

Fundações de aldeias do Povo Terena: imagens de uma sociologia indígena

Augusto Ventura dos Santos

Mestre e Doutor em Antropologia Social/Universidade de São Paulo

<http://orcid.org/0000-0003-3077-9716>

augusto.ventura@gmail.com

Considerações Iniciais

O Povo Terena habita tradicionalmente o Pantanal e o Cerrado, numa região hoje administrativamente compreendida pelo estado brasileiro do Mato Grosso do Sul¹. Segundo o censo de 2010, eram a terceira população indígena mais numerosa do país (IBGE, 2010). Sua língua é classificada no tronco linguístico aruaque. Durante os séculos de colonização, foram tratados pelo imaginário ocidental como “índios mansos”, “civilizados”, “dóceis”, “aptos à educação”, “aculturados”, “em vias de assimilação” e outros estigmas. Durante o século XX, foram submetidos a rígido controle administrativo e confinamento territorial pelo estado, tornando-se paradigmas de um pretenso ajustamento indígena ao processo de integração à sociedade nacional (Altenfelder Silva, 1949, p. 376). Na literatura etnológica de meados do século XX, foram pensados como um “caso limite de ser ou não índio no Brasil” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 7). Nas últimas décadas, um movimento protagonizado por lideranças indígenas e apoiado por parceiros indigenistas tem firmemente questionado o assimilacionismo e arduamente lutado por autonomia, cidadania e direitos constitucionais. Assume relevância, neste sentido, a luta pelos direitos

1 As Terras Indígenas (TIs) Terena estão localizadas nos municípios de Aquidauana (TI Taunay-Ipegue, TI Limão Verde), Miranda (TI Cachoeirinha, TI Pilad Rebuga, TI Lalima), Anastácio (TI Aldeinha), Nioaque (TI Nioaque), Sidrolândia (TI Buritizinho) e Dois Irmãos do Buriti (TI Buriti). Famílias Terena também residem em TIs localizadas em outras regiões (sul do Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, São Paulo) e com presença majoritária de outros povos indígenas. Uma parcela significativa dos Terena reside em cidades do centro e noroeste do Mato Grosso do Sul.

territoriais, que possui como uma das principais estratégias de mobilização as retomadas de porções do território tradicional esbulhadas pelos *purutuya*² (Eloy Amado, 2019). Também nas últimas décadas, refletindo as mobilizações no plano político, diversos trabalhos acadêmicos têm assumido o duplo propósito de criticar antigas imagens desenhadas sob o prisma das teorias da aculturação e erigir caracterizações mais justas e consonantes com as maneiras com que os Terena caracterizam a si próprios. Nesta guinada de renovação do campo, ganha destaque a produção de acadêmicos e pesquisadores indígenas, os quais têm se apropriado da escrita e metodologia científica para produzir novas e instigantes reflexões sobre seu povo.

Seguindo esta tendência político-epistêmica contemporânea, o presente artigo almeja oferecer um retrato atualizado da organização social e política dos Terena. O retrato focalizará um aspecto particular desta problemática, os processos de “formação” ou “fundação das aldeias” – as expressões vão em aspas pois, como explicitaremos adiante, são formulações correntes entre os próprios Terena. Os dados etnográficos que subsidiam este intento são oriundos de trabalhos de campo nas comunidades e revisão sistemática da bibliografia³. Um texto em particular da bibliografia terá relevo em nossa construção argumentativa: o artigo “Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade terena”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1958). Trata-se de um pioneiro estudo de organização social dos Terena: fornece uma espécie de fotografia do modo como as famílias estavam, à época, distribuídas pelo espaço da Reserva Indígena de Cachoeirinha (localizada no município de Miranda-MS); baseado nessa configuração socioespacial, prevê uma tendência que se acentuaria nos anos vindouros.

Realizarei aqui uma atualização crítica das proposições de Cardoso de Oliveira. Tal atualização terá como pano de fundo analítico o entrecruzamento de três proposições hoje célebres na teoria antropológica. Primeiro, aquilo que Marcel Mauss, num clássico estudo sobre os Inuit, qualificou como morfologia social: modos de alternar, no tempo e no espaço, momentos de dilatação e contração, dispersão e concentração, diluição e adensamento de coletivos (Mauss, 2003). Segundo, aquilo que Pierre Clastres classificou como contra-estado: modos coletivos de operar que, longe de revelar ausência, evidenciam uma ativa recusa à forma e à lógica estatais (Clastres, 2003). Terceiro, aquilo que Marshall Sahlins designou como indigenização da modernidade: apropriação e subversão locais de dispositivos coloniais que imprimem nuances inesperadas onde se esperava

2 *Purutuya* é um dos etnônimos com que os Terena costumam se referir aos não-indígenas.

3 Iniciei interlocuções de pesquisa em comunidades do Povo Terena em 2012. Tais pesquisas subsidiaram a construção de uma etnografia sobre a participação indígena nas universidades (Santos, 2016) e uma etnografia sobre a luta pela terra e outros movimentos indígenas (Santos, 2023), da qual o presente artigo resulta.

homogeneidade e apagamento de diferenças (Sahlins, 1997). Assim, sugerirei que os movimentos de fundação de aldeias apontam para uma lógica indígena contra-estatal que, alternando de maneira muito própria momentos de concentração e dispersão, frustrou certas expectativas assimilacionistas contidas nos processos de “pacificação”, “atração” e “aldeamento” dos “índios”.

Comunidade em transição?

Cachoeirinha, tal qual outras Reservas Indígenas dos Terena, foi delimitada pelo estado brasileiro no começo do século XX. É uma pequena parcela do amplo território tradicional o qual, depois do deslocamento forçado e desarticulação das comunidades gerados pela Guerra do Paraguai, foi esbulhado pelos *purutuya* e transformado majoritariamente em fazendas de criação de gado (Eloy Amado, 2019). No artigo acima citado, Cardoso de Oliveira distingue dois tipos de povoação dentro da Reserva. Havia um núcleo central designado como “aldeia” (chamado Cachoeirinha) e diversos núcleos periféricos designados ora como “bairros”, ora “roças”, ora simplesmente “lugares” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 8-9)⁴. As unidades residenciais dos núcleos periféricos eram designadas “ranchos” e as unidades do núcleo central eram chamadas “casas”. A distinção era motivada, ao que parece, pela relativa distância para com as roças: “[os] moradores [da aldeia central] mantêm suas roças bastante afastadas de suas casas” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 9).

O núcleo chamado aldeia era “arruado”, com as residências distribuídas ao longo de vias retilíneas e paralelas que formavam quarteirões (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). Este núcleo central possuía, ele próprio, um centro, onde se localizavam três grandes edifícios de alvenaria: o Posto Indígena do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a Escola e a Igreja Católica (Cardoso de Oliveira, 1958, p.13). Estes prédios dispunham-se em “triângulo” e formavam um amplo pátio gramado onde aconteciam as principais festividades da comunidade (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). Cardoso de Oliveira sugere que a presença destas instituições (principalmente a escola) e do pátio festivo exercia forte atração sobre os moradores da periferia: “várias vezes ouvimos rapazes e moças, moradores dos ‘bairros’ ou das ‘roças’, reclamarem de seus pais viverem tão longe da ‘aldeia’” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). Embora não afirme diretamente no artigo, o autor registrou em seus diários

4 Alguns destes núcleos periféricos possuíam nomes próprios, tais quais os “bairros” do Capão e da Argola, que eram menos populosos que a “aldeia” Cachoeirinha, porém mais populosos que os “sítios” Buritizal, Saipuri e Vazante (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 8-9). Outros desses núcleos não tinham nomes próprios, sendo qualificados pelo autor apenas como “ranchos distribuídos, isoladamente, pela grande área da reserva” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 8).

de campo, através de diálogo com o capitão Timóteo, que a diferença entre o centro e os bairros também presumia um critério de anterioridade de ocupação e, ao mesmo tempo, volume de prestígio: “Explicou-me que eles [velhos componentes do conselho tribal] moram perto do Posto porque são os mais antigos; já os novos moradores da Reserva vão se alojar nas roças” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 169). Ainda nos diários, comentando a ênfase do capitão Armando Gabriel em indicar-lhe que chegou ao Buriti antes do capitão Joaquim Figueiredo, o autor exclamou: “Como é importante para o Terena morador em Reserva Indígena o tempo em que nela está vivendo!” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 37).

A configuração encontrada em Cachoeirinha se replicava em todas as Reservas Terena que o pesquisador visitou (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 69-81). Cachoeirinha, para o autor, era uma “comunidade indígena em transição” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 16), pois deixava o “*folk*” e caminhava velozmente no “sentido da urbanização” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 15)⁵ e para “um estilo caracteristicamente neo-brasileiro” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 12). Este processo aconteceria tanto por “evolução espontânea (por aculturação)” quanto por “interferência externa, conscientemente dirigida [...] pelo SPI” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). “Evolução espontânea”, a julgar por um comentário subsequente do autor sobre a valorização e desejo dos moradores pelos lotes centrais, parece sugerir consentimento e voluntária adesão dos Terena ao processo civilizatório. Aldeia indígena, segundo este prognóstico, seria uma categoria una e transitória: resultado da política de atração estatal, os núcleos centrais tenderiam paulatinamente a crescer, englobar os núcleos periféricos, assemelhar-se com as vilas regionais e, ao cabo, tornar-se apenas mais uma unidade integrada da sociedade nacional, indistinta das demais⁶.

Reconstituídas as proposições centrais do texto, resta a pergunta: o que ocorreu desde então? Para respondê-la, comparemos a imagem desenhada por Cardoso de Oliveira nos anos 1950 com uma imagem atual das Terras Terena, inferida da consulta a um conjunto de recentes etnografias (Azanha, 2005; Pereira, 2009; Baltazar, 2010; Ferreira, 2013; Almeida, 2013; Eloy Amado, 2019). Em primeiro lugar, notemos que a distribuição socioespacial parece seguir um padrão similar: povoamentos centrais, geralmente reconhecidos como “aldeias”, que concentram os principais equipamentos de assistência do estado; povoamentos circundantes, geralmente reconhecidos como “vilas” ou “bairros”, menos populosos e mais próximos aos “setores de roça” e “mato”.

5 O autor baseia a assertiva nas elaborações de Robert Redfield sobre o *folk* e o urbano (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 15-16).

6 Publicado antes das robustas monografias do autor sobre os Terena (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]; Cardoso de Oliveira, 1968), este artigo veicula um prognóstico um tanto distinto daquele nelas contido. Posteriormente, o autor assinalou que o *continuum* assimilatório não se completava e o desaparecimento não parecia ser um destino inexorável dos Terena.

Em segundo lugar, observemos que as novas etnografias empenhadas em delinear as concepções propriamente indígenas acerca de sua organização social, não têm chegado a uma terminologia muito distinta daquela elencada por Cardoso de Oliveira. Para pensar e expressar sua socialidade na língua portuguesa⁷, os Terena falam mesmo em “aldeias”, “vilas”, “setores”, “ruas”, “ranchos” – mobilizando o jargão antropológico corrente, podemos dizer que estas se transformaram em categorias nativas. Em terceiro lugar, notemos que a tendência de crescimento demográfico visualizada por Cardoso de Oliveira não apenas se manteve, como se acentuou. Miremos as tabelas 1 e 2 que listam a área, a população e as aldeias de quatro Reservas Indígenas em dois períodos de tempo.

Terra Indígena	Hectares da área reservada	Habitantes		Aldeias	
		Começo Século XX*	Começo Século XXI**	Começo Século XX	Começo Século XXI
Buriti	2000	420	2543	1	8
Cachoeirinha	3200	228	4920	1	5
Taunay-Ipegue	6333	750	4090	2	7
Nioaque	2800	178	1578	1	4

Quadro 1. Comparativo histórico de população e número de aldeias em quatro TIs Terena.

Fonte: Os números de habitantes do começo do século XX foram extraídos do levantamento feito por Cardoso de Oliveira, (1976 [1960], p. 69-91)⁸. Os números de habitantes do começo do século XXI foram extraídos do site do Instituto Socioambiental⁹.

- 7 A fluência dos Terena no português atravessa gerações e gera uma diversidade de situações linguísticas: desde comunidades que se comunicam predominantemente no idioma terena e mobilizam o português em situações muito específicas de interação com os brancos; até comunidades que incorporaram o português como língua predominante, quando não exclusiva, de suas mais diferentes socializações. Maria Elisa Ladeira caracterizou a situação geral experimentada pelos Terena como um bilinguismo estável (Ladeira, 2001). Para a autora, o idioma terena, embora tenha sido alvo de ações proibitivas, desvalorizantes e discriminatórias por parte de agentes coloniais, não corre o risco de entrar em desuso, ao menos numa escala supracomunitária, convivendo num uso alternado com o idioma português. Tal alternância, inclusive, seria o intento de certa política linguística indígena, preocupada em dominar português para ampliar e tornar menos desiguais as relações com os brancos (Ladeira, 2001, p. 148).
- 8 Os censos realizados pelo SPI e consultados por Cardoso de Oliveira têm datas diferentes para cada Reserva Indígena. O censo do Buriti é de 1923; de Cachoeirinha é de 1919; de Taunay-Ipegue é de 1918; de Nioaque é de 1926 (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 69-91).
- 9 <https://terrasindigenas.org.br/>. Consulta realizada em 15/04/2024. Os números de habitantes do começo do século XXI extraídos do site do ISA referem-se ao ano de 2010.

Terra Indígena	Aldeias	
	Início do século XX	Início do século XXI
Buriti	Buriti	Buriti, Água Azul, Recanto, Oliveira, Olho D'água, Barrerinho, Córrego do Meio, Lagoinha
Cachoeirinha	Cachoeirinha	Cachoeirinha, Argola, Babaçu, Morrinho e Lagoinha
Taunay-Ipegue	Ipegue e Bananal	Ipegue, Bananal, Colônia Nova, Lagoinha, Morrinho, Imbirussú e Água Branca
Nioaque	Brejão	Brejão, Taboquinha, Cabeceira e Água Branca

Quadro 2. Multiplicação de aldeias em quatro TIs Terena.

Elaboração própria.

Podemos inferir destas listagens um quarto e decisivo ponto. Vemos que o crescimento populacional não redundou, como previu Cardoso de Oliveira, numa concentração populacional una, indistinta e, por isso, assimilável à sociedade regional. Os Terena multiplicaram aldeias no espaço das Reservas. Para visualizar melhor como isso aconteceu, lançarei mão, não mais de duas fotografias estáticas, mas de uma imagem em movimento: algumas narrativas de formação de aldeias na Terra Indígena (TI) Taunay-Ipegue (localizada no município de Aquidauana-MS) contadas por fundadores e seus descendentes.

Fundações

Taunay-Ipegue dista algumas dezenas de quilômetros de Cachoeirinha. Visitei tal Terra Indígena pela primeira vez em junho de 2012, apenas um mês depois que um acontecimento decisivo transcorreria no local. Durante reunião na aldeia Imbirussú, lideranças articularam o Conselho do Povo Terena, organização indígena supracomunitária, atualmente vinculada à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que visa engajar parentelas de diferentes parcelas do território indígena na luta por direitos constitucionais,

sobretudo os direitos territoriais¹⁰. Em 2013, inspirados por e solidários às mobilizações transcorridas noutras TIs desde o começo dos anos 2000, as lideranças de Taunay-Ipegue detonaram as ações de “retomada”. Ocuparam áreas adjacentes aos limites das Reservas que, então em posse de fazendeiros, constituem partes do território tradicional legalmente reconhecido, mas ainda não plenamente demarcado pelo estado brasileiro. Hoje, em razão das retomadas, a quase totalidade da TI Taunay Ipegue encontra-se em posse dos Terena¹¹.

Realizando pesquisa em meio a este efervescente contexto de mobilização coletiva, sempre me chamou atenção um ponto importante. O Conselho do Povo Terena, pontuei acima, é uma articulação entre lideranças de diferentes aldeias. Na articulação do Conselho Terena que congrega lideranças da TI Taunay-Ipegue, um seguimento sustenta especial renome. São os “guerreiros da Água Branca”. Tenho anotado em meu caderno de campo uma frase de Eloy Terena enunciada durante homenagem recebida pelo advogado das lideranças dessa aldeia: “Água Branca tem um significado especial para as retomadas. Quando todos se acovardaram, Água Branca apareceu para puxar todo mundo”. Claudesi Pio Vicente, liderança da aldeia Ipegue, comentou algo semelhante: “Água Branca foi pioneiro na verdade, de fazer a retomada, eles que encabeçaram de fazer isso. Porque, eles são pioneiros? Porque eu falo assim, muita gente tinha medo de entrar na fazenda, não sabe como vai ser recebido, se vai ser bem ou não”. Perguntei-me, durante boa parte das pesquisas, qual a razão para esta atitude aguerrida e comprometida das lideranças da Água Branca. Uma hipótese ganhou contornos quando conheci histórias de “fundação” desta aldeia.

“Fundação” é um dos termos com que as pessoas remetem à “história” de uma aldeia – fala-se também da “formação”, das “origens”, do “começo”. Essas histórias pareceram-me saberes muito valorizados pelos Terena. “Os jovens precisam saber, tudo tem um por que, um fundamento, o nome da aldeia, a origem, não é à toa”, disse-me Maurílio Pacheco, liderança da aldeia Água Branca. São narrativas de ampla circulação; por outro lado, quando eu manifestava às pessoas querer ouvi-las, era frequentemente recomendado a

10 Segundo Eloy Terena, o Conselho Terena atualiza organizações anteriores da mesma natureza entre os Terena, nomeadamente o Conselho Tribal de Mato Grosso do Sul, criado nos anos 1980 (associado à constituição da União das Nações Indígenas – UNI) e o Comitê Terena, organizado nos anos 1990 (associado ao Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil – CAPOIB) (Eloy Amado, 2019, p. 139-140). O Conselho Terena teve como uma de suas inspirações o Conselho das *Aty Guasu* que, desde os anos 1980, vêm articulando a luta dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. Outros impulsores para a organização foram os intercâmbios com povos indígenas da região nordeste e com lideranças indígenas que atuam em nível nacional vinculados à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) ((Eloy Amado, 2019, p. 143).

11 A área reservada pelo estado no começo do século XX referente à Taunay-Ipegue é de aproximadamente 6.333 hectares. A área identificada como Terra Indígena pelos estudos de demarcação na virada do século XX para o século XXI é de aproximadamente 33.900 hectares.

procurar alguns sujeitos em particular que descendem de, conviveram com ou são, eles próprios, os protagonistas desses processos – estes são chamados de “os fundadores”, “os pioneiros”, “os primeiros”, “os antigos”, “os troncos da comunidade”. As histórias não são unívocas e pude ouvir diferentes versões sobre a fundação de uma mesma aldeia. As versões eram mais ou menos pormenorizadas a depender do narrador e das circunstâncias de enunciação, podendo incluir uma grande variedade de tópicos.

Conversando com antigos moradores da TI Taunay-Ipegue, inteirei-me da fundação de quase todas as aldeias – minha rede de interlocuções infelizmente não pôde chegar à história da aldeia Morrinho. As histórias de fundação das aldeias Ipegue e Bananal versam sobre uma reunião, um encontro ou reencontro de famílias que estavam dispersas depois da Guerra do Paraguai. As terras ocupadas pelos Terena passavam a ser reivindicadas como fazendas pelos brancos recém-chegados (em geral militares desmobilizados), para quem os indígenas, segundo contam os mais velhos, passaram muitas vezes a trabalhar como “escravos” ou “cativos”. Com a passagem do Marechal Rondon, começava o chamado “serviço de medição da terra” e “recrutamento das famílias”, que estavam “espalhadas nas fazendas”, para “morar na reserva”. Os anciãos das aldeias Ipegue e Bananal com quem conversei falaram sobre como seus pais e avós, reestabelecidos no lugar depois da guerra, auxiliaram os antigos capitães indígenas e o Marechal Rondon na delimitação da área e no ajuntamento das famílias. Ou falaram sobre como seus pais e avós, residentes em áreas transformadas em fazendas pelos brancos, se mudaram para o Ipegue e para o Bananal. A palavra “Ipegue” deriva de uma incorreta pronúncia brasileira do termo indígena *Ipéakaxoti* o qual designa um local perto do córrego que separa a aldeia do Bananal. Lá os pássaros trocavam suas penas e permaneciam um tempo, sem conseguir voar, conforme explicou-me o ancião Anacleto Lulú: “chamava *Ipéakaxoti* um viveiro de passarinho para cá da ponte. Os pássaros de lagoa, chegava mês de maio, ficavam ali, despenavam tudo”. O nome do Bananal, por sua vez, remete à descoberta dos antigos que, roçando a região, surpreenderam-se com um pé de banana, cultura até então desconhecida para eles¹².

Notemos que, quando os anciãos remetem à fundação das aldeias Bananal e Ipegue ao começo do reservamento, não dizem que o povoamento e ocupação do lugar foi iniciado nesse período. Afirmam, ao contrário, que toda a região já era habitada pelos indígenas desde há muito tempo – as histórias começam com um retorno ou reencontro. “Fundação”, tal qual utilizado pelos Terena, não designa necessariamente

12 Pude ouvir, infelizmente sem conseguir maiores detalhes, uma versão que indicava que, junto ao pé de banana, encontraram escondido num buraco uma pessoa. Os roçadores teriam, então, a retirado do buraco e começado o povoamento. É fundamental notar a semelhança entre essa narrativa e o chamado mito de origem dos Terena, registrado na literatura desde os anos 1940.

uma ocupação absolutamente nova, a chegada a uma terra totalmente desconhecida e nunca antes desbravada. Ademais, “aldeia”, quando entendida pelos Terena como uma grande concentração de casas, não esgota a ocupação indígena do território. Os chamados “centros das aldeias” são indissociáveis de outros “setores” que se avizinham, tais quais núcleos menores de residências, áreas de roça e criação de animais (de maior porte) ou áreas de mata ou cerrado.

As outras aldeias surgiram da iniciativa de famílias que, vinculadas ao Bananal (caso dos fundadores das aldeias Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú) ou ao Ipegue (caso dos fundadores da aldeia Colônia Nova), decidiram morar nos locais afastados em que mantinham seus roçados. Sobre a aldeia Água Branca, pude ouvir três versões, todas narradas por moradores da rua São Francisco, estrada central que margeia as casas dos membros da família Francisco e chega aos principais prédios, tal como a escola e o posto de saúde. Cada versão revelou uma faceta singular da origem da aldeia Água Branca, as quais pretendo descrever a seguir, interpolando-as com as histórias das outras aldeias e produzindo, com isso, um comentário geral sobre os movimentos indígenas de fundação.

A primeira narrativa é de José Francisco. O ancião morou, nos anos 1960, na cidade de São Paulo, trabalhando com o irmão numa usina elétrica e depois numa fábrica de pneus. Logo, porém, voltou para a aldeia: “Naquela época consegui currículo de encanador hidráulico, encanador industrial, naquela época a gente trabalhava para lá. Até que eu voltei para não esquecer da minha terra natal que é a aldeia. Eu não consegui de não permanecer aqui”. Dito isso, José passou a discorrer sobre os primeiros moradores que chegaram à área:

Nós já nascemos aqui. Meu finado pai falava que ele veio com o pai dele para cá. Ele se chamava Olímpio Francisco, o pai, minha mãe Floriza Antônio. Ele falava que era 1932 que chegaram, mais ou menos. E veio, mas não era dessa forma de hoje, era puro mato ainda. Não tinha aldeia, não tinha iluminação, não tinha estrada, não tinha poço, não tinha escola.

A observação, contida na última sentença, sobre o estado do lugar antes do povoamento, pareceu-me elemento bastante recorrente nas narrativas. Sobre o Imbirussú, Jurandir Lemes pontuou-me que

antigamente era mato, cerrado, igual o que você está vendo ali, imbirussú. Morador morava no mato. Abria um lugar lá, roçava, derrubava no machado, na época não existia motor, nada. Derrubava no machado, na foice, roçava, e fazia seu barraco de pau-a-pique, levantava de palha. Então fechava, morava, ficava, sua plantação, mandioca, abóbora.

Sobre Colônia Nova, Manoel Amado disse-me o seguinte:

Só roceiro. Era mato. Tinha que sair na casa de um, só no trieiro. A estrada lá, saindo lá de baixo, no açude. Não tem trator, não tem bicicleta, não tem carro, não tem nada. Agora tem carro, moto, ônibus. Ia para o Ipegue, a igreja, tinha que ter lamparina, porque estava escuro.

Silvério Francisco afirmou que

era mato! Aqui lugar de onça, ninguém passa. Era mato tudo isso aqui. Logo ali era mato, bichinho, fruta, esse tal de Goiaba, tudo quanto é fruta. Ele não mexia com nossa roça, ele comia para lá, bichinho [...] Não tinha rua, não tinha luz, meu pai não gostava de luz. Nós tínhamos lamparina. [...] Plantemos aqui. Eu tenho primeira chácara aqui, eu dei para o meu filho morar. Está lá. Eu derrubava pé de mandioca para ter lenha. Não tinha fogão. Está lá, tinha ali, para cozinhar. Ali, naquele tempo, não tinha açougue, não tinha não. Meu pai gostava de caça. Ele vivia com caça, caçando. Ainda tinha aqui.

A maioria das narrações incluíram um cotejo, via de regra minucioso, sobre a vida no lugar antes e atualmente. Comparação que, em vários enunciados, assumiu ares de avaliação crítica. Por vezes, apareciam elogios ao jeito de viver pregresso, muito mais abundante em caça, pesca e lavoura. Noutras vezes, diziam das dificuldades de antigamente (e conseqüentemente as facilidades de hoje em dia) conectadas pelos enunciadorees a uma falta de assistência do SPI/Funai ou à limitação imposta pelo cercamento das fazendas no entorno. Noutros casos, emergiam previsões otimistas associando a vida dos antepassados com o horizonte de futuro das áreas retomadas, em que as condições para viver da lavoura voltavam a florescer.

José Francisco, na sequência de sua exposição, reconheceu os fundadores da área. Mencionou os oito irmãos Francisco, que chegaram pequenos com os pais, Joaquim Francisco e Florência Cândido.

São os nossos pais. Meu pai chamava Olímpio Francisco. Paulo Francisco, Venâncio Francisco, Félix Francisco, Tibúrcio Francisco, Manoel Francisco, Virgílio Francisco, Silvério Francisco. Essas pessoas que vieram e outras pessoas que moraram, que quando eles chegaram aqui, chegaram junto. Essas pessoas que vieram para fazer fundação dessa área.

O expositor não nominou as outras famílias pioneiras. Em levantamento da professora terena Lindomar Sebastião, consta o seguinte:

Contam que os primeiros moradores desta aldeia foram: Antônio Samuel, Olímpio Francisco, Totó Farias, Custódio, Tomé, Daniel Felipe, Chico Farias, Quirino Tiago, Joaquim Faceiro, Eulálio e Ladislau Pio e mais vieram outras famílias de outros povoados” (Sebastião, 2012, p. 54-55).

Este tipo de listagem constituiu outra constante dos relatos. Importou, para os narradores, nominar os fundadores, sobretudo aqueles dos quais descendem¹³. Manoel Amado, fundador da Colônia Nova, se referiu aos outros fundadores como “companheirada”, ressaltando o “respeito” e “amizade” dos primeiros moradores entre si, como quando mencionou seu vizinho já falecido, Arlindo Eloy:

Ajudei, apoiei seu Arlindo para construir aquela igreja católica lá. E ele me apoiou aqui para levantar a Igreja da Assembleia de Deus. Arlindo me apoiou, assinou documento com essa missão da Igreja. Então um ajudando um ao outro para trabalhar. Não tem separação, não tem divisão. Os velhos, idoso, respeitar idade por causa de maioria. O que os velhos falar, é aquilo. Então aquele tempo é assim [...] É bonito o início.

Os relatos nos levam a ver um pequeno grupo de moradores, pertencentes a distintas famílias, residindo perto de suas lavouras, afastados do aldeamento central, próximos da região de mato e cerrado mais densos, estabelecendo entre si relações de ajuda mútua, colaboração e troca. Este pequeno núcleo, segundo os dizeres seguintes de José Francisco, foi paulatinamente se transformando em razão do chamado “povoamento”.

Os primeiros vieram e veio construindo, teve os filhos, os filhos vêm casando, e vem aumentando. E outras pessoas vem chegando [...] Aqueles antepassados já faleceram tudo, já ficou os filhos e os filhos começou o trabalho continuar o trabalho para frente [...] A população se multiplicou muito. Não somente lá fora, mas também as populações indígenas também se multiplicam. Hoje aqui nessa área tem muitos índios.

13 No Imbirussú, ouvi sobre Cornélio Cândido, João Henrique e José da Silva. Na Lagoinha, sobre Julião Guilherme, Guilherme Moreira, Júlio da Silva e Paulo Miguel. Na Colônia Nova, Manoel Amado, arrolou, pelo primeiro nome, os que chamou de “moradores velhos” as pessoas que ali moravam quando ele e seu pai, estabelecidos no Bananal e trabalhando em fazendas, chegaram: “Avelino velho, velho Benedito, Floriano velho, velho Olímpio, velho Arlindo, Rinaldo velho, velho Venceslau, velha Mercedes. Puxa, pelos anos que nós ficamos aqui... E permanecemos. Está aqui até agora. Companheirada já foi tudo, ficou... Ficou só eu e a velha Mercedes ali, está velinha”.

Segundo José Francisco e outros fundadores com quem conversei, surge com o “povoamento” a ideia de “formar uma liderança” e “escolher um cacique”. Isso porque qualquer “melhoria” ou “assistência” tinha que ser buscada no Bananal, que era a “aldeia central”, a “aldeia sede”, lugar onde ficava o Posto Indígena, a escola, o atendimento à saúde etc. Sobre isso, Manoel Amado pontuou o seguinte para Colônia Nova:

Porque nós dependíamos do Ipegue, ne? O chefe era lá, cacique era lá, médico, igreja, escola... Estrada era ruim, carreta, não tinha essa estrada. Então, é o início ne? Enchente, tinha que ir a pé atrás de médico, vacina para as crianças.

Manoel Coelho de Souza, liderança do Bananal, explicou-me a questão assim:

Aqui existia só essa aldeia e o Ipegue. Mas só que aqui era a central de todas. Quando fazia uma reunião, Água Branca vinha aqui, Lagoinha vinha aqui, mas não era aldeia ainda. Era uma meia dúzia de morador. Não era aldeia. Qualquer problema lá, vinha aqui, sentava com o cacique para resolver o problema. É assim que foi. Na verdade, o Bananal é assim, maioria morava aqui, aí depois que saiu. E ficou pesado para um cacique só.

Naquelas alturas, os núcleos periféricos já estavam relativamente populosos e buscaram o reconhecimento de uma liderança autônoma com relação às outras aldeias e oficialmente certificada pelo órgão indigenista. Nas palavras de José Francisco: “depois que o cacique foi eleito, ‘esse aqui vai ser o cacique’, foi para a Funai, porque ele tem que ter aval para que seja reconhecido lá fora, em todos lugares. Tem que ter aval da Funai”. Outros enunciadores, ao falarem sobre a formação da liderança, trouxeram também o nome de alguns (ou, quando tinham a lembrança, de todos) caciques que se sucederam desde então. Depois vem, no relato de José Francisco, a chegada de variadas “melhorias” e “conquistas” para a Água Branca – algumas das quais chegadas antes mesmo do reconhecimento do cacique próprio. O ancião falou primeiro sobre o “levantamento da vila” que, do que depreendi, consistiu no alargamento das vias principais que separam os conjuntos de residências das famílias e na limpeza do mato da área central para delimitar os espaços de convivência comum aos moradores. Mencionou, em seguida, a instalação da escola, a chegada de luz elétrica, a instalação de água encanada e da melhora no atendimento de saúde.

José Francisco encerrou o relato com uma explicação sobre o nome Água Branca (*Hopunó'evoti Úne*):

Porque Água Branca? Tem, uma baiazinha ali oh, uma nascente ali. Que onde foi que começou. Sempre o pessoal ia lá tomar banho, lavar roupa, tomar água ali. Aquele lá tem o nome de Água Branca porque a água é bem alva, bem branquinha, limpa. Ela desce, passa na Água Branca vai e acho que desemboca no Pirizal. Por isso que deram o nome de Água Branca.

Semelhantemente à Água Branca, os nomes das aldeias costumam ressaltar determinada marca, em geral referente à paisagem geográfica ou ecológica, que delimita ou singulariza aquele povoamento com relação aos demais¹⁴.

O segundo relato sobre Água Branca foi enunciado por Valdomiro Francisco, irmão de José. A não ser pela concisão, esta versão pouco diferiu da primeira no tocante à sequência de formação da aldeia. A principal diferença, a meu ver, foi certo espírito combativo imprimido pelo narrador aos seus dizeres: “Começou a luta aqui na Água Branca. Água Branca são família que lutaram e lutam até agora”. Valdomiro, como cacique da aldeia entre 2006 e 2010, liderou algumas das pioneiras mobilizações indígenas no âmbito da TI Taunay-Ipegue para pressionar o processo de demarcação da terra. Vencido o mandato, permaneceu na linha de frente das articulações que redundaram na criação do Conselho Terena. A fundação da aldeia Água Branca, nas palavras com que Valdomiro concluiu seu discurso, está diretamente relacionada à luta pela terra:

Os pioneiros já foram, ficou só um que fundou Água Branca. Depois, vieram os outros. E hoje, a família Francisco se espalhou para todo lado aqui. É família grande. Quando cresceu a família já começou a coisa ficar apertado, a nossa aldeia. Então por isso que nós estamos aqui hoje segurando as pontas, porque os pioneiros já foram. Começou a luta aqui na Água Branca. Água Branca são família que lutaram e lutam até agora. Porque nós estamos lutando? Por causa das crianças que está no meu colo, e os que vem vindo aí. Porque amanhã depois eu vou, eles vão ficar, e vão continuar o trabalho nosso aqui. Quando vimos a luta, que ficou bem pequena nossa área, para sete aldeias, 6400 hectares de terra. Não tem como mais dividir as áreas por causa do movimento, tá

14 Falamos acima sobre os nomes do Ipegue e do Bananal. A aldeia Imbirussú (*Mâko*), segundo explicou Jurandir Lemes, leva o nome desta árvore do cerrado, também chamada na aldeia de paineira, particularmente abundante naquela região da TI. O nome Lagoinha (*Kali Lâvona*), segundo Rosalino, foi decidido numa reunião entre os velhos moradores. Uma senhora chamada Maria Carolina Delfino sugeriu o nome *mborevi*, que significa anta em guarani. Ela alegava que, num pequeno caminho que ligava o distrito de Taunay ao Bananal e passava pelo local em que moravam, havia uma lagoa onde se via muitas antas nadando. A proposta, porém, foi rechaçada pelos demais. “Todo mundo não aceita. ‘Somos Terena, não pode colocar Guarani’”. Decidiram, então, por manter a referência a pequena lagoa, chamando a aldeia de Lagoinha. Colônia Nova, segundo Manoel Amado, também foi escolhido em reunião entre os fundadores. Floriano, um antigo morador, era festeiro de São Sebastião e sugeriu o nome Vila São Sebastião. Mas os outros moradores quiseram enfatizar o fato daquele povoamento ser feito por “roceiros”, “lavouristas”. “‘Bom, isso aqui, quem fundou aqui, foi no pilão, lavourista. É uma Colônia’. Colônia Nova. Ficou com nome Colônia”.

mais movimentado já. Para sete aldeias, 6400 hectares de terra. Então o que passou em nossa mente? Os indígenas começaram 'o que que tem que fazer?'. Meus antepassados já falavam que nossa área não é essa aqui. Tinha nosso limite, aonde os fazendeiros tomaram. Aí começamos a reunir. Fazer reunião, para que possamos alcançar esse objetivo dos passados, aonde que nós fomos atrás.

Os dizeres de Valdomiro como que tracejam uma linha de continuidade entre as fundações de aldeias e as retomadas de terra. A retomada foi realizada, segundo a liderança, porque “ficou bem pequena nossa área, para sete aldeias” e porque “não tem mais como dividir por causa do movimento, tá mais movimentado já”. O movimento de sair das aldeias maiores e formar pequenas novas povoações tornou-se inviável no pequeno espaço reservado. Então, as lideranças decidem pela reivindicação das áreas que, conforme delas ouvi, “os fazendeiros tomaram” e que os “antepassados já diziam ser nossas”. A “retomada”, neste sentido, aparece como um recomeço, um novo desdobramento das “fundações antigas”.

A terceira narrativa foi relatada por Silvério Francisco. No ano de 2018, quando documentei o relato, fui honrado com o convite para a festa de cem anos de Silvério, que reuniu centenas de pessoas, entre parentes e membros de sua congregação evangélica. Ele é o único dos oito irmãos Francisco ainda vivo. Tinha, na época, segundo as contas de seu filho Galdino, sete filhos, 35 netos, 40 bisnetos e quatro tataranetos. Silvério é um grande “tronco”, categoria com que os Terena costumam designar as pessoas mais velhas e mais sábias em torno das quais se articulam as famílias extensas (Pereira, 2009; Almeida, 2013). O relato complementa os anteriores, pois trouxe maiores detalhes sobre a origem do povoamento comentada por José e, ao mesmo tempo, acentuou o caráter de luta envolto no processo narrado por Valdomiro. A história da aldeia Água Branca, segundo Silvério, remonta a um designo do capitão Marcolino Lilly:

Primeiro cacique daqui era um homem como filho esse que está aqui. Tem coragem para enfrentar o branco. Chama Marcolino Lilly. [...] Então, ele juntava pessoas maduras para ajudar ele por causa de os fazendeiros que não gosta. Ele não gosta daquele cacique lá. Por isso que juntou uma pessoa maduro para enfrentar. Então, foi o tempo, meu pai morava lá, eu era desse tamanho assim. Aí ele mandou meu pai cuidar da divisa. Por causa desse fazendeiro, tem uma fazenda que eles pegaram bem aqui, uma tal de Maria do Carmo. Ele não gostava de índio passar ali para pescar. Ele não gosta mesmo. Ele não quer. Ele brigou muito com nosso patrício ali, querendo tirar ele. Por isso, quando eu fui, meu pai colocaram aqui. Todo dia de sábado ele ajuntava patrício maduro, idoso, montava num cavalo, juntava cavalo, para ajudar meu pai para correr essa cerca aqui. Armado, aqueles meus patrícios. Então, foi indo, brigando, brigando. [...] eu tenho

meus irmãos, faleceram tudo. Eu não vivo mais essa retomada, eu não vivo mais. Mas ele ajudava, ele ajudava.

A reputação de bravura sustentada pelo antigo capitão Marcolino está, há muito tempo, registrada na literatura. Marcolino Lilly, segundo Altenfelder Silva, participou da “demarcação das terras da aldeia” e assumiu a capitania do Bananal em 1915, “distinguindo-se na defesa dos interesses do Terena contra as constantes exigências dos fazendeiros vizinhos” (Altenfelder Silva, 1949, p. 285). Aproximou-se dos missionários protestantes, converteu-se ao protestantismo e “fez com que parte da aldeia se convertesse também” (Altenfelder Silva, 1949, p. 285). Passou, então, a entrar em atritos com o SPI, chegando a ser, em 1933, preso e destituído do cargo sob a acusação de fomentar uma revolta contra o órgão (Altenfelder Silva, 1949, p. 285). Foi posteriormente restituído, mas, em razão de novos atritos, saiu do Bananal em 1946 levando consigo diversas famílias para um terreno de 73 hectares comprado por elas mesmas no município de Miranda (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 74). No lugar, fundaram a comunidade União e uma escola evangélica que atendia crianças indígenas de outras aldeias e crianças *purutuya* filhas de sitiadas vizinhos crentes (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 74-75)¹⁵.

O começo do povoamento da Água Branca, portanto, tem a ver com antigas lutas dos Terena pela terra. Silvério nos fala inicialmente de duas ações lideradas pelo capitão Marcolino Lilly para conter sub-reptícios avanços da cerca pelos fazendeiros: a formação de um grupo de homens “maduros” e “corajosos” para vigiar a divisa e, mais especificamente, a sugestão para que o pai de Silvério, que mantinha suas roças no lugar, fosse lá morar. Silvério, na sequência, contou como seu pai e outros moradores antigos foram transmitindo esse sentido de defesa do território para os filhos e netos:

Então, no tempo, aí quando eu já fui já homem de mais ou menos 35 anos, 40 pra cá, aí meu pai já faleceu, mais ou menos com 100 anos já, velhinho já, não aguentava mais nada, aí deixou nós aqui. E aquele primeiro cacique, já faleceu também. Faleceu tudo. Aí vem vindo, vem vindo... Mas meu pai contava, ele falou, quando eu estava já moço “meu filho, não vai largar isso aqui. Você vai ver. Segura, você tem que segurar essa nossa terra, um pedaço aqui. Segura, seja homem, enfrenta esse fazendeiro. Ele vem. Planta laranja, planta manga. você vai ver, ele não vai deixar pegar madeira lá para queimar. Ele não vai deixar. Depois ele não vai te querer de entrar no campo”. Era ali, era branco de gado. Ali, nessa fazenda ali.

15 A pesquisadora Graziella Sant’Ana, em diálogo com os netos de Marcolino, aponta para um equívoco na grafia do nome do capitão por parte da literatura. Autores como Altenfelder Silva escreveram “Wolilly”, mas “Wo” ou “Wowo” é um vocativo usado pelos jovens para se referir ao avô. O sobrenome dele e de seus descendentes é, portanto, apenas Lilly (Sant’Ana, 2010, p. 121).

Aí meu pai falou para mim: “Meu filho, vamos lá. Esse marco aqui, essa o fazendeiro está brigando. Está brigando. Esse ali não é não, o marco dessa terra é pra lá, pra cá de fazenda Anhuma”. Tem marco, ne? E eu que levei lá, fincar. Mas fazendeiro não quer. Foi um tempo, juntaram os patrícios maduros, que eu estava falando, antes de vir essa fazenda ali. Aquelas pessoas antigo, eles são corajosos. Eles são corajosos, eles enfrentam mesmo. Aí foi indo, foi indo, aí arrumei uma dona para mim, eu tenho esse meu filho. Tenho sete. Tenho meu filho mais novo de tudo. Aí eu estava contando, contando, até que ele contou. Ele procurar saber esse de verdade. Então, o finado meu pai falou para mim: “filho, planta manga, planta laranja, você vai ver, esse fazendeiro não vai gostar de vocês aqui”. Plantemos aqui. Eu tenho primeira chácara aqui, eu dei para o meu filho morar. Está lá. Eu derrubava pé de mandioca para ter lenha. Não tinha fogão. Entendeu?

O discurso de Silvério, analogamente ao enunciado de Valdomiro, conecta novos e antigos movimentos indígenas. Ele sugere que os Terena permaneceram cuidando e reivindicando suas terras mesmo no período em que grande parcela delas não estavam mais em sua posse. Podemos extrair dos dizeres de Silvério diversas ações desta natureza: vigiar a cerca para evitar desrespeito dos fazendeiros aos limites legalmente firmados na época, alertar os mais novos sobre os marcos da ocupação dos antigos que ficaram fora da delimitação oficial, plantar e povoar áreas limítrofes com as fazendas, organizar os moradores em núcleos populacionais mais bem distribuídos, aliviando tensões internas e manejando a centralização administrativa imposta pelo SPI.

Assim, tais ações podem ser consideradas, parafraseando o célebre conceito de James Scott (2002), formas cotidianas de resistência dos Terena ao confinamento e assimilacionismo oficial. A antropóloga terena Daniele Gonçalves, comentando o trabalho de Claudionor Miranda, também pesquisador indígena da TI Nioaque, formula de modo interessante o benefício trazido pela multiplicação de aldeias: “com o aumento do número dos caciques a organização ficaria mais fácil e a força interna da TI Nioaque aumentaria com relação às forças externas” (Gonçalves, 2018, p. 72). A autora aqui sugere uma subversão da estratégia de dominação imposta pela colonização. Na apreciação das lideranças, muitas das ações dos *purutuya* sobre as comunidades indígenas costumam gerar, ampliar ou acirrar divisões internas nas comunidades, enfraquecendo-as e tornando-as mais vulneráveis e submissas ao poder colonial. O ditado imperial “dividir para conquistar” parece traduzir bem esta estratégia. Gonçalves, porém, invertendo a fórmula, sugere que a descentralização e partição das instâncias decisórias indígenas pode servir como um instrumento de resistência à colonização: “dividir para multiplicar as forças – outras aldeias” sugere a autora num subtítulo da dissertação (Gonçalves, 2018, p. 70).

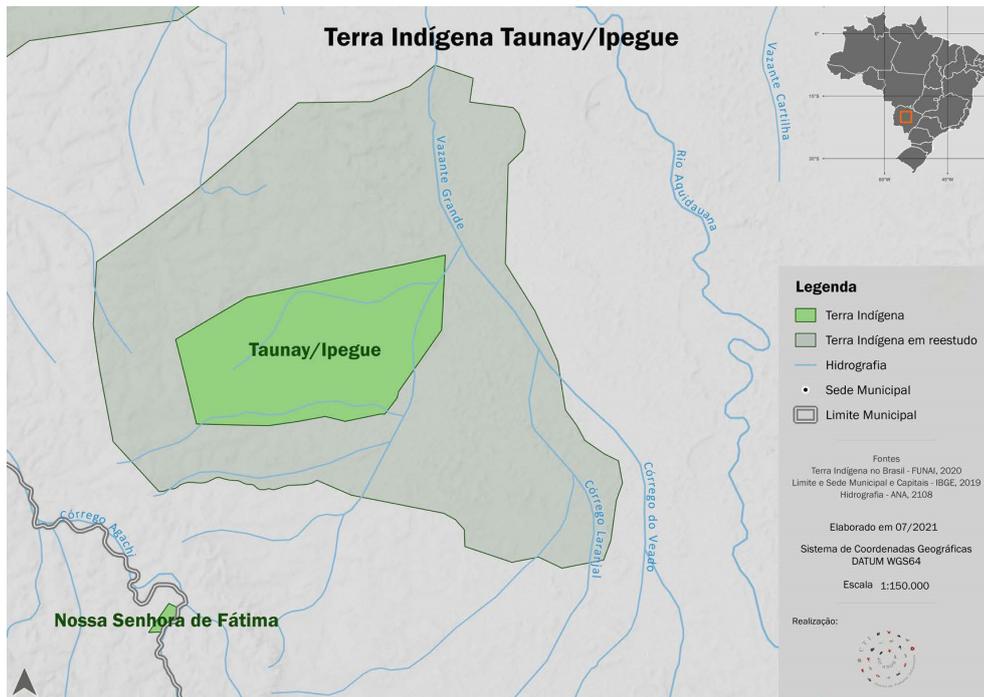


Figura 1. Mapa da TI Taunay-Ipegue.

Fonte: Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue (CTI, 2023).

Taunay-Ipegue

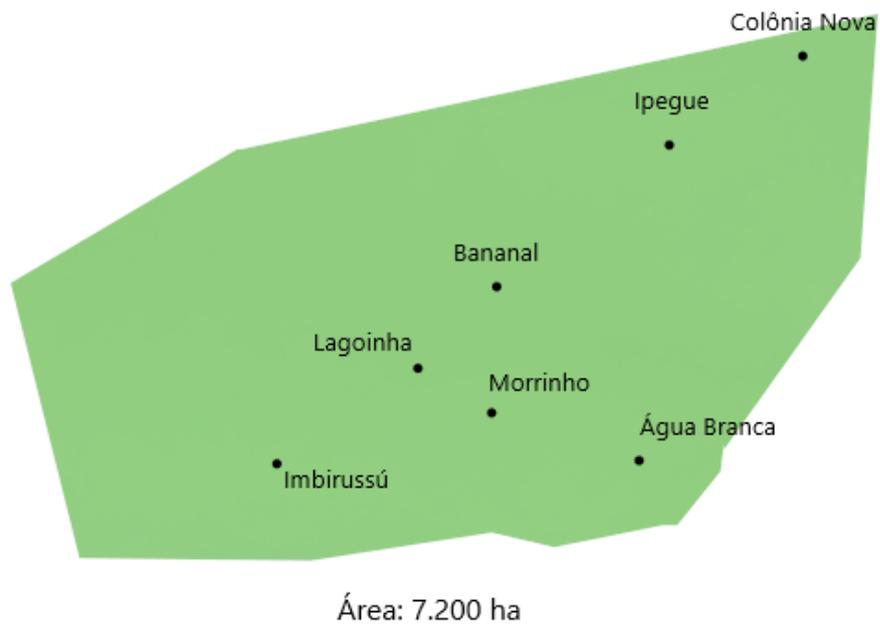


Figura 2. Aldeias da TI Taunay-Ipegue.

Fonte: Dados do Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue (CTI, 2023).

Uma sociologia em movimento

Pelos relatos da seção anterior, nota-se que a tendência de centralização, subordinação e assimilação prevista pelo artigo de Cardoso de Oliveira não veio a se concretizar. Muitos daqueles núcleos de roças, em geral compostos pelas famílias que estavam espalhadas e distantes dos povoados centrais, aumentaram de tamanho e reivindicaram para si o estatuto de “aldeia indígena”. Os Terena distribuíram o florescente povoamento da área em novos e múltiplos “centros”, cada qual com seus novos e também múltiplos “setores” de “vilas”, “bairros” e “roças”.

As formas indígenas de ocupação e habitação da terra, tal qual sugere Levi Pereira, foram rotuladas e controladas por todo um “vocabulário administrativo” (Pereira, 2009, p. 52), uma “nomenclatura imposta pela linguagem preponderante na situação de contato” (Pereira, 2009, p. 60). Mas as expectativas do órgão indigenista não alcançaram pleno êxito e “aos poucos, os Terena foram moldando o sistema político imposto pelo SPI, aproximando-o do formato de seu próprio sistema associativo” (Pereira, 2009, p. 88). Testemunhamos, pois, ao longo do século XX, um “processo incessante de proliferação de aldeias” que revela, segundo Carolina Almeida, “o alto grau de dinamismo político desse povo” (Almeida, 2013, p. 101). Em vez de se organizarem numa única aldeia, com um único capitão pretensamente submetido a um único Posto Indígena, os Terena fundaram muitas outras aldeias, multiplicaram suas lideranças e diversificaram seus meios de luta e negociação com as autoridades *purutuya*.

Miremos, à guisa de conclusão, uma terceira imagem da organização social dos Terena. É um retrato mais longínquo que, comparado com os retratos dos séculos XX e XXI, permite ampliar o alcance da argumentação. A historiografia contemporânea tem relido a crônica colonial e produzido novas hipóteses sobre os sistemas indígenas da região do Chaco/Pantanal. Nicolas Richard e Isabelle Combés, visitando os escritos de Sánchez Labrador e Félix de Azara e a interpretação deles feita por Branislava Susnik, apontaram a existência de “uma coluna massiva de populações ‘chaná’ articulada em pares de aldeias que se distribuem sobre a costa ocidental do Rio Paraguai” (Richard & Combés, 2015, p. 245)¹⁶. Cada par de aldeia era povoada por uma parcialidade (Terena, Layana, Kinikinau, Choarana) e, segundo Susnik (*apud* Ferreira, 2013, p. 277-278), dividido em “bairros-cacicados”, unidades fragmentadas lideradas por um chefe chané/guaná e vinculadas por

16 O etnônimo “Terena” (“Ethelena”, “Eterena”, “Tenaro”, “Terenaca”) aparece, na crônica, como uma das “parcialidades” de um etnônimo mais abrangente, que é “Chané” ou “Guaná”, a depender da fonte. Nomes como “Layana”, “Kinikinau”, “Choarana” são outras parcialidades chané/guaná (Richard & Combés, 2015, p. 243). Os Chané/Guaná emergem dos relatos quase invariavelmente relacionados com outros povos, especialmente com os “Mbayá”/“Guaikurú”.

casamento e intercâmbio de bens a algum acampamento mbayá geralmente montados na outra margem do rio¹⁷.

Tudo isso se passava, cabe ressaltar, antes das primeiras tentativas portuguesas mais contundentes de aldeamento das parciaisidades chané/guaná. A concentração populacional destes povoados indígenas faz a crônica e a historiografia falar em “vilas” e “bairros” antes mesmos que estas noções/práticas fossem largamente impostas pelos europeus ao continente americano e a seus originários habitantes. Estas grandes aldeias costeiras, contudo, não esgotavam o povoamento chané/guaná.

Havia, segundo Richard e Combés, uma variedade de pequenos núcleos, distantes da costa do rio, a que os cronistas chamavam de “colônias” porque eram “sujeitos aos centros alto-paraguaienses, mas distintos” (Richard & Combés, 2015, p. 244). Estas colônias eram habitadas por “populações de língua e origem diversas”, sobretudo os povos chamados zamuco (Richard & Combés, 2015, p. 244)¹⁸. A criação desses satélites, para Susnik, era iniciativa de frações chané/guaná que se desmembravam das “aldeias povoadas em excesso” para fundar seus próprios povoamentos – um fracionamento que, segundo a autora, era típico das populações aruaque e forjava uma relação de “dependência sócio periférica” com outras populações (Susnik *apud* Richard & Combés, 2015, p. 244). A força dessa dinâmica, assinalam Richard e Combés, “não está na sua capacidade de impor-se às aldeias rivais, mas em atrair e organizar em aldeias populações de diversas origens” (Richard & Combés, 2015, p. 244). Os autores indicam que essa dinâmica fazia a esfera de influência chané penetrar uma larga zona da margem ocidental do Rio Paraguai (Richard & Combés, 2015, p. 243). Atualmente, muitos trabalhos têm indicado com precisão que, antes da chegada dos brancos e consolidação da presença colonial, tal dinâmica indígena de ocupação territorial acontecia igualmente nas bandas orientais do rio, englobando regiões hoje legalmente identificadas como Terra Indígena Terena (Pereira, 2009; Eremites de Oliveira & Pereira, 2012; Eloy Amado, 2019).

Famílias indígenas saem de aldeias povoadas em excesso para morar em lugares afastados onde passam a atrair e organizar pessoas de origens diversas. Estes satélites/

17 Este vínculo Chané-Mbayá é objeto de extensa querela na literatura. Gabriela Freire num recente e robusto balanço propositivo da questão, qualifica este vínculo como uma “assimetria entrelaçada” (Freire, 2018). Capitães mbayá casavam-se com capitãs chané, tendo direito a presentes e serviços agrícolas da gente chefiada pela família da esposa e devendo-lhes fornecer, em contrapartida, os cobiçados objetos de ferro geralmente obtidos de assaltos aos fortes coloniais e amplamente cobiçados pelos agricultores indígenas (Susnik *apud* Ferreira, 2013, p. 277-278).

18 Nome que, nos idiomas chané, significa cachorro, lembram os autores (Richard & Combés, 2015, p. 244). “O nome ‘Zamuco’ designa atualmente o grupo linguístico ao qual pertencem os Ayoreo e os Chamacoco ou Ishir; no século XVIII, entretanto, era apenas o nome de uma das parciaisidades que falavam essa língua” (Richard & Combés, 2015, p. 238).

colônias permanecem inicialmente dependentes da sede/matriz (estas, por sua vez, vinculadas a matrizes de outros povos). Mas, ao aumentarem de tamanho, passam a reivindicar autonomia, para se tornarem, elas também, matrizes (e agora diretamente vinculadas às matrizes dos outros povos). Postas em comparação, a crônica do século XVIII e a etnografia do século XX permitem reconhecer, em contextos temporais tão distantes, uma operação sociológica indígena muito particular. Se tomarmos a sério as reflexões do líder Valdomiro Francisco há pouco expostas, podemos afirmar que a operação está ganhando novos episódios no século XXI, com a plena demarcação das Terras Indígenas e a fundação de aldeias nas áreas de retomada. Testemunhamos aqui uma sociologia que se expressa, menos numa taxionomia morfológica estanque, cara a certo imaginário assimilacionista traduzido em estudos científicos e políticas estatais, e mais numa lógica do movimento que alterna concentração e dispersão, união e segmentação de coletivos e assentamentos territoriais. Uma sociologia contra o estado (Clastres, 2003), certamente¹⁹. A oscilação pendular, uma justa ilustração de dinâmicas sociais, políticas e cósmicas dos povos ameríndios (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010), nos parece aqui também muito cabível para descrever este aspecto da sociologia indígena: “mecanismos pendulares próprios da ação política indígena, esta que teima em subordinar o contorno das formas a forças heterogêneas” (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010, p. 425)²⁰.

Referências

Almeida, Carolina Perini de (2013). *Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Altenfelder Silva, Fernando (1949). Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, 5 (3), pp. 271-379.

Azanha, Gilberto (2005). As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. *Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI*, 2(1), pp. 61-111.

19 Mas notemos que, nas experiências dos Terena, esta recusa ao estado não necessariamente implicou uma rejeição radical ou exclusão mútua para com o aparelho estatal-nacional tal qual ele se colocou a partir dos séculos XIX e XX. Reparemos que os Terena, ao subverterem a lógica estatal e perseverarem sua lógica social, o fizeram de dentro e de modo inteiramente relacional: aproximaram-se de postos coloniais, negociaram a delimitação das Reservas Indígenas, buscaram assistência governamental, tornaram-se eles mesmos funcionários públicos, elegeram parlamentares, alistaram-se no exército etc. Tal modo de se relacionar com a colonização parece estar diretamente relacionada a uma política cultural muito própria aos Terena e outros povos aruaque; um tipo de abertura ao outro que almeja efeitos transformativos oriundos de um domínio simultâneo da linguagem própria e da linguagem alheia (Ladeira, 2001).

20 O trabalho de Ximenes (2017) já havia acuradamente apontado para o caráter pendular da ação política dos Terena nas relações com os brancos.

Baltazar, Paulo (2010). *O Processo Decisório dos Terena*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1958). Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade terena". *Boletim do Museu Nacional*, 18, pp. 1-25.

____ (1968). *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Zahar.

____ (1976 [1960]). *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

____ (2002). *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Editora da UnB.

Clastres, Pierre (2003). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista (2023). Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue. Brasília.

Eloy Amado, Luiz Henrique (2019). *Vukápanavo. O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Eremitas de Oliveira, Jorge & Pereira, Levi Marques (2012). *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora UFGD.

Ferreira, Andrey Cordeiro (2013). *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. São Paulo: EDUSP.

Freire, Gabriela de Carvalho (2018). *Distinções eyiguayegui*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Gonçalves, Daniele Lourenço (2018). *O território etnoeducacional Povos do Pantanal e sua relação com a Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente na Aldeia Brejão, Nioaque/MS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010). Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas – resultados do universo. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Governo Federal.

Ladeira, Maria Elisa (2001). *Língua e História: Análise Sociolinguística em um Grupo Terena*. Tese de Doutorado em Semiótica e Linguística Geral, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Mauss, Marcel (2003). Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó. In M. Mauss, *Sociologia e Antropologia* (pp. 425-505). São Paulo: Cosac Naify.

Pereira, Levi Marques (2009). *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, e representação da identidade étnica*. Dourados: UFGD.

Perrone-Moisés, Beatriz & Sztutman, Renato (2010). Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, 16, pp. 401-433.

Richard, Nicolás & Combés, Isabelle (2015). O complexo alto-paraguaiense: do Chaco a Mato Grosso do Sul. In: G. Chamorro & I. Combés (orgs.), *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (pp. 231-48). Dourados: UFGD.

Santos, Augusto Ventura (2016). *Políticas afirmativas no ensino superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)*. São Paulo, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

____ (2023). *Lutar, festejar, retomar: Lutar, festejar, retomar: imagens de movimentos terena*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Scott, James (2002). Formas cotidianas de resistência camponesa. *Revista Raízes*, 21, pp. 20-31.

Sebastião, Lindomar Lilli (2012). *Mulher Terena: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Sahlins, Marshall (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). *Mana*, 3(2), pp. 103-150.

Sant'ana, Graziella Reis (2010). *Histórias, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Ximenes, Lenir Gomes (2017). *A retomada terena em Mato Grosso do Sul: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro*. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Recebido em 04 de junho de 2024.

Aceito em 24 de abril de 2025.

Fundações de aldeias do Povo Terena: imagens de uma sociologia indígena

Resumo

O presente artigo reflete sobre um importante aspecto das dinâmicas sociais e políticas do Povo Terena: as narrativas e práticas de fundação de novas aldeias. Primeiro, será reconstituída a argumentação de um pioneiro artigo de Roberto Cardoso de Oliveira (1958) sobre a organização socioespacial da Reserva Indígena de Cachoeirinha. Em seguida, serão comentadas algumas histórias de fundação das aldeias da Terra Indígena Taunay-Ipegue registradas por mim através de trabalho de campo. Com base neste comentário, serão debatidas algumas das conclusões do artigo de Cardoso de Oliveira. Argumentarei que, durante o século XX, os Terena frustraram certas expectativas assimilacionistas e realizaram uma apropriação muito singular dos dispositivos coloniais de “atração” e “aldeamento”, contornando a subordinação e a centralização estatal neles supostos e adaptando-os à sua própria lógica social.

Palavras-Chave: Etnologia Indígena; Terena; Fundação de Aldeias; Teorias da Aculturação.

Foundations of Terena Villages: Images of an Indigenous Sociology

Abstract

This article reflects on an important aspect of the social and political dynamics of the Terena People: the narratives and practices of foundation of new villages. First, the arguments of a pioneering article by Roberto Cardoso de Oliveira (1958) on the socio-spatial organization of the Cachoeirinha Indigenous Reserve will be reconstructed. Next, some stories of village founding within the Taunay-Ipegue Indigenous Land, recorded through fieldwork, will be discussed. Based on this discussion, some of Cardoso de Oliveira's conclusions will be debated. I will argue that, during the 20th century, the Terena frustrated certain assimilationist expectations and carried out a very unique appropriation of colonial devices of “attraction” and “settlement”, circumventing the subordination and state centralization presumed in them and adapting them to their own social logic.

Keywords: Indigenous Ethnology; Terena; Village Foundation; Acculturation Theories.