismo:

O ensino nas escolas dos missionários é ministrado em português, com auxílio de professores nativos, com suficiente conhecimento dos idiomas Terena e português. Os missionários protestantes verteram para a língua Terena o Evangelho de São João, que dessa maneira, é ensinado aos índios em seu próprio idioma (p. 338).

A presença missionária é apresentada pela literatura etnológica como a grande responsável pela divisão dos Terena em católicos e protestantes. Altenfelder Silva registra que essa divisão se sustenta no dualismo tribal e ocorre em várias dimensões da vida social indígena, inclusive na educação escolar, onde há também grande competição: “a frequência a ambas é gratuita, mas a inclusão de uma criança Terena numa ou noutra escola, é interpretada como a adesão dos respectivos pais ao grupo representado pela escola, isto é, ao grupo protestante ou ao não protestante” (p. 339).

Altenfelder Silva sintetiza as idéias ventiladas ao longo da monografia em um pequeno sumário, que pode ser consultado nas últimas páginas de seu trabalho. Atribui novamente o fenômeno da mudança à intervenção externa dos brancos: “Os seus contatos com as populações brasileiras foram se intensificando gradativamente, acarretando profundas mudanças na sua cultura” (p. 372). Reforça ainda que a

aculturação paulatina foi possível a partir da instalação definitiva das primeiras famílias no Brasil, o que trouxe consigo necessidades tais como o trabalho indígena.

A totalidade das mudanças aventadas serve para reforçar o argumento de que os Terena estariam cada vez mais próximos do mundo dos brancos: “Nos demais aspectos da sua cultura, os Terena apresentam mudanças que tendem cada vez mais a aproximá-los das populações brasileiras da região” (p. 373). Altenfelder Silva à guisa de conclusão observa que embora o “ajustamento” dos Terena ao mundo dos brancos tenha se processado “com dificuldade e lentamente”, ainda assim o mesmo constitui “o exemplo mais feliz de ajustamento que podemos citar” (p. 376).

Até aqui foram lançadas algumas idéias sobre o paradigma da mudança presente na obra de Fernando Altenfelder Silva, notório etnógrafo dos Terena. Fica claro que esse autor reproduz com fidelidade as lições do paradigma americano de aculturação, fruto do contato e das lições obtidas através Kalervo Oberg, tutor deste estudo e primeiro etnógrafo a realizar estudo antropológico sistemático entre os Terena. Outro importante etnógrafo que continua – e supera – esse paradigma é Roberto Cardoso de Oliveira, cuja etnografia será trabalhada no capítulo em seguida.

CAPÍTULO III

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA E OS TERENA

Dentro do quadro de etnógrafos clássicos cujos trabalhos versaram sobre os Terena Roberto Cardoso de Oliveira é sem dúvida o autor de maior destaque. Suas monografias constituem um verdadeiro divisor de águas, pois carregam ao mesmo tempo o espírito do trabalho etnológico e a sensibilidade política da práxis indigenista (Ramos, 1990 e 2010). Segundo Oliveira (2002) falar sobre os Terena, do ponto de vista de sua obra, é falar sobre a própria história da antropologia no Brasil, uma antropologia que, assim como os Terena e o próprio autor, com o tempo se transformou.

Filósofo por formação, o autor se converte à antropologia sob a influência do antropólogo Darcy Ribeiro¹³. O “batismo na pesquisa de campo” (Oliveira, 2002, p. 18) se deu entre os anos 50, com os Terena situados na meso-região do Pantanal brasileiro, antigo estado de Mato Grosso. A escolha dos Terena se deu por influência do próprio Ribeiro, primeiro devido a sua experiência com os Kadiwéu daquela região; segundo pela “necessidade” de intervenção frente a uma “situação limite” de ser ou não ser índio no Brasil, “terreno fértil” para a antropologia (Ribeiro, 1976).

A notícia que se tinha dos Terena dizia respeito a um caso muito particular de contato contínuo e sistemático entre índios e brancos no Brasil, situação observada como “de excepcional interesse para o desenvolvimento da teoria das relações interétnicas” (Oliveira, 1976, p. 08). A adesão ao projeto ribeiriano segue uma tendência em valorizar uma antropologia que atendessem diretamente a questões propostas pela política indigenista, que no caso dos Terena se deu a partir de uma ideologia da integração nacional.

De acordo com Alcida Ramos (1991 e 2010) a ideologia indigenista ribeiriana atendia a uma nova orientação à política indigenista. Basta lembrar a sugestão desse

¹³ O convite que abriria as portas de Roberto Cardoso de Oliveira para ingressar à equipe do Museu do Índio do Rio de Janeiro partiu de Darcy Ribeiro em 1953, após ministrar uma conferência em São Paulo.

autor quando o mesmo diz que “o problema indígena não pode ser compreendido fora do quadro da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índios e não-índios entram em contato” (Ribeiro, 1979, p. 193). Percebo que o duplo ofício de pesquisa no Museu do Índio e a prática indigenista no SPI metaforizam de certo modo a empresa desses etnólogos; do mesmo modo, a atmosfera de sua etnologia.

A etnologia de Roberto Cardoso de Oliveira avança em muitas lacunas deixadas por Kalervo Oberg e Fernando Altenfelder Silva¹⁴. A começar pelo redimensionamento do foco analítico da *cultura* para as *relações sociais*, principalmente ao propor o conceito de fricção interétnica, mobilizando a comunidade de antropólogos latino-americanos a partir da preocupação com o destino dos povos indígenas. Nesse sentido, o conceito de fricção interétnica atendeu ao coro de insatisfação com o paradigma da aculturação, injetando na antropologia novo fôlego e engajamento político.

O conceito de fricção interétnica, assim como grande parte da antropologia oliveiriana, reunia ao mesmo tempo o rigor etnográfico britânico/ estrutural-funcionalista e a sofisticação teórica de autores franceses como Georges Balandier e Claude Lévi-Strauss. Seu ponto forte: a dimensão hierárquica e assimétrica das [inter] relações sociais, é um convite para a apreciação das diversas dimensões do conflito, uma vez que seu valor é “situacional”, ou seja enquanto totalidade formada pelas partes tribais e nacionais, em freqüente *interação*.

Ainda sobre a fricção interétnica Oliveira explica que seu princípio estrutural estaria no caráter antagônico das relações sociais¹⁵, o que não diz respeito a relações entre entidades contrárias, mas “contraditórias” no sentido que a existência de uma tende a negar a da outra (Oliveira, 1996). Uma situação de fricção implica numa situação de oposição de interesses entre as partes envolvidas. Na meso-região do Pantanal, por exemplo, o contato entre índios e brancos teve como sua consequência mais imediata o surgimento de uma nova categoria: o *bugre* (cf. Oliveira, 1976).

¹⁴ Embora o autor ainda se aproxime de seus antecessores quanto à sedução instigada pelo suposto “estado aculturado” dos Terena.

¹⁵ “A sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis” (Oliveira, 1996, p. 46).

A categoria social *bugre*, “uma alteridade marcada pelo ‘branco’ e freqüentemente assumida pelo ‘índio’” (Oliveira, 1976, p. 07), de uso ainda corrente em algumas regiões do Brasil, serviu como dispositivo classificatório para os Terena submetidos ao contato¹⁶. Entretanto, a constatação da interiorização do mundo *purutuya* não contempla suficientemente os pressupostos sociocosmológicos dos regimes nativos, em especial no que se refere à predação e transfiguração de predicados alternos em termos culturais ameríndios, verdadeira heresia para alguns antropólogos da época.

Exercendo o duplo ofício de etnólogo e indigenista, Oliveira parte no final de julho de 1955 para a meso-região do Pantanal, ao sul do antigo estado de Mato Grosso, com a finalidade de investigar a “situação limite” de ser ou não ser índio no Brasil, desenhada por Ribeiro e que se acreditava aplicável aos Terena. Buriti foi a primeira aldeia visitada pelo jovem aprendiz, o qual optou por realizar um pequeno *survey* do universo de aldeias a fim de selecionar aquelas cujas “formas de vida” sugerissem um modelo indígena próximo ao “tradicional”.

Oliveira sublinha que o objetivo da pesquisa era analisar e descrever o “quadro interétnico no interior do qual se movimentavam os Terena e conferiam um sentido ao levantamento que estava realizando” (2002, p. 92). Insatisfeito com a hegemonia do paradigma culturalista norte-americano, Oliveira institui a partir do teste das relações interétnicas um novo caminho na etnologia Terena, uma etnologia que passou a ser referência no desenvolvimento de tópicos como “identidade”, “mudança social”, “fronteiras étnicas”, “índios cidadãos” e “politização da cultura”.

Visitando uma série de aldeias do universo Terena, Oliveira decide se instalar em *Bookoti*, aldeia Cachoeirinha, aldeia de notável destaque e que forma ao lado das aldeias Bananal e Ipegue um complexo local que ainda mantém importantes instituições tradicionais, dentre elas os procedimentos cerimoniais/ rituais e de xamanismo (Carvalho, 1996). *Bookoti* foi o lócus escolhido para se proceder ao entendimento da posição subalterna do elemento indígena, o que segundo o autor seria um importante reflexo estrutural da dimensão hierárquica das relações interétnicas no Brasil.

¹⁶ A emergência da categoria “bugre” foi um importante mote para o entendimento da ideologia hierárquica das relações interétnicas, o que motivou ainda mais o deslocamento do foco analítico da cultura para as relações sociais.

Neste capítulo, portanto, pretendo traçar um breve relato sobre duas importantes monografias de Roberto Cardoso de Oliveira que versam sobre os Terena, um itinerário etnográfico historicamente datado, importante dizer, e cujo conteúdo está longe de ser esgotado neste ensaio bibliográfico. Seguindo uma lógica argumentativa que se desenvolve nessas etnografias, apresento inicialmente “Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena” (1976), trazendo logo em seguida “Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes” (1968).

1.1 Do Bugre ao Índio: o processo de assimilação dos Terena

Egon Schaden (cf. 1969, p. 51) em seu livro “Aculturação Indígena” ressalta o interesse da antropologia dos anos 40 e 50 pelos Terena, devido a posição particular ocupada pelos brancos no universo relacional indígena. O duplo interesse expansionista – dos Terena pelos *purutuya*, e vice-versa – atendia a uma agenda de pesquisa apreensiva em “aculturação” e “assimilação”, como pretendo demonstrar. Roberto Cardoso de Oliveira, em prefácio à segunda edição de sua monografia, explica da seguinte forma:

Darcy Ribeiro, inspirador da pesquisa e prefaciador do livro, acertadamente apontava o caso dos Terena como sendo de grande valor explicativo para a compreensão do processo de integração na sociedade nacional de grupos indígenas que, malgrado seu alto grau de aculturação e de participação na vida regional, permaneciam diferenciados de seus vizinhos sertanejos, identificando a si mesmos e sendo identificados como indígenas (Oliveira, 1976, p. 07).

Darcy Ribeiro afirmou que “índios, assim, tão pouco indígenas, fogem ao interesse do etnólogo clássico, interessado precisamente naqueles grupos intocados que melhor conservam as singularidades da cultura tradicional” (Ribeiro, 1976 [1959], p. 13). No prefácio a que se refere Oliveira, publicado na edição de 1960, primeira edição intitulada apenas “O processo de assimilação dos Terêna”, e mantido na versão de 1976, Ribeiro utiliza de vários argumentos que ressaltam a importância do caso Terena:

Todavia, eles oferecem um interesse científico igual, senão maior que as tribos isoladas, porque somente seu estudo nos poderá levar a uma compreensão melhor do processo pelo qual os *povos tribais se integram em sociedades nacionais* e como e por que resistem, como no caso dos Terena, a fundirem-se na população regional (Ribeiro, 1959 p. 13, in Oliveira, op. cit, meus grifos).

“Do Índio ao Bugre” se organiza em 8 capítulos subdivididos em duas partes: os quatro primeiros capítulos apresentam uma revisão histórico-bibliográfica dos Terena no tempo em que viviam no Chaco – um procedimento de praxe herdado do culturalismo norte-americano; os capítulos restantes, por sua vez, estão baseados na primeira etapa de campo do autor. Sobre esse ponto, Oliveira afirma que:

A pesquisa foi planejada para registrar e interpretar o *processo de integração social* que, de forma sistemática e contínua, vem ocorrendo entre os Terena e a sociedade nacional, com o objetivo de descobrir os mecanismos sócio-culturais que têm influído no processo menos geral e mais específico que aqui chamamos *assimilação* (Oliveira, 1976, p. 17, meus grifos).

Nesse primeiro trabalho Oliveira retoma a problemática clássica da mudança a partir do ângulo da identidade, numa tentativa de investigar não sua manutenção, mas o contexto a partir do qual ocorre sua alteração. O próprio título da monografia, que é em si auto-explicativo, sublinha a hipótese acerca da existência de um continuum de assimilação que vai “do índio ao bugre”. Nesse sentido analisarei as apreciações de Oliveira com a atenção voltada para segunda parte de seu trabalho, a partir do qual acredito ser possível cotejar o argumento da identidade, da mudança e da assimilação.

Oliveira dedica o quinto capítulo à descrição da “atual configuração e distribuição dos grupos locais Terena” (p. 69). Nesse capítulo o etnólogo apresenta uma “caracterização ecológica” (p. 71) das aldeias Terena cobertas pelo *survey*, exercício que consiste no levantamento da história, demografia, economia e da micro-sociologia local. Ao submeter as principais aldeias do universo Terena a esse crivo sociológico

Oliveira conclui que “todas as comunidades estudadas se caracterizam por estarem voltadas para o exterior” (p. 88, meus grifos).

O engajamento indígena no trabalho nas fazendas e no mercado regional movimentado, de acordo com o autor, ao mesmo tempo a economia e o *tom* expansivo coletivo: “A quase totalidade da população útil acha-se ligada ao mercado de trabalho regional, embora como um contingente móvel” (p. 88). Partindo dessa informação Oliveira aponta entre os Terena a existência de um fenômeno de “*integração econômica* no mais alto grau”, isso se comparados com outros grupos tribais também “integrados, porém não assimilados”.

No capítulo seguinte Oliveira se dedica a análise das variações sócio-culturais entre as comunidades Terena, numa tentativa de “compreender o comportamento, as expectativas e reivindicações de seus componentes” (p. 93). Inspirado no conceito de *conduta* de Siegfried Nadel (1957) – a propósito, um correlato do conceito batesoniano de *ethos* –, Oliveira identifica “uma sensível *uniformidade cultural* quando tomamos a população Terena como um todo” (p. 94, meus grifos), um modelo que pode sugerir mesmo do ponto de vista dos clássicos o argumento da “forma Terena”.

Oliveira percebe a existência de estruturas cujo conteúdo [cultural] se reproduz na longa duração: “Há um *denominador comum* que nos permite olhar os grupos-locais como constituídos por uma população relativamente *homogênea do ponto de vista cultural*” (p. 94, meus grifos). Ao observar os Terena como um coletivo “voltado para fora”, o etnólogo se aproxima da hipótese proposta por Max Schmidt (1917) sobre o expansionismo aruaque: “o patrimônio cultural Terena se conformou à variedade de situações de contato interétnico e intertribal” (p. 94).

O sétimo capítulo me parece central no que se refere à apreciação das teorias da mudança e da assimilação proposta do ponto de vista das relações interétnicas. Logo no início o autor sublinha que “aculturação” e “mobilidade” são fenômenos sócio-culturais que “desempenharam um papel fundamental no *processo de assimilação* dos Terena” (p. 103, meus grifos). O conceito de assimilação é aqui entendido como:

O ‘*processus*’ pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua (a) peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior. Enquanto a primeira consequência, (a), seria o equivalente

do processo de aculturação, a segunda, (b), teria também um conteúdo psicológico, embora se caracterizasse em ser um fenômeno sócio-cultural, sobretudo por ser o grupo a unidade considerada; aqui, a assimilação individual seria posta de lado ou, quando muito, utilizada num sentido comparativo (Oliveira, op. cit. p. 103, grifos do autor).

Egon Schaden (1969) ao avaliar a história da etnologia do contato interétnico observa a aculturação como uma atitude teórica diante do fenômeno da mudança. Para ele a empresa etnológica deveria se ocupar dos temas da mudança social e cultural (Ibid., p. 130). Aculturação e mudança, portanto, deveriam ser tomados como processos indissociáveis. Eduardo Galvão (1979) completa que o suposto desaparecimento dos indígenas de acordo com seu “coeficiente de contato” traduzia na verdade a “atmosfera” ou uma “tônica” compartilhada pela própria antropologia.

Ainda sobre as categorias de assimilação e aculturação Oliveira sugere que os mesmos devem se referir respectivamente como “processo” e “condição”. Numa tentativa de relativizar idéias consideradas inadequadas acerca da mudança, Oliveira redimensiona as antigas abordagens fundadas no argumento da aculturação, especialmente aquelas inspiradas no *Memorandum for the Study of Acculturation* (1936), tomando como foco a reformulação proposta por Lunderberg, Schrag e Larsen em verbete publicado no ano de 1954¹⁷.

Outro conceito amplamente utilizado pelo autor para pensar a mudança é o de “mobilidade”. Citando um estudo de Richard Adams sobre o processo de *ladinización* na Guatemala Oliveira afirma que a mobilidade é um *fenômeno de mudança* “que sofre um *individuo* quando se despoja dos costumes de sua própria classe ou grupo étnico, para tornar-se um membro de outra classe ou grupo étnico” (p. 104, meus grifos). A aculturação levaria em conta a mesma lógica estrutural, embora não no plano do “individuo”, mas no plano coletivo.

¹⁷ “A mudança aculturativa pode ser a consequência de transmissão cultural direta; pode ser derivada de causas não-culturais, tais como modificações ecológicas e demográficas induzidas por um choque cultural; pode ser retardada por ajustamento internos, seguindo-se uma aceitação de traços ou padrões alienígenas; ou pode ser uma adaptação em reação aos modos tradicionais de vida” (Lunderberg, Schrag, Larsen, 1954 *apud* Oliveira, 1976, p. 104).

Do ponto de vista de Oliveira em “Do índio ao Bugre”, aculturação deve ser usado para se referir “à mudança de costumes de todos os membros de um grupo, até o grau em que tais costumes servem cada vez menos para distinguir esse grupo social dos outros” (p. 104). Essa distinção seria necessária devido à freqüente inclusão dos Terena no meio urbano, para o qual se aplicaria a idéia de “mobilidade”; em contraste com o idéia de “aculturação”, aplicada aos Terena aldeados:

Essa segunda formulação do conceito de aculturação nos vai permitir utilizá-lo na análise dinâmica da população Terena aldeada, enquanto o conceito de mobilidade social mostra-se adequado à análise dos Terena residentes em cidades. Isto não quer dizer que estes últimos estejam isentos de mudança cultural; apenas significa que eles não estão mais sujeitos aos mecanismos que presidem um tipo particular de mudança cultural, a que chamamos aculturação (p. 104-105)

Oliveira se aproxima novamente da hipótese de Schmidt (1917) sobre o expansionismo aruaque quando retoma a discussão acerca da antiga estrutura social Terena¹⁸. Ainda no capítulo VII afirma que as mudanças ocorridas no sistema indígena induziram à “extinção” da estrutura. Entretanto, ao mesmo tempo em que argumenta a favor dessa suposta extinção, percebo linhas que conduzem ao argumento não da plena aculturação, mas ainda daqueles descritos como pertencentes à ordem das transformações (Lévi-Strauss, 2008). Oliveira afirma da seguinte forma:

A contrapartida do desaparecimento da antiga estrutura social foi a *adoção de um sistema associativo*, de contorno ainda impreciso, mas que *emergia das comunidades brasileiras* que se formavam ao longo das estradas de desbravamento. A monogamia, a família nuclear como unidade de habitação, a maior liberdade na escolha do cônjuge e o sistema de compadrio, por exemplo, foram *elementos culturais incorporados à cultura tribal e que transformaram completamente o tradicional estilo de vida* (P. 108, meus grifos).

¹⁸ O etnólogo critica a formulação de Oberg e Altenfelder Silva acerca da estrutura Terena, que como explanado nos últimos capítulos teria como pressupostos duas metades e quatro classes. Oliveira discorda dessa interpretação, afirmando que os Terena possuem na verdade uma estrutura dual e simétrica (relações de igualdade), e outra tríplice e assimétrica (relações de hierarquia).

Na esteira de Oliveira, penso que as inter-relações dos Terena com os brancos podem claramente ser pensadas a partir da ótica do *associativismo tribal*, pois “para além do contato” [ou das teorias clássicas do contato], é possível cotejar a fluidez da forma Terena – uma forma que sem dúvida inclui a alteridade em seu projeto sociológico. Afinal, o próprio etnólogo ressalta ainda que a inclusão do branco no sistema relacional indígena não expõe ao risco a “consciência” ou o “nós” tribal, a *raison d'être* indígena (cf. p. 108).

Procedendo à análise do processo de assimilação e seus mecanismos psicossociais, Oliveira expande seu argumento chamando a atenção para a existência de fatores “convergentes” e “divergentes” incluídos na complexidade sociológica deste processo. Oliveira explica que os fatores convergentes seriam aqueles que “estimulam e favorecem a *assimilação*”; por sua vez, os fatores divergentes cumpririam um papel adverso, dificultando e impedindo a efetivação deste mesmo evento (cf. p. 117).

A série de fatores convergentes apresentada por Oliveira (a inserção no espaço urbano, no serviço militar, o casamento interétnico, a missionarização, a inclusão indígena na política regional e no mercado de trabalho) apresenta um elemento interessante, qual seja, a expectativa de inserção/ expansão crítica no mundo dos brancos. Oliveira registra por diversas vezes uma clara sofisticação epistemológica presente no argumento indígena referente ao desejo pela aprendizagem do “regulamento” dos brancos¹⁹ (cf. p. 119).

Indo de encontro a essa sofisticação intelectual indígena, Oliveira conclui posicionando-se sobre a possibilidade de “integração sem assimilação” (cf. p. 134). De acordo com a linguagem antropológica acionada, a “manutenção” da “identidade étnica”, mesmo com as freqüentes inserções dos Terena no trabalho externo em fazendas ou mesmo nas cidades, sobressaiu sobre o processo de assimilação, embora o mesmo não estivesse plenamente descartado pelo etnólogo no plano micro-sociológico ou individual.

¹⁹ Ora, se acionarmos novamente o argumento de Schmidt (1917), a forma Terena/ aruaque de abordar a alteridade não nos parece uma operação recente, tampouco exclusiva, para o contexto das terras baixas sul-americanas.

1.2 Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes

“Urbanização e Tribalismo”, monografia originalmente apresentada à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP como pré-requisito para obtenção do grau de doutor em Ciências Humanas, solidifica o investimento de dois grandes projetos coordenados por Roberto Cardoso de Oliveira: o primeiro sobre *o processo de assimilação dos Terena*; e o segundo sobre *os Terena em processo de urbanização*. Neste novo trabalho Oliveira redimensiona a problemática da identidade, vista agora não mais sob o prisma de sua alteração, mas de sua manutenção.

Trabalho pioneiro sobre a presença indígena no espaço urbano, Urbanização e Tribalismo inova a empresa etnológica ao propor uma investigação sociológica do *continuum* aldeia-cidade narrado e vivido pelos Terena. Oliveira explica que o interesse de sua pesquisa encontra foco na investigação dos mecanismos “que levam os Terena a se manterem social e psicologicamente unificados na diversidade de suas situações” (cf. p. 10-11). Segundo ele, esses índios estariam ligados por pontos extremos de um processo de mobilidade aldeia-cidade, o qual denomina *urbanização* (cf. p. 11).

Neste novo trabalho Oliveira retoma as conclusões contidas em sua primeira monografia afirmando que a permanência indígena no espaço urbano não anulava a identidade étnica (argumento da integração sem assimilação). O etnólogo elege *Bookoti* (Aldeia Cachoeirinha) e os aglomerados urbanos de Miranda, Aquidauana e Campo Grande como lócus para a realização do trabalho de campo. Embora assuma uma perspectiva processual, Oliveira deixa importantes pistas sobre a forma Terena de se relacionar com a alteridade:

A rigor, pode-se dizer que mais de 80% dos Terena da reserva, tomada para investigação intensiva, são dependentes do mercado de trabalho externo. Esses índices dão uma idéia de como é irrelevante estudar os Terena, grupos com alto grau de integração econômica regional, sem a consideração expressa de sua situação de contato. *Tudo os impele para fora* (p. 57-58, meus grifos).

Neste trabalho Oliveira chega a fazer referência explícita e direta ao argumento de Max Schmidt sobre o expansionismo aruaque (cf, p. 20-21). Embora reconheça o potencial expansivo imanente às socialidades aruaque, Oliveira retoma esta questão apenas como legado da antiga organização social presente nos tempos do Chaco. A antiga instituição do cativo, componente da estrutura social tríplice e assimétrica, é apontada como central para o entendimento do fenômeno da expansão (estabelecer aliança com seus Outros, e a partir daí forjar relações simbióticas).

Oliveira fala em uma “situação de dependência na estrutura social Terena” (p. 20) quando aponta para relações sociais de natureza expansionista. É possível afirmar que o cativo ocupa a posição de Outro na medida em que o mesmo serve para ativar mecanismos de troca com o sistema indígena. Talvez o mesmo ocorra com os *purutuya*, pois sua posição privilegiada no projeto indígena de alteridade também movimenta os mecanismos ontológicos de absorção do indivíduo, uma hipótese que sem dúvida ainda carece de investimentos etnográficos futuros.

Oliveira entende que a condição de reserva/ aldeamento teve implicações em diversas dimensões da vida tribal, pelo fato de privarem os índios de sua “autonomia política” e fazer deles cada vez mais “dependentes do mercado de trabalho regional” no sentido de garantir a sobrevivência desse coletivo (cf. p.57). O autor abandona a idéia de que a assimilação seria efeito direto da urbanização: “a urbanização, por si só, não é responsável pela destribalização” (p. 196); porém recoloca essa mesma problemática [da assimilação] na esteira da inserção dos Terena em uma “estrutura de classes”:

No momento em que esta urbanização se soma a integração nas classes mais bem favorecidas, cujo nível de vida a elas inerente esteja bem acima do nível desfrutado por seus patrícios citadinos é que – ao que tudo indica – terá lugar a destribalização e os indivíduos poderão ser finalmente assimilados (p. 196)

A noção “tribalismo”, tomada de empréstimo de antropólogos africanistas, aparece da seguinte maneira: “o tribalismo deve ser entendido, assim, como uma forma de expressão comum a oposições que podem ser de natureza muito diversa” (op. cit., p. 210). Oliveira explica em nota de prefácio que o conceito de tribalismo, embora se aproxime do conceito batesoniano de *ethos*, não condiz com uma investigação focada na

cultura, mas, como sugere a literatura antropológica africana, uma investigação focada no *processo*:

Com a tal monografia procuraríamos responder a seguinte pergunta: qual o mecanismo que leva os Terena a se manterem social e psicologicamente unificados na diversidade de suas situações? Evidentemente, isso não é o mesmo que perguntar sobre o *ethos* tribal – como poderiam fazer os interessados nos fenômenos de cultura e personalidade; esse *esprit de corps*, que muitos chamam de *ethos*, preferimos diagnosticar como fenômeno de *tribalismo*, interessado que estamos num *processo*, mais do que nos padrões culturais ou psicológicos de atualização do *ser* Terena (p. 10-11, grifos do autor).

Avançando um pouco mais, o autor considera também que a condição de “grupos minoritários” e inferiorizado do ponto de vista econômico faz com que as possibilidades de relacionamento com a sociedade nacional sejam pouco atraentes, e o respaldo para enfrentar esta situação, dado por uma retaguarda de base étnica e familiar, acaba por reforçar a identidade do grupo. Sobre a vivência indígena fora da reserva, pondera o seguinte:

Mas se os descendentes de Terena são estimulados a escamotear no meio ‘externo’, paradoxalmente são levados a fortalecer os elos tribais no meio interno – como vimos – como técnica de sobrevivência numa situação adversa (p. 223, grifos do autor).

Existe, entretanto, uma relação entre tribalismo e urbanização que precisa ser explorada. Por urbanização o autor entende como uma espécie de padrão de incorporação do índio à “sociedade envolvente”, fundamentado em fatores diferentes daqueles existentes nas reservas rurais, sendo portanto desfavorável aos Terena. O tribalismo, por sua vez, pode ser entendido como resposta indígena a essa “nova configuração”, um novo modo de proteção capaz de suprir àquela perdida com a saída da reserva:

Entre ambos [índios e brancos] surge à comunidade tribal reorganizada e fortalecida na cidade, como elemento mediador do contato interétnico e, ao que tudo indica, como uma substituição altamente funcional da instituição protetora; da proteção vinda de fora, passaram os Terena a uma forma de auto-proteção (p. 223).

Nesse sentido, urbanização não implica em destribalização; ao contrário, instiga o fortalecimento da identidade étnica. Parecem-me delineadas duas alternativas para a interpretação da assimilação: uma a vê como processo inevitável; outra como uma possibilidade a mais num quadro mais amplo de alternativas. Mas essa questão não se apresenta plenamente resolvida. Embora a integração numa sociedade de classes desencadeasse tal fenômeno, a assimilação não seria um resultado necessário devido a diversos fatores:

A assimilação individual, numericamente inexpressiva considerando-se a população Terena em seu conjunto, não representa o caminho mais fácil nem o mais seguro para sua acomodação numa sociedade estratificada em classes, e na qual não poderá ocupar senão os estratos mais baixos (...). Mas a integração que eles logram alcançar na sociedade nacional afigura-se-nos cada vez mais irreversível, na proporção em que se caminha com continuum aldeia-cidade (p. 228).

A assimilação passar a existir, portanto, como uma tendência constitutiva do contato interrompido somente pela estratificação social.

Os Terena, como apresenta Oliveira ao longo de toda sua produção etnológica, são freqüentemente relacionados à proximidade de convivência com os brancos e o espaço urbano. O etnólogo explica que o movimento migratório, se assim podemos chamar, teve início ainda nos anos de 1920, tendo se intensificado cada vez mais a partir daí: “Não há Terena adulto que não tenha, de um modo ou de outro, alguma experiência relacionada com a vida urbana” (p. 125). Essa disposição para o Outro apresenta um importante elemento caro ao “*ser* esquivo” dos Terena: a episteme do *regulamento*.

Mesmo no tempo em que viviam no Chaco os Terena jamais dispensaram a oportunidade de uma “vida integrada”, fato que se explica pelas confederações militares amplamente catalogadas com os Guaicurú. Nesse sentido, e tomando por base a

literatura etnológica clássica, argumento em favor da transformação da forma indígena face ao contato com os brancos. Sugiro que o contato foi a pedra de toque da pacificação desse Outro, traduzida em termos indígenas através da linguagem do “regulamento dos civilizados”:

As idéias que da cidade trazem para a aldeia são todas orientadas nesse sentido e marcadas por um prestígio só atribuído às coisas superiores e desejáveis: *é freqüente ouvir-se entre os jovens aldeados a expressão ‘aprender o regulamento’, como significando a necessidade que sente o Terena de saber as regras de boa conduta social correntes no meio urbano e credenciadas a ensiná-los a como se comportar em suas aldeias* (p. 125, meus grifos).

A mim me parece que a assimilação/ aculturação são linguagens culturais imanentes aos Terena, por sua vez transfiguradas por uma antropologia ocupada historicamente com esse referencial analítico. Ora, embora a dimensão do *ethos* não esteja incluída na agenda de pesquisa oliveiriana, como argumenta o próprio etnólogo, o mesmo reconhece em momentos diversos que o sentido da “instrução” para os Terena corresponde a dois importantes elementos: a) a alfabetização e b) a iniciação sistemática no aprendizado do regulamento do mundo dos brancos²⁰ (cf. p. 203).

Como “contribuição a uma teoria do contato interétnico”, título atribuído ao último capítulo da monografia, Oliveira sublinha a existência de uma dialética que se alimenta do componente indígena na cidade/ mundo dos brancos e seu revés. A presença da *cidade na aldeia* é entendida como “a incorporação de costumes e de valores urbanos ao estilo de vida de aldeia, alterando-o em poucos, mas significativos, aspectos” (p. 209). A “idéia de ‘persistência’ da *aldeia na cidade*”, entretanto, é vista como “a *manutenção* dos elos tribais nas condições de vida urbana” (tribalismo).

De inspiração africanista, o tribalismo aparece como conceito que substitui a idéia de “aculturação” (destribalização), simplesmente porque do ponto de vista da mudança social Oliveira afirma que “não teve lugar o que se poderia chamar de perda

²⁰ “A instrução para o Terena significa duas coisas: alfabetização, com o seu conseqüente credenciamento à pretensão de certas ocupações mais bem remuneradas e de melhor status; e iniciação sistemática no aprendizado do ‘regulamento’ do mundo dos brancos” (p. 203, grifos do autor).

da pertinência étnica” (p. 211, grifos do autor). Oliveira utiliza o termo tribalismo no sentido de explicar que a inserção dos Terena no espaço urbano não os tornaram “destribalizado”, nem “urbanizados”, no sentido de afirmar a não obliteração do “nós tribal” (cf. p. 213).

Diante das considerações de Roberto Cardoso de Oliveira a respeito dos Terena, algumas considerações merecem serem desenvolvidas. Sem dúvida as categorias de maior relevância no contexto de sua etnologia são os conceitos de “aculturação” e “assimilação. É possível afirmar, juntamente com Darcy Ribeiro (1979), que Oliveira realiza uma espécie de “análise sociológica do contato”, ressaltando a dimensão social do conflito. Nesse sentido e à moda dos etnólogos africanistas, Oliveira vislumbra a relação entre os Terena e os brancos, enquanto relações de oposição.

Embora muitas lacunas tenham sido deixadas, especialmente em alguns pontos que se faziam necessárias mais citações e exemplos retirados das obras dos próprios autores para que os argumentos por mim apresentados ganhassem em legitimidade, espero ter demonstrado, ainda que de modo sucinto, a importância dos Terena e de seus etnógrafos para o entendimento dessa “abertura para o exterior”, abertura na qual os Terena atuaram e continuam a atuar enquanto protagonistas, como procurei observar mesmo a partir da lente de seus etnógrafos clássicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procurei aproximar o material etnográfico Terena à reflexão teórico-metodológica americanista, uma aproximação ao mesmo tempo arriscada e ousada para o contexto de um ensaio de natureza bibliográfica. Minha tentativa de descrever o material Terena a partir da recorrência de um procedimento particular da economia simbólica indígena, a inclinação pelos brancos, ensaiou ir ao encontro das transformações, extraindo “a estrutura subjacente a formulações múltiplas e que permanece através da sucessão de eventos” (Lévi-Strauss, 2008 [1958], p. 36).

Essa tentativa sugeriu a partir dos clássicos que o tema da incorporação da alteridade está presente entre os Terena, não a partir de uma lógica da predação como ocorre em grande parte na Amazônia indígena, mas a partir de mecanismos pacíficos e altamente diplomáticos, ligados a uma noção transformacional do mundo e a uma acentuada flexibilidade em relação à mudança, facilitando alianças regionais extensas e redes de comércio. A “linguagem da transformação” (Gow, 1991) é revelada pela etnologia Terena clássica por meio da noção de “regulamento”.

A noção de “regulamento” pressupõe um *devir*-Branco: “posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou”. Essa “frase lapidar”, para retomar Roberto Cardoso de Oliveira (2002), indica a posição enunciativa do sujeito. Eduardo Viveiros de Castro (1996) ao elaborar o sofisticado conceito de perspectivismo ameríndio sugere que o ponto de vista cria o sujeito: “Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmo que os animais e espíritos vêem como humanos” (p. 350). Em outras palavras, a perspectiva do Outro seria uma determinação imanente dos dispositivos de subjetivação nativos.

Os pressupostos de uma economia da alteridade implicam no diálogo com os processos de subjetivação do Outro. Subjetivar o Outro é, como afirma Viveiros de Castro (2002), abordar o Outro como sujeito, pressupor sua humanidade. A preferência pela incorporação não pode ser pensada fora das províncias da alteridade e da transformação, pois “o que está em jogo é, em última análise, a incorporação de algo eminentemente incorporal: a posição mesma de inimigo” (Ibid., p.290). A alteridade fornece o ponto de vista ou a perspectiva sobre o Eu – uma relação.

Peter Gow (1991) a respeito das “linguagens da transformação” verificou entre os Piro a recorrência da declaração “somos de *sangre mezclada*”, procedimento necessário à aquisição do ponto de vista dos brancos: a civilização. No Bajo Urubamba as possíveis respostas para a parábola da diferença se encontram no interior da filosofia social indígena: o conhecimento civilizado, que ameaçava a escravizar as pessoas, é controlado na *comunidad nativa* e na escola, do mesmo modo que o conhecimento dos espíritos maléficos do rio e da floresta é controlado nas atividades do xamã.

Como afirma também Marshall Sahlins (1997), acionar o ponto de vista alterno é uma forma genuinamente ameríndia de “indigenização da modernidade”. O conjunto de todos esses argumentos aponta a hipótese de que, do ponto de vista indígena, aquilo que aciona as relações interétnicas parte provavelmente de pressupostos também inscritos na ontologia e sociocosmologia Terena. É natural que esse movimento não deve ser compreendido como sinal de renúncia aos valores tribais e submissão ao mundo dos brancos, mas antes como expressão de seu *controle*.

A inspiração para levar adiante a hipótese referente à existência de uma “feição típica” ou “estilo Terena” sobreveio do contato que tive com os trabalhos de Mônica Pechincha (2009) e de Levi Pereira (2009). Tendo tal hipótese ao meu alcance, achei de bom grado o retorno aos clássicos da etnologia Terena, desta vez com um olhar sensibilizado para questões voltadas para a disposição indígena em contrair boas relações com a exterioridade. Este redimensionamento permitiu pensar aos Terena também como um coletivo “voltado para o exterior” (Gow, 1991; 2003).

O contexto contemporâneo das transformações entre os Terena se aplica a uma série de fatores (conversão religiosa, educação escolar, trabalho em usinas sucroalcooleiras e a fixação nas cidades), provavelmente acionados a partir do agenciamento dos predicados dos brancos, de seu “ponto de vista”. A quintessência das transformações, para dialogar com Sahlins (1997) e Lévi-Strauss (2008 [1958]), está na explicação da “modernidade” [indígena] a partir do idioma sociocosmológico local. Entre os Terena esse idioma parece não excluir a referência dos brancos.

O modo Terena de subjetivação dos brancos tematiza a alteridade a partir da linguagem do “regulamento”. O próprio sistema conceitual indígena antecipa o *devoir*, momento através do qual o sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra: “posso ser o que você é

sem deixar de ser o que eu sou”. A “frase lapidar” do velho capitão Timóteo nos aproxima da hipótese de uma enunciação do sujeito: “[...] o que nós queremos aprender é o *regulamento dos civilizados*” (Oliveira, 2002, p. 169, meus grifos).

Referi na introdução deste ensaio que um de seus propósitos ensaiava uma descrição sobre a inclinação indígena pela exterioridade. Tomando como referência o caminho trilhado pelos clássicos procurei lançar hipóteses sobre este instigante horizonte da economia simbólica indígena, não no sentido de responder em definitivo a uma pergunta específica, mas de contribuir às novas e crescentes reflexões sobre os Terena, as quais argumentam em sentido crescente em favor de uma estrutura compartilhada por esses povos.

A contribuição legada por esses etnógrafos aponta para um horizonte onde o problema da relação com os brancos, e de modo geral, o problema da alteridade, não deixa de ser também parte de uma *questão* indígena. Ao que tudo indica entre os Terena a alteridade não está somente a serviço de seu revés – a identidade –, pois os efeitos das freqüentes inter-relações com os brancos sugere um movimento indígena de ordem transformacional, embora sua compreensão nesta dissertação se restrinja a uma perspectiva exógena às próprias conceitualizações nativas.

A prática discursiva do “regulamento” dos brancos/ civilizados sugere a possibilidade de mecanismos ontológicos altamente inclusivos. Roberto Cardoso de Oliveira pontuou nas margens de seu diário de campo sobre a necessidade de novos estudos etnológicos que levassem em consideração as coerências ameríndias internas: “Na época não dei tanta importância a essa *frase lapidar*, carregada de sabedoria! Tanto assim que só a registrei no diário, ainda que sublinhada com um forte risco de tinta vermelha, pois *já me parecia significativa*” (Oliveira, 2002, p. 169, meus grifos).

Oliveira compara a “lógica do regulamento” a uma “expressão generalizada da ansiedade” indígena; na verdade uma expressão do *emotional background* da cultura, *insight* que complementa o argumento estrutural. O etnólogo dedica um comentário particular a respeito deste tópico nas margens comentadas de seu diário de campo: “O termo ‘regulamento’ apareceria outras vezes em minha etnografia Terena, [...], o que denunciava refletir a palavra a expressão de uma *ansiedade generalizada* entre eles, independentemente dos grupos etários em que circulava” (Ibid., p. 169, meus grifos).

O etnógrafo discute uma dimensão da vida social a que Bateson (1956) classificaria como expressão do tom emocional cultural. Bateson sugere que quando uma cultura é considerada a partir de sua totalidade, é possível cotejar determinadas ênfases, estas por sua vez intensificadas a partir da justaposição dos diversos traços dos quais a cultura se compõe (cf. *Ibid.*, p. 113). Tributária da idéia de “configuração”, de Ruth Benedict, a idéia de *ethos* sugere que a cultura interfere de algum modo na psicologia dos indivíduos, construindo um “padrão cultural”.

A abordagem etológica, como fundada por Bateson ao analisar o ritual *Naven* entre os Iatmul, envolve ainda um sistema muito diferente de subdivisão da cultura. Seu princípio elementar é o de que podemos abstrair de uma cultura certo aspecto sistemático, o *ethos*, definido como a expressão de um sistema culturalmente padronizado de organização dos instintos e das emoções dos indivíduos. O *ethos* é, portanto, uma abstração antropológica produzida a partir do conjunto das instituições e formulações de uma dada cultura.

Oliveira afirma que esse conjunto definido de sentimentos/ comportamentos dos Terena em relação ao resto do mundo, traduzido pela idéia de aprendizagem do “regulamento” dos brancos, não se tratava apenas de aprender as formas de comportamento civilizado:

Lembro-me como se fosse hoje que todas as perguntas que ambos me faziam – Timóteo e Tomásio – referiam-se a formas de falar; e não apenas o falar do idioma português corretamente, mas de dizer frases que fossem inteligíveis aos comerciantes circunvizinhos, ao delegado, aos políticos do município, aos eventuais patrões regionais ou cidadãos (Oliveira, 2002, p. 170).

Oliveira sugere que a idéia de “regulamento” almejada pelos Terena trata-se de uma racionalização nativa que sugere a inclusão do “idioma cultural” dos brancos (cf. p. 170). Em verdade, continua o etnólogo, os Terena almejam o livre movimento no interior do “discurso hegemônico”: “*Isso era como tocar no nervo da cultura dominante*” (*Ibid.*, p. 170, meus grifos).

Capitão Timóteo realiza ainda uma interessante intervenção no âmbito da educação escolar, canal privilegiado de acesso ao mundo dos brancos. O velho capitão

há cinqüenta anos afirmava da seguinte forma: “O mais melhor [sic] da escola é ensinar contar, escrever e falar com o civilizado” (Capitão Timóteo, citado por Oliveira, 2002, p. 170) – e não apenas falar o português. Para parafrasear Peter Gow (1991) e a situação observada no Bajo Urubamba, é possível ainda se perguntar: afinal, *quem* estaria aculturando *quem* na meso-região do Pantanal?

Outro evento narrado e vivido por Oliveira e que confirma a estética indígena da alteridade aconteceu, segundo o autor, durante uma partida de futebol onde disputavam os Terena da aldeia *Bookoti* (Cachoeirinha) e os *purutuya* de Duque Estrada, um interessante “lugar-metáfora” da relação índio-branco. Oliveira descreve a partida como o “encontro de duas culturas” (Ibid., p. 179). A realização do evento seria a oportunidade ideal para os Terena apresentarem o domínio pleno dos códigos dos brancos, enfim do “regulamento”:

Os Terena também jogam sério, porém como que afirmando sua identidade por meio da aceitação tácita das regras do futebol. Explico melhor. Testemunhei o quanto eles querem aprender as regras para aplicá-las dentro da maior ortodoxia delas. [...] *Penso que as regras do jogo são, para eles, mais ou menos análogas, em sua essência, às regras – ou regulamento, como dizem – que devem ser seguidas nas relações interétnicas* (p. 179-180, meus grifos).

A partida se encerrou com o placar de 1 X 0 para os Terena. Ao final da partida Oliveira se recorda de ter sido interpelado novamente pelo velho Timóteo: “A moçada aprendeu bem o *regulamento*, estão sabendo mais do que a gente de Duque [se referindo aos brancos de Duque Estrada]” (Capitão Timóteo, citado por Oliveira, 2002, p. 180, meus grifos). Vale ressaltar que esta composição do *ethos* Terena aparece na literatura clássica não como objeto de investigação, mas como experiência de afecção; como linguagem dos Terena e do campo etnográfico.

A figura dos brancos, como gostaria de deixar claro, é sem dúvida um importante paradigma, etnológico e também indígena. A intenção deste trabalho, que prefiro que seja entendido muito mais como um ensaio, não é outra senão lançar ao vento hipóteses e perguntas; hipóteses que se levadas a cabo por meio do trabalho de

campo justificariam a série de omissões, equívocos e as claras limitações deste exercício teórico.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial SP/ Editora Unesp/ Institut de Recherche pour le Développement, 2002.

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

_____. Terena Religion. In: *Acta Americana*. Vol. 04, 1946.

BALDUS, Herbert. Lendas dos índios Terena. In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, Museu Paulista, v. IV, 1950.

_____. A sucessão hereditária do chefe entre os Tereno. In: *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional, 1937.

BATESON, Gregory. *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. California: Stanford University Press, 1958.

CARVALHO, Edgard de Assis. *As alternativas dos vencidos: índios Terena no estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CARVALHO, Fernanda. *Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) São Paulo: FFLCH/ USP, 1996.

DELEUZE, Gilles (com Félix Guattari). Mil platôs: *capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2004.

DINIZ, Edson Soares. Uma reserva indígena no Centro-Oeste paulista: *aspectos das relações interétnicas e intertribais*. São Paulo: Museu Paulista, 1978.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Prefácio. In: PEREIRA, Levi Marques. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados: Ed. UFGD, 2009.

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. In: *Encontros de sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. Ex-Cocama: *identidades em transformação na Amazônia peruana*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9 n. 1, 2003.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando. Introduction. In: *Comparative Arawakan Histories: rethinking language, family and culture area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Edusp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

McCOMB, Marlin e FOSTER, Georges. Kalervo Oberg. In: *American Anthropologists*, Vol. 76, n. 02, 1974. Disponível em: <http://www.jstor.org/> .Acesso em: 27. 04. 2010.

NADEL, Siegfried Frederick. *The Theory of Social Structure*. Illinois: The Free Press, 1957.

BERG, Kalervo. Terena Social Organization and Law. *American Anthropologist*, vol. 50, n. 2, 1948.

_____. The Terena and The Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil. Washington: Smithsonian Institution, n. 9, 1949.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Os Diários e suas Margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Ed. UnB, 2002.

_____. *O Índio e o Mundo dos Brancos: a situação dos Tükúna do alto Solimões*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

_____. *Urbanização e Tribalismo: integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1968.

_____. *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. A construção de um curso superior Terena e Kadiwéu. Natal: Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte – Nordeste, 2009.

PEREIRA, Levi Marques. Os Terena de Buriti: *formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados: Ed. UFGD, 2009.

RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. In: *Cultural Anthropology*, vol. 5, nº 4, 1990.

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

_____. Revisitando a Etnologia à Brasileira. In: *Horizontes das Ciências Sociais* (Dossiê Antropologia), Luiz Fernando Dias Duarte (org.), Editora Barcarolla/ Discurso/ ANPOCS, São Paulo, 2010.

REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph e HERSKOVITS, Melville. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*. Vol. 38, Issue I (January-March), 1936.

RIBEIRO, Darcy. Prefácio de 1959. In: *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.

_____. Os Índios e a Civilização: *a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1979 [1977].

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyla, 1986.

SAHLINS, Marshall. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: *por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção* (parte I). *Mana* 3(1), 1997.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan Matrix: ethos, language, and history in native South America. In: HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: rethinking language, family and culture area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

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

SCHADEN, Egon. Os Estudos de Aculturação na Etnologia Brasileira. In: *Aculturação Indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora / Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

TAUNAY, Alfredo d'Escragnolle [Visconde de]. *La Retraite de Laguna: épisode de la Guerre du Paraguay*. Paris: E. Arrault, 1913.

_____. *Entre os Nosso Índios: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaicurus, Caingangs*. São Paulo, Companhia Melhoramentos, 1931.

VILAÇA, Aparecida. O que Significa Tornar-se Outro? *xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, vol.15, n.44, 2000.

_____. *Quem Somos Nós: os Wari encontram os brancos*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O *Ser* Esquivo dos Vencidos. In: *Anuário Antropológico*, vol. 79, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana* 2 (2). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

_____. Etnologia Brasileira. In: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, Sergio Miceli (org.), Editora Sumaré/ANPOCS, Brasília, 1999.

_____. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *et al.* Transformações indígenas: *os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Rio de Janeiro/ Florianópolis: NuTI/ PRONEX, 2003.