

**NAINE TERENA DE JESUS**

***KOHIXOTI-KIPÁE*, A DANÇA DA EMA –  
MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E COTIDIANO  
TERENA**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE ARTES  
NAINÉ TERENA DE JESUS**

***KOHIXOTI-KIPÁE*, A DANÇA DA EMA –  
MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E COTIDIANO  
TERENA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação do Instituto de Artes da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Arte.

**Área de concentração: Arte Contemporânea**

**Linha de pesquisa: Poéticas Contemporâneas.**

Orientador: Professor Dr. Elyeser Szturm

**BRASÍLIA  
2007**

**DISSERTAÇÃO E PRODUÇÃO IMAGÉTICA DE MESTRADO EM ARTE  
APRESENTADA AOS PROFESSORES:**

---

Professor Dr<sup>o</sup>. Elyeser Szturm (UnB)  
**Orientador**

---

Professor Dr<sup>o</sup>. Etiene Sammain (Unicamp)  
**Membro efetivo**

---

Professora Dr<sup>a</sup>. Maria Luiza Fragoso (UnB)  
**Membro efetivo**

Vista e permitida a impressão em: 12 de abril de 2007  
Coordenação de Pós-Graduação do Departamento de Artes Visuais do Instituto de  
Artes/ UnB.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço á Deus, aos meus pais, Antonio e Anita, meus irmãos, sobrinhos, tios, tias, primos; Ao professor Elyeser Szturm; Professoras Ellen Worttman e Maria Luiza Fragoso, Lílian Galleti, Sandro Lucose, João Negrão, Maria Góes, Jhonatã Gabriel, Frederico Alfaix, Marcos Laiter, Daniele Paula, Fábio Pimentel, Peri Silva, Rui, Leonardo; Professora Elisa Martinez, Emília, Ana Maria, Moisés, Erick. Aos “parentes” da aldeia Limão Verde, por participarem a finco da produção desta dissertação. Isac Dias e Pascoal Dias (em memória), fontes de inspiração. Ás demais pessoas que porventura não tenham sido citadas, porém não são menos importantes nessa longa caminhada.

*Agradeço também de uma forma especial (em memória) a Roberto Cardoso de Oliveira e Zoita Bom Despacho de Jesus.*

*Para Niara*

## **ABREVIATURAS**

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

Funai – Fundação Nacional do Índio

Funasa/Renisi – Fundação Nacional de Saúde/Rede Nacional de Estudos e Pesquisas em Saúde dos Povos Indígenas

GT – Grupo de Trabalho

SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFMT – Universidade Federal do Mato Grosso

Unemat – Universidade do Estado de Mato Grosso

Uniderp – Universidade para o Desenvolvimento do Estado e da Região do Pantanal

## RESUMO

A presente dissertação tem o intuito de revelar aspectos do cotidiano, memória e resistência do povo Terena residente da Aldeia Indígena Limão Verde em Mato Grosso do Sul. Utilizando a dança do Kohixoti-Kipaé (dança da ema) ou dança do Bate-pau como ponto de partida, buscamos observar esses aspectos através de um registro audiovisual no campo das artes. Para alcançar tal objetivo realizamos, num primeiro momento, o mapeamento de informações referentes ao povo Terena, através de outras pesquisas e informações baseadas em história oral, tendo como fonte principal a entrevista realizada com Isaac Dias, sobrinho-neto de Pascoal Dias, principal fonte inspiradora dessa pesquisa.

Num segundo momento, utilizamos da memória pessoal e de anotações de campo, que denominamos *diários visuais*, para promover o intercâmbio entre arte e antropologia, resultando na produção final dessa dissertação de mestrado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Povo Terena; Dança do Kohixoti-Kipaé; Memória; Resistência.

## ABSTRACT

This dissertation has the purpose to discover aspects of the everyday, memory e resistance of the nation Terena, dweller at Aldeia Indígena Limão Verde in Mato Grosso do Sul state. By using the Kohixoti Kipaé dance (rhea dance) or Bate-pau dance as departure point, in the first moment, we seek to observe by an audiovisual registry in Arts camp. For reaching this purpose, we did the mapping of the information about the Terena nation through other researches information based on oral history, taking as main source an interview realized with Isac Dias, Pascoal Dias's grand-nephew.

In a second moment, we utilized our own memory and annotation of camp, which we defined as *visual journal*, to promote the interchange between arts and anthropology, which was the result of this dissertation.

**KEY-WORDS:** The nation Terena; Kohixoti Kipaé Dance; Resistance; Memory.

*"Nem a partida, nem a chegada, o que importa é o  
caminho percorrido".*  
Guimarães Rosa

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.</b>	10
<b>1 O PONTO DE PARTIDA: ARUAK – CHANÉ</b> .....	14
1.1 Sobre os Terena .....	18
1.2 Aspectos da cultura Terena.....	30
<b>2 TRAJETOS E VIAGENS – A ALDEIA LIMÃO VERDE</b> .....	43
2.1 Cotidiano na aldeia Limão Verde .....	53
<b>3 KOHIXOTI-KIPAÉ DA ALDEIA LIMÃO VERDE</b> .....	58
3.1 Memória, resistência e cotidiano .....	59
3.2 Aspectos gerais da dança .....	68
3.3 Movimentos .....	69
3.4 Ornamentação e objetos utilizados .....	71
3.5 Bananal – MS .....	71
3.6 Araribá – SP.....	72
3.7 Cachoeirinha – MS .....	72
<b>4 NONJOANÉ: TRAJETÓRIA PELA MEMÓRIA PESSOAL</b> .....	75
4.1 Por detrás do espelho: narrativas de uma trajetória .....	76
4.2 A língua – elemento de continuidade e luta política.....	80
4.3 Educação: interesse acadêmico e interesse pessoal .....	82
4.4 Tios e tias .....	83
4.5 Entre nós .....	86
4.6 <i>Koixuminités</i> - a sabedoria das estrelas, do pôr-do-sol, dos animais e das matas.....	88
4.7 Lá - reflexos no espelho.....	95
4.8 Mensageiro dos ventos .....	96
<b>5 TRAJETOS – O VÍDEO</b> .....	103
5.1 Arte e registro – o vídeo como instrumento de arte e memória.....	104
5.2 Sensações e sentidos – o vídeo como instrumento de memória e encontro .....	108
5.3 A essência – encontro de iguais através da imagem.....	112
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	114
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	117
<b>ANEXO I</b> – Ofício 098/2005 .....	124
<b>ANEXO II</b> – Declaração Comunidade .....	125
<b>ANEXO III</b> – Foto de Pascoal Dias, 1974 .....	126
<b>ANEXO IV</b> – Jovens esperando o momento da dança (imagem de vídeo), 2005 .....	127
<b>ANEXO V</b> – Cotidiano – mulher cozinhando, 2006 .....	128
<b>ANEXO VI</b> – Naine, Eugênia, Isac e Anita, 2005.....	129
<b>ANEXO VII</b> – Entrevista Isac Dias.....	130

## INTRODUÇÃO

Atualmente, segundo dados da Fundação Nacional do Índio – Funai, existem no Brasil cerca de 345 mil índios<sup>1</sup>, distribuídos entre 215 sociedades indígenas, o que totaliza um percentual de 0,2% da população brasileira. Na região de Mato Grosso do Sul, existem cerca de 58.440<sup>2</sup> índios, integrantes de mais de 10 etnias.

O desenvolvimento desta pesquisa para o Programa de Pós-graduação em Artes da Universidade de Brasília tem como foco o povo Terena, que tem uma população média de 19.129<sup>3</sup> pessoas, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde/Rede Nacional de Estudos e Pesquisas em Saúde dos Povos Indígenas – Funasa/Renisi 2005.

A pesquisa consiste no registro audiovisual da dança do *Kohixoti-Kipaé* – a *Dança da Ema* –, conhecida também como a *Dança do bate-pau*, realizada pelos índios Terena da aldeia Limão Verde, que se localiza no município de Aquidauana, no Mato Grosso do Sul.

O interesse na realização dessa pesquisa surgiu após o acesso a fotografias e a uma fita cassete<sup>4</sup> gravada na mesma aldeia, no ano de 1974, em que o cacique Pascoal Dias se paramentou como um *Terena da dança do Kohixoti-Kipaé*, para mostrar a vestimenta e a música da referida dança aos meus pais Anita, índia Terena de Limão Verde e sobrinha desse importante *Naati* (cacique), e ao meu pai, Antonio João, servidor da Funai, e na época Chefe do Posto Indígena São João, localizado na Reserva Kadiwéu, dividida por grupos Chané, Terena, Kinikináu e mais alguns Chamokoko e com os Kadiwéu da aldeia Tomazia. Nessa demonstração, Pascoal Dias falava do *Kohixoti-Kipaé*, intercalando com o toque da música executada por sua flauta-pife e passos da dança. No seu canto dizia: “eu canto no meio dos meus irmãos, para que vocês não se estranhem uns aos outros”.

A utilização da dança como ponto de partida para a análise dessa comunidade é fundamental para a visualização de aspectos do cotidiano e da própria dança,

---

<sup>1</sup> Os dados constantes no site [www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br), explicam ainda que essa população indígena citada não se refere apenas aos indivíduos que se encontram dentro das reservas, mas também, aos chamados *desaldeados*, que vivem no contexto urbano, acessado em 10/05/2006

<sup>2</sup> Renisi – Funasa/2005, disponível em [https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe\\_dsei.asp?strcddsei=20](https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=20)

<sup>3</sup> [https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe\\_dsei.asp?strcddsei=20](https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=20)

<sup>4</sup> DIAS, Pascoal. *Terena da dança do Kohixoti-Kipaé*. Aquidauana: 1974. 1 cassete sonoro.

relacionados com a memória e a resistência desse povo que tem passado por um processo de assimilação cultural de grande impacto para sua cultura tradicional. A relação entre a memória e o cotidiano, expressas nos preparativos da dança, faz referência ao ponto chave de resistência da comunidade. Esses fatores puderam ser observados durante o trabalho de campo desenvolvido em abril de 2005, em Limão Verde, e nos materiais coletados em anos anteriores, tendo como fontes essenciais alguns relatos, a entrevista com um ancião da aldeia, assim como a análise da participação maciça de membros da comunidade na dança, no ano de 2005. Dessa dança, participaram aproximadamente 140 pessoas, entre homens, mulheres e crianças.

As fontes de informações baseadas em história oral, são, em sua grande maioria, advindas de uma entrevista realizada com Isaac Dias, sobrinho-neto de Pascoal Dias. Também são utilizadas as informações recolhidas durante as constantes visitas à aldeia, antes mesmo de se iniciar esta pesquisa.

Outro momento fundamental está relacionado ao levantamento de dados antropológicos e etnográficos a respeito da etnia Terena: a sua saída do Chaco Paraguai e Boliviano, e a instalação na região de Mato Grosso do Sul, no Brasil; são utilizadas ainda, informações do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, que realizou um importante estudo com comunidades Terena.

É válido ressaltar que grande parte do material existente sobre as comunidades Terena de Mato Grosso do Sul traz informações baseadas em pesquisas realizadas *in loco* nas comunidades das aldeias tidas como mais tradicionais, como Cachoeirinha e Bananal, assim como dados sobre Ipegue e Lalima. Essas aldeias apresentam constituições diferentes das de Limão Verde, que apresentou uma abertura maior à influência externa, o que nos permite aqui traçar um paralelo entre os elementos obtidos nas pesquisas anteriores realizadas nas outras comunidades, e no contato direto que temos com Limão Verde.

Buscamos realizar um levantamento sobre as diversas manifestações culturais realizadas pelos Terena em anos mais remotos; a constituição da aldeia Limão Verde, seu cotidiano, divisão entre gêneros, meios de subsistência da comunidade, manifestações políticas, sociais, e, por fim, aspectos gerais do *Kohixoti-Kipaé* e a relação dos moradores da aldeia com essa dança.

Na mídia de massa, a produção da imagem indígena é tema de constante discussão. Sabe-se que as populações indígenas são vistas em ângulos distintos: ou se é preconceituoso, ou se idealiza. A vertente preconceituosa encontra força dentro das comunidades rurais, das pequenas vilas e municípios que muitas vezes estão em contato direto com as populações indígenas. Dessa convivência surgem estereótipos como *preguiçosos* e *beberrões*. Essa imagem também é repassada pelos meios de comunicação local, uma vez que, na maioria das vezes, os grandes proprietários de terras têm grande poder de decisão sobre as matérias veiculadas.

Em mídias maiores, tem-se a sensação da idealização da imagem indígena, como sendo algo remoto, sendo usados os jargões típicos de sua caracterização como os de donos da terra e de primeiros habitantes.

A produção de imagens indígenas busca sempre a pureza, as cenas de rituais e tudo que remeta, de alguma forma, às tradições dos antepassados. São poucas as ocasiões em que vemos os indígenas representados como sujeitos de um mundo contemporâneo. Muitas vezes quando isso acontece, essa imagem é sempre seguida de comentários carregados de negação ao estilo urbano adotado por esses indivíduos.

É necessário explicar que nessa pesquisa não buscamos discutir se são ou não corretos os estereótipos exibidos, mas sim, realizar um registro de um povo, do seu cotidiano, da memória e das manifestações num Brasil contemporâneo, sem querermos forçar a criação de imagens que mostrem apenas o exótico nem buscar a pureza que possa existir dentro da comunidade.

A inquietação artística suscitada neste trabalho se traduz na transformação desse material coletado em *arte*. Essa transformação trouxe, então, os dados recolhidos ao longo da pesquisa para a elaboração de um vídeo, onde buscamos uma poética das imagens, da memória, da valorização de um cotidiano tão alterado pelo contato extensivo, apresentando a beleza, a sensibilidade e as formas de resistência encontradas por esse povo para, dessa forma, contextualizar olhares. Essa busca pela representação se deu através da experimentação e do estímulo criativo que incorporou linguagens artísticas diferenciadas, buscando a fruição do resultado obtido.

Para iniciar o processo de fruição artística, destacamos um fator considerado importante para que a elaboração da pesquisa alcançasse o objetivo proposto – a junção do olhar *estrangeiro* com o olhar do Terena, já que o ato de observar com os olhos de

uma pessoa que está dentro e ao mesmo tempo fora daquele ambiente, sendo que esse *eu dentro – eu fora* acaba se tornando inevitável para muitos índios desaldeados.

É mister ainda esclarecer a condição de índio desaldeado, bem como o olhar *dentro-fora*: muitos dos desaldeados da aldeia Limão Verde, sempre retornam, sendo raras as pessoas que não visitam suas antigas residências e familiares. Coloco-me na condição de olhares semelhantes aos desaldeados, partindo da premissa de que ainda que distante, retornamos. Quanto ao olhar dentro-fora, se refere ao fato de estarmos sempre em contato com o cotidiano das cidades em que vivemos, facilidades e dificuldades vividas nesses ambientes, porém conhecemos e identificamos esses elementos, no ambiente da aldeia. Por mais desaldeados que nos apresentemos, continuamos *dentro* da comunidade pela opção de retornarmos para ela.

## 1 O ponto de partida: *Aruak – Chané*

Neste primeiro capítulo abordaremos a primeira etapa da pesquisa sobre o contexto Terena, iniciando com o Grupo Chané. A abordagem desse contexto teve início com a elaboração de um cronograma de trabalho dividido em duas etapas: a primeira, tratando de uma abordagem acadêmica estimulada pelos levantamentos voltados para os registros escritos e teorias obtidas através das aulas do curso de mestrado, resultando daí, nos primeiros capítulos, numa abordagem antropológica e etnográfica, a segunda parte, é um relato pessoal, onde além de buscar memórias particulares, nos propomos a buscar materiais audiovisuais e analisar objetos coletados em um acervo particular nos anos de 2003 a 2005. Após esse processo entramos em fase de elaboração de material escrito e prático (roteiro, plano de filmagem), para que pudessem ser utilizados no vídeo proposto neste projeto.

O grupo Terena, também conhecido como Chané, Guaná ou Layana pertence à família lingüística Aruak, é hoje, o grupo mais expressivo dessa população e está localizado no Estado de Mato Grosso do Sul. Descendem dos Chané-Guaná, citados pelos cronistas setecentistas<sup>5</sup>.

Vários estudos se dedicam à questão migratória dos Aruak. Lathrap (1970) argumenta que esse povo já estava estabelecido na Amazônia Central por volta de 3.000 a.C, onde, atualmente, se localiza a cidade de Manaus.

Segundo estudos desenvolvidos por Schuch (1995), uma das características marcantes dos Aruak é a preferência em ocupar áreas próximas de outros grupos étnicos com densas populações. Essa aproximação possibilitaria o senso *troquista* desse povo. Os Aruak foram também vizinhos do império Inca, na região de Huanuco e na de *Madre de Diós*. Mercadores e povos dominados pelo Império Inca, principalmente no reinado de Tupac Inca Yupanqui, fizeram algumas incursões na terra dos Antis, como os Incas denominavam os povos do leste, mais propriamente os amazônicos. Porém, devido à adversidade do clima, aos insetos e mesmo a uma confederação de povos Pano e Aruak,

---

<sup>5</sup> Ver: TERRA INDÍGENA – Boletim do G.E.I. Kurumin, Out./Nov. 1985, Ano 4, n. 39, p. 13.

com milhares de guerreiros, os enviados dos Incas optaram por negociações comerciais. (BERNAND & GRUZINSKI, 1997 apud JESUS, 2005b).

As relações com os povos dos Andes sofriam declinações, principalmente quando estes impunham, nas relações comerciais, seu poder de barganha e os Antis viam isso como cobrança de tributo. A associação dos amazônicos, entre Aruak e Pano era um fator de equilíbrio, e essas relações extrapolavam o âmbito comercial e os Antis subiam os Andes para participarem dos rituais Incas realizados no mês de agosto (CUNHA, 1992 apud JESUS, 2005a).

Diferente dos Aruak e dos Pano, que preferiam contatos comerciais e raramente impunham sua força guerreira, consta que os Chiriguano e os Guarayo, ambos Guarani, também invadiram possessões andinas antes da chegada dos espanhóis (CUNHA, 1992, p. 495).

Cristóvão Colombo ao chegar em Hiapaniola, entre 1494 a 1496, se encantou com os “seres humanos de peles azeitonada” dos povos antilhanos. Porém, essa admiração dos primeiros contatos logo foi substituída por toda forma de crueldade, indo do apresamento ao massacre, advindo daí, ainda, a contaminação que dizimou milhares de índios. Muitos desses povos também reagiram utilizando a força das armas. Mesmo assim, os espanhóis puderam observar nesse *caos* de povos culturalmente distintos, que os Aruak e os Taino, eram amistosos e polidos, apesar dos inconvenientes das primeiras relações com os espanhóis (JESUS, 2005), sendo que:

Para os espanhóis os povos Karib, eram extremamente belicosos, antropófagos e inamistosos. O nome Karib infundia terror e sua projeção guerreira acabou batizando aquela região. Os Karib ocupavam, quando da chegada dos espanhóis as regiões da Antilhas e os Aruak e os Chibchas preferiam as regiões do Panamá e da Colômbia. (BERNAND & GRUZINSKI, 1997 apud JESUS, 2005b).

Devido às vastas regiões ocupadas e por um mosaico de povos, pouca uniformidade pode ser encontrada entre os Aruak, seja no aspecto cultural ou mesmo no biótipo. Em muitas áreas eles foram eliminados ou reduzidos, mesmo assim, sua população, nesse período, teve acréscimo considerável, principalmente nas regiões da Guiana, Suriname e Guiana Francesa.

Com o fito de compreender a extinção de grande parte do povo Aruak, salientamos que esse processo ocorreu porque eles não eram povos de índole guerreira,

apesar de possuírem uma organização social complexa, tornaram-se volúveis aos ataques dos espanhóis, ou de povos como os Karib, que tinham natureza *canibalística*.

Nessas ocupações de regiões tão diversas, grupos Aruak, apesar das diferenças, criaram representações míticas específicas para determinadas áreas onde se estabeleciam, sendo nas Antilhas, na Amazônia ou no Chaco/Pantanal. Alguns Aruak amazônicos acreditam no herói mítico Kuawi. Esse personagem fez uma grande peregrinação pelo mundo, que tem como centro a região da cachoeira do rio Aiary, considerado o umbigo do mundo. Kuawi deixou para todos os falantes Aruak da região norte amazônica o conhecimento da flauta sagrada e de suas belas músicas.

Wright ressalta que esses limites do herói cultural Aruak, incluem desde a região andina, oeste à foz do rio Negro e partes do Solimões ao sul e sudeste, até a foz do Orinoco e a costa atlântica ao norte e nordeste. (CUNHA, 1992, p. 495).

O uso das flautas sagradas é comum a diversos grupos indígenas, principalmente a alguns Aruak, como os Paresi, que as guardam numa pequena cabana, chamada em português de casa das jararacas, forma como são conhecidas as flautas, inclusive vedadas às mulheres. Os Nambikwara, proveniente de uma família lingüística própria e independentemente do grupo ou subgrupo e vizinhos dos Paresi, também utilizam as flautas, sendo para eles sagradas e tendo com elas os mesmos tabus.

No Brasil, os Aruak estabeleceram e dominaram vasta região do vale Amazônico e do Orenoco e atualmente os grupos mais representativos na região Norte são: Apurinã, Baniwa, Baré, Kaxarari, Kampa, Palikur, Tariana, Wapixana, Xarakéna; já no Centro Oeste: Terena, Kinikinau, Paresi, Enawenê-nawê, Wuará, Yawalapiti e no Sudeste, apenas os Terena. (SCHUCH, 1995, p. 38).

*Chacu* (Chaco) – palavra que significa lugar de muita caça, pertencente à língua *Quêchua* (Quíchua), falada por vários povos andinos, inclusive pelos Incas – era uma denominação restrita à região de Tucumán mas que posteriormente, uma vasta região de planície recebeu esse nome. Esta região situa-se no sul da Bolívia, oeste do Paraguai, norte da Argentina e ainda numa pequenina parte do oeste do Brasil. Para melhor analisá-la temos, então, o Gran Chaco ocupando as margens direitas dos rios Paraná e Paraguai, do lado leste, e o sopé dos Andes, no oeste. Como limite norte, podemos tomar grosseiramente como referência a estrada de ferro que liga Corumbá, em Mato Grosso a Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia. No sul, passa pouco a pouco para os

Pampas argentinos. Posteriormente a região brasileira foi denominada pelos luso-brasileiros de Pantanal, como ocorre nos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

Alguns Aruak, provavelmente os Chané, já estavam localizados nas proximidades de Tucumán, região das famosas minas de prata de Pótsi. Essa corrente migratória Aruak chegou ao Gran Chaco entre os anos 1.000aC e 500aC, provavelmente pelo alto Madeira. Os Chané faziam constantes trocas das famosas lâminas de prata e outras preciosidades com os Xarayé, também de língua Aruak e ocupantes das barrancas orientais do rio Paraguai.

Os grupos Aruak da Bacia do Paraguai representam a migração meridional, que redundou na formação do Paresi, e dos Chané-Guaná. Devemos, hoje, incluir os Xarayé nesse contexto, pois estudos arqueológicos os classificam como Aruak. Essa subdivisão andina e chaquenha foi anterior à chegada dos espanhóis na região que nesse período já era dominada pelos Mbaya.

Os Chané-Guaná, onde se incluem os Terena, atingiram o planalto brasileiro, ao longo do alto Paraná. Os Paresi fazem essa migração da área amazônica, sem passar pelas terras baixas e habitam a Chapada dos Paresi, enquanto que os Waurá ocupam as áreas das nascentes do rio Xingu. Nota-se, portanto, que os Aruak, independente do mosaico étnico, sempre migram para áreas altas e de cabeceiras de rios, exceção dos Xarayé que foram contatados pelos espanhóis, no século XVI, em pleno pantanal mato-grossense, áreas próximas das lagoas Guaíba e Uberaba. Essa região, devido ao volume de água do rio Paraguai e à formação de imensas lagoas foi denominada pelos espanhóis de Mar dos Xarayes, e mais recentemente de Lagoa dos Xarayé. Várias cartas geográficas da época colocam essa região no centro do continente sul-americano e como nascedouro do Rio Paraguai.

No caso dos Xarayé, antes dos espanhóis, seus únicos inimigos eram os Guarani. Depois os espanhóis guiados pelos Guarani, e posteriormente os luso-brasileiros, cientes das riquezas que os Xarayé possuíam, exterminaram esse povo.

Hoje, estudos arqueológicos têm resgatado diversas urnas funerárias e utilitárias na região de Barranco Vermelho e Descalvado, no Município de Cáceres, em Mato Grosso, ambas na região pantaneira, cujos rios são tributários do rio Paraguai e cujo material cerâmico recebe a denominação de *Tradição Descalvado*. Completam essas preciosidades arqueológicas Xarayé, dezenas de artefatos líticos e jóias em

madrepérolas. Esse rico acervo pode ser visto no Museu Rondon, da Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT, na Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT-Cáceres e no Instituto Homem Brasileiro em Cuiabá.

A tendência mercantilista dos Aruak lhes possibilitou contatarmos com vários povos ocupantes de ecossistemas e culturas distintas. Na Bacia do Paraguai, os Chané mesmo com o regime de vassalagem imposta pelos índios cavaleiros Guaikurú, poderoso povo guerreiro, conseguiram manter uma relativa independência.

No século XVIII intensificaram-se os contatos dos Chané-Guaná com hispânicos e posteriormente com os lusos. É quando começa em definitivo sua transferência para o território brasileiro, ocupando as regiões do rio Miranda e Aquidauana, hoje, Estado de Mato Grosso do Sul.

## **1.1 Sobre os Terena**

Os Chané – palavra que significa gente, povo – dividem-se em vários grupos, sendo os mais conhecidos os Terena, os Layana, os Choarana ou Chabaranás e os Kinikináo. Viviam na banda Ocidental do rio Paraguai, espalhados pelos contrafortes Andinos e na região do Chaco. Vários grupos Chané sofreram um duro processo de servidão junto aos índios Guarani-Chiriguano, inclusive sendo denominados de *tapuys* – servos ou inferiores –; os Tupi, do litoral brasileiro, designavam *os outros*, não-tupi, de *tapuias*, também uma expressão pejorativa.

Com a criação dos aldeamentos missioneiros hispânicos para os Guarani, e enfraquecimento guerreiro desse povo, os vários grupos Chané passaram a depender dos Mbaya-Guaikurú, cuja convivência era mais de vassalagem que de escravidão. Aliás, o binômio Mbaya-Guaikurú provem da língua Guarani e significa: Guaikurú, todos os povos nômades ou andarilhos do Chaco; Mbaya: seria Mbae-ayaba, povo traiçoeiro, perigoso e cheio de veneno. Essa era uma denominação exclusiva para os contemporaneamente conhecidos Mbaya-Guaikurú, seus mais ferrenhos inimigos e cujos remanescentes são os Kadiwéu.

Os Chané-Choarana, denominados pelos espanhóis de Guaná, acompanhavam os deslocamentos dos Guaikurú, sempre que isso era necessário. Com o enfraquecimento e aldeamento missionário do povo Guarani, grupos chaquenhos passaram a ocupar os espaços deixados por eles nas margens do rio Paraguai, inclusive os canoeiros Paiaguá e os já eqüestres Guaikurú, acompanhados de parte dos seus vassalos Chané. (JESUS, 2005).

A história documenta os primeiros contatos dos Chané-Guaná desde o século XVI, conforme narrações de Cabeza de Vaca, governador de Assunción, no Paraguai. Outros autores argumentam também que os Chané-Guaná intermediavam um intenso processo de trocas entre o império Incaico e as regiões do alto Paraguai. (JESUS, 2005, p. 42 et seq.). VOCÊ *COLOCA OUTROS* AUTORES, MAS CITA O MESMO.

Viajantes que trilharam os territórios Chané-Guaná realizaram observações sobre o modo de vida desses povos. Francis Castelnau (SOUZA, 1973, p. 227-230), comenta:

Em 5 de abril (1845) fomos visitar o aldeamento dos Terenos, índios que pertencem à mesma nação dos precedentes (Guanás), mas que até aqui têm tido muito poucas relações com os brancos. [...] O aldeamento que íamos visitar fica, em linha reta, duas léguas e um terço a nordeste de Miranda [...] Compõe-se o aldeamento de umas cem ou cento e dez casas. Unidas umas às outras. Estas formam um imenso rancho coberto de palmeira e estão dispostas em círculo, à volta de uma grande praça central. Toda a população, constituída de mil e quinhentos a mil e oitocentos habitantes, ocupava-se ativamente para a preparação de uma festa. Não têm estes índios por vestuários mais do que um pedaço de pano amarrado na cintura. Trazem os cabelos levantados sobre a cabeça e amarrados atrás, como se fosse uma cauda. [...] As armas usadas por estes índios são a lança com ponta de ferro, a borduna, o arco e a flecha, e o bodoque. Este último tem a aparência de um arco, mas com duas cordas, ligadas no meio por um pedaço de couro, onde é colocada a pedra que se deve arremessar [...].

Felix Azara afirmava, no século XVII, que “à época da chegada dos espanhóis, os Guaná iam, como atualmente vão, se reunir em bandos aos Mbayá para lhes obedecer, servi-los e cultivar suas terras. É verdade que (essa) escravidão é bem doce, porque o Guaná se submete voluntariamente” (OLIVEIRA, 1976, p. 32). O processo social que envolveu uma sociedade demograficamente superior e estratificada (*Guaná*) e outra inferior em população e predominantemente caçadora e coletora (*Mbayá*), foi pouco estudado.

Os levantamentos históricos apontam a agricultura Guaná como forma de propagação de potência dos Mbaya que, somada aos cavalos tomados aos espanhóis,

transformaria este povo no mais aguerrido adversário da colonização européia das margens do rio Paraguai, entre o Apa e o Taquari. Estudos realizados sobre os povos do Chaco constataram que os Guaná dispunham de uma estrutura social mais sofisticada dos que a dos Mbayá. Buscando as referências de Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 42), temos a estratificação, ainda encontrada por ele em Cachoeirinha, onde as camadas se dividiam em *nobres* ou *capitães* (*os Naati* ou *os que mandam; gente boa*) e o *povo* ou *soldados* (*Wahêrê-xané*, ou *os que obedecem; gente ruim*). Ainda, as relações de aliança *Guaná-Mbayá* tinham como fonte preponderante de permanência, o casamento, onde os chefes *Guaná* entregavam mulheres da sua casta para se casarem com os *Mbayá* que fossem de classe elevada na sua casta.

Segundo Azanha (1994), as relações entre os dois grupos, por essa via, consolidariam, ao longo do tempo, uma estrutura social complexa: de um lado, um segmento social autônomo na posição de fornecedor de mulheres e alimentos; de outro, uma casta guerreira tomadora de mulheres e doadora de instrumentos de ferro e cavalos e responsável pela segurança dos grupos locais. A vinda para o Brasil ocupou a metade do século XVIII e o início do século XIX, ocupando terras nos arredores do Presídio de Coimbra, hoje denominado Forte de Coimbra, situado em Corumbá, no Mato Grosso do Sul.

Esse deslocamento Chané se tornou uma constante, ora pediam proteção contra os Guaikurú que os atacavam para impor a vassalagem, ora contra os ataques Paraguaiois. Milhares deles, em levadas sucessivas, acabaram sendo aldeados em Albuquerque, que, em 1819, se transformou na Missão de Nossa Senhora da Misericórdia, administrada pelo Frei Macerata. Em 1825, essa aldeia contava com cerca de 1.300 pessoas. (SCHUCH, 1995).

Em Albuquerque, funcionava uma companhia militar composta por índios canoieiros cuja função era a de garantir transporte e segurança nos rios principais da província. Manoel José de Carvalho, diretor da aldeia de Albuquerque foi nomeado como encarregado da companhia. Os índios aldeados começavam a servir como braços úteis à sociedade branca que povoaria o local.

Uma crise de produção agrícola se desencadeou em meados de 1853, e este fato não criou constrangimentos nas falas das pessoas encarregadas de catequizar os povos indígenas na Província de Mato Grosso. Em um ofício enviado ao presidente da

Província Augusto Leverger, Frei Mariano, missionário da Igreja Católica que se encontraria com os indígenas a fim da catequização, mostrava-se confiante com a possibilidade de fundar um aldeamento no Distrito de Miranda.

Leoti explica que Frei Mariano ao percorrer esse distrito em 1852, constatou a presença de grupos indígenas das *tribus* Terena, Caiana, Aicurus, etc., e foi, segundo a sua expressão, “sobremaneira lamentável” ver:

[...] a deplorável posição desses infelizes que de nenhuma utilidade são a si, e ao Estado, e que aliás com bem pouco trabalho podião tornar-se tão uteis e passivos a sociedade, incorporando-as em uma só aldea, onde tão somente podem serem regados com o benéfico orvalho da cathequesi<sup>6</sup>.

Leotti (2000, p. 172) escreve que entre a forma de sentido da linguagem missionária e as dos índios havia um entremeio onde se produzia um lugar de discursos diferenciados, que aos seus protagonistas eram inexplicáveis e os levaram aos limites de suas leituras, criando aí os conflitos desse não entendimento mútuo. Observava-se, então, por um lado, o discurso colonizador que preponderava sobre os outros, sendo imposto como a única verdade.

Por outro lado, existiam as vozes daqueles que se viam impedidos da manutenção de seus lugares de verdade, e sem conseguirem obter resposta aos seus anseios, deslocavam os sentidos do saber imposto, e modificavam o espaço invadido pela extensividade colonizadora. O mesmo autor supracitado (LEOTTI, 2000, p. 172) afirma que:

Criava-se aí, fatos inusitados aos olhos de linguagens tão diferenciadas, materializando a todo instante, acontecimentos conflituosos a cada um dos lados. A concepção de economia agrícola na concepção indígena junto aos costumes sincretizados aos dos colonizadores levou os índios a atitudes que colocava no diretor da aldea um sentimento de pânico. Após a colheita do feijão, a atitude da população aldeada marcou profundamente a estrutura emotiva do frei Mariano. A sensação que exprime em seu pedido ao presidente da província traduz um quadro de agudização dos conflitos em Bom Conselho.

Os índios não mais acreditavam nos resultados daquele civilizado modelo. “Desesperavam-se em buscar garantias de sobrevivência. Saíam pelas matas em busca do que faziam

---

<sup>6</sup> Ver: Lata 1855-A: Documentos Avulsos. Maço índios. Ofício do diretor da aldea de N. S. do Bom Conselho ao presidente de Província Augusto Leverger. APMT. Cuiabá – MT.

antes. Era como que voltassem às suas divindades em busca de um reencontro após um pesadelo”. Para o religioso Frei Mariano, a situação da aldeia Nosso Senhor do Bom Conselho, estava caminhando para a insustentabilidade, pois “a miséria nesta aldeia vai crescendo sempre mais. Os Índios até derão em comer gravatá, espalhão-se nas matas altas de bocaiuvas, deixando perecer o serviço da lavoura”<sup>7</sup>.

A migração desses grupos para o outro lado do rio Paraguai se deu em 1760, devido ao alcance dos espanhóis aos territórios *Mbayá*. A permanente aproximação espanhola dessas áreas caracterizava pressões constantes, que juntamente com disputas internas por prestígio guerreiro, trouxeram-nos à margem oriental do rio. Data-se que essa migração aconteceu em levadas maiores até o início do século XIX. Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 26) destaca que os subgrupos *Guaná-Txané* que se estabeleceram a leste do Chaco mantiveram, nesse território a organização tradicional, assim como as roças.

A resistência dos *Mbayá-Guaykuru* ao avanço dos paulistas que se dirigiam à região de Cuiabá, manteve os *Guaná-Txané* distantes de maiores relações com europeus. Essa situação se manteve até a última década do século XVIII, quando em 1791 foi assinado o Tratado de Paz entre a Coroa Portuguesa e os *Mbayá-Guaykuru*, que permitiria a fixação de forças portuguesas na margem direita do Paraguai, ao mesmo tempo em que propiciaria o desgaste da aliança entre os *Txané* e os *Mbayá*. (AZANHA, 2004). Quando os *Xané* passaram definitivamente para o lado oriental do rio Paraguai (onde se localizam as cidades de Mato Grosso do Sul), consistiam em uma população grandiosa.

Castelnau (1949, p. 299-308), em 1845, na ocasião de uma visita nos aldeamentos situados nas proximidades da Vila de Miranda, escreve que a população estimada era de cerca 1.500 índios – constituídos de Terenas e Layanas –, e que eram gente bastante industriosa, criavam muito gado e possuíam muitos cavalos. Faziam grandes lavouras de cana-de-açúcar, de milho, de feijão e de mandioca. Cultivavam também bastante algodão, com que as mulheres faziam lindos tecidos para vender aos brasileiros. Em relação às habilidades desses povos, ele observou que “estes índios são muito laboriosos e entretêm com os brasileiros um grande comércio de farinha de mandioca e de arroz; suas lavouras são extensas e muito bem plantadas”.

---

<sup>7</sup> Lata 1855-A, Documentos avulsos. Maço: Índios. 28/10/55. APMT. Cuiabá. MT.

Ainda em 1845 o cronista relatou que o número de habitantes portugueses em Albuquerque era de 76 pessoas, incluindo a guarnição do forte, composta por 40 soldados, estimando para a aldeia dos *Quiniquinau*, nas vizinhanças daquela vila, uma população 700 ou 800 pessoas.

Em 1803, o Sargento Engenheiro Ricardo Franco de Almeida Serra (Azanha, 2004) apresentou seu *Parecer sobre os aldeamentos dos índios Guaicurús e Guanás*, mencionando neste texto os *Guaná* vivendo há alguns anos em um aldeamento com 600 *almas* nas cercanias de Albuquerque. Conforme assegurou no Parecer, “(os Guaná) vendem todos os anos em Coimbra algumas redes e panos, bastantes galinhas, grande soma de batatas e alguns porcos, tendo assim essas permutações enriquecido mais esta nação que os Guaicurús”. (AZANHA, 2004).

Almeida Serra (1845, p. 199) estimou a população indígena – incluindo os Guaicurus –, habitante entre o forte Coimbra e o presídio de Miranda em 2.600 *almas*.

No Segundo Império, escreve Azanha (2004), os documentos oficiais das Diretorias de Índios no Mato Grosso, mostram que de fato, os únicos prestadores de serviços nas Vilas de Miranda e Albuquerque eram os índios *Txané-Guaná* cujas aldeias estavam estabelecidas nas suas proximidades. Por exemplo, em documento datado de 1847, o primeiro Diretor Geral de Índios da Província do Mato Grosso, Joaquim Alves Ferreira, assim descrevia os Guaná:

As quatro tribos que se compõem [sic] esta nação (Terena, Kiquinao, Echoaladi e Laiana), pouco ou nada diferem entre si quanto ao modo de existência; seus costumes são mansos e pacíficos e hospitaleiros; vivem reunidos em aldeias mais ou menos populosas e muitos deles se ajustam para serviços de toda espécie em diversos pontos da Província, mormente para a navegação fluvial. Sustentam-se da caça e da pesca, mas principalmente da carne de vaca e dos produtos de sua lavoura. Cultivam milho, mandioca, arroz, feijão, cana, batatas, hortaliças e igualmente todos os gêneros de agricultura do país. As suas colheitas não só chegam para seu consumo como lhes resta um excedente que vendem a dinheiro ou permutam por diversas fazendas, ferramentas, aguardente, espingardas, pólvora, chumbo e quinquilharias e bem assim gado vacum e cavalos de cuja criação se ocupam. Fiam, tecem e tingem o algodão e a lã do que fazem ótimas redes, panos, cintos e suspensórios e quase todos entendem o nosso idioma [...]. Da tribo que conserva o nome de Guaná, há uma aldeia junto a Freguesia de Albuquerque e outra na margem do rio Cuiabá; (os) Guaná Kinikináo: em número de perto de oitocentos, vivem em uma aldeia no Mato Grande distante três léguas do poente de Albuquerque; existe outra aldeia de duzentos indivíduos nas imediações de Miranda; Guaná Terenas: vivem aldeados nas

imediações do Presídio de Miranda; Guaná Laianas: habitam também na vizinhança do mesmo presídio. (Azanha, 2001, p. 4).

Ainda conservavam muitas características dos velhos Aruak. Considerados excelentes agricultores, eles realizaram a difusão da *yuca* (mandioca doce) no atual território brasileiro, usando inclusive, seus excedentes agrícolas para barganhar com povos mais belicosos visando não serem atacados e assim formarem uma aliança de paz, como assinala Schuch:

É a nação que sempre foi tida como a mais numerosa, tanto assim que na província, uma ‘tolderia’ ou nação (aldeia) chamada Layana, era constituída de 6.000 almas. Os Guaná são índios lavradores não-cavaleiros, mansos, empreendedores e não folgazões. Tinham também o costume de se empregarem em troca de salário. Como eles não tinham gado e se mantinham com trabalho de roça bem desenvolvido, não necessitando [sic] de muita terra e não sendo dessa forma um empecilho para os espanhóis. (SCHUCH, 1995, p. 13 et seq.).

Darcy Ribeiro, em 1959, quando prefaciou a 1ª edição do livro *Do Índio ao Bugre*, de Roberto Cardoso de Oliveira, atribuiu também a mobilidade entre os brasileiros, como uma contribuição dada pelas mulheres dessa etnia (OLIVEIRA, 1976, p. 15). Esse papel foi representado principalmente pela mulher Terena. Tomada como esposa ou amásia pelos primeiros povoadores, lhes deu filhos que, na maioria dos casos, tanto se identificaram com o pai branco que esqueceram a origem tribal. Só sabemos das exceções e entre essas se contam o Marechal Rondon que tinha uma avó Terena; Ricardo Franco de Almeida e Serra, como comandante-geral das fronteiras com o Paraguai, viveu vários anos no Forte Coimbra com uma índia, chamada Mariana *Guaná* de quem teve dois filhos (SOUZA, 1968, p. 13); e, ainda, o Visconde de Taunay, cujas memórias de publicação póstuma relatam como alguns de seus melhores dias de vida aqueles que viveu, ao tempo da campanhas do Paraguai, com uma índia Terena.

Azanha (2004) salienta que, de fato, a hipótese pode ser corroborada também por alguns relatos dos cronistas, pois mesmo depois dos *Txané* terem abandonado os Guaicurus, se informa sobre a presença de *cativos* Guaxi, Guató e Chamacoco entre estes povos.

A guerra entre o Brasil e o Paraguai na segunda metade do século XIX, e a construção da ferrovia Noroeste do Brasil, no começo do século XX, contribuiu grandemente para a desestabilização social, política e religiosa dos Terena (Martins,

1992). Essas situações geraram um período de intensa *despopulação* e perda de seus territórios, o que fez com que a história Terena mudasse radicalmente.

Povos que habitavam a região de Mato Grosso do Sul foram incorporados ao exército brasileiro no período da Guerra, sendo os Terena o povo com maior representatividade no combate. Somavam 216 homens, seguidos dos Kinikináo com 39 e Laiana com 20 combatentes.

Na liderança desses índios, encontrava-se José Pedro, *capitão* dos Terena, título concedido a ele pelo Frei Mariano de Bagnaia, e confirmado oficialmente pelo Império brasileiro em 1867. O título concedido era concernente ao respeito e obediência que os indígenas tinham a ele. Os Terena participaram da Guerra de *livre e espontânea vontade*, auxiliando as tropas brasileiras, contra os invasores.

O auxílio dado pelos Terena aos combatentes brasileiros se estendia além da luta na guerra. Eram eles que forneciam parte da alimentação dos soldados, além de serem os responsáveis pelas informações que chegavam até o exército brasileiro. Vale ressaltar a habilidade em reconhecer localidades e a capacidade aguçada de espionar, que foi preciosa para o sucesso do exército brasileiro contra os paraguaios. Taunay (1931) confirma a presteza dos Terena afirmando que “estes índios mostram a melhor disposição, oferecendo-se com espontaneidade e servindo com toda a dedicação, como verificamos nos nossos últimos reconhecimentos”.

Para esses combates, os indígenas não receberam armamentos e não adquiriram o direito de possuírem armas, como os demais soldados brasileiros. Não concordando com esta situação, reivindicaram armas às autoridades, no entanto, havia o receio de que sendo atendidos poderiam se rebelar contra o exército brasileiro.

A ação dos Terena em entrar para a Guarda Nacional era uma possível solução para os problemas entre eles e os fazendeiros; além de representar a defesa dos territórios que tradicionalmente ocupavam antes desse conflito. O fato de se incorporarem na Guarda Nacional durante a Guerra do Paraguai trouxe, para o pós-guerra, a afinidade dos Terena (em especial da região de Aquidauana e do Limão Verde) com o Serviço Militar. Muitos jovens fazem questão de se alistar e participar do Serviço. Essa alternativa também se concilia com a remuneração oferecida que, para os indígenas, auxilia na renda familiar.

É impossível não perceber a importância que os índios tiveram no período da guerra, uma vez que lutaram contra os paraguaios, e abasteceram o exército com alimentos e informações. Todavia, o fim da Guerra contra o Paraguai representou, para os Terena, o começo de uma outra batalha pela sua sobrevivência, pois, além de muitos índios terem sido dizimados, muitos outros ficaram doentes e miseráveis. Como se isto não bastasse, não possuíam mais os antigos territórios que ocupavam, tomados agora pelas fazendas que proliferavam pela região indicando assim a sua desterritorialização.

Ao final de 1864, o conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, viria a afetar a vida em todos os aldeamentos *Txané*, já que grandes focos dos conflitos da guerra ocorreram nos territórios desses povos que eram aliados dos brasileiros, e por esse motivo, viriam a sofrer ataques por parte das tropas invasoras.

A desmobilização das tropas fixou na região pessoas aventureiras e ambiciosas que haviam participado de uma guerra violenta e quase sem comando, como descreveu Taunay em 1931, e dispostas a lutar para iniciar a ocupação de uma região devastada do ponto de vista político e social. Estes novos *purutuyé* (brancos) – a maioria chegada de regiões do Brasil onde a relação com os índios era fundada na prepotência e no desprezo ao *bugre* –, desconheciam completamente qual havia sido o papel dos Terena e demais grupos *Txané* na conquista da região e sua manutenção em mãos brasileiras.

Os cronistas do período anterior à guerra do Paraguai realizaram apontamentos relacionados às relações entre os *Txané* e a população brasileira. Essas relações estavam centradas na troca recíproca; descreve-se que essas eram consideradas relações entre iguais sem a relação de dominação de qualquer uma das partes. É certo que houve grande contribuição desses povos para a formação social e econômica daquela região, seja por fatores econômicos, seja pela miscigenação. O fator de maior peso nessa convivência se deu pelo modo peculiar dos Terena de se relacionarem com as diversas correntes étnicas radicadas no Centro-Oeste brasileiro e na porção leste boliviana e paraguaia.

Diante de tais fatos, Altenfelder Silva e Roberto Cardoso de Oliveira constataram que a história desta sociedade foi cindida em duas a partir da guerra com o Paraguai. Segundo estes autores, até o começo da guerra, existia uma sociedade tradicional, que com o fim do conflito, constituiu-se uma outra sociedade, diferente da anterior, porém construída a partir de fragmentos dela.

Esse período foi marco de reorganização espacial, em que se iniciou a luta pela regularização fundiária que buscava benefícios para os novos ocupantes. Este grande empreendimento de reordenação territorial e consolidação da fronteira só foi possível graças à *liberação* das terras indígenas e ao uso compulsório da sua mão-de-obra.

A questão territorial foi um fator importante nessa nova estrutura social Terena, ocorrida no pós-guerra. Além da dispersão de valores, a perda das terras, antes habitadas por eles, influenciou grandemente na manutenção da identidade. Halbwachs (1968, p. 144) afirma que alguns grupos resistiram à nova formatação espacial com “todas as forças de sua tradição, e essas resistências não permanecem sem efeito”, e complementa dizendo que esses indivíduos tentam encontrar seu equilíbrio antigo sob novas condições. “Tenta se manter ou se adaptar a um quarteirão ou rua, que não são mais para ele, mas sobre um terreno que já foi seu”.

Cândido Rondon, em 1905, na aldeia de Ipegue, intercedeu por eles e determinou a demarcação das Reservas Terena dos municípios de Miranda e Aquidauana. Depois de 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, os contatos com os índios e o respeito pelas suas terras foram disciplinadas. (SOUZA, 1968).

Após o período de lutas pela retomada das terras, em 1920, as reservas indígenas se constituíram como ponto de apoio fundamental para o reagrupamento das famílias, assim como uma nova forma de apropriação do espaço tribal, ou ainda, da reafirmação da identidade. Em virtude dessa nova forma de reagrupamento das famílias, o SPI instalou, em 1918, o primeiro Posto Indígena na aldeia Cachoeirinha. Devemos destacar aqui que as formas de sustento dentro das reservas não proveriam as necessidades de subsistência dos Terena, e o trabalho externo voltaria a ganhar sua força.

A relação entre os Terena e o encarregado do posto, seguindo o pressuposto de mediador entre os próprios indígenas e a comunidade externa, se caracterizava pela manutenção da ordem, como pressupõe Gilberto Azanha (2001), ao dizer que a presença dos postos indígenas tinha o intuito de impor aos índios o confinamento da sua força de trabalho aos limites das reservas, pois mesmo depois, quando se configurou uma situação de verdadeira *clandestinidade*, jamais interromperam suas incursões às áreas externas à reserva. Por exemplo, em carta datada de 21 de julho de 1956, o gerente da fazenda Miranda Estância SA (divisa norte da atual Reserva e onde se localizam vários

pontos de caça e pesca tradicional dos índios Terena), senhor Alfredo Ellis Netto, afirmava ao chefe do Posto do SPI de Cachoeirinha que:

[...] providências para a constante invasão de nossa propriedade por parte dos índios desse Posto. Não recebemos nenhuma resposta e, pelo contrário, nossas terras continuaram a ser invadidas pelos referido índios que, a princípio, se limitavam a matar animais silvestres e cometer tripolias [sic], mas ultimamente começaram a matar e roubar gado [...]. (MUSEU DO ÍNDIO – microfilme 03, docs. avulsos).

Em resposta à citada carta, o encarregado do Posto do SPI envia correspondência ao gerente dizendo que havia reunido as lideranças para avisá-los “para não irem cassar [sic] e pescar nas propriedades da Miranda Estância, pois que lá estavam expressamente proibidos”, e ainda que iria *castigar* dois índios denunciados pelo gerente da fazenda. (MUSEU DO ÍNDIO – microfilme 03, docs. avulsos).

Segundo os mesmos depoentes acima referidos, nem por isso os índios deixaram de exercer seu direito à caça e à pesca em áreas que consideram, se não de direito, de fato suas, e completaram:

Quando eu era menino, a maior alegria era quando meu pai, meu avô me levava para 'melar' (tirar mel). Era uma festa; todo mundo saindo com as latas atrás dos enxames, mulher, gurizada [...] Porque não tinha açúcar não, como hoje em dia. Nós saía por essas matas, naquele tempo era tudo mata, para catar mel, pra comer com farinha, jatobá [...]. No campo era guavira, nós pousava nas invernadas, porque a peonzada era tudo patriciada, tudo índio [...]. Nós fazia caçada de caítetu por aí também [...] Nós tinha liberdade. O capataz não importava, era amigo dos índios; os fazendeiros nem apareciam por aqui, era tudo mata [...]. Mas nós respeitava o gado, ninguém matava vaca [...] Agora a caça a gente não respeitava, era nossa né ? [...]. O gado deles era criado solto, nas vazantes, nos campo perto da serra [...]. Estas matas ai, essas fazenda só abriram de pouco tempo pra cá [...]. (AGENOR. Aldeia Córrego do Meio, 55 anos – Museu do Índio – microfilme 03, docs. avulsos).

A descrição dos fatos acima, extraídos do texto de Azanha nos dá uma visão geral do equilíbrio sócio-econômico nas reservas Terena, embora exista uma variação demográfica entre os anos 1940-1970, como afirma o autor. Porém, se retomarmos aos anos mais próximos, veremos que a situação demográfica nessas aldeias agrava a questão econômica e social, pois com o aumento da demanda populacional (se assim podemos falar), diminuem cada vez mais as terras dentro das aldeias, incluindo as áreas para plantação. Segundo o Centro de Trabalho Indigenista, a população Terena é

estimada em 15 mil índios, distribuídos nas aldeias Taunay, Cachoeirinha, Ipegue, Buriti, Dourados, Lalima, Araribá, Moreira, Passarinho, Nioaque e Limão Verde.

Essa população, mais elevada, altera também a formação social e cultural demográfica dos Terena, como é o caso da aldeia Limão Verde. Os Terena que até então são *matrilocais*, deixam de utilizar essas convenções para se adequarem aos limites de terra da reserva. A distribuição geográfica das residências próximas às áreas onde as famílias possam desenvolver a produção agrícola também são substituídas por um distanciamento entre as roças e as residências familiares.

A maioria das plantações na aldeia Limão Verde está localizada nas proximidades dos morros que circundam as aldeias. Para aproveitamento de terras e distribuição igualada, vemos roças de famílias diferentes, em áreas muito próximas, tendo apenas a divisão social imposta por cada um dos agricultores.

As adequações territoriais e sociais que os Terena vêm realizando no decorrer desses séculos, não interferem na autodenominação Terena. A respeito da denominação de ser ou não índio temos as informações extraídas do antropólogo Darcy Ribeiro (1957), que na década de 50, inspirando-se na definição realizada pelos participantes do II Congresso Indigenista Interamericano, no Peru, em 1949, para a construção do texto Culturas e línguas indígenas do Brasil, registrou que:

[...] aquela parcela da população brasileira que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma tradição pré-colombiana. Ou, ainda mais amplamente: índio é todo o indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade pré-colombiana que se identifica etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com quem está em contato.

Outra definição, com muita semelhança à citada anteriormente foi adotada pelo Estatuto do Índio (Lei nº. 6.001, de 19.12.1973). Essa definição orientou as relações do Estado brasileiro com as populações indígenas até a promulgação da Constituição de 1988<sup>8</sup> – “um grupo de pessoas pode ser considerado indígena ou não se estas pessoas se considerarem indígenas, ou se assim forem consideradas pela população que as cerca”. Porém, ainda que este seja o critério mais utilizado, ele tem sido discutido, já que muitas vezes são interesses de

---

<sup>8</sup> Fundação Nacional do Índio.

ordem política que levam à adoção de tal definição, da mesma forma como acontecia há 500 anos.

Com relação aos índios Terena, buscamos as considerações de Azanha (2001, p. 2) quando ele coloca que a autodenominação Terena aplica-se hoje a todos que se reconhecem e são reconhecidos como tal. Este reconhecimento é feito bilateralmente, isto é, para ser reconhecido como Terena, é preciso que o pai ou a mãe de uma pessoa o seja. Além da filiação, os Terena possuem um outro critério para marcar o reconhecimento da identidade Terena: o compartilhar da solidariedade étnica, sendo que:

Mesmo que uma pessoa filhos [sic] de Terena resida há anos em um ambiente extra-aldeia (nas fazendas da região ou nas cidades) ele deve ser solidário com seu povo se quiser ser reconhecido como Terena; daí [sic] se deduz que o haver nascido em uma aldeia Terena não é condição necessária para o reconhecimento da identidade étnica Terena.

## 1.2 Aspectos da cultura Terena

Existem diversas características socioculturais dos Terena que os englobam na tradição cultural Aruak, a principal delas reside no papel relevante desempenhado pela agricultura na sua economia. A agricultura dos chamados Chané era admirada pela sua sofisticação, com a utilização até mesmo de uma espécie de arado (*warere-apêti*), descrito pelos cronistas e ainda hoje lembrado pelos velhos Terena.

Taunay (1931), em seu contato com os Terena de Mato Grosso do Sul (1843-1899), fez uma descrição detalhada dos Terena, não só de suas peculiaridades culturais, mas de seus traços físicos e comportamentais, descrevendo que:

O terena é ágil e ativo. Seu todo exprime mobilidade. Gente de inteligência astuciosa propende para o mal. Aceita com dificuldade nossas idéias e conserva arraigados os usos e tradições de sua raça, graças a um espírito mais firme de liberdade [...]. Robusto, corpulento, boa estatura, nariz um tanto achatado na base, sobrancelhas pouco oblíquas. [...] Desconfiança se lhe transluz nos olhares inquietos, vivos; escondem sentimentos que os agitam, fala com volubilidade

usando o idioma sempre que pode e manifestando aborrecimento por se expressar em português [...] as mulheres são baixas, tem cara larga, lábios finos, cabelos grossos e compridos. (TAUNAY, 1931, p. 17).

As vestimentas das mulheres Terena eram caracterizadas comumente por ter parte do busto descoberto e uma julata, tanga, ou avental de algodão, cinta abaixo dos seios com uma das pontas passadas entre as coxas e presa à cintura. (TAUNAY, 1931).

Com a assimilação de objetos pertencentes à indumentária dos brancos, houve uma alteração no modo habitual de vestimentas e ornamentações. O uso de roupas substituiu as linhas e os traços da pintura corporal, os adornos corporais, as cintas de pano descritas pelos viajantes e estudiosos. Essa assimilação não aconteceu apenas nas roupas usadas no cotidiano, mas também, nos paramentos utilizados durante a dança do Kohixoti Kipaé. Os elementos que compunham as vestimentas da dança foram substituídos com o tempo, por outros materiais de fácil acesso. No entanto, essa assimilação dos Terena não é um fato novo. Esse fato é visto desde o século XVIII, como se pode constatar no texto escrito em 1793, por *Del Capitã de Fragata de La Real Armada em la Demarcación de Limites de España y Portugal em La América Meridional* e publicado no Boletim *Del Instituto Geográfico Argentino*, 19, p. 464-510, Buenos Aires, 1898<sup>9</sup>:

Não se acanham de quando entre espanhóis, se vestirem a moda da província; são os únicos índios que cobrem a cabeça com lenço e chapéu [...] usam o cabelo cabalmente na moda atual das nossas damas (moda chamada à inocente), e não sei o que diriam essas ilustres senhoras se vissem essa moda em seu original entre os Guaná.

Retornando ao século XXI, ao se observar os Terena da região de Mato Grosso do Sul, não se nota em suas vestimentas e acessórios elementos de sua identidade tribal. Adereços e pinturas passaram a ser utilizados apenas em festividades, que no caso da aldeia Limão Verde, resumem-se ao dia 19 de abril, quando acontece o *Kohixoti-Kipaé* e o *Putu-Putu*.

Por estar em contato constante com os moradores da cidade local, os Terena, principalmente as mulheres, aprenderam a ver-se com os olhos dos moradores locais, até mesmo rejeitando seus traços indígenas, e então, tudo que antes era motivo de orgulho tribal, agora é tornado infame e indesejável (SCHADEN, 1969, p. 209). Essa

---

<sup>9</sup> Para bibliografia crítica sobre o povo Terena ver TERRA INDÍGENA, p.13.

condição também se dá pelo tratamento pejorativo de *bugre* dispensado aos Terena da região por um longo período. Atualmente a relação com os moradores da cidade de Aquidauana é menos ostensiva que em outras regiões do estado de Mato Grosso do Sul. As senhoras Terena utilizam coques que prendem o cabelo ao alto da cabeça, vestidos ou saias, à moda das senhoras brancas. As moças, em grande parte, também usam saias, camisetas e chinelos. Algumas são avistadas com calças jeans, blusas ou camisas, geralmente quando vão às cidades.

Os homens mais velhos, comumente, vestem-se com calças de corte fino, camisas de botão, chapéu de palha na cabeça, sapatos ou chinelos. Os rapazes por sua vez, calças jeans, camisas, bonés, tênis ou chinelos. Ao salientar este quadro, lembramos que a inserção de objetos do cotidiano da cidade não excluiu os elementos tradicionais desse povo, pois existe uma relação de *troca* de elementos culturais.

Quanto à produção artesanal Terena, temos as informações de Castelnau (1949, p. 304), que durante o período em que passou pela comunidade via dentre as funções desenvolvidas pelas mulheres atividades de cunho artesanal, sendo que:

Umam cosem contas de vidro em panos raiados em algodão, outras cortam e arranjam penas vermelhas que fazem ornatos para a cabeça; outras ainda desenham no corpo de seus maridos delicadas pinturas, quando eles próprios não se encarregam de se sarapintar.

Os Terena têm grande facilidade de *abertura para o exterior*, e que, no dizer de Max Schimidt (1917), se traduz na tendência daqueles povos em “se aperfeiçoarem cada vez mais por meio de empréstimos de culturas estranhas superiores à sua”. Segundo este autor, a abertura para o exterior dos Aruak foi responsável pela incorporação ao seu patrimônio cultural de elementos e equipamentos culturais de outros povos, o que lhes teria favorecido na adaptação em ambientes diversos – o que explicaria o seu *expansionismo* e seu domínio sobre outros povos, a quem reputavam de inferiores.

Vemos nas descrições que as aldeias Terena sempre foram compostas de grandes casas comunais, distribuídas regularmente onde viviam mais de 10 famílias. Havia uma hierarquia na aldeia, comandada pelos *Naati*, sendo os *Chané Unati* os índios principais e de classe sociais mais abastadas; os *Chané Uarrere*, os outros da sociedade, incluindo os cativos capturados e os trocados com outros grupos. Os cativos indígenas não

recebiam maus tratos, eram considerados como da família, mas independente disso podiam ser trocados com outros grupos por gado, ferramentas e tecidos.

Reportar-nos-emos ao trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), em sua obra *Do Índio ao Bugre*, para sintetizar alguns aspectos tradicionais da cultura Terena. O antropólogo escreveu que os Terena/Guaná ou Chané contribuíram grandemente para a constituição étnica do povo mato-grossense, principalmente da população ribeirinha, bem como, passou alguma técnica de tecelagem, da manufatura da mandioca, do fabrico de farinha, dos trançados e de muitas outras atividades. O seu sistema político-social era dividido em classes estratificadas, sendo os Naati, os chefes; depois os Unati Chané, o povo bom; e os Wahere Chané, que compreendia os trabalhadores e os cativos.

Destacavam-se também os Shunachati, que eram os homens de guerra. Alguns autores concordam que o sistema social Terena se sustenta na dualidade, sendo representados pelos Xumonó (gente brava) e pelos Sukirikionó (gente mansa). Essas classificações também determinavam as relações matrimoniais no sistema endogâmico. No ritual do Oheókoti, que veremos mais adiante, materializa claramente essa bipolaridade, onde os bravos depreciam os sistemas e os mansos nobremente aceitavam essas posturas. Outro ponto a considerar é o aspecto matrilocal dos Terena, apesar de percebermos fortes inclinações para a bi-localidade.

Com relação aos *troncos e fundações*, temos uma visão geral sobre a temática para os Terena. Tomamos como base os dados recolhidos na Comunidade Terena do Buriti, trabalho realizado por Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira (2005), aplicamos essas mesmas colocações para os Terena do Limão Verde, uma vez que seguem a mesma linha de pensamento quando se trata dos troncos familiares.

Isaac Dias, uma das lideranças da aldeia Limão Verde, explica que seu *tronco familiar* é de Lutuma Dias, do qual também descenderam as principais lideranças da aldeia. Desse *tronco familiar*, denominado *Dias*, surge a fundação da aldeia, de acordo com as memórias de Isaac. Segundo essas informações, o tronco familiar caracteriza-se por um grupo de parentes coordenados pela figura de um líder, podendo ser o membro mais velho da família – pais ou avôs. Em Limão Verde, temos a figura do pai como articulador dos *troncos*. A mãe também tem voz ativa quando o pai se torna ausente (seja trabalhando nas fazendas ou na cidade), e em alguns casos, o filho mais velho será o articulador.

Eremites e Pereira (2005, p. 04) descrevem ainda que a aldeia tem o sentido de uma rede dinâmica de relações sociais, histórica e espacialmente definidas dentro de um mesmo território, geralmente se referindo à noção de lugar ocupado por um ou mais troncos familiares, descrevendo que:

Dessa maneira, a aldeia normalmente aparece como uma configuração de troncos, sempre contando com um articulador principal, cuja liderança transcende o campo gravitacional formado pelas famílias pertencentes ao seu *tronco*. Por vezes, indivíduos de um mesmo *tronco* se referem à área de seus antigos assentamentos como sendo uma *aldeia*. Na realidade, todos os *troncos* sempre estiveram inseridos em uma rede de alianças que de fato constitui, aí sim, uma aldeia em seu sentido mais sociológico. Isso porque uma aldeia pressupõe autonomia em termos matrimonial, religiosa e política, por exemplo, algo que é praticamente impossível de ocorrer dentro de um único *tronco*, pois a densidade de relações de parentesco consanguíneo próximo impede o enlace matrimonial e restringe as possibilidades de aliança.

O núcleo Mangarita, próxima da aldeia-sede Limão Verde, demonstra bem essa assertiva, pois esse reduto foi fundado e ocupado sistematicamente pelo tronco *familiar Gabriel* e o domínio político-religioso advém desse grupo fundador. Inclusive a preponderância política dessa fundação se reflete em todas as decisões do Posto Indígena Limão Verde.

Esses fatos vêm corroborar as informações encontradas em Boggiani (1975, p. 279), ao informar que “para os Terena sabemos com certeza que cada casa de família tinha o mais velho por chefe. Havia, além disso, para cada aldeia um outro chefe ou comandante e sobre a nação inteira estava um cacique que havia recebido a patente de *capitão* do Governo brasileiro”.

Outro fator é que as mulheres Terena jamais usavam o sobrenome do marido. A estrutura *semi-complexa* de parentesco acentuava o caráter endogâmico da mesma (e, por extensão, das metades e das classes de prestígio). Conexo com o caráter fortemente patrilinear da sociedade terena, o filho tinha um destino diferente da filha, enquanto que para o primeiro (sobretudo para o mais velho), o pai desenvolvera todos os esforços para mantê-lo junto a si, o destino da filha é o *exterior*, com outra parentela ou a do mundo dos *purutuyé* (brancos).

As mulheres Terena que se casam com *purutuyé*, residem maciçamente nas cidades, e é a sua moradia que fornecerá aos seus irmãos, suas cunhadas e sobrinhos, um abrigo para as eventuais necessidades de apoio no espaço urbano; seja para

passagens mais demoradas para acompanhar o tratamento de saúde de algum parente, seja para mandar os filhos para estudar, etc. Por outro lado, nos casos onde o homem Terena casa com uma *purutuyé*, esta permanece na aldeia.

Nas notas de Colini (em Boggiane 1975, p. 270-287), vemos algumas considerações sobre o casamento dos Terena dos tempos antigos, no dizer dos próprios Terena:

Cerca de meio-dia seis raparigas, com o corpo colorido e ornamentado de plumas, iam juntas à cabana do noivo o qual lhes oferecia o arco e as flechas que no meio de cantos e danças eram levados à esposa. Ao cair do sol seis rapazes, vestidos com seus ornamentos, dançando e cantando, conduziam o espôso de sua habitação à da noiva. Entrando na cabana, êste estendia à espôsa a destra e assim o matrimônio era concluído. [...] entre os Tereno havia o costume de que o marido fosse habitar na cabana da mulher, assim quando uma rapariga se casava, levantava-se na habitação da família um novo leito para ela. Rohde contou numa dessas cabanas doze leitos, que eram construídos em séries duplas, como num hospital. Cada um dos homens sendo casado com duas mulheres, das quais ordinariamente tinha filhos, os leitos eram muitos espaçosos. Na maioria deles podiam dormir sobre os mesmos seis pessoas adultas. Quando a fertilidade das mulheres de uma habitação de família era superior ao tamanho da cabana, a família mais nova construía para si uma pequena na vizinhança, ou se fabricava uma nova casa de família. Junto ao leito de cada família tinham os seus bens recolhidos dentro de grandes sacos de malhas de rede e em bolsas penduradas às traves da cabana ou a um pau especial plantado numa extremidade do leito. Os bens da família eram complementados por vasos de barro, cabaças de todas as formas e grandezas que jaziam no solo ou eram penduradas a um tear e nas armas.

A regra de residência pós-matrimônio é uxorilocal (quando casados, o homem passa a residir na casa dos parentes da esposa) nos primeiros meses do casamento, para, com o tempo, se transformar em neolocal (quando passam a residir distantes dos parentes do casal). Mas ocorrem muitos casos de patrilocalidade, basicamente decorrentes da instabilidade econômica ou residencial do sogro.

Outras observações dizem respeito à realização dos trabalhos, que eram divididos entre os gêneros, sendo os domésticos; como a confecção de cerâmica, da fiação, do plantio e do cuidado com as roças, tarefas femininas. Deve-se salientar que a convivência Guaná-Guaikuru influenciou grandemente na postura de algumas mulheres Terena, pois tal como era praxe no povo Guaikuru, das mulheres serem senhoras de cativos, e não participarem de trabalhos agrícolas, também as Terena recusavam a prática dessa atividade.

Cabia aos homens o preparo da terra para a roça, a manufatura das cestarias e a atividade da caça e da pesca. Os produtos excedentes como milho, feijão, fumo, mandioca e de outros artefatos eram comercializados com outros povos indígenas e com os luso-brasileiros e espanhóis. Ainda hoje, cultivam grandes roças e além delas comercializam suas cestas, cerâmicas e redes nas cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda.

A origem dessa divisão de trabalho reside no mito dos dois irmãos gêmeos *Yurikoyuvakai*, como dizia o índio Terena Pascoal Dias<sup>10</sup>, da aldeia Limão Verde. Eles viveram muito tempo com os Terena e passaram a estes vários ensinamentos e preceitos culturais. Também fez a distribuição de tarefas entre os gêneros, cabendo aos homens fazer a guerra, preparar a terra para o plantio e outras tarefas tidas como duras ou agressivas. As mulheres receberam a incumbência da lida doméstica, do cuidado com as roças, do fabrico da cerâmica e da tecelagem.

Roberto Cardoso de Oliveira escreve ainda sobre *Yurikoyuvakái* (1968, p. 23), transcrevendo alguns dos mitos sobre esse herói civilizador. Ele narra que Tattray-Hay, missionário que conviveu com os Terena destaca que *Yurikoyuvakái* “retirou os Terena do fundo da terra e lhes deu o fogo, bem como os instrumentos necessários para a sobrevivência em cima da terra” (Rattray-Hay, 1928, p. 109 apud Oliveira, 1968, p. 23); outra indicação feita por Cardoso de Oliveira refere-se à versão de Kalervo Oberg, dizendo que, no princípio, *Yurikoyuvakái* era um só ser. Ele vivia com sua irmã *Livéchechevéna*. Segundo ele, *Yurikoyuvakái* roubou frutos do pomar plantado pela irmã, que zangada o cortou em dois, crescendo das metades irmãos gêmeos (Kalervo Oberg 1949, p. 42 apud Oliveira, 1968, p. 23).

Em uma outra versão (Oliveira, 1968, p. 24), de um informante Terena, temos que:

*Yurikoyuvakái* tinha um irmão, *Taipuyukê*, um pouco inferior a ele. Um dia começaram a cortar nuvem para matar a todos, por que não queriam mais que nós vivêssemos. Mas quanto mais cortavam, tanto mais as nuvens cresciam. Então os dois largaram de cortar por que se cansaram e cada um tomou seu caminho.

Anita Leocádia, quando jovem, em Limão Verde, conheceu velhos índios com três esposas, inclusive, segundo ela, eram todas irmãs. Curioso, observa ela, que essas

---

<sup>10</sup> DIAS, Pascoal. *Terena da dança do Kohixoti-Kipaé*. Aquidauana: 1974. 1 cassete sonoro.

“cunhadas esposas” quando iam aos “bailes da aldeia”, não dançavam e permaneciam com os olhos sempre para o chão, esse era o sinal de respeito ao marido.

Entre os Terena, os koixumuniti (pajé), tinham as responsabilidades de dirigirem diversas cerimônias, profanas ou de cunho mágico-religioso, como o *Oheókoti*, cuja realização estava relacionada com a posição da constelação das Plêiades, que acontece quando ela atinge seu ponto mais alto, isso ocorre entre os meses de abril e maio. Ela regia várias atividades sociais e políticas do povo Terena, como as colheitas, festas lúdicas e outras atividades, tais como o *Kotchovono-neti*, o *Tchucutchu*, o *Pirituti*. Atualmente são realizadas nas sextas-feiras santas. Nesse ritual, vários *koixumuniti* (pajés) portando chocalhos globulares, chamados *itaaká* com um tufo de penas de *kippaé* (ema) presas na extremidade, invocam os *koipihapati* (espíritos) e realizam curas, exorcizam as forças maléficas da natureza e propiciam boas colheitas para as aldeias Terena.

Outras manifestações também conhecidas, são a dança dos cavalinhos e o *Kohixóti-kippaé* ou a *dança do bate pau*, o *Putu-Putu*, *jogando a bunda*, que é dançado exclusivamente pelas mulheres.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) descreve a dança dos cavalinhos como uma representação semelhante a um rodeio medieval, com os cavaleiros de ambas as facções paramentadas, cavalgando em objetos que representavam cavalos, tendo como objetivo acertar com suas lanças de taquara uma pequena argola suspensa por uma vara.

Altenfelder Silva, (Oliveira, 2002) registra que antigamente eram utilizados cavalos de verdade. Devido à dificuldade de tê-los para as corridas, recorreram à imaginação, produzindo cavalos de couro.

O que completa esse momento é o confronto das metades *Xumunó* que despreza e desrespeita a metade dos *Sukiriokionó*, que por ser o lado bom da sociedade, suporta com nobreza essas provocações. (OLIVEIRA, 1976).

O ritual marcava o início da colheita e de outros eventos sociais, como o do *Yanakalú* que encarnava um personagem provido de um bastão, que percorria as casas da aldeia, apontando-o para os alimentos que desejava, sendo que os objetos apontados não podiam ser negados. Seu séqüito apanhava todos os produtos e levava para o local onde se realizava o *Tchucutchú*.

Em seguida, os homens adultos da metade *Xumunó* se batiam em lutas corporais com os da metade *Sukiriokionó* (OLIVEIRA, 1976, p. 46), seguindo depois o confronto das mulheres e crianças dessas metades opostas. Esse momento também foi relatado em períodos mais distantes, e se dizia que os Terena celebravam a festa das *sete estrelas* no mês de abril (BOGGIANI, 1975).

Na descrição de Colini (em Boggiane, 1975), a festa acontecia da seguinte forma:

Uma semana antes da cerimônia dois velhos iam de cabana em cabana, um avisando os músicos, outro convidando os homens para uma noite que tinha a data fixada. Os convidados deviam trazer aquilo que era necessário à festa, mas especialmente cachaça, porque quanto mais bebida tivesse, maior era a solenidade.

No dia fixado, uma ou duas horas da tarde, se recolhiam os homens ao lugar determinado. Um dos anciões ficava no meio da praça, tendo uma lança na mão, ao passo que os outros estendidos por terra, formavam um círculo em torno dele. O velho, com a face voltada para o leste dizia: 'eu sou o avô de todos os chefes que habitam o Oriente', depois do que enumerava todos os nomes dos mesmos, conhecidos dele.

Após isso, voltava-se para o norte, a seguir para o oeste e finalmente para o sul, repetindo as mesmas palavras. De tal maneira se declarava avô de todos os homens mais notáveis. Então voltava os olhos para o céu e pedia às sete estrelas para mandar a chuva e ter longe de seu povo a guerra, as doenças, as picadas das serpentes.

A prece durava algumas horas que era finalizada quando o ancião emitia um grito; a este sinal os presentes se punham de pé, urravam, disparavam fuzis e faziam rumor ensurdecador com todos os instrumentos possíveis. O velho voltava para a casa enquanto a reunião permanecia a gritar até de madrugada.

No lugar da festa eram construídas quatro ou seis pequenas cabanas para os músicos. Perto das seis da tarde, ao sinal do ancião já mencionado, os músicos se dirigiam para as cabanas e começavam umas músicas barulhentas. Passavam a noite inteira bebendo e dançando e só ao despontar da Alba se dissolvia a reunião. No dia seguinte todos os jovens se reuniam na praça e se dividiam em dois grupos, um defronte do outro, que se desfechavam golpes mutuamente até que um deles ficava exausto.

Este combate se dava sem armas, mas ministravam punhadas com tal violência que no fim do 'pugilato' a maior parte dos combatentes tinha a testa ensangüentada. Terminada a luta, iam a [sic] casa do chefe. Um dos músicos coberto de ornamentos, com um chifre de cervo na destra, dirigia-se manquejando para uma cabana a ele indicada e depois de ter batido com o corno nos batentes da porta voltava para trás a maneira idêntica.

O possuidor da casa saía e perguntava o que desejava, ao que todos respondiam querer um boi. Este era adquirido antes da cerimônia à custa da comunidade. O homem tornava, então, para trás e pegava o animal, que era morto e devorado. Terminada a aguardente, encerrava-se a festa.

Visconde de Taunay (1931, p. 45) descreve um acontecimento de mesma natureza, entre os Terena e Kinikináus – o *tadik*. Este era um exercício de murros à maneira do boxe inglês. Para o exercitarem enfileiram-se os rapazes, mulheres e crianças, uns em frente aos outros, procurando, com o punho fechado, ofender o rosto do adversário, a desferirem pancadas somente até o queixo, sendo que, “muitas vezes vazam-se os olhos, quebra-se o nariz e, com o esforço, chegam a desarticular o polegar. A assistência, aos berros, aplaude ou apalpa os jogadores, sublinhando as vantagens dos partidos em luta. [...] Acabou a festança, bebendo-se garapa fermentada que substituíra a aguardente”.

Os *koixuminiti*, desde a infância eram destinados ao sacerdócio; sendo que homens e mulheres exerciam essa função. Em suas manifestações, cantam a noite inteira denunciando presságios e conversando com a ave macauã que chamam de longe, imitando-lhe o cantar tristonho. Este pássaro é um ente sagrado. Taunay (1931, p. 23) chama os *koixuminiti* de padres, e descreve as ações realizadas por eles:

O padre, para suas vigílias, veste-se de uma julata ornada de lantejoulas e presa a cintura por uma espécie de talim de contas. Pinta o tórax, braços e rosto com jenipapo e urucum. Estende um couro diante da porta de sua choupana e nele caminha lenta e compassadamente, avançando e recuando a cantar, ora estrondosamente, ora em voz baixa e monótona, com acompanhamento de um chocalho, que agita à mão direita. A esquerda empunha um espanador de penas de ema, bordado com desenhos caprichosos [...] o canto da madrugada sofre longa pausa: de repente soa muito ao longe o grito do macauã. Responde-lhe o padre; vem-se aproximando o pássaro, com pios cada vez mais próximos e afinal começam as revelações ao *sacerdote*.

Castelnau (apud BOGGIANI, 1975, p. 298) registrou também uma pajelança entre os Terena descrevendo que:

[...] médicos feiticeiros de ambos os sexos, alguns com o corpo pintado com desenhos bizarros, ou cobertos de contas da cabeça aos pés, outros trajados de maneira a representar os animais mais terríveis. Tinham na mão uma cabaça ornada de plumas e contas e contendo pedrinhas, com que produziam, agitando-a, um rumor bastante forte, enquanto com um grande maço de penas de avestruz, na outra mão, descreviam no espaço figuras irregulares. A fim de se preparar para a cerimônia esses médicos feiticeiros haviam jejuado durante vários dias, mas não se tinha absterido das bebidas espirituosas, de que parecia, pelo contrário, que tinha feito um grande consumo.

Atualmente, em algumas aldeias Terena, a figura do *koixuminiti* foi extinta. Segundo professores Terena, a função de *koixuminiti* foi reprimida, já que alguns dos

praticantes utilizavam seus dons mágicos para *fazer o mal* aos inimigos e a familiares de pouco apego. Mesmo diante da entrada dos catequizadores nas comunidades indígenas, nota-se a persistência de elementos significativos da religião tribal, que se prolonga até a fase crucial da crise da assimilação, deixando duas alternativas aos índios catequizados: ou se aceita os novos ensinamentos na medida em que se consegue coaduná-los com os tradicionais ou então se adota apenas o aspecto formal substituindo o significado de acordo com os valores básicos da velha doutrina.

Até os grupos sujeitos às intensas propagandas missionárias costumam ir além da aceitação dos aspectos que não lhes afetem a imagem religiosa do mundo, se é que esta sobreviveu no contexto geral do processo.

Temos notícia de que os Terena secularizaram bastante a sua cultura e, por isso, teriam condições mais favoráveis para adotar valores da doutrina cristã. Missionários (tanto os católicos como os protestantes) se empenham em conduzir os Terena às igrejas, tornando-os membros das mesmas. Em Limão Verde, totaliza-se uma média de cinco igrejas protestantes e uma católica. Essa mesclagem religiosa resultou em uma cisão sócio-política, causando uma situação tensa e desestruturando todo o sistema cultural do povo Terena.

O estudo do processo de assimilação desses índios revelou que apesar do fanatismo e da regularidade de atos de culto entre os representantes de ambas a religiões, os ensinamentos cristãos, com algumas exceções, pouco significam para eles enquanto doutrina religiosa propriamente dita.

Tanto é que os freqüentadores dessas igrejas, ainda participam de sessões de pajelanças, embora se afirme que essas práticas subsistem, como simples técnicas de curar doenças, e deveriam ser tidas como incompatíveis com a fé cristã.

É comum também notar dentro da comunidade, indivíduos que com facilidade deixam de ser protestantes para se tornarem católicos e vice-versa, durante toda a sua vida. Em seus relatos, alguns Terena nos dizem que gostam de freqüentar as igrejas protestantes, não por seus ensinamentos, mas por que os missionários e índios convertidos são boas companhias e detentores de conversas reflexivas e aplicáveis para a vida – são bons conselheiros<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Esta informação foi registrada durante as visitas realizadas na aldeia Limão Verde, principalmente em uma roda de tereré, onde um homem Terena explicava para sua tia católica o motivo pelo qual ia com freqüência à igreja evangélica Unidas.

Em sua antiga organização, os Terena possuíam uma divisão em metades endógamas, de grande importância na memória cerimonial. Hoje, tal organização está obliterada e mal subsiste na memória coletiva. Nada mais compreensível do que a tentativa de se relacionar a antiga dicotomia com a atual oposição entre católicos e protestantes.

As manifestações religiosas e culturais, dentro da aldeia Limão Verde, tiveram seu foco voltado para as celebrações católicas. É tradição, há mais de 40 anos, nessa aldeia, a realização da Festa de São Sebastião. Esse evento de cunho religioso acontece no mês de janeiro, e a bandeira do santo, percorre as residências e fazendas vizinhas. Alguns residentes da aldeia Córrego Seco, pedem para receber a bandeira em sua casa, como forma de pedir proteção e demonstrar devoção ao santo.

Durante a festividade, ouve-se o hino do santo, músicas tocadas com acompanhamento de uma sanfona, violão e pandeiro, e, momento não tão raro, um velho Terena, toca com o pife a canção do *Kohixoti Kipaé* e do *Putu-Putu*.

A ornamentação do altar do Santo é outro fator interessante. Existe uma dedicação e esforço para que este seja apresentado com graciosidade aos festeiros. Dentro da aldeia existe cerca de três festas distintas para São Sebastião, e cada qual tem sua particularidade. Nota-se nesse período que muitos índios protestantes desfazem-se dos costumes da religião para participarem das festividades, que são muito apreciadas por esse povo.

Com base nessas experiências vividas em campo, podemos ressaltar a existência de uma dedicação mútua para a realização de eventos festivos como verificou Castelnau (1949, p. 303) ao passar por uma comunidade Terena próximo a Miranda em maio de 1845:

Fazia um mês que os homens tinham batido a mata à procura de mel com que todas as famílias agora se ocupavam em fabricar um licor espirituoso, alma de todas as festas [...] além disso, por todas as casas viam-se mulheres ocupadas nos trabalhos mais diversos, mas sempre tendentes ao mesmo fim.

Mesmo os que se mantêm vivendo nas cidades ou fazendas, retornam para a aldeia em períodos festivos, ausentando-se das suas obrigações funcionais. Podemos afirmar que, ainda hoje, esse fato é freqüente e não parece incomodá-los por retornarem

às suas casas ou às casas de familiares, e permanecerem, durante esse período, dentro de sua comunidade, deixando de lado suas obrigações com a sociedade nacional.

Nesse momento, age sobre os Terena sua bi-localidade. Em períodos como esse, o tempo cronológico das cidades é um fator com pouca importância; a transitoriedade entre a aldeia e a cidade, só reforça o fato de que esses homens e mulheres mantêm vínculos fortes com suas comunidades, ainda que esses ritos tenham se mesclado com elementos configurantes da cultura nacional.

Vemos que existe uma negociação entre empregados índios e patrões brancos, para o retorno às aldeias. Porém, torna-se cada vez mais difícil a mobilidade desses indígenas, ainda que em períodos festivos considerados tão importantes.

## 2 Trajetos e viagens – a aldeia Limão Verde

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 80), “a aldeia Limão Verde existe desde a Guerra do Paraguai (1864) e foi fundada por João Dias, bandeirante paulista que vivia com uma índia Terena. Está encravada nos morros localizados nas proximidades da Cidade de Aquidauana em Mato Grosso do Sul”.

Está situada no município de Aquidauana – MS. Quanto à situação fundiária, através do Decreto nº 795 de 1928 do Governo do Estado do Mato Grosso uma área de 2.500 hectares foi cedida aos índios do Limão Verde. No período de 1950, Cardoso de Oliveira (1976, p. 80), dizia que “Limão Verde é a única comunidade Terena cujas terras não foram demarcadas e que, apesar de algumas tentativas do SPI no sentido de reservá-las, continuam a pertencer à municipalidade de Aquidauana”. Como cita Azanha, a situação fundiária de Limão Verde esteve durante décadas sem regularização, e acrescenta que:

Em 1990, após vários deslocamentos dos Terena de Limão Verde a Brasília, a FUNAI criou um Grupo Técnico para regularizar em definitivo a situação fundiária desta Reserva. Depois de uma batalha judicial de alguns anos, finalmente em julho de 1998, o Ministro da Justiça declarou a área delimitada pelo GT em 4.886 hectares, como ‘de ocupação tradicional indígena’. Mas somente em 2001 a FUNAI começou a pagar as benfeitorias para extrusão dos chacareiros, processo este que ainda hoje vem se realizando, e novamente tem sido motivo de mobilização, já que a última desapropriação, ainda não foi paga aos fazendeiros que residiam na região.

Isaac Dias, velho *naati* (cacique), explica que a primeira indicação para a demarcação das terras de Limão Verde aconteceu em 1970 e foi feita por um vereador. Logo a indicação foi encaminhada para o Presidente da Funai, Oscar Jeronymo Bandeira de Mello, que demarcou uma área de 1.750 hectares para os Terena.

Dias aponta, ainda, as mesmas situações já citadas anteriormente, dizendo que a população era pouca naquela época e que a luta para a ampliação foi morosa e complicada. Atualmente, possui uma superfície de 5.377 hectares, tendo sua homologação em 10 de fevereiro de 2003. Para essa homologação, Isaac comenta que houve grande mobilização da comunidade. Dentre as ações, os Terena da comunidade fecharam, por alguns dias, as pontes que são vias de acesso entre os municípios nas proximidades da aldeia.

O cacique explica também que os posseiros e fazendeiro foram retirados da região, porém muitos não receberam as indenizações devidas, o que levará os Terena à Brasília para renegociar a situação fundiária destes produtores rurais. As terras recebidas pela homologação foram distribuídas para as famílias indígenas que continuam nas atividades antes desenvolvidas quando residiam no núcleo da comunidade.

Dentro da aldeia, existem alguns núcleos distintos, porém pertencentes à mesma aldeia – esses núcleos se denominam Buriti e Cruzeiro, ou Mangarita. As nomeações foram dadas pelos próprios moradores, e essas localidades se encontram em locais mais distantes do centro da aldeia. De acordo com dados da Funasa/Renisi 2005, residem no Limão Verde, 2.092 pessoas (incluindo a comunidade de Cruzeiro e Buriti); em Córrego Seco, 160 pessoas.

A liderança da aldeia é composta por cerca de 10 membros, sendo eles representados pelo chefe de posto da Funai (que é um índio Terena), um cacique, um capitão, o presidente da Associação de Moradores da Aldeia Limão Verde e conselheiros (formado pelos anciãos da comunidade). As funções de cacique e capitão são exercidas pela mesma pessoa, pois não existe uma diferenciação de ações realizadas por essas duas lideranças.

Participam também dessa composição, outros membros que atuam em assuntos específicos, como a direção da escola, representantes de igrejas, presidentes de associações da comunidade, entre outros colaboradores, incluindo aqui, a representação da Associação dos Moradores da Comunidade Cruzeiro, conhecida também como Mangarita, uma subdivisão existente no Limão Verde.

A aldeia possui uma constituição física diferente dos tradicionais aldeamentos Chané-Guaná apresentados em passagem de Castelnau (1949, p. 14), em Expedição às Regiões Centrais da América do Sul, e citados anteriormente.

Em Boggiani (1975, p. 270) também temos uma descrição de uma aldeia Terena de outros tempos, como sendo:

As aldeias dos Tereno ordinariamente se compunham de três ou quatro cabanas de família e de alguns pequenos ranchos. As cabanas de famílias, cobertas por imensos telhados de palha ou de folhas de palmeira, eram baixas, mas longas e espaçosas; lá habitavam trinta ou

mais pessoas que estavam debaixo de um chefe comum, o qual era quase sempre o ancião da família [...].

Em Limão Verde, as casas possuem separações de cômodos, se distribuem irregularmente com construções provindas de matérias primas diversificadas, indo desde as simples casas de pau-a-pique, coberta de palhas de palmeira ou capim sapé, e as casas barreadas com cobertura de telhas de barro ou de cimento amianto. Também há casas de alvenaria, cujo acabamento retrata fielmente o poder aquisitivo de seu proprietário.

Os prédios administrativos, como a sede da Fundação Nacional do Índio, a escola, o posto de saúde, a sede da associação de moradores e a Igreja Católica, ocupam pontos privilegiados nesse contexto urbano, seguindo um pouco das tradições jesuíticas implantadas em séculos passados, no atual estado de Mato Grosso do Sul. É também nesse espaço que ocorrem os grandes eventos, já que a parte que se refere à organização política da aldeia está envolvida e ligada diretamente a ele. É nesse espaço – em que está inserida a imagem do tradicional pátio central da aldeia – que funciona a estrutura social e política, seja na questão da saúde, da educação, religião ou de eventos comemorativos, e é para onde as visitas externas devem se dirigir ao adentrar a aldeia.

Nesse ambiente, que aqui tomamos como coletivo, por ter uma estrutura funcional e administrativa dentro da comunidade, não se encontram as características de cada indivíduo Terena, como membro da sociedade, mas sim, do grupo como um todo, “não é o individuo isolado como membro do grupo, é o próprio grupo”, conforme Halbwachs (1947, p. 139), já que toda e qualquer integração entre os membros da comunidade acontecem nesses espaços.

Além da Igreja Católica, vários templos de religiões que são denominados de protestantismo, estão sendo implantados em outras localidades da aldeia. Existem outros núcleos distantes da aldeia-sede, como a de Cruzeiro, ou Mangarita, todas com a infraestrutura de água encanada, mas apenas uma das casas possui energia elétrica. Com relação à infra-estrutura, nem todas as residências de Limão Verde contam com energia elétrica e água encanada, principalmente as residências mais distantes do núcleo da comunidade.

No Cruzeiro residem cerca de 10 famílias, todas da família Gabriel, que constituíram uma Associação Comunitária independente, e com liderança autônoma,

que luta por melhorias da aldeia. A aldeia Córrego Seco é outro núcleo, pertencente ao Limão Verde. Está mais distante da sede da Funai, mas é chefiada pelas mesmas lideranças.

Isaac Dias explica o surgimento da aldeia com base nas lembranças de seus familiares. Isaac é descendente de Lutuma Dias, o primeiro Terena que habitou o local. Lutuma era empregado de João Dias, citado por Roberto Cardoso de Oliveira. Porém, nas informações de Isaac, não consta a união conjugal de João Dias com uma índia Terena nem a informação de que João Dias era um bandeirante.

Essa informação de Isaac, que exclui a participação direta de João Dias na fundação da aldeia, vem em direção ao que Pollack (1992, p. 201) chama de constitutivos da memória individual ou coletiva, que “em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos vividos por tabela; acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual a pessoa se sente pertencer”.

Para Maurice Halbwachs (1947), os âmbitos coletivos mais relevantes estão implícitos na construção da memória através das famílias, religiões e classe social. No caso de Isaac Dias, temos como marco coletivo a família, que se ordena segundo os critérios genealógicos, que permite a reconstrução de uma memória familiar em que o indivíduo está inserido. As memórias de Isaac remontam o passado de sua família que também está ligada à memória da comunidade do Limão Verde.

José Carlos Meihy (1996, p. 45), escreve que:

[...] uma das mais bonitas expressões da história oral é a tradição oral. O trabalho baseado na história oral, segundo o autor traz a permanência dos mitos e com a visão do mundo de comunidades que têm valores filtrados por estruturas mentais asseguradas em referências do passado remoto. Explicações sobre origem dos povos, crenças referentes às razões vitais do grupo e ao sentido da existência humana enquanto experiência que imita a vida e o comportamento, bem como o destino de deuses, semideuses, heróis, personagens malditos e históricos, calendários de festividades, cerimônias, tragédias eventuais ou doenças epidêmicas, são materiais riquíssimos de tradição oral.

Isaac comenta sobre o surgimento dos nomes e sobrenomes em português recebidos pela sua família – o nome dado a cada um dos indivíduos faz parte de um sistema de identificação no campo genealógico e instala uma imagem particular a cada pessoa. (HALBWACHS, 1947, p. 6).

Isaac assegura ainda que alguns índios vieram do Chaco Paraguaio para o Brasil, com o intuito de fugir de brigas inter-étnicas<sup>12</sup>. Ao chegar ao Brasil, na região que compreende hoje Mato Grosso do Sul, muitos se dispersaram indo trabalhar em regiões diferentes. Os Terena que foram para a região de Aquidauana trabalharam com João Dias, um fazendeiro paulista.

O Chaco Paraguaio é fonte de referência importantíssima para os idosos da aldeia. A lembrança dos seus antepassados que vieram do Chaco estão sempre presentes nas informações. Pollack (1992, p. 202) escreve que locais longínquos, fora do “espaço-tempo” da vida de uma pessoa “podem constituir lugar importante para a memória do grupo, seja por tabela, seja por pertencimento”.

Isaac expõe ainda que João Dias gostou tanto do trabalho desenvolvido pelos seus antepassados, que resolveu batizar seu bisavô, que até então se chamava *Talé*, e recebeu o nome em português de Manoel Lutuma Dias – o sobrenome Dias, *herdou* do patrão João Dias. Quanto à origem dos outros sobrenomes, ele não sabe a procedência. Ainda sobre os nomes, Isaac explica que os Terena são batizados com nomes seguindo o padrão brasileiro, mas que os mais velhos e adultos ainda têm nomes de identificação tribal. Ele exemplifica com seu próprio nome, utilizado pela sua finada mãe – Hapuurutumó – que significa *rã*, ou ainda – Hapuó-teturumó – ou *rã branca*. Já Anita Leocádia, minha mãe, exemplifica dizendo que era chamada de Haha-óti – *preta*.

Atualmente nem todos os membros da comunidade recebem esse segundo nome, porém ganham com facilidade apelidos usuais que se incorporam ao cotidiano.

Seguindo em seu relato, Isaac conta que os Terena começaram a trabalhar por conta própria, e logo foram em busca de mais patrícios para trabalharem nas terras, que logo estariam habitadas por diversas famílias Terena. Esses índios teriam se estabelecido primeiro em Miranda e depois desceram até a região de Aquidauana em busca de novos patrões para se empregarem. O nome Limão Verde, diz ele, é fruto de um pé de limão que existia na beira do córrego que cruza a área hoje habitada por eles, denominada de córrego João Dias.

Roberto Cardoso de Oliveira explica que até os anos 1960, os filhos e netos de João Dias passaram a herdar a chefia tanto do núcleo de Limão Verde como de Córrego Seco. Segundo o autor, a composição étnica desta Reserva, naquele período, era mais

---

<sup>12</sup> Isaac conta que no Chaco Paraguaio acontecia muitas brigas entre os povos da região, principalmente porque os Terena dominavam a agricultura e tinham facilidade em lidar com os brancos da região.

variada do que Lalima (uma outra aldeia existente na região de Mato Grosso do Sul<sup>13</sup>), “apenas no núcleo Limão Verde há 10 famílias brasileiras e 2 paraguaias, além de muitos mestiços de origem Terena. Em Córrego Seco, entretanto, só há famílias Terena, com toda certeza devido a sua situação geográfica, mais retirada”. (OLIVEIRA, 1976, p. 80-81).

Se buscarmos um comparativo com informações relacionadas a outras aldeias, temos uma possível explicação para essa composição mais variada da aldeia Limão Verde. Em material gravado pelo Centro de Trabalho Indigenista, em Cachoeirinha, uma anciã relata que a aldeia foi criada por um índio terena que esteve lutando na guerra do Paraguai.

Ele, ao constituir a aldeia, chamou seus parentes e ordenou que esses não se misturassem com os brancos, e que evitassem sair das aldeias; para as mulheres, disse que as mesmas não se casassem com os purutuyé (brancos). Nota-se que em Cachoeirinha, grande parte da população ainda fala em idioma Terena, inclusive as crianças. Encontramos também em Cachoeirinha, rituais de pajelanças e cerimônias festivas como casamentos e festas de 15 anos, aos moldes Terena<sup>14</sup>.

Em Limão Verde, as cerimônias festivas como casamentos e festas de 15 anos seguem os moldes dos *civilizados*. Regados a churrascos e bolos com grandes dimensões (chegam a ter dois metros de comprimento), música ao vivo e discurso, por parte dos parentes próximos. A abertura ao exterior, ocorrida em Limão Verde, proporcionou a relativa miscigenação, assim como a proximidade com a cidade de Aquidauana, trouxe para dentro da aldeia, costumes do pequeno município.

A escola é gerenciada pela Prefeitura Municipal de Aquidauana, e vários de seus professores são índios Terena. Os jovens são alfabetizados e muitos, depois de concluírem o 2º grau na aldeia, buscam ingressar nas universidades ou faculdades da região. Os fatores principais para a não continuidade de muitos jovens no ensino superior são as dificuldades financeiras de se manterem nas cidades, o que resulta na desistência e trancamento dos cursos nas universidades.

Em Limão Verde, os trabalhos agrícolas são mecanizados e a principal fonte de renda dos moradores desta é a comercialização, em feiras livres, de seus produtos agrícolas e artesanais. Esta comercialização é realizada quase sempre pelas mulheres,

---

<sup>13</sup> Em Mato Grosso do Sul existem cerca de 10 aldeias Terena, distribuídas em sete municípios.

<sup>14</sup> Não presenciamos nenhum desses eventos, mas temos esses dados que nos foram repassados pelos moradores da aldeia Limão Verde.

que se deslocam de sua comunidade, e ficam nas cidades de Aquidauana e principalmente Campo Grande, onde as feiras indígenas despertam interesses nos turistas, que rumam para o pantanal e para a cidade de Bonito, na serra da Bodoquena. Tal interesse faz com que os produtos comercializados pelos índios consigam melhores preços. Hoje, é comum que os Terena mais abastados comprem produtos agrícolas nas cooperativas existentes na cidade de Aquidauana para venderem nas feiras indígenas, ou revenderem seus próprios produtos para comerciantes, que vão até a aldeia em busca dessas mercadorias.

A comunidade recebe benefícios governamentais como: cesta básica, bolsa escola, salário maternidade (ajuda de um salário mínimo por um período de quatro meses após o parto, uma vez que é levado em consideração que nesse período as mulheres não podem ir para a roça ou para a feira).

Existe também nas proximidades da aldeia um cemitério, exclusivamente para se enterrar os mortos da aldeia Limão Verde, Córrego Seco, ou pessoas que saíram da aldeia, mas que os parentes desejam enterrar no local.

Descrevendo esse local, aparentemente não tem nenhuma diferença marcante em sua distribuição e assemelha-se aos pequenos cemitérios das cidades. Quanto à *passagem* de um vivo para o mundo dos mortos, o corpo é velado por um dia, ou uma noite. Durante esse período, o terço é rezado de uma em uma hora, seguido de canções e ladainhas. Nesse momento os familiares próximos, realizam o que denominamos aqui de *saudação lacrimosa*. Nas falas do senhor Isaac, a saudação é realizada para se despedirem do morto, e é desempenhada na língua local, não existindo uma pré-definição dos ritmos e das falas. Cada pessoa inventa a sua saudação na hora da emoção.

Senhor Isaac (DIAS, 04/2005) explicou que a saudação é realizada também quando pessoas que estão fora retornam para a aldeia, defendendo que:

Porque quando chega, não é todo dia que está junto com a família, então ela (a pessoa) chora. Eles cantavam para lembrar o que aconteceu com eles, muitas vezes quando estavam juntos, eles passavam tristezas, alegrias. É isso que eles lembram quando cantam. Ainda tem a memória. Eles cantam por que lembram o passado, lembram a vida das pessoas que morrem, então lembra tudo aquilo que é passado, por isso chora e canta.

Nem sempre acontece essa manifestação saudosa, em alguns casos, ela deixa de existir, sendo substituída apenas pelos cânticos católicos ou evangélicos. Lourdes Gabriel, de 68 anos, índia Terena de Limão Verde, explica que a Saudação Lacrimosa (aquelas utilizadas para os mortos), não acontecerá no futuro, pois, a maioria dos adultos e idosos de hoje, e todos os jovens e crianças não tiveram acesso a esse ritual. Ela explica que por ser fechado, durante o funeral, as crianças não podiam ouvir nem ver o que se passava durante a preparação do defunto. Ela conta também que viu outra situação onde a bandeira de São Sebastião visitava uma residência e uma pessoa realizou a saudação para o santo. Afirma que nesse momento, estranhamente começou a chorar também. Diz não se recordar o que falou e como foi.

Ainda durante o período do velório, são oferecidos aperitivos aos presentes, para que consigam ficar durante toda a celebração acordados. Entre esses aperitivos, estão incluídos bolinhos, pedaços de pão, sucos, chá, café e pinga. Para se manterem acordados, muitos brincam de jogos variados, inclusive as crianças. Ao raiar do dia, o corpo é encaminhado ao cemitério. Com ele seguem os pertences do morto, que são colocados sobre o túmulo. Ao adentrar no cemitério vêem-se objetos pessoais, roupas, sapatos, copos, colheres, pratos e outros objetos em cima de cada local onde os corpos foram enterrados, o que nos tira a primeira impressão de um cemitério tradicional, já que não vemos objetos pessoais nos túmulos que estão localizados nas cidades, principalmente por que os mesmos seriam alvo de vandalismo, o que não acontece na comunidade, sendo preservados os pertences do morto.

No sétimo dia, é realizado o velório da cruz, para os católicos. Então, a mesma é levada ao cemitério e colocada no túmulo do finado. Dizem os Terena da aldeia, que muitos mortos que não tem suas cruzes fixadas em suas tumbas, cobram a feitura do objeto, perambulando pela aldeia. Os evangélicos não realizam o velório da cruz, mas celebram o velório da mesma forma. Em algumas casas, vemos também, pequenas tumbas nos quintais. Geralmente são de crianças, recém-nascidos ou de idade inferior a 10 anos, que são considerados anjos na linguagem popular. Vejamos como Baldus (1937) observou algumas situações:

Quando um dos pais morre, todos os filhos recebem nomes novos, para que o pai sobrevivente não se lembre do passado por meios dos antigos apelidos e para que assim, não se entristeça. Se o pai sobrevivente também morre não se mudam mais os nomes dos filhos.

Os de outras pessoas, por exemplo, o do viúvo ou da viúva, fica sem alteração no caso de morte.

Quanto à estrutura social da aldeia, Limão Verde tem uma configuração aberta às inovações, sejam elas aplicadas na educação, na agricultura, assim como as demais aldeias Terena que apresentam composição étnica múltipla. Hoje vivem como: índios de aldeia, índios de fazenda, índios da cidade, índios universitários e políticos. Integrados na vida regional, verifica-se, em Limão Verde, sérios conflitos de origem política, social e religiosa.

Os Terena estão num crescente populacional e várias famílias estão adquirindo lotes e casas nas cidades próximas das suas reservas, e aqueles com melhor situação financeira conseguem comprar boas casas em Campo Grande. Essa demanda de indígenas para a cidade, contribuiu para a criação de um bairro, com o nome de Marçal de Souza.

Segundo informações da Universidade para o Desenvolvimento do Estado e da Região do Pantanal – Uniderp, Campo Grande é a única cidade brasileira que possui uma aldeia indígena urbana. Marçal de Souza conta com 135 residências, construídas aos moldes das casas da cidade. Essas residências foram construídas pela Prefeitura Municipal, e nelas atualmente moram famílias da nação Terena, que trocaram o meio rural (as reservas) pela vida na cidade. Ainda de acordo com as informações da Universidade, grande parte desses índios ocupava lugares diversos na cidade e eram provenientes de aldeias dos Municípios de Aquidauana e Miranda.

A aldeia urbana conta com uma escola bilíngüe, implantada com o intuito de se conservar a língua da nação. Os professores são índios que moram na aldeia e que cursam universidade em Campo Grande. No centro da comunidade, encontra-se o Memorial da Cultura Indígena – uma oca de 8,3 m de altura, coberta de bacuri. Existe também, uma outra aldeia urbana, Água Bonita, considerada mista, porque possui famílias de cinco etnias indígenas distintas: Guarani, Kadiwéu, Terena, Guató e Caiuá. Além das comunidades residentes em Campo Grande, existem outras famílias que se dispersaram para outras regiões do país, em especial, aquelas que foram levadas para a aldeia Araribá, em São Paulo.

A aldeia Araribá é constituída de quatro etnias, entre elas os Terena que saíram de Mato Grosso do Sul para Avaí – São Paulo, em 1912. Atualmente é composta por 400 famílias, sendo considerada a maior do Estado de São Paulo.

Para muitos Terena que se encontram nas aldeias, essa situação de demanda para as cidades não é agradável. Eles questionam a ausência de seus patrícios, principalmente em datas comemorativas, colocando como sendo o principal motivo a necessidade de terem que sair das aldeias para trabalhar na cidade. No discurso realizado no Dia do Índio, 19 de abril, de 2006, um dos representantes da aldeia questionou: “por que falta muitos patrícios aqui? Por que hoje eles estão enfrentando o mercado de trabalho lá fora. E sabemos que lá fora hoje não é feriado. É feriado só aqui nas aldeias. Gostaria de dizer para os governantes pensar melhor nesse dia [...]”.

As reflexões acerca das condições de sobrevivência dos Terena são pontos de discussões constantes na aldeia. Sebastião Dias (abril, 2005), tio de Isaac Dias, afirma que índios como eles, que residem próximo às cidades, precisam colocar os jovens para estudar, para depois, ajudarem a lutar pelos seus direitos. Reforça essa afirmação dizendo – “Graças a Deus, Terena é forte”. Quanto à questão populacional, Sebastião e outras senhoras idosas comentam, em tom de satisfação, que os “Terena vão continuar crescendo. Porque sempre tem criança, as famílias aumentam”.

Essa confiança no futuro do povo Terena, em função do aumento populacional foi encontrada em outras falas também. A senhora Lurdes Gabriel, comenta o fato de se manter a comunidade sempre ativa, dado o aumento das famílias. Ela diz que tudo vai continuar como era antes, por que a cada ano, nascem novas crianças, o que não permite o fim do povo Terena.

O intenso inter-relacionamento com as mais variadas etnias indígenas, e principalmente com os hispânicos, lusitanos e depois com os brasileiros, veio aperfeiçoar o jeito mercantilista dos Terena. A atitude de submissão desse povo em relação a outros, que aparentemente pareciam mais fortes belicosamente ou populacionalmente, veio a caracterizar um jeito próprio de ser *Chané*.

Na década de 70, o engajamento de vários líderes em partidos políticos criou cismas entre os Terena, mas esse momento manteve alguns reflexos da estrutura social. E as castas dos mandantes é que eram aliciadas pelos chefes políticos brancos e, por conseguinte os caciques índios continuavam sendo caciques políticos.

Fato interessante e que merece estudos é a nova posição social e política adquirida pelos jovens Terena e de outras etnias da região, que assumiram a direção da Administração da Regional da Funai em Campo Grande. O ocupante desse cargo, na época do regime militar, que governou o Brasil a partir de 1964, era denominado Delegado e o referido cargo foi ocupado por coronéis do exército ou da aeronáutica. Hoje esse cargo e outros são ocupados por jovens indígenas que administram a Funai, mudando, assim, a posição de mando em que podem decidir o destino de todos os índios de Mato Grosso do Sul.

## **2.1 Cotidiano na aldeia Limão Verde**

Essas primeiras impressões e descrições foram obtidas de uma visita realizada na aldeia, em um período não-festivo nos anos de 2004 e 2005. Pode-se notar durante o dia, o silêncio que predomina em algumas ruas e o número reduzido de pessoas que caminham pela estrada da aldeia. Vê-se, nas casas, algumas crianças que brincam. Mais próximo ao que se considera o centro da aldeia (onde se localizam a enfermaria, a associação, a Igreja Católica, a residência do Chefe de Posto da Funai e mais adiante a escola, além de algumas residências), já é possível ouvir o som de rádios, e ver através das portas alguns aparelhos de televisão ligados. As antenas parabólicas permitem identificar as casas que possuem aparelho de televisão, pois só com elas é possível a captação da imagem, inclusive, da programação produzida em Campo Grande.

Mais comum que ver a televisão ligada, é ouvir ao longe as músicas tocadas nos rádios. Quase não se vê homens pela aldeia durante esses momentos, a grande maioria está nas roças, próximas aos morros, trabalhando em fazendas, ou mesmo na cidade.

As mulheres, muitas vezes, sentadas aos fundos das casas, com crianças, fazendo serviços domésticos ou arrumando mercadorias para a feira. Elas têm papel fundamental na sociedade, como assinala Darcy Ribeiro (apud OLIVEIRA, 1976, p. 15), garantindo que os Terena passam a participar cada vez mais ativamente na vida da sociedade nacional, sendo também a principal matriz indígena sul-mato-grossense. Ao cair da

tarde, já vemos mais pessoas nas casas, tomando tereré<sup>15</sup> e conversando – moças, mulheres e homens, que parecem aproveitar o fim do dia para estreitar laços com parentes ou a vizinhança; muitos falam em seu idioma dispensando o uso do português. Esse fato é mais comum entre os mais velhos, pois muitos jovens e crianças não dominam o idioma Terena.

Com frequência é nesse momento de informalidade que se sucedem as narrativas de fatos do presente e do passado, tendo a presença de um, ou vários oradores e ouvintes. De acordo com Connerton (1999, p. 19), “a produção de histórias narrativas contadas informalmente, revela-se como uma atividade básica para a caracterização das ações humanas, sendo um traço comum da memória comunal”.

Relatos históricos informam que os Terena, no período pré-colonial, chegaram a atingir nível de produção que os distinguiu dos demais grupos nativos, dada a excepcionalidade de seus cultivos agrícolas, artesanato e tecelagem. Com a expansão da colonização viram-se privados de sua infra-estrutura econômica, perderam autonomia enquanto grupo, passando a formar configuração social dependente dos interesses da sociedade nacional. Nas circunstâncias atuais, o exercício das relações comerciais e das práticas de subsistência representa a alternativa viável aos Terena enquanto grupo, desde que mantida a posse comunitária da terra. Isso permite assegurar a unidade étnica ao lado de alguns elementos culturais tradicionais dentro das unidades familiares.

Durante a visita de campo ocorreram diversas conversas informais em nossas rodas de tereré, sobre os mais variados assuntos. Os temas de iam desde tragédias eventuais e doenças, a fatores do dia-a-dia, a morte de algum membro da aldeia, festividades próximas ou distantes, a festa de São Sebastião até a preparação para a festa do *Kohixoti-Kipaé*, que será abordada no próximo capítulo.

Essas informações são citadas como marcas de datas importantes para os indivíduos ou para a própria comunidade. Pollack (1992, p. 202) defende que além das projeções que podem ocorrer em relação a eventos, há também o problema dos vestígios datados da memória, ou seja, aquilo que fica gravado como data precisa de um acontecimento – buscando em Pollack a relação do senhor Isaac com os acontecimentos públicos e privados, quando o entrevistamos, levando em consideração o fato de ser uma pessoa pública, vemos que a vida familiar vai quase que desaparecendo do relato.

---

<sup>15</sup> Bebida à base de ervas e água gelada, sugada por uma *bomba*, um tipo de canudo que filtra as ervas, trazendo apenas a água.

Deparamos-nos com a reconstrução política da biografia, e as datas públicas se tornam privadas. Quando o senhor Isaac relembra eventos importantes, como a demarcação de terras, sabe precisamente as datas e nomes de pessoas que tiveram importância naquele evento.

Alguns dos moradores, destacando os mais idosos, sentem prazer ao ver a chegada de um visitante e mostrar-lhes o que de melhor podem oferecer. Logo pegam seus instrumentos e entoam a canção do *bate-pau*, assim como fez Pascoal Dias, na ocasião da gravação da fita cassete em 1974. Também acontece quando se dispõem a realizar uma breve apresentação de alguns passos do *Kohixoti* e do *Putu-Putu*.

Retomando a questão da comercialização de produtos nas feiras livres, já citada anteriormente, esta talvez seja a atividade que mais movimenta o dia-a-dia da aldeia. Tudo por que em períodos não festivos as ações giram em torno da subsistência, sendo essa a principal fonte de renda. Dessa forma, existe uma preocupação em ter sempre disponíveis as mercadorias que deverão ser levadas para as feiras. Essa atividade vem causando alguns inconvenientes para as Terena, principalmente para as mais velhas, com idades que variam entre 50 e 65 anos. Muitas reclamam das péssimas condições para realizarem as feiras; dormem tarde para prepararem as mercadorias, descascando produtos que devem ser vendidos separadamente e para fazerem a comida para se alimentarem.

Acordam, geralmente, às três da manhã, enfrentam o transporte precário; onde dividem espaço com caixas de mercadorias, sacolas, mulheres com crianças de colo, excesso de peso que carregam diariamente, venda de produtos a preços baixos e o alto custo da passagem, valor esse que dilapida os poucos ganhos. Muitas das mulheres que vão para as feiras em Campo Grande ficam durante a semana na cidade, dormem, se alimentam e realizam outras tarefas cotidianas no espaço da própria feira, ou em casas de parentes próximos.

Em Aquidauana acontece a mesma situação com as mulheres, porém, devido à proximidade, é mais comum que elas retornem à aldeia ao fim do dia. O retorno financeiro, segundo elas, é pequeno e cobre os custos básicos, podendo então levar da cidade, alimentos essenciais que são consumidos pelas famílias, como o arroz, carne, macarrão, óleo entre outros.

A educação das crianças e jovens é realizada pela escola, e atualmente crianças e adultos freqüentam o primeiro e segundo grau dentro das aldeias. Existe uma prioridade para que professores indígenas lecionem na escola da aldeia. Outra adaptação do sistema de ensino tradicional é a inserção do ensino da língua Terena como disciplina obrigatória, assim como em aulas de artes, os alunos aprendem a confeccionar pequenos ornamentos produzidos com sementes de rosário, pau-brasil, fedegoso e outras espécies que coletam na beira do Córrego Seco e em brejos. As peças confeccionadas pelos alunos são expostas e vendidas durante a festa do dia 19 de abril.

O dinheiro recolhido é repassado para cada aluno, como uma forma de recompensar pelo trabalho desenvolvido. A escola também se encarrega de integrar as crianças nas festividades, promovendo um concurso de desenho e pintura, onde são premiadas as melhores obras. Muitas senhoras idosas também estão recebendo aulas e sendo alfabetizadas, através de um projeto em que uma moradora da comunidade está incumbida de realizar o processo de alfabetização, recebendo por cada trabalho executado.

Outras fazem cursos na cidade, onde aprendem profissões, como manicura, cabeleireira, serviços a que, até então, não tinham acesso, pela distância da cidade, assim como a venda de roupas, utensílios domésticos, bijuterias e outros objetos de uso diário. Observa-se que, de forma geral várias são as maneiras de se tentar aumentar a renda familiar. Além das roças, os homens também se dedicam à produção da rapadura e poucos são os que contam com a criação de gado. Animais como porcos e galinhas são criados com mais freqüência, e são comercializados entre eles, assim como a mandioca e o milho; existem também dois pequenos comerciantes que revendem produtos de consumo trazidos da cidade. No entanto, esses produtos são comprados somente em casos emergenciais, quando não se consegue realizar as compras na cidade.

Quanto à diversão dos finais de semana, são poucos os registros de variações – geralmente homens e mulheres jogam futebol no campo ao lado da escola, jogam sinuca em uma casa próxima ao campo e dão voltas intermináveis no pátio principal da aldeia, ouvindo músicas, tomando tereré (quando não bebidas alcoólicas), jogando baralho ou simplesmente conversando.

Esse cotidiano nos parece um tanto urbanizado, chegando a assemelhar-se ao das pequenas vilas e cidades interioranas, influência trazida pelas pequenas cidades de Mato Grosso do Sul, para a comunidade.

]

### 3 O *Kohichoti-Kipaé* da aldeia Limão Verde

Batidas fortes ao tambor. Passos cadenciados que aumentam a expectativa dos observadores. Uma volta em todo o pátio. Um grito chama para o início dos primeiros movimentos, agora realizados pelo som do pife, acompanhado do tambor. As passadas agora expressam força e ao mesmo tempo mostram leveza, em sincronia com o suave e repetido toque do pife. A cada momento, um chamado para que os movimentos sejam executados. Entre essas falas, um dos caciques do *bate-pau*, incentiva os seus companheiros a dançarem melhor. Mudança de movimentos. Temos o som do pife, do tambor e das taquaras que batem entre si, intercalados pelos gritos do cacique do *bate-pau*. Segundo momento. As taquaras são substituídas pelos arcos e flechas, que a esta altura, reinicia os movimentos. Sol alto são quase 11h da manhã, um teste de resistência física para jovens e adultos que começaram a dançar às 10h e neste momento já executaram quase todos os movimentos da dança. Trocam-se os arcos e flechas, pelas taquaras. Últimos movimentos marcados pela expectativa do alçar de um dos caciques ao espaço. São erguidos três caciques, o adulto que coordenou toda a dança, experiente membro da comunidade, que se mantém em pé, apoiando fixamente os pés nas taquaras cruzadas e seguradas pelos outros dançarinos; o segundo um menino de doze anos, que não consegue apoiar o suficiente para se manter em pé e cai entre os demais; a terceira, uma mulher da comunidade, que permanece sentada, talvez sua maior dificuldade para conseguir se apoiar entre as taquaras seja a deficiência que tem no pé, conhecida como pé torto. Após a descida de cada um deles, são substituídos por escolhidos e prestigiados da comunidade – entre eles, um cacique guarani e sua esposa, como forma de solidariedade às dificuldades sofridas pela etnia na região; inicia-se o passeio final, os dançarinos seguem adiante batendo as taquaras no chão, acompanhados dos dois músicos que tocam cadenciadamente, até que o público os percam de vista.

### 3.1 Memória, Resistência e Cotidiano

Na aldeia Limão Verde, a Dança do bate-pau, é realizada no dia 19 de abril<sup>16</sup>. Esta data foi estabelecida pelas diversas comunidades Terena da região. Muitas das manifestações de cunho religioso ou ritual dos Terena eram realizadas no período da Semana Santa, ou em períodos em que as Plêiades se encontravam em determinados pontos do céu. A transferência da realização da dança para o dia 19 traz uma importância histórica para essas comunidades. Por ser o Dia do Índio, esse dia ganha importância histórica, se tornando, então, parte do que Pollack (1992, p. 203) chama de *cronologia oficial*.

Essa data é marcada por diversos acontecimentos como bingos, jogos de futebol, a dança do *Kohichoti Kipaé* e o *Putu-Putu*, dançado pelas mulheres. Neste dia, os dançarinos, cerca de 140, estão presentes na casa do organizador da dança, Valério Silva, que assume também o papel de liderança dentro da comunidade. Sua residência está localizada na parte central da aldeia. Os participantes estavam às 4h da manhã nesse local, para serem pintados no dia da dança.

Nesse momento também acontece a parte formal das comemorações, marcada por discursos de lideranças e convidados. Porém, os preparativos para a dança tiveram início 15 dias antes, quando aconteceram ensaios e a confecção de roupas e ornamentos. Devido ao grande número de participantes, foram divididos em dois grupos para a Dança do bate-pau. Os meninos mais novos foram deslocados para um grupo liderado por dois adolescentes. Os ensaios desses meninos eram acompanhados pelos adultos, que cobravam a todo instante a seriedade na execução dos movimentos.

Durante esse período era comum ver nas residências, jovens e adultos (mulheres e homens) confeccionando suas saias de palha de palmeira e ornamentos, para a dança. Os preparativos para a festa alteraram a rotina da aldeia, de forma que as ações de grande parte dos moradores se voltaram para a realização da festa. Nota-se que existe uma grande satisfação nesses atos. À noite, eram realizados os ensaios no pátio central

---

<sup>16</sup> As informações aqui relatadas são da pesquisa de campo realizada nas duas semanas que antecederam o dia 19 de abril de 2005 – Dia do Índio. Também constam informações coletadas em outras épocas, nos anos de 2003 e 2004.

da aldeia. Assim como nos casos citados anteriormente, a escassez da matéria prima levou a comunidade a fazer suas roupas e ornamentações de folha de palmeira.

A idéia das roupas serem feitas de palha de palmeira surgiu de um encontro de lideranças indígenas do qual participaram alguns membros da comunidade, que levaram para o Limão Verde um modelo de saias e bustiês (para as mulheres), que foi ensinado para os outros moradores.

As mulheres contam que houve, a princípio, uma dificuldade para a adaptação das vestimentas, pois os bustiês de palha eram mais abertos do que os anteriores, que eram feitos de estopa, mas que agora já estão acostumadas e gostam da nova roupa. Além disso, estavam felizes porque não precisariam comprar o pano de estopa para fazerem novas roupas, já que a palha de palmeira é um recurso natural.

Essas modificações sofridas no vestuário, já foram analisadas anteriormente, quando fizemos um breve paralelo entre as danças realizadas nas outras aldeias. Nesse caso como nos outros citados, temos a transferência dos significados de uma roupa para outra, de um tipo de material para outro. As roupas se alteraram, mas os significados continuaram, ao ponto que, torna-se coerente, neste momento, as colocações de Connerton (1999, p. 13) ao afirmar que “tal como um grupo interiorizou a gramática da literatura, que lhe permite converter frases lingüísticas em estruturas e significados literários, assim outro interiorizou a gramática do vestuário, que lhe possibilita converter peças de vestuários em estruturas e significados de vestuário”.

Antes do início da dança do *Putu-Putu*, ouviu-se um chamado feito por uma das mulheres mais velhas, que também exercia um papel de liderança na dança, e dizia para as meninas tirarem brincos, pulseiras, anéis ou qualquer objeto que remetia aos *purutuyé* (brancos). As meninas se preocupavam demasiadamente com a aparência. Por várias ocasiões víamos meninas se arrumando, penteando os cabelos e tentando ajeitar os diademas nos cabelos.

Aqui nos detemos a falar um pouco mais sobre o *Putu-Putu*, por que esta dança é realizada toda vez que é dançado o *Kohixoti-Kipaé*. Essa quase imposição de que as danças sejam realizadas juntas (não ao mesmo tempo) dentro da aldeia é também uma forma de *igualar* os valores de homens e mulheres dentro da comunidade.

Durante a dança, vemos a execução dos movimentos e como eles são realizados. Embora se componha de passos simplificados, sem muita variedade, exige a disposição física das dançarinas para realizarem o movimento, que exigem o abaixar da coluna para

se *jogar a bunda* para trás. Durante a dança elas brincam, conversam e fazem piadas, incitam as meninas a jogarem bem a bunda, dizendo, vamos dançar para os *purutuyé* ver.

Um caso que exemplifica essa afirmação se deu no dia 20 de abril, quando a prefeitura de Aquidauana, convidou os dançarinos do *Kohixoti-Kipaé* para uma apresentação na cidade, mas os coordenadores da dança comunicaram à prefeitura que só dançariam se as mulheres fossem também apresentar o *Putu-Putu*, que não haviam sido convidadas.

O grupo então se deslocou para a apresentação na cidade e as mulheres participaram da comemoração, dançando o *Putu-Putu*, que também fora apresentado por mulheres de outra comunidade. Ainda com relação ao *Putu-Putu*, observamos que algumas mulheres que dançaram em anos anteriores, mas que não encontram disposição física para se apresentarem, mandam suas filhas mais novas em seu lugar. É como se existisse uma reserva, ou um local específico entre essas dançarinas, que deve ser preenchido.

Retomando a festa realizada na aldeia Limão Verde, os preparativos abrangem não só a composição de roupas e os ensaios, mas a mobilização da comunidade para a festa. Os membros da escola<sup>17</sup> prepararam uma exposição com objetos produzidos pelos alunos, comidas típicas (que não são tidas como fonte principal da alimentação do dia-a-dia) como o *ri-ri* (feito à base de mandioca), beiju e chicha (que consiste em caldo de milho fermentado).

Nesse momento, também vemos a divisão de gêneros nitidamente. Homens preparam o local onde será feito o churrasco, retiram a lenha, *carneiam* o boi, preparam as barracas para alimentos. As mulheres se encarregam de preparar a outra parte da comida, pois assar a carne é função dos homens.

Além da questão de gênero aqui identificada, verificamos também, a divisão social no momento da preparação de cada churrasco – simultaneamente, tínhamos quatro churrascos sendo preparados dentro da aldeia. O primeiro abrangia o âmbito familiar dos organizadores da dança e foi servido para os dançarinos. Os demais contaram com o apoio da comunidade para sua realização e foi servido também para a comunidade.

---

<sup>17</sup> A Escola Indígena Lutuma Dias, pertencente à aldeia Limão Verde, é constituída de professores brancos e indígenas e recebe como alunos além dos índios da aldeia, moradores das fazendas próximas.

O segundo foi preparado na sede da Associação dos Moradores; o terceiro nas dependências da escola e o quarto aos fundos da Igreja Católica. Todos eles foram oferecidos pelas lideranças indígenas em parceria com políticos da região. O fato de um dos churrascos ser realizado nas dependências da Igreja Católica tanto pode ser uma demonstração da força que o catolicismo exerce na comunidade, como pode ter acontecido pela proximidade com o local da festa, já que os pontos estratégicos para a realização dos churrascos estavam nas imediações da Igreja Católica. É certo que o fato do churrasco ter sido preparado nesse local não teve influência negativa no decorrer da festa.

O *Kohichoti-Kipaé* torna-se uma fonte de investigação para a compreensão da memória coletiva do local e da identidade de um povo, sobretudo quando verificamos como ela se encontra nas lembranças dos indivíduos. Através dessa lembrança do *Kohichoti*, trazida pelos mais velhos e repassada aos mais jovens, vemos que o grupo reconstitui pela memória e pela dança, o tempo coletivo que se superpõe às rupturas “este é um evento repleto de significação e de forte interação social que tem lugar na esfera da vida pública” (ECKERT, 1998, p. 143) de cada um dos indivíduos residentes na aldeia.

Observando esses fatores, podemos notar que temos assim os participantes ativos e passivos do evento – aqueles que se dedicam à sua realização seja dançando, seja cozinhando, ou mobilizando a comunidade, e aqueles que participam do evento assistindo as danças, jogando futebol ou bingo.

É com base nestes dados que podemos pensar tanto a dança quanto a memória coletiva, como eventos que ultrapassam as fronteiras específicas do espaço em que são realizados. Segundo Halbwachs (1947, p. 12), “existem marcos sociais da memória, como o espaço, o tempo e a linguagem, referentes aos diferentes grupos sociais, que criam um sistema global do passado, que permite a rememorização individual e coletiva”.

Além da memória, também observamos que entre esses agentes atua a questão da identidade, seja naquelas pessoas envolvidas diretamente, ou naquelas que participam aleatoriamente do evento. É certo que essas pessoas participam de um contexto histórico único, ainda que em fases diferenciadas – os mais idosos tiveram uma vivência de outros momentos da dança; para os mais novos, essa vivência se inicia desde sua inserção na festividade, pois “membros de uma mesma geração compartilham experiências e conhecimentos em comum” (CONWAY, 1998, p. 59), que por sua vez são elementos constituintes da identidade.

Já a memória, *a priori* parece ser um fenômeno individual, relativamente íntimo, próprio da pessoa. Halbwachs (1947) sublinhou que a memória deve ser entendida como um fenômeno coletivo e social, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a mudanças constantes.

Porém, para chegarmos à memória coletiva da comunidade, buscamos a memória individual do Senhor Isaac, já citado anteriormente e que segundo a comunidade, é um dos grandes detentores da memória da aldeia. Pollack (1992, p. 201) faz uma diferenciação das memórias individual e coletiva, dizendo que a primeira se constitui dos acontecimentos vividos pessoalmente, e a segunda, dos acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer.

Nesse caso, o senhor Isaac apenas retorna as suas lembranças para verbalizar os fatos acontecidos com a comunidade na qual está inserido. Além de fatos que ele presenciou, ele também se torna fonte importante para os fatos dos quais não participou, mas que tomou conhecimento através da oralidade de seus pais e avós. A dança, assim como a memória dos indivíduos, não se restringe apenas a um grupo ou sociedade específica. Halbwachs (1947) diz que as recordações individuais estão ligadas com uma situação social, não podendo ser somente individuais. Ele recorre à vida social do indivíduo para estudar a memória.

Nessa busca de lembranças, Isaac explica fatores como a utilização de roupas. Ele esclarece o nome da dança – *Kohixoti-Kipaé*, a *Dança da Ema*, como sendo uma referência às roupas usadas, que eram confeccionadas com penas de ema e que hoje em dia, a dança teve seu nome mudado para *Bate-Pau*. Ele também relata o surgimento da dança, ligado à Guerra do Paraguai e diz que desconhece a origem mítica da sua realização. “Depois da Guerra do Paraguai que começou, começaram [sic] essa Dança da Ema, uma lembrança da guerra, que eles passaram então e inventaram essa Dança da Ema, Dança do bate-pau”. (DIAS, 04/2005).

Abrindo um parêntese sobre o *Kohixoti-Kipaé* e a relação da ema na dança, vemos que o animal não aparece dentro da cultura Terena somente como fonte de matéria-prima para a ornamentação e referência para a pintura corporal. Uma lenda contada por alguns moradores, relata que uma grande ema mora no céu. Mais precisamente na constelação das Plêiades. De lá ela observa a terra e os homens. Quando o céu cair, ela cairá também na terra, e então comerá os olhos dos homens.

Ainda com relação à dança, Isaac conta que os movimentos executados são uma referência aos antepassados que participaram da guerra e saíram vitoriosos.

Viram que eles (os brasileiros e os Terena) saíram vitoriosos e inventaram essa dança da ema, e até agora é lembrado aquele passado, por isso tem aquele primeiro passo, 'Chiputela'. O que é chiputela? O significado dele é o encontro com o adversário, por isso eles vão devagarzinho para encontrar o adversário, por isso que tem dois pares. Então começam as brigas e batem um pau no outro, antigamente não tinha arma de fogo como tem agora, então eles tinham paus e flechas. (DIAS, 04/2005).

Nessa explanação do senhor Isaac, temos o esclarecimento dos movimentos realizados, a utilização dos paus e das flechas, e o motivo principal para a existência de dois grupos que interagem entre si, erguendo somente um cacique ao final, como sinal de vitória.

A palavra Chiputela, vem sendo utilizada em regiões de municípios como Dourados e Sidronlândia para especificar a Dança do bate-pau. Em leituras de matérias em jornais impressos dessas localidades, vemos o uso constante da denominação Chiputela, palavra que o Senhor Isaac utiliza para especificar apenas um primeiro movimento da dança.

Em correspondência enviada pelo chefe de Posto da aldeia Limão Verde, o mesmo escreve que o senhor Isaac solicita uma correção referente à informação relacionada à dança; explica que antes do *seputérenoe* (outro nome usado pelos velhos para a Dança do bate-pau), dizendo que antes dele, acontece o *Kohó*, que é referente à preparação para a dança.

Retomando a festa de 2005, os elementos sociais que compõem a memória coletiva das instituições – família, grupos religiosos e classes sociais – são avistados nas danças do *Kohichoti-Kipaé* e do *Putu-Putu*, que são também momento de encontro dos indivíduos, sejam eles evangélicos, católicos, crianças, adultos, mulheres, jovens, lideranças e mestiços. Assim, ambas possuem a função de ultrapassar os limites convertendo-se em práticas e trocas de experiências mais ou menos comuns entre os indivíduos desse contexto.

A partir do momento em que a memória coletiva é construtora de uma identidade, ela pode ser capaz de agir como um elemento de coesão social a partir da organização da festa. Para Michael Pollack (1992, p. 204) o conceito de identidades

coletivas está ligado a todos os investimentos e trabalhos que um grupo deve realizar ao longo de um tempo que o desperta para um sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou grupo em sua reconstrução de si, para si e para os outros, sendo este último essencial para a construção da identidade, pois, como afirma, “ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudanças, de negociação, de transformação em função dos outros”.

A dança faz com que o indivíduo se torne parte de uma comunidade, a qual Brandão (1989, p. 9) expressou muito bem: a *comunidade de eus-outros*, em que seus integrantes buscam não esquecer as memórias que são transmitidas e modificadas ao longo do tempo, memórias que a experiência da idade conta e experimenta em narrativas e práticas com seus conterrâneos ou transmite à geração posterior.

Nessa busca por manter a identidade e memória dos antepassados através da dança, os diversos membros da aldeia tornam-se agentes essenciais para a manifestação. Destacamos como exemplo o senhor Ari Machado, 84 anos e sua esposa Edina Machado. O senhor Ari é dono de um pequeno comércio no centro da aldeia e se dedica a essa função no seu dia-a-dia. Se passarmos em horários diferentes nas proximidades do seu estabelecimento, sempre o avistamos desempenhando sua função de comerciante. Às vezes, avistamos sua esposa, que também se dedica aos serviços domésticos e às feiras na cidade de Aquidauana, como as outras mulheres da aldeia. Ambos participam fervorosamente da festa do *Bate-Pau*, ele se transformando em um dos músicos do *Bate-Pau* (tocando o tambor), e ela em uma das lideranças femininas da dança do *Putu-Putu*.

A memória coletiva que os dançarinos do *bate-pau* incorporam e trazem da festa são também filtradas e trabalhadas pelas recordações das festas realizadas em outros lugares. A festa permite que a comunidade traga lembranças, seja através de comparações com as festas anteriores realizadas no local ou com as festas das cidades mais próximas. Exemplo disso é a observação que é feita pelos moradores com relação à festa realizada em 2004 – “a festa não foi boa, e a dança muito pequena, por que naquele dia, choveu muito. Poucas pessoas dançaram e participaram da festividade”.

A festa torna-se então capaz de proporcionar aos moradores lembranças de sua identidade tribal, das ações e de objetos que foram presenciados e ensinados pelos seus antepassados.

A tarefa de organizar, a cada ano, a Dança do bate-pau é uma prática que faz com que os indivíduos repitam todo ano uma tradição ou a reinventem diante de novos valores e imposições do presente. Novamente retomamos o caso da adequação de ornamentos, pinturas e roupas para exemplificar essas novas imposições e valores do presente. Imposições que, nesse caso, dizem respeito às dificuldades de se manter a dança em seu formato original, e até mesmo à necessidade de se enquadrar novos padrões que esteticamente são viáveis para a comunidade.

As lembranças dos indivíduos nos permitem pensar como as memórias festivas são apreendidas e transmitidas por estes, o que nos conduz a refletir sobre o conceito de tradição. Nas festas do dia 19 de abril, que também podemos chamar aqui de Festa do *Bate-Pau* são observados muitos relatos sobre a necessidade de mantê-la e os papéis sociais que são dados e reconhecidos para esta função. A necessidade de manter a dança, destaca Isaac Dias, está fortemente ligada à preservação da memória e da identidade do seu povo:

[...] até agora é lembrando aqueles passados. Até hoje nós estamos relembrando, as crianças da dança, a gente explica para eles como foi, quem inventou esse negócio de Bate-pau; que foi invenção dos velhos que passaram da Guerra do Paraguai e começou essa dança, que também lembra o que passou lá no Chaco, e por isso que temos essa dança até agora.

A memória como tradição diz respeito à organização do passado em relação ao presente e, para esta discussão, utilizamos a visão de passado de Halbwachs, de algo que não é preservado, mas continuamente reconstruído socialmente pelos indivíduos tendo como base o presente. A noção de tradição para Halbwachs (1990, p. 94), apresenta-se como práticas sociais contínuas desta construção. Sendo assim, podemos pensar que a Festa do *Bate-Pau* torna-se registro memorial nas consciências dos agentes que funcionam como motor de uma memória coletiva e de um espaço em determinado tempo a ser transformado e transmitido continuamente no presente.

Os dançarinos, a cada ano, montam suas roupas e ornamentos e se dedicam aos ensaios, pois acreditam que, com a realização da festa, há uma materialização de seus desejos, em que é demonstrada sua origem e principalmente, que se orgulham dessa origem.

Retomando os preparativos e o momento da dança, buscamos o tempo da pintura e ornamentação. No horário marcado, todos estavam presentes para serem pintados. A pintura era feita por dois jovens da aldeia que iriam também participar da dança. Para essas apresentações, eles não utilizaram a pintura tradicional (o olho da ema, e as listas azuis e amarelas). Realizaram pinturas com as cores vermelha e preta, feitas de carvão e urucum.

Quando questionados por que não repetiriam as cores e pinturas tradicionais, responderam que a cada dança variavam as pinturas, como se fosse uma experimentação, para ver qual ficaria esteticamente melhor. Os mesmos meninos pintavam homens, mulheres e crianças. Em nenhuma das três danças realizadas foram feitas as pinturas aos moldes tradicionais, o que não incomodou os participantes mais antigos.

A execução das canções, a dança do *Kohixoti-Kipaé* e do *Putu-putu*, contou com dois músicos, um encarregado de tocar o tambor e o outro, o pife. Ainda durante os ensaios, nos intervalos, vimos algumas crianças com idades entre 8 e 12 anos, batendo o tambor ao lado do tocador oficial. Ele certamente ensinava ao menino as batidas. Porém, em nenhum momento víamos a mesma cena relacionada ao pife.

O toque do tambor, segundo os organizadores, não deve ser feito de qualquer maneira, pois existe um ritmo adequado para sua execução. Dizem que o toque mais lento atrapalha a dança, tirando o ritmo dos movimentos de mãos e pés. Os sons cadenciados do pife e do tambor encontravam uma relação direta com o som emitido pelas taquaras que batiam entre si, a cada evolução.

Ao trocar o elemento (a taquara pelos arcos e flechas), notamos então mais uma alteração sonora, já que os paus percutindo e o cordão da flecha sendo puxado emitem sons diferenciados. Tínhamos então, momentos em que se batiam os paus, em seqüências de duas e três batidas, que eram acompanhadas com os movimentos das cabeças e pés. A respeito disso, nota-se o sincronismo de movimentos e sons. Poderíamos então dizer que tínhamos na dança o som de três instrumentos, quando na realidade eram vistos apenas dois – o pife e o tambor.

Durante os três dias de apresentação, três tocadores se revezaram tocando o pife e o tambor, eram eles Adão Cruz, Ari Machado e Isaac Dias – antigas lideranças da aldeia. O pifeiro (como costumam chamar) trazia na cabeça um cocar de penas de emas.

O tocador de tambor não trazia nenhum tipo de ornamento. Ao observar uma gravação realizada pelo Centro de Trabalho Indigenista – CTI, na aldeia Cachoeirinha, vemos diferenças no toque executado durante a dança. Em Cachoeirinha, o som tem um ritmo mais lento, e os movimentos por sua vez acompanham o som.

A festa do Bate-Pau, na aldeia Limão Verde, desde os seus preparativos até a sua finalização, encerrada com um grande churrasco para toda a comunidade, encontra-se muito ligada a uma memória de resistência. A cultura torna-se por excelência um marcador de grupos onde cada tipo de comunidade revela uma ordem social (HALBWACHS, 1990; GEERTZ, 1989).

Para os organizadores da festa do Bate-Pau, a importância em fazê-la está em manter a memória, visto que esta vem se tornando um processo importante na manutenção de suas identidades culturais próprias. Pollack (1992, p. 204) assinala que “esse último elemento da memória – a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento – mostra que a memória é um fenômeno construído”.

Essa manutenção de identidades e preservação de memória encontra força nas falas do senhor Isaac, quando o mesmo fala do futuro, da comunidade e da dança. “Vai continuar, por que eles (os mais novos), estão interessados em dançar essa dança típica nossa, por isso nós estamos puxando eles para não esquecer”. (DIAS, 05/2005).

### **3.2 Aspectos gerais da dança**

Altefelder Silva (1949) descreve que a dança do *Kohichoti-Kipaé* ou Dança do bate-pau, tem origem mítica. Ele relata que um *kochumuniti* (pajé) durante um transe, viu um espírito da floresta realizar os movimentos dessa dança. Desperto, repassou todos os movimentos para seu povo.

Em linhas gerais, o Bate-Pau é formado por dois grupos de índios que chefiados por dois caciques dançam em filas paralelas e depois se separam em dois grupos distintos. Depois de separados, os dois grupos repetem os passos, e segundo Altenfelder Silva (1949), a Dança do bate-pau, funcionaria como uma espécie de prova de resistência já que às vezes se prolongava pelo dia todo. O grupo que resistisse por mais

tempo seria o vencedor, sendo o seu cacique carregado em triunfo ao redor da aldeia por todos os que tomaram parte na dança.

### 3.3 Movimentos

Os dançarinos reúnem-se na casa de um dos caciques ou do organizador da dança, colocam-se em duas filas, tendo em frente originalmente quatro músicos (comumente temos hoje em dia apenas dois), sendo dois flautistas, que tocam uma espécie de flauta, denominada como pife, e os outros tocam um tambor chamado de caixa.

O bate-pau consiste na disputa ente dois grupos: os *harará-iti* (vermelho) e *hononó-iti* (azul), chefiados por dois *naatis* (caciques). Armados de bastões e bодоques e sob o som de uma flauta e de um tambor, realizam evoluções como a do *isukokotí-kirií-étakati* (bate na ponta do bastão), *isukokotí-kukukê* (bate no meio do bastão), *isukokotí-dutiku* (bate nas costas), depois vem o *wokoti* (puxa o arco), *wekooti* (passa por baixo), *aluókoti* (sobe em cima) e o *hiokixoti-pepe-é-ke* (dança no toque do tambor) (OLIVEIRA, 1976, p. 46).

Os nomes em idioma Terena, ganham algumas alterações, quando conversamos com as pessoas da comunidade. Algumas palavras são substituídas por outras, e segundo eles, por causa do significado real no momento da tradução para o português.

No final dessa luta-dança o cacique vencedor é erguido pelos bastões cruzados dos seus pares. Numa descrição mais detalhada dos movimentos, temos o deslocamento das duas filas de dançarinos, primeiro para trás, depois para frente, sempre se virando para um lado e depois para outro, ficando em uma fila paralela à outra com os dançarinos batendo os bastões uns nos outros.

Evoluindo a coreografia, as filas se separam em direções opostas e voltam a se unir novamente, restabelecendo a posição inicial. Cruzando bastões, cada dois dançarinos de filas opostas formam um par que vai caminhando para trás, passando os bastões cruzados por sobre a cabeça dos que vêm atrás; estes, por sua vez, vão chegando

para frente e repetindo o movimento do par inicial, até que as filas voltem à primeira posição.

As alterações de passos se dão a cada grito ou fala de um dos caciques que puxam a dança. Posteriormente os bastões são abandonados e os dançarinos pegam o arco e a flecha que nele está presa. A flecha é puxada de encontro ao arco, provocando um som ritmado; há ainda um movimento em que os dançarinos batem os bastões; as filas vão andando paralelamente, mas em sentido contrário e em círculo, de modo que cada opositor é o próximo, até que todos tenham se defrontado.

Ao final, é escolhido um participante que é levantado pelos dançarinos de ambas as filas, os quais com os bastões cruzados formando um piso, enquanto os dançarinos estão em círculo onde o participante sobe e é levantado aos poucos (*aluókoti*: sobe). Após esse momento, retornam as filas para finalizarem a dança. Além de um dos caciques ser erguido pelo grupo, visitantes também são levantados, como aconteceu com o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira em 1970, na aldeia Cachoeirinha.

Geralmente as pessoas que são escolhidas para participar do momento final da dança, são tidas como indivíduos que levaram contribuições importantes para a comunidade, ou ainda, que podem trazer elos políticos e sociais. Esse momento, para os homenageados, simboliza uma questão de *status* dentro da comunidade.

Para os Terena do Limão Verde, a maior fonte de *status* social hoje, não é o poder aquisitivo, mas o fato de estar cursando um curso universitário e estar presente no mercado de trabalho. Para os que residem ainda na aldeia, é ter uma lavoura farta e criações suficientes para suprirem as necessidades familiares e ainda serem comercializadas; também é importante pertencerem ao grupo de lideranças, que tem autonomia em questões internas.

Ainda sobre o último momento da dança, em Limão Verde (2005) a mulher do cacique Guarani foi levantada, um símbolo de força e apoio à causa desse povo; o representante do prefeito também foi homenageado. O cacique Guarani e uma pequena criança fizeram parte desse último momento que para muitos, emociona.

### **3.4 Ornamentação e objetos utilizados**

Buscando ainda as fontes sobre a ornamentação e instrumentos, temos um registro feito na Reserva do Araribá, em São Paulo no ano de 1978, os registros de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1949, em Cachoeirinha no Mato Grosso do Sul, os registros feitos por Altefender Silva na aldeia Bananal, também em Mato Grosso do Sul e os registros feitos nesta pesquisa em Limão Verde, em 2005. Abaixo fazemos a descrição dos três primeiros momentos citados para que possamos ter um quadro comparativo da dança e posteriormente trataremos do Bate-Pau dançado na aldeia Limão Verde mais detalhadamente. O interesse em dissertar sobre a dança realizada nessas outras comunidades é observar a variação que a mesma passa, de aldeia para aldeia:

### **3.5 Bananal – MS**

No Bate-Pau da aldeia Bananal os dançarinos se vestiam com diademas e saiotos de penas de ema, ou na falta dessas, palhas de bananeira. A dança contava com a presença de quatro músicos, sendo dois nos tambores e dois nas flautas de bambu. A pintura corporal dos dançarinos era característica de cada grupo: um grupo se pintava dividindo o corpo em duas partes simétricas em cores vermelha e branca, e o outro grupo usava as cores azul e preta.

Uma outra maneira de diferenciar os grupos seria pintar com riscas horizontais e verticais. A dança tinha também imbuído um caráter de resistência e só terminava quando um grupo era consagrado como vencedor, por resistir mais tempo realizando os movimentos.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Revista Atualidade Indígena, Ano II, 1978.

### 3.6 Araribá – SP

Em Araribá, os dançarinos utilizavam saias de palha enfeitadas com tiras de papel colorido (azul e vermelho), trazendo na cabeça diademas de papel nas respectivas cores e nas mãos um bastão de madeira; a pintura corporal era feita de carvão e barro com linhas horizontais na altura do abdômen e os da outra fila, com linhas cruzadas no peito.

Durante a dança havia apenas um flautista e um tocador ao invés de duplas para cada instrumento. Apesar de haver dois caciques do Bate-Pau, um para cada fila, observou-se que apenas o da fila vermelha, comandava os passos.

Seguindo as descrições de Altefender (1949), sobre a *resistência* imposta na realização e duração de cada grupo dançarino na aldeia Bananal (citada acima), observou-se que em Araribá não se constatou essa característica, já que a dança não se prolongava por tanto tempo, durando no máximo duas horas e havendo alguns intervalos para o descanso. Provavelmente esses intervalos e o fim da dança foram programados pelos seus realizadores, porém a idéia de que uma das metades deve ser vencedora se manteve com a suspensão de um dos caciques.

### 3.7 Cachoeirinha – MS

Nas descrições de Roberto Cardoso de Oliveira, em relação à dança realizada em Cachoeirinha, os dançarinos traziam lanças de taquara na mão e um arco ou bodoque nas costas. A cor era vermelha ou verde. Utilizavam um cocar de penas (*xovoiti*), um saiote de cetim ou pano (*di-itxô*), o bastão (*buióina*), o arco ou bodoque (*dje-e-ki*), os guizos (*tó-hê*), a caixa (*pépe-é-kê*) e a flauta ou pife (*Kutxó-é*).

O número de abertura denominado *passeio* constituiu-se numa marcha cadenciada sem baterem as taquaras uma na outra. Essa etapa do ritual foi mais o seu prenúncio, tendo à frente os músicos, o séquito seguiu em colunas separadas (vermelho e verde) até suas respectivas casas preparadas para que eles se vestissem com os atavios já preparados e pintassem seus corpos. Oliveira narrou em seu diário que antes do início

da dança, foram servidos uns goles de cachaça na casa do capitão. Os membros do grupo verde seguiram para a casa dos verdes e os membros do grupo vermelho, seguiram para a casa dos vermelhos, sempre dançando deixaram o cortejo para se prepararem.

Os verdes se pintaram de cinzento e preto com tintas feitas de cinza de madeira queimada misturada com água, enquanto a tinta preta foi obtida da cinza de sapé queimado, misturada com água. Os vermelhos se pintaram com barro avermelhado e carvão bem preto. Terminada essa fase, dançando ao som do pife e da caixa, os vermelhos foram em busca dos verdes que os esperavam na porta da primeira casa.

Ainda em fita de vídeo gravada pelo Centro de Trabalho Indigenista no ano de 1992, assistimos as mesmas descrições de Oliveira. Vemos também, que a dança do *putu-putu* e do *Kohixoti-Kipaé* acontecem simultaneamente, e o número de dançarinos é menor do que as constatadas em Limão verde.

A falta de matéria-prima levou à substituição das penas da ema pelas folhas de palmeiras, panos e objetos similares. Objetos e o próprio corpo humano transformam-se em receptáculos e vias de comunicação de idéias por meio de configurações e padrões estéticos que lhes conferem sentidos próprios aos seus contextos sócio-culturais de origem. Assim, tanto os objetos quanto as pinturas corporais se convertem em símbolos, e cada novo elemento incorporado tende a querer representar outras coisas. Objetos que querem representar outros objetos, e assim por diante.

Essas representações obtidas através dos vestuários, pinturas e ornamentos podem ser associadas a Connerton (1999, p. 13), em *Como as sociedades recordam*, onde ele observa que o vestuário tinha a função de dizer algo sobre a condição da pessoa que o usava e de divulgar essa informação.

Mediante as descobertas, constata-se que alguns símbolos expressam gênero ou idade; outros, privilégios, direitos, deveres, *status*, posições sociais e importância política e cerimonial de indivíduos e grupos; refletem também relações entre o homem e a natureza, do homem com o sobrenatural e ainda relações inter-grupais e inter-étnicas historicamente dadas.

Alguns representam fases de mudança na vida de indivíduos e grupos, outros se associam à morte; outros são dotados de propriedades sobrenaturais capazes de produzir resultados que atendam a várias finalidades. Todos, no entanto, exprimem identidade

étnica, já que englobam o universo de representações das sociedades das quais provêm. Essa identidade étnica encontra um cenário envolto de sincretismo cultural ao se misturar o novo e o velho.

#### 4 Nonjoané, eu vejo – trajetória pela memória pessoal

*"Que é o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir, por palavras, o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido em nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos; compreendemos também o que nos dizem quando nos falam dele. Que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei". (Santo Agostinho – Confissões).*

Antes de adentrar o espaço do que vemos, gostaria de esclarecer alguns tópicos referentes à organização desse capítulo e sua realização. Aqui utilizamos o que chamamos de *saltos temporais*, por que buscamos as *imagens* que nos servem como referência e recordações da forma como estão armazenadas, sem ordem cronológica e espacial, pois é assim que estão guardadas na *memória pessoal* e em nossos registros audiovisuais.

Exemplificamos esse ritmo temporal quando nos atentamos ao fato de que se estamos na cidade, o relógio mecânico entra em ação – seguir os horários pré-determinados e controlados pelo cotidiano citadino –, hora de se levantar, de realizar as refeições, de tomar banho, de acordar, de estudar.

Esse ambiente perde sentido e o relógio mecânico também perde sentido quando estamos na aldeia. O relógio biológico passa a agir, pois a correria do dia-a-dia não tem tanto valor quando estamos distantes do cotidiano das cidades grandes – sem padrão, sem padrão de correrias contra o tempo.

Levando-se em consideração a utilização da chamada memória pessoal e dos registros audiovisuais, a dispensa da ordem cronológica e a valorização da ordem de acontecimentos em seus contextos sociais, lembramos também de Cornélia Eckert (1998, p. 144), quando escreve que o grupo, ou um grupo, dimensiona as experiências vividas de sua própria duração, com base em contextos sociais e históricos singulares, sendo, portanto:

Nesse sentido, as representações do tempo são apreendidas como ordenação dos tempos vividos, contendo as descontinuidades e rupturas, que acabam por engendrar uma representação das referências sociais, históricas e simbólicas que pontuam a ritimicidade de um cotidiano sempre reinventado.

Também utilizamos aqui algumas classificações – escrevemos sobre *tias*, que são as senhoras mais velhas e de parentesco próximo; sobre colegas e amigos, que são aquelas pessoas que sempre estão próximas *primas (os)*, *vizinha (o)*, e *eu* em muitas ocasiões por se tratar de uma memória pessoal. A utilização dessa chamada memória pessoal, poderia ser transportada para um apêndice ou ainda, em um anexo memorial dessa dissertação. Ao inseri-la no corpo do trabalho, estamos buscando *olhar através do espelho* em busca de uma identidade, da própria memória e de elementos pertencentes a ela que poderão ser elementos constitutivos do trabalho prático.

#### **4.1 Por detrás do espelho: narrativas de uma trajetória**

Década de 70. Mato Grosso do Sul. Aldeia Limão Verde. No quintal de uma residência indígena, um velho Terena se ornamenta para receber sua sobrinha, com marido e filhos.

Junto deles, sentam-se outros patrícios, nas proximidades da residência. Ele retorna, vestido com suas plumas de ema, e seu Maracá na mão. Alguém diz: “fica na frente dele. Ele está cantando”, enquanto o velho fala em idioma Terena:

“É o cacique que está tocando. Cacique está tocando Bate-Pau. Ele vai tocar a Dança do bate-pau com a Roupá da Ema. Eu vou tocar para Anita. Estou tocando para Anita, porque nós estamos alegres.”

Nesse momento o velho, que é um *Koixuminité* (pajé) toca a música do Bate-Pau, ou *Kohixoti-Kipaé*, a Dança da Ema, e ao encerrar a música diz:

“Eu vou cantar o que sua mãe cantava (para Anita). É canto de (interrompe). Mas eu estou alegre, porque no meio [...] estou bebendo coisa gostosa”.

Logo, inicia a sua Saudação Lacrimosa:

“Isso mesmo que eu falo para vocês, é isso mesmo, que eu falo quando entra o sol. A estrela grande, que é a estrela Dalva, por isso que eu falo pra vocês que fazem ‘ú-ú-ú’ (som típico de bater a mão na boca, simbolizando índios). Estou alegre que chegou Antonio e Anita. Eu vou cantar por que a gente está alegre

porque as crianças vieram visitar seus avós. Eu falo para vocês não brigarem, não ficar bravo, no meio dos seus pais. Eu falo para vocês na entrada do sol. Porque é nele que nós confiamos, na entrada do Sol. Nós nos tratamos é com ele e com a estrela Dalva. É aí que nós olhamos quando começou”.

O nome desse índio velho era Pascoal Dias, um dos últimos *koixuminité* da aldeia Limão Verde. Tio-avô de Anita Leocádia, índia Terena, casada com Antonio João de Jesus, *purutuie* (branco), chefe de posto da Funai naquele ano. Estavam com eles seus três filhos: João Matias, Nauk Maria e Etane de Jesus. Minha família. Tendo nascido em 1980, não participei desse momento, mas o registro em áudio sobreviveu aos anos.

As visitas à aldeia acontecem sempre no mês de Janeiro por um motivo especial. No dia 20, acontece a festa de São Sebastião, realizada por algumas famílias da comunidade, inclusive a minha. A crença nos milagres realizados por este e outros santos católicos, fazem parte do dia-a-dia dos moradores da Comunidade, com exceção das diversas famílias evangélicas.

Buscamos muitas referências nas fotografias e imagens que temos nos arquivos pessoais. Sobre a utilização desses materiais como elementos auxiliares da memória, Sturken (1997, p. 20) escreve que a memória não reside numa fotografia ou em algum outro tipo de imagem. A imagem da câmara é uma tecnologia de memória, um mecanismo que pode construir o passado e situá-lo no presente. A autora afirma também, que as imagens têm a capacidade de criar, interferir nas memórias de um indivíduo ou de uma nação. Empréstam formas para histórias e personagens históricos, quase fornecendo a evidência material sobre a qual se faz a reivindicação da verdade em que são baseados.

Iniciamos aqui a trajetória pessoal realizando um comentário sobre a infância. Minha mãe conta que na sua época, quando as crianças eram muito levadas, os mais velhos assustavam-nas dizendo que “no lugar onde existe aquele caminho branco no céu (a via Láctea), existe aquela constelação (o Cruzeiro do Sul), que é o olho da ema. E quando o mundo acabar, ou se a criança for muito desobediente, a ema grande do céu irá descer e comer o olho de todos”. Outros elementos que povoam as histórias são as tradicionais assombrações, visões e aparições do folclore brasileiro, como a mula-sem-cabeça, o lobisomem (joram existir um no Limão Verde), entre outros.

Os mais velhos gostam de provocar medo nas crianças. Quando era menor, lembro-me da história de uma bruxa que ficava no córrego. Diziam que era uma índia, que ia lavar roupa, e que em determinada hora do dia, amamentava uma imensa cobra. Provavelmente diziam isso para que não fôssemos tomar banho no córrego. Outra proibição é não sair de casa à meia-noite. Dizem ser esse o horário em que os seres fantasmagóricos perambulam pela aldeia. Esperam então que o ponteiro marque meia-noite e dez. Aqui recordo a questão do horário mecânico, e como ele interfere no mundo imaginário, pois se não tivessem um relógio, não saberiam exatamente quando seria meia-noite.

Ainda em relação ao *mundo mágico* dos seres sobrenaturais, tia Rosa<sup>19</sup> conta, em uma entrevista realizada com ela em 2002, que sua família foi a primeira a chegar a Limão Verde. E nessa época que existia apenas matos e árvores, em cima do morro, os seres fantásticos cantavam, gritam e assobiavam em cima dos morros que circundam a aldeia. Ela fala que se podia ouvir o assobio do pé-de-garrafa. Porém com o povoamento da região, com a instalação de fazendas nas proximidades, esses seres foram embora dali.

**Abril de 2005** – A relação de nossos patrícios conosco, também é variada. Tem aqueles que se preocupam se estamos bem, se nos alimentamos, se precisamos de algo. Outros não estão atentos a essas gentilezas tão comuns. Não recebemos abraços, nem beijinhos. São poucos os contatos físicos. Geralmente esse é o privilégio das crianças menores, aqueles que têm até 3 anos de vida. Logo que chegamos a uma casa, as crianças já estão arrumadas, aptas a pedir a benção e ganhar abraço dos visitantes. Dificilmente vemos um pai, ou uma mãe batendo em um filho.

Dou um salto no tempo e busco as falas de meu sobrinho, hoje com 12 anos, quando questionado sobre o porquê gosta de ir à aldeia. Ele responde: “Por que lá temos liberdade. Todo mundo cuida de todo mundo”. Tratando-se ainda de crianças, resgato a conversa de duas indiazinhas, no dia 19 de abril, um pouco antes de começarem a dançar o *Putu-Putu*.

As duas devem ter, aproximadamente, nove anos de idade; uma traz todas as características típicas de uma menina índia. A outra, mestiça, tem o cabelo crespo e

---

<sup>19</sup> Fala registrada em imagens de vídeo. Tia Rosa era uma das matriarcas da comunidade, devido à idade avançada, era muito respeitada pelos mais jovens. Ela faleceu em 2003, com aproximadamente 110 anos.

claro. O diálogo surgiu com a discussão sobre a *indianeidade* da segunda criança. A outra alegava que ela não deveria dançar no dia 19 porque não era índia. Tinha a pele muito clara e o cabelo crespo. Retrucando o questionamento da amiga, a menina ingenuamente diz: “eu sou índia sim. O meu cabelo vai ficar liso ainda”.

A partir da chamada adolescência tem-se então uma outra forma de tratamento. Agora, já adolescentes, se integram às conversas com as senhoras adultas. Encontramos um círculo de convivência (que geralmente são compostos pelos primos e primas). Grande parte das pessoas pertencentes a esses círculos são meninas, já que poucos meninos se arriscam a trocar algumas palavras em público.

Talvez seja timidez, respeito em excesso, ou até mesmo certa convenção social existente na comunidade. Nota-se que os jovens evitam conversas prolongadas com outros jovens do sexo oposto sem que estejam presentes outras pessoas.

A maturidade de uma menina acontece quando ela se casa. É comum casarem-se grávidas, ou com funcionários de fazendas próximas. Todos os anos, as perguntas se repetem: Você já se casou? Seu irmão ou irmã que não veio já se casou? A experiência de uma irmã casada nos demonstrou a hospitalidade com os visitantes, no momento de integração do seu marido, um *purutuie* à comunidade. Os homens o convidavam para jogar futebol, jogar baralho e tomar pinga.

A opção de explanar aqui parte da memória pessoal, mesclada com as anotações de campo já realizadas, vem de encontro à busca da identidade e do *olhar* que fecham o ciclo da pesquisa com o vídeo, que tem início nos capítulos seguintes com as informações teóricas e antropológicas. Connerton (1999, p. 24), registra que ao identificarmos e compreendermos com êxito o que outra pessoa está a fazer, enquadramos um acontecimento particular, um episódio, ou comportamento, no contexto de várias histórias narrativas. A história pessoal narrada passa a pertencer a uma trama de outras histórias que se encontram em determinado contexto.

Para Connerton (1999, p. 27), quando situamos o comportamento dos agentes por referência ao seu lugar nas suas histórias de vida, e situamos também esse comportamento pela referência ao seu lugar na história dos contextos sociais a que pertencem, cria-se uma identidade com o local, confirmando que “a narrativa de uma vida faz parte de um conjunto de narrativas que se interligam, está incrustada na história dos grupos a partir dos quais os indivíduos adquirem sua identidade”.

Desde 2002 levo uma pequena câmera filmadora para dentro da aldeia. Registro momentos que poderiam ser considerados absurdos, como um banheiro de alvenaria, com pia, chuveiro e vaso sanitário. Esse fato pode ser explicado pelo costume adquirido na cidade do conforto do chuveiro quente e outras comodidades da vida fora da aldeia.

A explicação, é que até então, na casa onde nos hospedamos, não existia um banheiro de alvenaria. Existia uma *construção* de folha de palmeira, com um buraco, onde se fazia as necessidades fisiológicas. As imagens captadas em 2005 também tinham uma função especial, já que de certa forma, comecei a me aprofundar na questão do ser Terena.

A percepção da construção da paisagem urbana, dentro de uma comunidade indígena, se mescla com a memória, tempo e espaço, do rural, ou ainda, da natureza e seus mitos, o que implica na nossa capacidade de perceber através desta estética do dia-a-dia, tais fenômenos como campo de tensão entre o desejo, a imaginação, os dilaceramentos e contradições de nossa época.

Destacamos também como elementos que completam a ansiedade por uma cultura mais tradicional, o gosto pelas músicas da região, o hábito de dançar, de beber *corotinho* (pinga), de rezar para santos católicos, de andar com a bíblia embaixo do braço, de não falar a língua Terena. Para essa última citação, faço uma observação mais detalhada. Depois de muitos anos descobrimos que muitas pessoas dizem não saber falar o idioma, por algum tipo de receio ou para não terem o incômodo de ter que *falar por falar*, apenas para satisfazer a vontade de algumas pessoas que querem uma demonstração de cultura tradicional.

## **4.2 A língua – elemento de continuidade e luta política**

Grande parte dos jovens não domina a língua terena, resumindo-se a entender o que é dito pelos mais velhos que o usam também como um artifício político para que não sejam compreendidos por outros, ou até mesmo para serem respeitados.

A utilização da língua como arma política, ocorre quando o grupo está reunido com autoridades locais, em determinados momentos do encontro, os diversos Terenas que participam da reunião, utilizam-se do seu idioma para não serem compreendidos pelos demais participantes. Dessa forma tomam decisões, alertam sobre algum fato estranho, entre outros elementos da conversa. Através da língua, também causam impacto e impressões nos *purutuyé*, na maioria dos casos estudiosos, que necessitam *vivenciar* o índio que fala a língua mãe.

É comum também que os homens falem o idioma, ao contrário da mulher, que em muitos casos só o compreende. Aprofundando um pouco mais na questão da língua no cotidiano, trazemos aqui dois registros (realizados em vídeo e áudio) que considero importantes para essa observação que realizo:

**Janeiro de 2002** – O primeiro, quando questionava a senhora Florência, sobre a chegada da energia elétrica em sua residência, e por consequência a televisão que já estava comprada, ela fez questão de falar no idioma Terena:

Não gosto de novela, televisão porque tenho muita neta nova. Porque as meninas não cuidam mais dos serviços de casa, aí fica só pra mim. Lavo, passo, faço todo o serviço, por isso não gosto da televisão. Não gosto porque os netos homens não querem trabalhar. Só querem procurar onde tem televisão para assistir [...] eles também não querem mais aprender falar em idioma. Eu falo com eles, eles dizem que é coisa de velho. Eu digo: não interessa tem que falar a língua de vovó.

O segundo momento acontece quando seguimos então para a casa da filha de Dona Florência. Ela chama-se Iara. Dona Florência cria a expectativa de que a filha irá falar algumas palavras na língua Terena. Iara senta-se em um toco, juntamente com seu marido. Porém, não supera as expectativas da mãe, dizendo sempre, que não sabe falar. Em um momento diz que sabe poucas palavras que aprendeu com a avó. O marido de Iara, diz então em tom seco, que as pessoas na aldeia não falam mais o idioma por que as mães não ensinaram os filhos. Vejo meu reflexo naquela fala – minha mãe também não me ensinou a falar o idioma, embora ela saiba. E novamente me questiono: o que tenho de Terena além do nome?

O homem interrompe meu pensamento, depois de algum tempo, dizendo que seu genro, domina a língua falada pelos seus antepassados. A mulher quer mandar chamá-

lo, já que era necessário mostrar que resta alguém. O marido explica que não seria possível, pois o rapaz estava na roça naquele momento. Nossa conversa encerrou-se ali, e nesse ano, não estive mais com dona Florência.

**Abril de 2005** – Fizemos uma breve visita para Dona Florência, que recebeu a mim e minha mãe, com suco e água gelada. Também ouvi o barulho de televisão dentro da casa. Era hora do desenho animado e as crianças que em 2002 corriam pelo pátio da casa enquanto eu conversava com sua avó, estavam atentas assistindo. Iara, a encontrei na feira, em Aquidauana, estava vendendo feijão miúdo e mandioca com outras mulheres. O marido de Iara, não encontrei em nenhuma ocasião nem mesmo nas festas. O seu genro, gravei o momento em que ele dançava a Dança do bate-pau e minutos antes, enquanto vestia e ornamentava o seu filho, que devia ter uns nove anos de idade, e que também participaria da mesma dança.

### **4.3 Educação – interesse acadêmico e interesse pessoal**

Em algumas narrativas que se seguem, salientamos ainda mais a memória pessoal. Em virtude disso, nos dedicamos a escrever algumas linhas sobre esse tipo de *memória*. Segundo Connerton (1999, p. 25), a memória pessoal diz respeito aos atos de recordação que tomam como objeto a história de vida de cada um, além do que:

Falamos delas como memórias pessoais porque se localizam num passado pessoal e a ele se referem [...] ao recordar um acontecimento estou preocupado comigo mesmo [...] o autoconhecimento, a concepção do nosso próprio caráter e potencialidades é determinado em grande medida pela maneira como vemos as nossas ações passadas.

Ainda em 2002, muitas pessoas da comunidade já sabiam do nosso interesse acadêmico em registrá-las. Eu preparava a monografia que abordaria as mulheres e as telenovelas. Sempre tive predileção por trabalhar a questão da mulher indígena, que é tão variada de povo para povo.

O *trabalho de escola*, como era chamada a pesquisa pelas tias mais velhas, trazia à tona outro ponto do cotidiano da comunidade. Começaram a surgir primos, amigos, desconhecidos que estavam cursando a universidade, ou que pretendiam cursar. A questão educacional virou então, tema das conversas quando nos sentávamos em frente às casas visitadas.

A questão é que muitos jovens queriam estudar, mas não tinham condições de sair da aldeia e competir por uma vaga nas universidades públicas. O convênio da Universidade Católica de Campo Grande com a Funai, dava um benefício de 50% de desconto para que os jovens indígenas ingressassem em um curso superior, o que não aliviava a situação, já que a outra parte que deveria ser paga, não estava ao alcance de muitos jovens e de seus familiares.

Era comum ouvir reclamações misturadas com sentimento de orgulho: um filho passara no vestibular, porém não tinha condições de pagar o curso; um irmão passara no vestibular em uma Universidade Pública, mas no mesmo período alistou-se no quartel, e resolveu desistir do curso superior, por que o Serviço Militar é remunerado, e a Universidade *leva* a remuneração.

Muitos idosos também não sabem ler nem escrever. Através de um projeto de alfabetização, alguns adultos da Comunidade estavam sendo alfabetizados por uma moça da aldeia. Ela havia formado um grupo de alunos adultos e recebia para lecionar para eles. Muitos deles não estavam totalmente interessados em aprender a ler e escrever, faziam piadas deles mesmos, porém freqüentavam as aulas, sabendo que daquela forma estavam gerando uma fonte de renda para alguém da comunidade.

#### **4.4 Tios e tias**

**Janeiro de 2004** – Segundo dia de Festa de São Sebastião. O primeiro aconteceu em uma residência próxima à Igreja Católica. Esse segundo na casa do meu tio. Faltam assentos para acomodar as pessoas, não há bancos suficientes, e dentro da casa, que nesse momento, se torna pública, é impossível controlar o fluxo das pessoas.

Eu havia levado um formulário para apresentação de propostas de Projetos que talvez fossem de interesse do pessoal da comunidade. Não tivemos tempo durante o dia para reunir todo mundo e conversar sobre isso. Decidimos escolher um momento da festa para tratarmos do assunto, então teríamos que sentar para conversar. Pelas já tarde da noite, reunimos então um grupo de sete pessoas e fomos para uma casa, com a prévia autorização do dono, sentamos e conversamos seriamente. Dei opiniões, fiz críticas, eles falaram, argumentaram, repassei o material para eles. Levantamos e voltamos para a festa. Até o final de 2005, o Projeto não havia sido encaminhado, e eles alegam estarem descrentes de que um projeto que beneficie a comunidade possa um dia ser aprovado.

**Abril de 2005** – Sentada ao fundo de uma casa, tentava puxar assunto com um tio idoso. Ele deve ter uns 94 anos. Chama-se Sebastião. Na realidade nunca havia tentado estabelecer uma conversa séria com ele, sem que tivesse a interferência de outras pessoas. Talvez a feição sempre séria e pensativa dele me levavam a um distanciamento. Ele, deitado na rede, embaixo de uma árvore, olhava o vai e vem dos preparativos para a Festa do Bate-Pau.

Arrisquei-me a perguntar o que ele achava dos Guaranis e da situação de abandono em que eles estavam vivendo nas suas comunidades. A pergunta foi motivada pela participação de alguns índios Guaranis na festividade desse ano. Estavam presentes o cacique, sua mulher e uma filha pequena. Certamente, a visita tinha intuito político, de fortalecer os laços entre essas etnias, e também, dos Terena ajudarem na militância Guarani, já que algumas autoridades certamente participariam da festa do Dia do Índio.

Após a resposta que cito no capítulo anterior, ele conversou com mais alguém que estava no local, sorriu, brincou falando em idioma. Pedi para tirar uma foto. Ele sentou-se na rede, vestiu a camisa, e tirou o sorriso do rosto. Fiz a fotografia, pedi a benção e me levantei, já indo embora.

Aqui começo a prestar mais atenção nas fotografias. São muitas, e agora me atento àquelas em que sempre estamos ou estão sentados. Tento lembrar por que sempre estamos sentados, se seria apenas uma pose para fotografias ou se temos esse hábito.

Sentar no pátio das residências é sim um hábito usual para todas as famílias. No intervalo dos afazeres diários, no fim da tarde, na madrugada, depois de uma festa, ou sem nenhum tipo de acontecimento exato, temos um pequeno grupo reunido. Basta que

alguém veja um outro sentado, tomando tereré ou ouvindo música. Geralmente, homens se reúnem de um lado. Mulheres do outro, já que os assuntos são diversificados.

É dessa forma que se recebe uma visita em cada residência. Elas são saudadas e logo convidadas a sentarem-se no pátio da casa, embaixo de alguma árvore. A divisão de espaços é nítida – temos o espaço da casa, que não é adentrado pelo visitante, e os espaços externos, ambientes de socialização.

O espaço da casa é freqüentado apenas pelos familiares e amigos íntimos, porém não é ambiente de trânsito constante. Todos são recepcionados do lado de fora da residência, que tomamos aqui como local reservado, privativo e especial. Até mesmo quando se vai assistir televisão em alguma residência, as pessoas que não pertencem à casa, encostam-se nas janelas, ou sentam-se em bancos do lado de fora da casa. Vemos então, sempre do lado de fora das casas, pessoas que não pertencem a ela.

Sentar-se em um banco para conversar, visto de um foco mais distante da ação, é um momento onde se aprende a conviver, onde as informações são repassadas oralmente, onde enquanto se conversa, se trabalha. Mulheres ficam horas preparando mercadorias para levar à feira. Ainda que em silêncio, existe comunicação. É o momento de reunião em torno de um cotidiano em comum. Os terrenos ao redor das casas são sempre muito limpos e arejados. Fazem questão de recolher o lixo todos os dias, às vezes queimá-lo ou jogá-lo mais adiante, já que em muitos casos é lixo orgânico.

Lembro-me também de uma passagem de Roberto Cardoso de Oliveira, em *Os diários e suas margens* (2002, p. 146), onde narrou que as relações dentro da comunidade de Cachoeirinha haviam melhorado sensivelmente após sua participação em um ritual de pajelança. Devido a essa circunstância, concluiu que:

As casas abriram-se para mim – lembro-me bem, logo na primeira visita que fiz às casas de Ciriaco e seu filho, Arlindo – ao me ver convidado a entrar. Algo que jamais havia acontecido, já que eu sempre ficara à frente das casas, sem passar os umbrais das portas. Aliás, a única casa em que entrei (aliás, uma exceção a confirmar a regra) foi a de Gonçalo, mas não era uma sala íntima, era pública, pois era nela que o padre fazia seus trabalhos a tantos quantos procurassem os seus serviços de curandeiro.

Comento esse episódio escrito pelo antropólogo com minha mãe, e ela concorda com as afirmações feitas por Roberto Cardoso de Oliveira, explicando que “em Cachoeirinha o pessoal é mais seco mesmo”.

Perco a conta da quantidade de fotos em que estamos sentados. Em muitas delas, a sua grande maioria, sorrimos. Em outras nos reunimos para tratar de um assunto sério. Os anciãos sentam-se, enquanto os mais novos posam em pé para a fotografia. Em dia de festa improvisamos bancos ao redor do salão onde deve acontecer o evento. Todos se sentam ao redor do local onde ele acontece. Quando se trata de questões que devem ser decididas em grupo senta-se para ouvir as opiniões.

#### **4.5 Entre nós**

Ainda observando fotografias, começamos a lembrar de todos os companheiros da aldeia. Ganhei uma afilhada, *por tabela*, na aldeia. Chama-se Sayuri e tem hoje nove anos. Na realidade, Sayuri deveria ser afilhada da minha irmã. Mas no ano de seu nascimento, essa irmã não foi à aldeia, recebendo eu, então, o título de madrinha, e no próximo ano, minha irmã batizaria a criança na igreja.

Não pude batizá-la na igreja, pois não tenho a primeira Comunhão, nem a Crisma. Realizamos então o batizado em casa. Chamaram um benzedor, que fez uma oração, jogou um pouco de água na criança e benzeu seu rosto.

**Janeiro de 2002** – Soliene (Lilica), 19 anos, solteira, mãe de dois filhos, um dia me disse enquanto eu fazia a pesquisa sobre *Mulheres e Telenovela* (2002), que tem medo do que a televisão exhibe em determinados tipos de programas, e acrescenta:

[...] eu acho que se eles (as crianças) verem esses tipos de programas como o Linha Direta, eles vão querer ser o mesmo, porque só mostra as coisas que não devem fazer. Outra coisa é que eles deixam o caderno de lado e em vez deles fazer (a tarefa) eles começam a assistir a televisão. Me atrapalha também por que eu gosto”.

Soliene nos passou diversas informações. Disse que acha os costumes da TV diferentes dos da aldeia, e diz que na aldeia, assim como na televisão, não tem trabalho, mas que eles da aldeia não dependem do patrão, dependem deles mesmos.

**Janeiro de 2004** – Fomos visitar uma tia doente. Ela quebrou a perna e está impossibilitada de caminhar. Na sua casa ainda não tem energia elétrica. Logo à noite, será a festa de aniversário do seu neto. Ela tem duas filhas, Marilza e Maristela. Ambas são muito politizadas. Marilza defende o controle de natalidade entre as mulheres indígenas e foi candidata a vereadora em Aquidauana. Contou também que gostaria de ter aprendido a falar a língua Terena. Tem consciência que sua atuação política esbarra nesse fator.

Sempre conta as dificuldades e as lutas que ambas enfrentam para melhorar a vida da comunidade. Dessa vez lembrou também de contar a história de um enfermeiro e uma menina. A menina, 19 anos, mãe de dois filhos, foi ao ambulatório da aldeia. O enfermeiro, segundo ela, meio *tipé* (homossexual), reprimiu a moça dizendo que ela voltasse para casa e colocasse um sutiã. A menina não deu atenção ao enfermeiro e seguiu em frente. Ao terminar de contar, Marilza comentou em tom de descontento: “ele queria obrigar, dizendo que ela era nova e tinha que se cuidar. Mas é cultural. Nós não gostamos de usar”.

Maristela, nessa época, era presidente da Associação de Moradores da Comunidade Cruzeiro (segmento do Limão Verde). Pedi um pouco de água, elas me trouxeram, entretanto justificaram que a água não estava gelada porque não têm geladeira. Comecei então a perguntar do que elas sentiam falta. Maristela disse que gostaria de ter televisão em casa, para assistir novela e desenho animado. Desenho animado, ela gostava porque é engraçado, por que caem as coisas em cima dos personagens e eles nunca morrem.

**Julho de 2004** – Maristela e eu participamos do encontro anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, que ocorreu em Cuiabá. Nesse ano, aconteceu o primeiro SBPC indígena, que visava reunir indígenas de todo o país. Ela participou fielmente do evento. Em um Grupo de Trabalho – GT, que discutiria a cosmologia, ao adentrarmos na sala, nos deparamos com um pajé Xavante totalmente ornamentado. Maristela chorou ao vê-lo. Não sabemos o porquê da reação. Naquele dia,

também participei de um GT. Ao final do evento, ela retornou à aldeia. Um tempo depois enviou uma carta agradecendo e dizendo que quando chegou, reuniu todo mundo e contou como foi a experiência. Contou também sobre como falei sobre os parentes índios. Ela acrescentou ainda que nessa hora, o tio Martinho também chorou.

**Abril de 2005** – Marilza é professora da escola indígena da aldeia. Maristela foi chamada ao palanque, mas ficou envergonhada e não foi participar da solenidade de abertura do Dia do Índio. As duas deram o meu nome para as lideranças, que me chamaram para compor o palanque. Riram de longe, me vendo ir timidamente para o local, pois se não fosse, estaria desfazendo do convite.

**Abril de 2005** – Fiquei encantada com o filho mais novo de Soliene. Chama-se Kamayu. Ele tem dois anos e não fala muita coisa, só resmunga algumas palavras. Ele está com *crise* de identidade lingüística. Ora ele tenta falar em português, ora ele arrisca em Terena. No último dia, tirei uma foto da família de Soliene (que por tabela também é minha família), e pedi que tirassem uma foto minha com Kamayu. Espantados, as tias perguntaram: “só com ele?” Eu disse, sim. Kamayu sentou-se ao meu lado, viu minhas malas e apontou para elas, como que para me mostrar. Eu disse a ele: “eu vou pegar o ônibus”. Ele murmurou baixinho: “Kamayú também vai?”.

#### **4.6 Koixuminités – a sabedoria das estrelas, do pôr-do-sol, dos animais e das matas**

*“Vou embora, eu já vim de onde foi o sol. De onde eu vim é onde foi o sol. Que é bonito o clarear do dia. Onde eu mostrei aqui é que já foi embora. Não tem aquele vermelho do sol? Foi embora. Eu vou passar por onde é aquela terra, que Pisa no barro, na lama, onde afunda o pé da gente. É isso aí, onde entra o sol, então eu vou embora”.*  
(Música de pajelança)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Essa música era cantada por minha avó, Flaviana Gabriel, quando ia encerrando a *sessão de Pajelança*. Minha mãe cantou esse trecho para mim, no dia em que eu encerrava o esboço do vídeo. Ela pegou o *purungo*, um espanador e mostrou como faziam os velhos *koixumité*.

Muitos moradores de Limão Verde não sabem se serão católicos, evangélicos, ou ateus. A Igreja Católica fica, por muito tempo, fechada, já que não tem um padre fixo na comunidade. As igrejas evangélicas formaram pastores indígenas. Minha mãe, que possui 55 anos, é herdeira de uma bandeira de São Sebastião. Essa bandeira existe há 40. Retorna todos os anos à aldeia fielmente para realizar a festa do santo. Como acontece em comemorações católicas mais tradicionais, reza-se o terço, faz-se a procissão e o santo visita as casas, arrecadando fundos para a festa final. Nos últimos anos, o santo tem sido invocado para trazer a chuva e curar animais doentes. Contam que no ano de 2002, não havia chovido e as plantações estavam morrendo.

Logo que a bandeira do santo chegou à aldeia, em janeiro de 2003, pediram que ela fosse aberta para que rezassem um terço pedindo a intervenção para que chovesse. Ao abrir a bandeira e acender a primeira vela, os primeiros pingos de chuva começaram a cair. Foi um janeiro chuvoso como tantos outros tinham sido. Outro fato, acontecido em 2004, envolve as criações, que segundo as informações católicas, são protegidas por São Sebastião. Muitos criadores de gado pediram a cura de uma peste, que assolava o rebanho de gado. Suspeitamos que fosse a aftosa, que em 2005 foi constatada na região de Mato Grosso do Sul. Muitos já haviam perdido parte do pequeno rebanho. Após muita oração e pedidos, os animais se curaram.

São Sebastião é recebido com músicas que tiveram suas letras alteradas pela pronúncia incorreta do português. Palavras que exprimiam um sentido ganham outro, pela supressão ou inserção de letras, o que não afeta a fé e a devoção na hora do canto, que segue os moldes dos antigos rezadores. Um exemplo dessa mudança nas letras das músicas é o trecho: *Onde mora o calisberto, é uma hóstia consagrada*. Este trecho deveria ser *Onde mora o cálice bento, é a hóstia consagrada*. (grifo nosso).

Os evangélicos montaram uma emissora de rádio comunitária dentro da aldeia. Os pastores e membros da igreja evangélica que coordena a rádio preparam a programação.

**Anos de 2002/2003/2004** – Fazemos visitas ou somos visitados. Uma delas é para uma pessoa muito especial. Chama-se Martim Gabriel e mora na Comunidade do Cruzeiro. Um ancião, detentor de histórias e lendas sobre o Limão Verde. Quando chegamos em sua casa, logo ele puxa o banco, nos recebe, passado um tempo da conversa, volta para

dentro do seu quarto e surge com um pife. Toca as danças do Bate-Pau e do *Putu-Putu*. Se vai nos visitar não esquece o seu instrumento musical. Disse que uma vez, tocou para um branco. Ao final, o branco tirou uma fita cassete e mostrou que havia gravado sua canção. Em janeiro de 2006, gravamos Martin e Eduardo tocando pife e tambor. Martin disse que aprendeu a tocar pife com seu irmão mais velho, já falecido. Eduardo, sobrinho de Martin, diz estar aprendendo a tocar pife, porém sente dificuldade. Comenta também que tocar o tambor não é tarefa fácil, pois é preciso seguir o som do pife.

**Janeiro e Abril de 2005** – Martin foi nos visitar, mas nesse ano não levou o pife, nem tocou enquanto estávamos em sua residência. Dessa vez estranhamos porque deixou de lado o instrumento de reafirmação da sua identidade.

**Maió de 2005** – Fomos até a sede da Funai. O local nos parecia um tanto abandonado. A princípio questionamos o porquê o local estar tão sujo, além de aparentar ser demasiadamente velho. Fomos orientados a seguir ao departamento responsável pela temática. Um senhor simpático nos recebeu e esclareceu os procedimentos.

Primeiro deveríamos, por meio de um documento, solicitar a entrada na comunidade, especificando em qual comunidade, período de permanência, número de pessoas que irão adentrar. O procedimento seguinte seria explicar o objetivo do trabalho, se tem fins lucrativos, quem coordena e como será veiculado e produzido; outro procedimento seria mostrar um atestado de saúde. E por fim, a análise da própria Funai, que encaminha a solicitação para a comunidade analisar. No prazo de 15 a 30 dias, é possível saber se o pedido foi ou não deferido. Dependendo do trabalho, é cobrada uma taxa equivalente aos direitos autorais.

O mesmo senhor explicou que uma outra forma de conseguir a autorização, seria diretamente com a comunidade, mas adiantou ser muito difícil, a não ser que se tenha um contato muito grande. Digo que tenho contato, e explico um pouco da situação. Ele me interrompe perguntando: “você é índia de verdade?”. Eu digo, sou filha de Terena com negro. Ele continua: “ah bom”, como se isso derrubasse em solo a possibilidade de minha identidade indígena.

Quando buscamos novamente conceituar o *ser ou não ser* índio, recordo minhas leituras. Até então busco vivenciar tudo o que vejo e leio. Recordo então de um texto de

Alcita Rita Ramos (1995) em que ela escreve que o contato inter-étnico produziu a figura do índio para os brancos e a do branco para os índios – “por branco entende-se não, naturalmente a cor da pele, mas a condição de civilizado, aquele que retém a hegemonia política nas relações de contato”. Já a imagem do índio para o branco, seria aquela do *índio-modelo*, a imagem do que o branco gostaria de ser, nas palavras da mesma autora no texto *Índio hiper-real* (1995), “o índio assim criado são como clones de fantasia, feitos à imagem do que os brancos gostariam de ser, eles mesmos. Pairando acima e além do real, o modelo de índio passa a existir como que numa quarta dimensão, instituindo uma entidade ontológica de terceiro grau”.

A partir da leitura de Ramos, vemos reforçada a criação do índio verdadeiro que é o índio puro, primitivo, com costumes diferenciados. A sociedade brasileira não quer aceitar o índio que sofre por alcoolismo, que usa óculos escuros, que frequenta as faculdades e vive na cidade grande – afinal, o que os diferenciaria dos brancos, se fazem as mesmas coisas?

O fator alcoolismo ganha destaque nessa parte do texto, quando relembro que em Limão Verde, grande parte da população consome bebidas alcoólicas – homens, mulheres e jovens. Mesmo com a proibição imposta pela Funai, da venda de bebidas alcoólicas para índios, o consumo e acesso são muito fáceis. Em dias de festa, os grupos organizam *cotas* para mandar alguém à cidade comprar o chamado corotinho<sup>21</sup>.

Algumas vezes registra-se brigas entre os homens e até mesmo entre mulheres. O alcoolismo é tão comum na comunidade, que não existe um controle ou forma de combate dentro da aldeia. O momento em que vemos a preocupação, até mesmo por parte dos pais, é quando se detecta que crianças estão consumindo bebidas alcoólicas.

É importante lembrar que o consumo não atinge toda a população, já que algumas famílias tentam controlar os parentes mais novos. Eles costumam classificar os bêbados e encará-los de forma cômica. Dizem que são bêbados chatos, bêbados dorminhocos, gambás, entre outros apelidos.

**Abril de 2005** – enquanto esperávamos o momento da Dança do bate-pau na aldeia Córrego Seco, todos se alimentavam com o chamado quebra-torto – arroz com carne (mais arroz do que carne, já que todos tinham que se alimentar, em especial as crianças).

---

<sup>21</sup> Pinga em pequenos potes de plástico.

Não fui buscar meu prato de comida por não sentir fome. Resolvi comer com minha mãe que já havia recebido sua refeição.

Eram nove horas da manhã. As tias se sentaram próximo a nós. Uma delas permaneceu em pé, próxima a mim, pegando um pouco da comida do seu prato e colocando na minha boca. Estranhei a ação, mas não recusei a comida que ela me oferecia. Ela sorriu demonstrando contentamento com minha aceitação ao ato de cumplicidade que ela realizara naquele instante. Continuou me dando comida, até o momento em que agradei dizendo estar satisfeita; não estava satisfeita biologicamente; estava satisfeita emocionalmente.

**Brasília, maio 2005** – Em conversa com o professor Roberto Cardoso de Oliveira, ele relembrou vários fatos. Disse como eram tratados os *koixumunité* nas comunidades Terena – eram agredidos física e verbalmente, eram isolados do resto da comunidade, entre outras coisas. Diante dessas observações, lembro-me de uma pessoa do Limão Verde, que é considerada *Bruxa*, mas não *Koixumunité* pela comunidade. Eles alegam que há muitos anos não existem os chamados padres na comunidade. Dizem também que ela faz o mal. Ela diz que recebeu o dom, sem precisar de coisas ruins.

**Cuiabá, julho de 2005** – Sentada junto com minha mãe no quintal da casa. Ela borda um chinelo com pedrinhas de miçangas. Conto para ela como foi o primeiro semestre em Brasília, conto também sobre a conversa que tive com o professor Roberto Cardoso. Falo a propósito do que ele me disse sobre os *Koixumunité*. Ela faz uma breve pausa. Começa a dizer que já tinha ouvido isso, e que acontecia muito na sua época de menina. (Mais uma pausa).

Recomeça agora falando sobre sua mãe (minha avó). Disse que ela tinha muitos conhecimentos de ervas e de cura, e que era muito procurada pelas pessoas da cidade e da aldeia. Abaixou a cabeça, como que buscasse na memória um dia que retratasse tudo aquilo que eu ouvira do professor, há alguns meses atrás. Ela olhou para mim dizendo: “Um dia na cidade eu caminhava com minha mãe. Um homem da aldeia parou na nossa frente e riscou a faca no chão, chamando-a de bruxa”. Encerramos o assunto.

**Dezembro de 2005** – Véspera de Ano Novo. Fomos a um aniversário comemorado com um culto na casa do aniversariante. Lá os Terena evangélicos realizaram apresentações de dança, dublagem e canto. Contam com uma banda formada por um grupo de adolescentes Terena. O jovem pastor realizou sua pregação, falando sobre o apocalipse. Destacou a questão da homossexualidade, dizendo que “homens querendo se passar por mulher, e mulheres querendo se passar por homens, são chamados pelos brancos de gays”, e assinalam a chegada do fim do mundo.

Um membro mais velho da igreja encerrou o culto, realizando uma pregação em idioma Terena, o que nos pareceu interessante, já que muitos dos jovens ali presentes pareciam entender as palavras do ancião. Ao final foram tiradas muitas fotos do aniversariante e cortado um bolo de mais ou menos um metro de comprimento.

Notamos que muitos dos moradores de Limão Verde, na realidade, estão onde conseguem ter mais vantagens e comodidades, seja no plano material, seja no espiritual. Frequentar igrejas também é um passatempo para muitos deles. Entre todas as crenças, a mais rejeitada é sem dúvida, a denominada por eles de feitiçaria, bruxaria, curandeirismo, entre outras denominações para a pajelança.

É certo que os Terena de lá não temem as doenças, a morte, a fome, a briga com os brancos, nem outros males do mundo terreno; temem os poderes e as forças do sobrenatural. Talvez seja esse o motivo pelo qual tenham extinguido a figura dos *koixumités* da aldeia. Não aceitam que nenhum membro se apresente como tal, ainda que esse possua dons e sabedorias, sendo caracterizado apenas como *bruxos*.

O envolvimento com os poderes do sobrenatural abrange todo o plano religioso. Se alguém morre na comunidade, o motivo certamente será a feitiçaria executada por algum desafeto, sendo essa a afirmação feita até pelos pastores das igrejas evangélicas, que dizem receber revelações divinas. É certo que muitas doenças têm matado os índios de Limão Verde. Falam em câncer, pedra nos rins e diabetes como causas principais<sup>22</sup>.

Esse assunto desperta nosso interesse, especialmente porque garantem não ter nenhum *koixumunité* na aldeia. Falam muito em um senhor idoso que realiza *trabalhos* na aldeia Cachoeirinha. Ele é muito procurado e, como comentam em Limão Verde, ele trabalha como os velhos Terena.

---

<sup>22</sup> O Serviço de Saúde vai à aldeia 3 vezes na semana para realizar atendimentos gerais aos moradores

**Dezembro de 2005** – em uma conversa, uma tia nos disse que um determinado senhor, depois de *velho* realiza trabalhos no Limão Verde. Comentou que poucas pessoas têm essa informação e que ele *bate purungo* como os antigos Terena do Limão Verde. Perguntamos se ele nos receberia e fomos informados que ele não deveria trabalhar nos próximos dias, pois estava tão bêbado que não teria condições. Fomos alertados também que quando o procurássemos, deveríamos levar pinga. Quando perguntamos sobre o *velho* de Cachoeirinha, nos disseram que não era bom ir lá, por que eles são muito maus. Fazem o mal para as pessoas que não gostam e que muitos moradores de Limão Verde procuram não ir à Cachoeirinha, preferindo ir a Taunay ou Bananal.

A questão da identidade tem se tornado mais intensa nas conversas cotidianas. Talvez ela sempre estivesse presente, mas talvez eu tenha me atentado mais ao assunto, depois de iniciar a pesquisa.

Certa vez na aldeia, reunimos várias crianças e iniciamos um mutirão para aparar o cabelo delas. Na realidade não sabíamos cortar cabelos, nem freqüentamos nenhum tipo de curso para fazê-los. Passamos um longo período tirando as pontas dos cabelos de crianças, que por exigência de suas mães tinham que aparar os cabelos para evitar a infestação de piolhos. Esse momento não foi registrado com nenhum equipamento tecnológico. Naquele dia, não o considerava como um momento *registrável*. Era então, um momento pessoal, de integração.

Ainda interessada na questão da utilização de imagens e áudio, estive na Sede da Funai, em Brasília, buscando saber como funciona esse processo via Fundação Nacional do Índio.

**Dezembro de 2005** – A primeira vez que participamos da celebração da virada de ano na aldeia. A véspera de 2006 não foi comemorada com grandiosas festas. Foram realizados cultos e brincadeiras (amigo oculto, distribuição de brindes) nas igrejas evangélicas; a Igreja Católica não abriu as portas para celebrar com os fiéis. Passamos a despedida do *velho*<sup>23</sup> na comunidade do Cruzeiro. Lá foi instalado um aparelho de som que animava a nova sede da Associação, que seria inaugurada no dia 1º de janeiro. Meia-noite, todos se cumprimentaram, muitos já haviam tomado muita pinga e vinho e estavam muito animados para a despedida do *velho*; realizamos simpatias, comemos

---

<sup>23</sup> Como se referiam ao fim do ano de 2005

alguns salgados e lasanha. Os desacordados em virtude do excesso de bebida alcoólica foram levantados pelos outros, para que vissem o ano passar. Carregados, voltaram a si e cumprimentaram a todos.

A festa estava guardada para o outro dia, onde foi oferecido um grandioso churrasco no almoço, e à noite um baile com uma banda da cidade de Aquidauana que seguiu animando a todos até às 5h da manhã, do dia dois de janeiro.

Outra informação sobre a identidade e alcoolismo: Pascoal Dias, em 1974, quando se ornamentou para Anita e Antonio, estava bêbado; na semana do Dia do Índio, em especial nos três dias de dança, não vimos sequer um bêbado perambulando pela comunidade. Até mesmo aqueles indivíduos que estávamos acostumados a ver alcoolizados, no dia da dança, participaram sóbrios. O fato foi comentado por todos. Prevaleceu o respeito à identidade.

#### **4.7 Lá – Reflexos no espelho**

*“Não tente me achar, sem ao menos me olhar. Este lugar trago em mim, antes mesmo de eu brotar. Posso até ver, um outro olhar que não está tão longe assim de mim. Mas sempre voltar ao som de lá. Não tente achar no seu primeiro olhar. Vai me encontrar, eu sou assim. Eu posso ser, mas sem deixar de me deitar, no colo de onde eu vim para poder cantar o tom de lá”.*  
(Naine Terena/Fred Alfaix – Brasília)

O texto citado acima faz parte da longa reflexão sobre identidade que tenho compartilhado no decorrer do deste projeto. Trata-se da letra de uma música que escrevemos com o intuito de tentar descrever um pouco do conhecimento que tínhamos até então da realidade dos Terena desaldeados. O fato é que muitos saem para as grandes cidades, constroem nela um modo de vida urbano, criam raízes, mas sempre retornam. Assim acontece, também, com aqueles que vão trabalhar nas fazendas. Pode passar muitos anos, mas em algum momento eles sempre retornam. Retornam com maneirismos e trejeitos da cidade; trazem as grandes novidades; mas sempre retornam. Até quando?

É comum também trazerem amigos das cidades para conhecer a aldeia. Ou de outras aldeias, como é o caso dos moradores da Reserva Araribá, no interior de São Paulo. Todos os anos, realizam a visita a Limão Verde. Fretam ônibus, fazem cotas, hospedam-se na casa de familiares.

**Cuiabá 1998** – A capa de uma revista jovem era uma menina da aldeia Limão Verde. Ficamos felizes de ver Sany, a menina, capa da uma revista. Sany conta na matéria como é viver na aldeia, e a reportagem traça um paralelo com as meninas da cidade.

Ficamos sabendo que a equipe de reportagem esteve na aldeia, e pediu que chamassem meninas com idades de 13 a 16 anos. Várias meninas foram levadas ao local, para que fosse selecionada uma delas para a reportagem. Dizem que escolheram Sany por que ela parecia mais índia do que as outras meninas. Sany guarda a revista. Nenhuma outra equipe de produção desta revista, ou de outra similar retornou à comunidade. Sany tem 18 anos e um filho pequeno.

**Janeiro de 2002** – Um visitante branco achou contas de Nossa Senhora à beira de um córrego. As contas são pequenas sementes utilizadas para fazer ornamentos. Distraiu-se durante a tarde inteira, fazendo enormes colares de contas.

De longe algumas mulheres tomavam tereré, olhavam o cabelo das crianças e olhavam o homem. Em um momento de descontração uma delas falou: “que vergonha. O branco tá fazendo colar, sendo que nós que tínhamos que estar fazendo”. Sorriram por muito tempo, achando graça da situação, que na realidade não as abalou. Continuaram até o fim da tarde sentadas, esperando o ônibus que vinha da cidade passar.

## **4.8 O Mensageiro dos Ventos**

É motivo de orgulho para os tios e tias, nos apresentarem às autoridades presentes no dia 19 de abril, como sendo filha de uma Terena que mora na cidade, estuda em Brasília, e que veio participar da festa com eles. Nesse dia, apertei a mão de

uma dezena de políticos que se acotovelam para atender a comunidade, com vistas ao ano eleitoral que se aproximava. Pegamos carona também para nos deslocarmos de um lado para outro, já que no dia 20 de abril, as festividades continuariam na comunidade do Cruzeiro e na aldeia Córrego Seco. Fizemos o possível para prestigiar as duas festas.

No Cruzeiro, novamente nos convidaram para realizar um discurso. Gostaríamos de fazê-lo, cobrando do representante do prefeito, a escola que havia prometido no período eleitoral. Mas não era o nosso momento de realizar tal reivindicação. Dois momentos interessantes de se frisar – o primeiro, é que todos os discursos eram inflamados e relacionados à atual política indigenista do país, inclusive no que concerne à reclamação, já explicitada anteriormente, sobre o fato do Dia do Índio ser considerado feriado apenas nas aldeias, impossibilitando os índios desaldeados de tomarem parte das festividades. Eis, que nessa situação, surge a questão do tempo – o tempo fora da aldeia; o tempo dentro da aldeia.

Segundo momento: Enquanto todas as lideranças discursavam em Português, o cacique discursou em Terena, e não traduziu seu discurso para os que não entendem sua língua. Nem mesmo para seus patrícios.

As mulheres da comunidade não se acanham quando solicitadas para serem fotografadas, terem gravada suas imagens ou conceder depoimentos. Falam com facilidade sobre suas vidas e a vida dos antepassados. Gostam de *olhar* as próprias imagens e de seus pares. Quando chegamos, logo nos perguntam se estamos levando fotos; também fazem questão de mostrar os retratos que foram tirados em festas e eventos familiares importantes.

Em 2003, fomos visitar a tia Rosa (citada anteriormente, e já falecida). Ela era a pessoa mais idosa do Limão Verde, e por isso detinha o respeito de todos. Não se sabia ao certo sua idade, mas segundo as contas de alguns estudiosos e médicos, ela tinha no ano de seu falecimento 110 anos. Não se mostrava debilitada em nenhum momento. Conversava e tinha discernimento do que falava. Ora falava em idioma Terena, ora em português. Caminhava apoiando-se em uma bengala improvisada. Em 2000, perdeu a visão e logo foi operada, recuperando-a. Em 2002 fui entrevistá-la. Talvez um dos últimos registros que temos dela. Ela esperou eu montar o tripé, colocar a câmera e disse: “eu nunca vi um desse aí. Vi uma vez um *purutuyé* com um daqueles que grava a voz”. Minha

mãe explicou como funcionava a câmera (embora ela também não saiba até hoje). Naquele dia, tia Rosa contou várias histórias sobre o Limão Verde.

As senhoras mais velhas são respeitadas pelas lideranças. Exemplo disso ocorreu, quando solicitamos a autorização para a coleta de imagens. Uma delas nos acompanhou para conversar com o chefe de posto da Funai, responsável administrativamente pela aldeia. Falou com ele em seu idioma, explicando o que seria feito. Posteriormente deu indicações de imagens, pedia para gravar os churrascos, serviu as refeições. A comunidade já se mostrava familiarizada com a presença da câmera a ponto de sermos convidados a compor o palanque.

Também houve reclamações de que não haviam nos pintado. Durante a dança, diziam em seu dialeto para que fossem gravadas imagens suas. Às vezes olhavam para a câmera e sorriam. No primeiro dia, mais duas pessoas captavam imagens – a primeira estava a serviço da prefeitura local; a segunda pertencia à Missão Salesiana. Ao final desse dia de gravação, reuniram-se todos os dançarinos (mais de 140), para ver as imagens. Comentavam sobre eles próprios – quem dançava errado, ou que dançava bem, bonitos, feios, etc.

Falavam da qualidade da imagem – a primeira exibição foi feita em preto e branco, o que não agradou os espectadores. Propuseram então uma segunda exibição. Agora, haviam conseguido um televisor onde as imagens podiam ser vistas com cores. Solicitaram cópias das fitas para guardarem na biblioteca da escola. Também ao final da entrevista gravada com o senhor Isaac, perguntei se ele gostaria de dizer algo além do que foi perguntado. Ele responde então:

Eu queria dizer que a gente respondeu isso aí, porque a gente tem que passar para nossos alunos já que a senhora vai deixar uma cópia na escola. Muitas crianças já vieram fazer a pesquisa comigo, então se tiver na escola melhor ainda, porque a gente está velho e a criançada precisa fazer pesquisas, como aconteceu, como começou esse lugarzinho nosso aqui, por que muitas crianças não sabem. Muita gente de fora veio aqui, fizeram perguntas, a gente está aí para responder. A gente quer deixar uma cópia na escola por que a gente vai ficando velho [...] eu queria fazer um documento, uma escrita, um histórico do começo da povoação do Limão Verde. Eu acho que precisava escrever, mas eu quase não enxergo mais, também tinha começado mas até agora não continuei. Eu queria que continuasse até essa data.

A partir dessa conversa e das solicitações de enviar o material em vídeo para a escola, buscamos mais uma vez, salientar a questão da memória e a utilização de equipamentos tecnológicos como auxiliares da preservação desta.

Numa segunda apresentação realizada na aldeia Córrego Seco no dia 20 de abril, acompanhamos os participantes da dança. É comum serem convidados para dançar em aldeias vizinhas ou na cidade. Também recebem na aldeia, alunos de escolas e universidades próximas.

Enquanto fazíamos as imagens, éramos saudados com acenos de mão, e pessoas gritando *inapoiaké* (obrigado). Antes da dança, víamos constantemente meninas arrumando o cabelo e pedindo para que caprichassem nas pinturas. Algumas quando percebiam a presença da câmera, ficavam com a expressão séria, outras faziam questão de sorrir e continuar executando a ação.

A relação com as imagens em movimentos dentro da comunidade ainda é nova. A fotografia é o recurso visual apreciado pelos moradores do Limão Verde, embora sejam poucas famílias que tenham acesso a câmeras fotográficas, e menor ainda o número de pessoas com domínio suficiente para manuseá-las.

As máquinas fotográficas, assim como câmeras de vídeo, são equipamentos que pertencem a uma realidade distante para muitos deles, porém, esse fato não impede a apreciação das imagens e nem os olhares lançados sobre o material produzido por esses equipamentos, assim como não interfere na valorização empregada pelos membros da comunidade aos frutos que essas tecnologias podem trazer num futuro próximo.

Temos diversos registros das tias contando histórias para o vídeo. Na maioria das vezes, mostramos para elas as imagens em uma televisão. Algumas mandam lembranças para aquelas pessoas que vão ver o vídeo. É como se o vídeo fosse o elo entre elas e uns lugares distantes, que talvez elas pensem nunca conhecer. Mas têm a certeza de que serão conhecidas.

A relação de conexão entre os mundos surge também com o rádio. Muitas pessoas da aldeia ligam ou mandam cartas para as rádios locais. O locutor então manda recados, lembranças e cita o nome das pessoas que solicitam a mensagem. Certa vez, produzia uma matéria para a rádio onde trabalho. Minha mãe apenas ouvia e parecia com o pensamento distante. Minutos depois ela contou a seguinte história:

Quando eu era mais moça, eu e minha mãe visitávamos três velhos do Limão Verde que moravam lá no final do Buriti<sup>24</sup>. Então os velhos falavam: aqui em cima (apontando para o céu), vai passar o branco. O branco vai chegar por aqui. Ele vai entrar a aldeia. Por um tal de rádio. Não sei como funciona isso, mas deve ser o fim do mundo.

Ela concluiu a fala afirmando que depois de muito tempo lembrou-se dos três velhos, que já faleceram, porque tem uma filha radialista.

Cartas e telefonemas. Esses são os meios com que nos comunicamos com os nossos parentes dentro da aldeia. Porém, raramente recebemos correspondências vindas da aldeia, mas sempre que podemos, telefonamos para lá. Existe um telefone público na Sede do Posto da Funai. Porém esse telefone raramente funciona.

Uma senhora da aldeia, que mora próximo ao posto de saúde, tem um aparelho celular, que funciona apenas em determinado lugar da residência. Um passo à frente, ou para trás, um movimento em falso, faz com que o sinal desapareça. Certa vez liguei nesse aparelho para tentar localizar o senhor Isaac. Antes de conseguir falar com ele, falei com todas as tias. A mais velha, veio contente atender o telefone, pedindo que ligasse mais vezes, porque ela nunca recebia ligações. Dizia que não recebia telefonemas por não saber falar ao celular. Encerrei a conversa com promessas de que voltaria a ligar.

É comum os mais velhos não saberem realizar as ligações. Quando estão nas cidades, pedem para que alguém as faça. Também tem dificuldade em ouvir e falar ao telefone. Os mais novos já se adaptaram, a ponto de disputarem o orelhão da aldeia. Temos algumas cartas recebidas no decorrer dos anos. Vemos também que eles guardam cartas de parentes distantes, como uma preciosidade. Muitas delas vêm com fotografias dos entes afastados, dos locais por onde passam.

**Abril e Outubro de 2005** – Nestes dois meses recebo duas correspondências importantes. A primeira é uma autorização para realizar a pesquisa dentro da Comunidade. Pode causar certo estranhamento o fato de uma Terena necessitar de autorização dos Terena, para adentrar no espaço e realizar tal pesquisa. Mas esse fato tem precedentes, quando ainda em 2002 a aldeia passava por uma turbulenta disputa política com a troca das lideranças, em determinada ocasião, nós fazíamos imagens

---

<sup>24</sup> Para que não haja confusões, o Limão Verde toma as subdivisões de Cruzeiro, ou Mangarita, e Buriti.

(éramos duas pessoas, uma com a câmera fotográfica e a outra com a filmadora) e fomos abordados pela liderança local.

Formaram um círculo em minha volta, dizendo que não deveríamos fazer imagens. Antes, porém, quando os vi se aproximando, imediatamente, recolhi minhas fitas e guardei nos bolsos. Aprendi a fazer isso quando trabalhava em um jornal impresso em Mato Grosso, e fazendo a cobertura do conflito de terras entre os Xavantes e fazendeiros locais. Protegido meu material, questionei sobre tal decisão e eles argumentaram que ninguém podia fazer imagem da aldeia. Retirei-me do local e continuei captando imagens, sabendo que estava protegida pela *outra* parte da aldeia, formada pela antiga liderança.

Os anos correram normalmente, nenhum tipo de proibição passou a vigorar, e em 2005, quando a comunidade já tinha nova liderança, fiz questão de conversar com o chefe de Posto da Funai (um índio Terena da comunidade) e com as lideranças, para solicitar a autorização para captação de imagens.

Em sua fala, o Chefe de Posto salientou a permissão, por eu ser membro da comunidade, dizendo que “minha mãe era índia, e então eu era índia também, além de eu estar sempre lá”, que poderia fazer a pesquisa sem nenhum problema. Expliquei o que seria feito com as imagens, e ele então me entregou uma carta, onde dou destaque aos seguintes dizeres: “declaramos para os devidos fins, que a indígena, Mestranda em artes [...] está autorizada a realizar sua pesquisa nesta Comunidade Indígena Limão Verde”, tendo abaixo a sua assinatura, a do cacique e de dois membros da Liderança, ou Conselho da Comunidade.

A segunda carta vem acompanhada de uma autorização que solicitei ao senhor Isaac, para uso da sua entrevista. Novamente o Chefe de Posto da Funai, Arcênio Francisco Dias, me envia, via Sedex (havia dito que necessitava com certa urgência dos documentos), uma carta ofício, comunicando o envio da assinatura do senhor Isaac. Desta carta, retiro também fragmentos que considero importantes, como “o mesmo pediu que retificasse a parte das danças, pois a ordem das danças dentro da história do Povo Terena é *Koho* e depois desta dança é que vem o *Seputérenoe* [...] dispomo-nos para quaisquer outras atividades de vosso interesse e que venha a colaborar com o enriquecimento da história desta comunidade Indígena do Limão Verde”, assina abaixo, Arcênio Francisco Dias.

Apesar do alvoroço dos preparativos para a dança, muitas famílias se mantêm alheias ao acontecimento. Alguns jovens não querem acompanhar; dizem ser coisa ultrapassada e fora de moda. Outros, nem assistem os ensaios, como alguns moradores

que não participam da dança, mas estão presentes na organização. Meu tio recebeu de presente de minha mãe um mensageiro dos ventos.

Minha mãe lhe explicou o que era o objeto e sua utilidade. Ele ainda sem entender, apenas o pendurou no local onde minha mãe aconselhou ser o melhor. Ela bateu então com os dedos no objeto para que ressonasse o suave som. Explicou novamente que o som deveria ser produzido pelo vento. Enquanto isso, *revirávamos* a sua casa, com a câmera na mão. Ele por sua vez, não se encantou pela câmera, e sim pelo objeto. Tínhamos então o confronto de dois mensageiros – a câmera e o objeto denominado de mensageiro dos ventos.

Naquele dia, ele ficou a tarde inteira sentado, esperando tocar o som do vento. Quando desistiu, levantou-se, foi para junto dos outros e ouviu de longe, o vento que tocava no seu mensageiro.

Encerrando a trajetória pela memória fazemos uma última observação no que se refere a ela – Pollack (1992, p. 201) escreve que a memória é constituinte de um sentimento de identidade, “a memória como constituinte do sentimento de identidade individual ou coletiva, se dá na medida em que ela é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. A identidade que por certo este trabalho também busca levantar.

Ele afirma que a construção da identidade necessita de três elementos essenciais, sendo: a unidade física, o corpo da pessoa, ou fronteira de pertencimento ao grupo; a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico e o sentimento de coerência, onde diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. Encerro então esta parte, na primeira pessoa, com o seguinte trecho de Pollack (1992, p. 204) sobre a construção da identidade e aqui, em especial, das memórias acima citadas: “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio de negociação direta com os outros”.

## 5 Trajetos – o vídeo

*“Eu recordo esse mês de janeiro em Tóquio. Eu recordo as imagens que eu filmei do mês de janeiro em Tóquio. Substituíram-se para minha memória. São minhas memórias. Eu quero saber como os povos recordam as coisas que não filmam, não fotografam, não gravam. Como têm a humanidade outras formas de recordar?”.*  
(Sturken, 1996, p. 1)

Para melhor compreensão dos aspectos que envolvem a produção do vídeo, frisamos que para referencial de estudo, utilizaríamos algumas referências bibliográficas destinadas ao cinema, assim como outras bibliografias voltadas à fotografia.

A história da imagem em movimento, que antecede qualquer outra forma de produção videográfica, nos conduz às referências sobre os registros realizados pelo fotógrafo Edweard James Muybridge, em 1879, utilizando 24 câmeras fotográficas que possibilitaram imagens fixas do galope de um cavalo. Em 1882, o fisiologista francês Etienne Jules Marey criou um aparelho capaz de reter os vários movimentos do vôo de um pássaro, que viria a ser chamado de fuzil fotográfico; o Kinetoscópio, dos inventores Thomas Edison e Laurie Dickson, permitia a observação de imagens em movimento.

Felipe Scovino, no artigo Quasi Cinema: uma nova proposta para o audiovisual, de 2004, lembrou que quando o cinema surgiu, causou um impacto tão grande quanto a fotografia. Segundo o autor, com a fotografia, a necessidade de pintar retratos foi questionada, já que para que serviria pintar uma pessoa realisticamente, quando a fotografia proporcionaria as imagens reais, verdadeiras? Defendeu que “o artista pintava o belo, e o belo era o verdadeiro. Neste sentido a fotografia é o artista perfeito. Aos que insistiam em criar 'retratos realistas' restou uma última possibilidade: retratar com uma visão particular, própria e, portanto, poética”.

Scovino realizou ainda, neste mesmo artigo, uma comparação entre a fotografia e o cinema questionando o fato de que se a fotografia retratava a realidade, o cinema seria a própria realidade.

A captação de imagens pelo vídeo não reproduz o mesmo tipo captado pelo cinema; apesar da câmera de vídeo utilizar o mesmo princípio da câmera obscura e objetivas semelhantes à da fotografia, cada imagem possui características peculiares,

que depois de obtidas pela câmera passam por um tratamento diferenciado, gerando a imagem fotográfica para o cinema, e a eletrônica para a TV e vídeo.

A imagem cinematográfica é gravada de uma só vez, em quadro fixo, o movimento é apenas uma ilusão obtida através de um dispositivo técnico. A videográfica e televisual utiliza o suporte eletrônico, que é caracterizado por possuir uma série de linhas de retículas que são varridas por um feixe de elétrons. A câmera de vídeo divide a imagem em três componentes básicos que se forem codificados, podem ser detectadas as cores vermelha, verde e azul. Observando com atenção, mesmo a olho nu, é possível perceber nitidamente as formas decompostas em retículas (*dots*) e as cores básicas dissociadas dentro de cada unidade pictórica (*pixel*). Este quesito compõe uma característica fundamental que distingue cinema e vídeo.

No vídeo, a profundidade de campo é precária. A imagem eletrônica analógica não está apta para simular os planos de representação renascentista como a percepção e o espaço tridimensional. Seu território de visão é limitado. Por isso, diz-se que a televisão é uma tela de dimensões pequenas, o que nada tem a ver com o tamanho da tela, mas com as condições de sua percepção<sup>25</sup>.

Já com relação ao vídeo, nos atentamos às observações no campo da memória e do registro documental, buscando um referencial que possa ser utilizado no vídeo como elemento de transmissão e mantenedor dos fatos acontecidos.

## **5.1 Arte e registro – o vídeo como instrumento de arte e memória**

Ao introduzirmos a questão do vídeo como instrumento de memória no contexto desta pesquisa, destacamos que os materiais reunidos são componentes de levantamentos realizados durante as estadas na aldeia nos anos de 2002 a 2005, e o áudio de Pascoal Dias, de 1974, incluindo também, as imagens captadas durante a festa do Dia do Índio, 19 de abril de 2005, na aldeia Limão Verde, em Aquidauana, Mato Grosso do Sul, onde nos deslocamos de Brasília para assistir a Dança do bate-pau. Friso

---

<sup>25</sup> Ver: Arlindo Machado, A arte do vídeo, 1988.

aqui, que até então conhecia a dança apenas de comentários de familiares e moradores da aldeia, pois nunca tive a oportunidade de presenciá-la.

No decorrer da pesquisa, a proposta foi tomando nova forma pelo contato com outras manifestações e experiências artísticas, que nos trouxeram uma nova possibilidade de discutir e trabalhar a temática da memória, resistência e cotidiano.

Detectamos outras necessidades que extravasavam o foco da pesquisa acadêmica em busca de um encontro pessoal, do encontro com a identidade indígena e da inserção como membro da comunidade, que só seria permitida pelos próprios Terena da aldeia ao reconhecer-me como tal. Através da idéia inicial, tínhamos então o envolvimento com disciplinas acadêmicas que nos possibilitariam a busca por uma poética para a construção desse trabalho, além da análise de dados teóricos e práticos; posteriormente realizamos a junção dos objetos e imagens, que foram divididas em etapas assim caracterizadas:

- através dos dados antropológicos e etnográficos levantados, conceituar situações e sugerir alternativas de entendimento para questões que permeiam a vivência. É o que venho chamando de embasamento para o sentimento, que esclarece fenômenos como a saída para as cidades, o processo avançado de contato em relação a outras comunidades, entre outras ações que encontram sentido quando realizamos um aprofundamento no contexto histórico, antropológico e etnográfico desse povo. Esse segundo momento acontece paralelamente aos estudos conceituais, onde estamos na comunidade coletando imagens da Dança do bate-pau, e nos lembramos a todo o momento, das descrições dadas pelos estudiosos do povo Terena. Também tomamos conhecimento do ponto de vista dos membros da comunidade com relação ao seu povo;
- codificação, decupagem, digitalização de imagens e sons. Essa terceira etapa nos fez vivenciar cotidianamente com as tecnologias e ao mesmo tempo, nos desperta a observação mais precisa do que foi coletado, trazendo uma primeira impressão do que foi recolhido, ao mesmo tempo em que os transportamos para a mídia eletrônica;
- primeiro esboço do vídeo. Por fim, temos então uma relação dos elementos audiovisuais e demais objetos coletados, organizados através de um mapeamento e divisão de categorias em:

**Fotografias:** O material fotográfico consiste em uma reunião da memória familiar, pois busco nos álbuns de minha família, fotos das décadas de 80, que fazem parte do acervo particular. Fotos minhas que datam do início do ano de 1999 a 2005, período em que iniciei os trabalhos acadêmicos.

**Vídeo:** Imagens coletadas também no período acadêmico, nos anos de 2002 a 2005. São imagens variadas, algumas com objetivo de documentação, outras que surgiram durante brincadeiras com a câmera.

**Áudio:** Sons captados pela câmera e a gravação da fala de Pascoal em 1974, realizada em fita cassete e digitalizadas posteriormente.

**Objetos:** Objetos diversos (pequenas bolsas de palha, tiaras de cabelo, saias e ornamentos) que adquirimos durante as passagens pela comunidade. Quando utilizo o termo adquirir, incluo também objetos que nos foram dados como presente.

A observação sobre o conteúdo recolhido e o momento em que se deu essa coleta, aos poucos foi ganhando outra perspectiva, de forma que passamos a encarar esses materiais não apenas como material de produção puramente técnica, nem somente conteúdo de uma dissertação acadêmica, mas também, como parte de um contexto que inspira sentimentos, esta situação, nos distanciava da proposta inicial da produção de um vídeo documentário montado através das informações da pesquisadora a respeito do objeto de pesquisa e transformado num roteiro, mas que abria espaço para a participação dos nossos entrevistados e demais pessoas da aldeia, que se colocavam à disposição para auxiliar na produção do vídeo, vendo nele a possibilidade de propagação da memória.

Tínhamos então a questão das imagens como instrumento de observação e registro de um povo. Rosane de Andrade (2002, p. 49) escreve referindo-se às fotografias, “que ao olharmos para as fotos, resgatamos o passado no presente”. Tiramos fotografias para nos apropriarmos do objeto que desaparecerá. Existe uma magia quando imortalizamos as pessoas e o tempo nas fotos – esse seria um dos objetivos da comunidade, ao se envolver com a produção do vídeo – criar uma fonte de preservação mantenedora da memória, ou de parte dela. Teríamos então, uma busca pessoal e

coletiva, quando tentamos extrair uma poética das imagens para o vídeo e ao mesmo tempo, realizar um registro documental.

A condição de registro de imagens, aqui exposta, não se equivale ao que, em 1895, os irmãos Lumières realizaram com a criação do Cinematógrafo, e que segundo Panofski (1978), eram “simples registros de movimentos”. Panofski escreveu ainda que ao invés de imitar o desempenho teatral, dotado de certa quantidade de movimento, os primeiros filmes acrescentaram movimentos a obras de arte originariamente estacionárias. Essas obras estacionárias, animadas nos primeiros filmes, eram na verdade quadros: pinturas do século dezanove, cartões postais, temas de canções populares. Para Panofski esses registros não tinham um “anseio artístico”, não tinham um assunto específico, nem o interesse estético na apresentação formal de um tema.

Dessa forma, buscamos ainda, além do documento histórico de um povo, a fruição artística e a busca de uma essência que deveria caracterizar a produção. Refletindo sobre a questão do vídeo como instrumento de registro e meio de produção artística, através das referências da fotografia e do cinema, precursores do vídeo. Lembramos ainda de Rosane de Andrade (2002, p. 31), fazendo referência a Levi-Strauss, que não considera a fotografia (e aqui nós estendemos às imagens em movimento) como uma manifestação artística, afirma que “a fotografia é apenas uma imitação, uma reprodução; registra paisagens, acontecimentos, sem chegar ao que eles realmente são”. Rosane escreve ainda, que para ele, não podemos falar de arte, pois fotografia não é arte; é mecânica e documental.

Já Walter Benjamin (1978, p. 232), explica que o filme (aqui estendemos para o vídeo) não deve ser considerado um mero instrumento de registro e reprodução, ele é autoral e capaz de representar o mundo. Ele faz essa observação, a respeito da produção cinematográfica, que aqui consideramos como precursora não só do vídeo, mas das outras mídias presentes no século XXI. O filósofo alemão assegurou que “o que caracteriza o cinema não é apenas a maneira pelo qual o homem se apresenta ao aparelho, também o modo pelo qual ele figura na representação do mundo que o cerca”.

Benjamin (1978, p. 232) coloca ainda que “não se pode determinar o que é mais fascinante, se seu valor artístico (da imagem cinematográfica) ou se a exploração científica que ele pode fazer”.

Já Arlindo Machado frisa em *Máquina e imaginário – desafios das poéticas contemporâneas*, 1996, que os gregos não faziam distinção entre arte e técnica, e isso se

deu até o Renascimento; ele coloca ainda, que Leon Alberti encontrou na matemática a linguagem comum tanto do cientista quanto do artista. Machado afirma que a junção dos elementos constitutivos das artes contemporâneas torna cada vez mais difícil a distinção entre objetos originários da imaginação artística, investigação científica e a invenção técnico-industrial. Esses elementos se encontram no processo, se mesclam e são oferecidos ao público, que apresentam conceitos de sua época e diferentes reações ao primeiro contato com a obra.

Com base nas informações obtidas até então, aceitamos o desafio para essa produção, para que indo além dos elementos (como plumagens, roupas para a dança, entre outros), que certamente encheriam os olhos do espectador, e partindo em busca de elementos do cotidiano, da memória inserida na *dança da ema* e na minha auto-identificação. Refletindo também sobre a função do artista – vislumbrar os olhos treinados do homem para as particularidades do espaço ou de um povo, retirando desse contexto, um olhar viajante, sem preocupações, com as implicações dos estereótipos fixados, propondo, como sendo a função artística nessa pesquisa, a busca pela essência, a sua própria essência.

Sobre a realização artística no vídeo, transcrevo um trecho de Subirats (1986, p. 48), onde ele cita um texto de Friedrich, que ressalta a busca e o encontro que marca o percurso transcorrido nessa pesquisa:

Fecha teus olhos físicos de modo que possas primeiro ver teu quadro com o olho do espírito. A seguir, transporta o que viste na obscuridade para a luz do dia, a fim de poder impressionar outros, mas de fora para dentro [...] a única fonte verdadeira da arte é nosso coração.

## **5.2 Sensações e sentidos – o vídeo como instrumento de memória e encontro**

A concepção do vídeo teve como primeira parte do processo, a constituição de um roteiro, que de forma sucinta, buscou trazer para a tela a história contada pelas imagens e pelas breves inserções das falas do senhor Isaac, acompanhados pelas narrações, legendas e indicações de cenas.

Adotamos algumas características do documentário clássico – estruturas de imagens, fusão de música e ruídos, montagem rítmica e comentário em voz *off*, buscando compor um ciclo de informações, sempre relembrando a leitura do texto de Subirats (1996, p. 48), onde ele cita Friedrich, defendendo que “o pintor não deve pintar apenas o que vê à sua frente, mas também o que vê em si mesmo. E se ele não se vê, ele nada vê em seu interior, é melhor que renuncie a pintar o que vê fora de si”.

Dessa forma, tínhamos então uma série de particularidades em cada momento presenciado, tornando-os únicos para a elaboração de um roteiro que permitisse despertar os sentidos para essas particularidades, através do recorte das imagens e a sensação de estranhamento que tive minutos antes da Dança do bate-pau, observei que, embora já tivesse assistido o ensaio um dia antes, o dia é sempre o dia. O espaço se torna outro, já que a preparação que se estendeu durante semanas concluía seu ciclo no dia 19 de abril.

A sensação daquele momento é que deveria acompanhar cada indivíduo que visse aquelas imagens – *eu fora, eu dentro*. Arlindo Machado chama de “liberdade imaginária”, como sendo uma possibilidade de permitir lançar um “olhar divergente sobre o mundo, um olhar ainda não enquadrado pelo cabresto da civilização”. Aqui tomamos também, para a busca dessa essência, o que Rosane de Andrade (2002) escreve sobre a “observação participante, onde o sujeito comunga com o objeto; antropologia e processo fotográfico, ou com o processo da criação na arte; como narrar sentimentos e sensações, como decifrá-los?”.

Essa observação participante vem carregada de sentimentos, de observações trazidas do plano pessoal, que caminha nessa pesquisa, paralelamente ao interesse acadêmico e de criação artística, além do ponto de vista dos próprios Terena sobre o trabalho, o que nos leva a refletir sobre as diferentes produções e contextos que retratavam em vídeos e fotografias, os povos indígenas contemporâneos.

Através desse interesse da comunidade, nos voltamos também para a representatividade do indígena no audiovisual. Vemos então que para grande parte da população brasileira, principalmente para aquelas pessoas que vivem em cidades que tenham mediações com comunidades indígenas, é inconcebível um índio que tenha domínio das amplas tecnologias, que esteja integrado ao contexto nacional. Por outro lado, temos a *apropriação* do índio como forma de *afirmação*, de ser puro e pertencente à natureza.

Segundo Arlindo Machado (2003, p. 40), os diversos grupos indígenas estão aprendendo a dominar criativamente as modernas tecnologias de enunciação para utilizá-las em seu benefício – seja como registro de suas memórias, seja como luta política, visto que:

[...] vem sendo incorporado por algumas nações indígenas não apenas como instrumento de registro passivo de suas tradições, mas também de luta política. Para os povos sem tradição escrita como é o caso dos índios, o vídeo se converteu rapidamente numa forma de escritura que lhes permite comunicar-se rapidamente com outras tribos, registrar a ação dos emissários nas instituições de poder (como forma de prestar conta à tribo posteriormente) e angariar a adesão ou a solidariedade de instituições protecionistas ou ecológicas internacionais.

Uma experiência que exemplificou isso foi o vídeo *O espírito da TV*, citado por Ivana Bentes. (apud MACHADO, 2003, p. 126).

O espírito da TV (1990), ao levar uma televisão e um vídeo cassete e uma câmera de vídeo ao povo dos waiãpi, a equipe do projeto Vídeo nas Aldeias desencadeia uma reflexa originária sobre a função da imagem numa sociedade, captando a emoção e a lucidez fulminante do grupo diante da esfinge tecnológica. É nesse confronto tecnoantropológico que, em *O espírito da TV*, as mais diferentes funções da imagem e do registro eletrônico vão surgindo como lógica própria.

O vídeo, componente do *Projeto Vídeo nas Aldeias*, tornou-se uma referência a partir dos trabalhos desenvolvidos com diversas etnias, para a expressão da identidade desses povos, o que possibilitaria a reflexão e a visão sobre si mesmo e sobre o mundo.

Ao equipar comunidades indígenas com aparelhos de vídeo, o projeto estimulou intercâmbio de imagens e informações entre os povos. A formação de realizadores indígenas foi feita, inicialmente, de aldeia em aldeia, produzindo registros para o uso interno. Hoje, através de oficinas nacionais e regionais, eles aprendem e discutem, juntos, como falar da sua realidade para o seu povo e para o mundo. Seus documentários tratam de temas que suas comunidades consideram importantes. ([www.videonasaldeias.org.br](http://www.videonasaldeias.org.br)).

Arlindo Machado afirma (2003) que a partir da utilização dessas tecnologias, os indígenas deixam de aparecer como objetos passivos, para garantir a preservação não mais da *pureza* étnica ou cultural, mas de sua autonomia política e de sua opção por um modelo de vida diferenciado, sem apelar para a estereotipação.

Os índios passaram a se identificar como índios perante os brancos, por outro lado, ao olharem entre si, viam-se como povos diferenciados por tradições próprias, e sendo sujeitos de registros e realizando registros sobre a vida contemporânea, tornando-se agentes de sua própria reprodutividade – antes o que era realizado pelo olhar do outro, agora se torna elemento para a visualização de si mesmo.

Através dessa visualidade, notamos então em um outro fator interessante, não só a utilização dos equipamentos como forma de registro e memória, mas como luta política. Historicamente, temos episódios que comprovam essa afirmação – a câmera de vídeo, ao fazer coincidir o real e sua encenação, ao criar um *continuum*, uma duração, um registro sem interrupção, reencontrava o frescor da presença e do ao vivo.

A câmera tornada personagem, aberta ao real, ao acaso e ao mundo, marca o estilo do direto e será um dos procedimentos marcantes do vídeo. O documentário experimental, a sua ancoragem no presente e no aqui e agora como ato de intervenção Ivana Bentes (apud MACHADO, 2003, p. 115).

### **5.3 A essência – encontro de iguais através da imagem**

*“Eu falo para vocês não brigarem, não ficar bravo, no meio dos seus pais. Eu falo para vocês na entrada do sol. É nele que nós confiamos, Na entrada do sol, por que é nele que nós nos tratamos e com a estrela Dalva. É aí que nós vemos quando tudo começou”.*  
(Saudação Lacrimosa realizada por Pascoal Dias em 1974)

Com o decorrer da pesquisa, já não tratávamos de uma busca unilateral, pois o envolvimento com a comunidade se tornara um compartilhar de informações. Certa vez, ouvimos alguém dizer que no começo de tudo (referindo-se a Limão Verde), ouvia os velhos dizerem apontando para o céu, que por ali passariam os fios trazidos pelos brancos, que se chamava tecnologia. Esses fios levariam o mundo do branco para dentro da aldeia, e os índios iriam ver os brancos de perto; a pessoa referia-se a instalação da energia elétrica, e conseqüentemente, à chegada de meios de comunicação como o rádio e a televisão.

A introdução dos meios de comunicação para muitos anciãos não trariam boas influências aos mais novos; muitos temiam e temem o poder dos aparelhos eletrônicos

sobre suas comunidades. Hoje, grande parte das casas conta com um aparelho de televisão e rádio, além da energia elétrica, que fazem parte do cotidiano da aldeia. Mas o que nos inspira aqui, não é a possibilidade infinita de o índio ver o branco, mas sim, do índio ver o próprio índio.

Quando nos propomos a registrar momentos do cotidiano da aldeia e de suas manifestações tradicionais nos anos de 2002 a 2005, nos deparamos com sugestões, pedidos e comentários. Encontramos relatos das lideranças e dos mais idosos, sobre a necessidade de continuar realizando as manifestações tradicionais e manter os papéis sociais, pois essas são as formas de manter a identidade e preservar a memória do povo Terena.

Em 2002, dona Rosa, de 110 anos de idade, nos concedeu uma entrevista. Enquanto montávamos o equipamento, ela fez uma observação dizendo que nunca tinha visto *uma daquela*, e que certa vez viu uma máquina semelhante com um *purutuyé* (branco) – referia-se a uma máquina fotográfica. Vimos nesse momento que a introdução do material audiovisual encontrou espaço, já que, a possibilidade do vídeo em auxiliar na propagação da memória Terena, é clara em falas registradas por nós como a do senhor Isaac Dias, 79 anos, ex-chefe/cacique da aldeia Limão Verde: “eu acho bom à senhora estar fazendo essa entrevista comigo. Por que agora vai ficar gravado. Quando precisarem pesquisar é só assistir, por que quando eu morrer, já sei que tem um registro”.

Muitos de nossos entrevistados concordaram com essa opinião, até mesmo defendendo a aceitação das tecnologias dentro da comunidade. Alguns arriscam a afirmação de que mesmo com a implantação ostensiva de televisores, músicas e outros atrativos trazidos da cidade, que atraem principalmente os jovens, não irão abalar (ainda mais), a estrutura de vida na aldeia. Essa certeza se dá pelo fato de que, “os velhos puxam os mais jovens. Ensinam para eles o que devem seguir e os conceitos que devem respeitar. Explicam como tudo começou para as crianças, e estas se mostram interessadas em continuar com a tradição”, explicou o professor da escola indígena da aldeia Limão Verde, Gelson Gabriel.

Em defesa da utilização das tecnologias e da realização de imagens, Pollack (1989, p. 11) salienta que:

Se pensarmos na visualidade como registro e na visualidade da antropologia, o filme, por exemplo, é um testemunho e um documentário da realidade vivida, tornando-se um instrumento poderoso para a memória coletiva. Através das imagens, podemos

aproximar mais as lembranças e sensações daquilo que vivemos e estamos vivendo.

A busca realizada nesse percurso tem o seu encontro no momento da entrevista com o senhor Isaac, que nos falou dos planos, de seus desejos – o registro de sua memória e através dele (o registro) a conservação de informações sobre seu povo. A essência do trabalho se encontraria no desejo de Isaac de propagar essas informações. A busca de Isaac encontraria voz, na utilização da tecnologia e conseqüentemente, cessaria parte da inquietação artística que levávamos no decorrer do projeto.

Essa certeza e aceitação da tecnologia não é um fato novo para os residentes na comunidade, nem foi inserido por nós. Antes mesmo da facilidade de obter uma câmera filmadora e penetrar no cotidiano da aldeia, já existiam outros recursos, como os gravadores. E foi através deles que chegamos até esse momento. Lembramos novamente as gravações feitas em 1974 e as fotografias retiradas na aldeia Limão Verde, que nos foram entregues ao final do ano de 2005, junto com o relato de que o velho cacique se paramentou como um *Terena da dança do Kohixoti-Kipaé* para mostrar a vestimenta e a música do seu povo, para seus familiares.

Nessa demonstração, ele falava do *Kohixoti-Kipaé*, intercalando com o toque da música executada por sua flauta-pife e passos da dança, encerrando com uma extensa saudação lacrimosa, onde falava sobre o presente e o passado e clamava pelo futuro, palavras repletas do que Rosane de Andrade (2002, p. 20) denomina de experiência além do registro – o contato com uma pessoa que tinha e tem uma aura que vai além do registro. Ela é um universo que nem as palavras, nem as imagens podem narrar. Finalizo então esta trajetória, colocando as minhas poucas palavras, pensadas e faladas na caminhada, complementando a sublimidade do momento que cada um de nós deve vivenciar (ainda que de formas diferenciadas), afirmando então *eu sou, eu fui, eu estou Terena*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo esta dissertação levamos em consideração fatores importantes que influenciaram a sua realização. Para expor esses fatores, lembramos que nossa pesquisa teve como objetivo realizar um registro audiovisual da dança do *Kohixoti-Kipaé* – a *Dança da Ema* –, conhecida também como a *Dança do bate-pau*, e através dela observar os elementos do cotidiano, a memória e a resistência do povo Terena da Comunidade Limão Verde.

Para a realização desse objetivo, buscamos o enfoque teórico, embasado em produções no campo antropológico, das artes, da comunicação, na trajetória pessoal e no cotidiano da comunidade, que foram descritos nos capítulos anteriores.

A reflexão se aprofundou quando a pesquisa se tornou bilateral, com a junção das formas de *olhar* a comunidade e a dança. Dessa forma realizamos uma abertura para que as falas de Isac Dias, principal fonte de informação da pesquisa, contribuíssem para a produção do vídeo, que primou em retirar das imagens, um olhar sem preocupações puramente estéticas, abrindo espaço para a composição de um conjunto que trouxesse antes de tudo significados que contribuíssem para a memória da comunidade, até porque esse fator se tornou elemento de troca entre pesquisador e pesquisados.

A possibilidade de se trabalhar com olhares dentro-fora, é um dos elementos primordiais dessa pesquisa. Ao nos propormos documentar a dança e o cotidiano acabamos sendo documentados, pois a sensibilidade e a memória pessoal foram lançadas ao espaço da produção artística caracterizada pela realização do vídeo-documentário. Esse olhar dentro-fora se deu pelo fato de estarmos ausentes e presentes na comunidade em diferentes ocasiões e períodos do ano. Temos a visão de quem vive fora da aldeia, e de quem por um determinado tempo, convive com a realidade da aldeia.

Quanto ao olhar bilateral, temos a visão da pesquisa-comunidade, e o olhar, comunidade-pesquisa, identificado principalmente no interesse do Senhor Isac e do chefe de Posto da Funai e índio Terena Arcênio Dias. Como uma das considerações, destacamos que a realização do trabalho, atingiu a interatividade entre pesquisador pesquisa e pesquisados, levando ao interesse múltiplo do resultado obtido durante os dois anos em que se correu o processo de trabalho. A comunidade recebeu o material

produzido e repassou para a biblioteca da escola, onde deverá ser utilizado pelos professores e estudantes.

A visualidade que compõe o vídeo também é trazida para o texto, em sua segunda parte, onde utilizamos o Diário Visual – informações coletadas durante anos de convivência com a Comunidade Indígena –, e que estão registradas em nossa memória, além de algumas anotações. Em suma, o Diário Visual é um caderno de campo composto por imagens fotográficas e videográficas de momentos vividos na aldeia Limão Verde. Além de nos fornecer melhor percepção do que é o cotidiano na aldeia, o diário nos possibilita, a todo o momento, uma interatividade com a comunidade, pois, sempre que possível fotografias e imagens em movimento são exibidas a cada visita.

Em tempos que se debatem os Direitos Autorais e Direito de Imagem Indígenas, e que começa a vigorar a Portaria nº. 177/PRES, que trata dessa temática, nos deparamos com o interesse da comunidade em dominar a tecnologia e utilizá-la em prol de si mesma, resguardando a sua própria memória utilizando as tecnologias disponíveis. Esse foi um objetivo não planejado, mas alcançado pela pesquisa. E, junto dele, realizam-se os objetivos iniciais, de contextualização da memória, resistência e cotidiano da Comunidade Limão Verde. Findo a edição do vídeo e o texto desta dissertação, foi encaminhado para a aldeia, cópias do material produzido. Um *feedback* imediato ocorreu, mostrando resultados da pesquisa de campo realizada.

O encontro da sociedade indígena consigo mesmo é oferecido pelo vídeo e se tornou, dessa forma, um dos destaques dessa dissertação; já o gancho principal, que é a fala de Pascoal Dias solicitando para que seus irmãos não se estranhem, percorre toda a pesquisa. A busca por esse *estranhamento*, citado por Pascoal, nos conduziu na observação de cada aspecto relacionado ao povo Terena daquela comunidade.

Temos então, como uma consideração importante, que essas afirmativas (em ações e falas), advindas da própria comunidade, nos demonstram que esse *estranhamento* ainda não é um elemento preponderante dentro do cotidiano nem da memória, o que fortalece a resistência do grupo à introdução total de elementos urbanos dentro da comunidade. Partes dessas afirmativas foram trazidas para dentro do texto, em forma de citações e descrições de ações observadas em campo e levadas também na produção do vídeo que acabou sendo a integração de pensamentos, criações e percepções entre pesquisados e pesquisador.

Em suma, a memória e a resistência persistem cotidianamente dentro da comunidade e encontra voz na dança do Kohixoti Kipaé, única manifestação tipicamente Terena realizada na aldeia, que ao longo dos anos passou por um processo de miscigenação e contato direto com a sociedade brasileira.

Quando expomos que abarcamos os objetivos propostos, temos que frisar que não os alcançamos plenamente, pois o processo de busca não se esgota nesse momento. A pesquisa nos abriu uma gama de informações, que nos conduzem a encerrar essa dissertação com resultados suficientes a suprir os objetivos propostos, mas não encerrar a pesquisa que envolve essa temática.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE, J. F. Etnografia del Chaco – 1793. **Boletín del Instituto Geográfico Argentino**. Buenos Aires, v. 19, 1898.
- ANDRADE, Rosane. **Fotografia e Antropologia – olhares fora-dentro**. São Paulo: Estação Liberdade; Educ, 2002.
- AZANHA, Gilberto. **As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul**, CTI-Centro de Trabalho Indigenista, 2001.
- \_\_\_\_\_. **As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul**. Brasília, abr./ 2004
- BALDUS, Herbert. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional, Coleção Brasileira, v. 101, 1937.
- BASTOS, U. Assis. **Expansão Territorial do Brasil Colônia no Vale do Paraguai (1767- 1801)**. São Paulo: Nova Série. Departamento de História - FFLCH/USP, Boletim n. 4, 1979.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. In.: ADORNO, THEODOR. **Teoria da cultura de massa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia, 1492 – 1550**. São Paulo: EdUSP, 1997.
- BIBLIOGRAFIA crítica sobre o povo Terena. In.: **Terra indígena**. KURUMIM. out./nov. 1985, ano 6, n. 39, p. 13.
- BIENAL de Arte de São Paulo, XXV. **A construção da imagem da imagem** – Núcleo de Educação. Disponível em:  
[http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/edu/claudia\\_andujar.htm](http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/edu/claudia_andujar.htm) Acesso em 12/11/2005.
- BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos**. São Paulo: EdUSP/Itatiaia, 1975.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Cultura na Rua**. São Paulo: Papyrus, 1989.

CARVALHO, S. e CARVALHO, F. **Bibliografia Crítica dos Povos Aruák de Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco** (no prelo), 1997.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Oeiras: Celta, 1999.

CONWAY, M. **El Inventario de la Experiência: Memória e identidade**. Bilbao: Universidade Del País Vasco, 1998.

DIAS, Karina e Silva. **In visu, in situ**. Dissertação (Mestrado em Artes) –Instituto de Artes. Universidade de Brasília, 2000.

JESUS, Antonio João. Sonora DIAS, Pascoal. **Terena da dança do Kohixoti-Kipaé**. Aquidauana: 1974. 1 cassete sonoro.

DOMINGUES, Diana. **A arte no século XX**. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1997.

\_\_\_\_\_. **As instalações multimídia como espaços de dados em sinestesia. Relações corpo/arquitetura/ memória e tecnologias**. Disponível em: <http://www.iar.unicamp.br/disciplinas/ap858/AXILA/pagdianadomingues.html> Acesso em 10/10/2005.

DUPRAT, Deborah. **Parecer no Mandado de Segurança nº 6279/DF**. Brasília, 1999.

ECKERT, Cornelia. *Memória e Identidade*. In: FREITAS, C. **Anais do I Seminário e da II semana de Antropologia da UCG**. Goiânia: EdUCG, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **La memória colectiva y el tiempo**. Paris: P.U.F, v. 2, 1947.

\_\_\_\_\_. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

JESUS, Antonio João de. **Coisas da terra**. Cuiabá: UFMT/MR, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Guaikuru-Kadiwéu – senhor de cavalos e homens.** UFMT/MR 2005b.

LATA 1855-A: Documentos Avulsos. Maço índios. Ofício do diretor da aldeia de N. S. do Bom Conselho ao presidente de Província Augusto Leverger. APMT. Cuiabá – MT.

LATHRAP, D. **The Upper Amazon.** Londres: Thames and Hudson, 1970.

MACHADO, Arlindo. **A arte do vídeo.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Máquina e imaginário - o desafio das poéticas tecnológicas.** São Paulo: EDUSP, 1996.

\_\_\_\_\_. (org). **Made in Brazil – três décadas do vídeo brasileiro.** São Paulo: Itaú Cultural, 2003.

MARTINS, G. R. **Breve painel etno-histórico do Mato Grosso do Sul.** Campo Grande: EdUFMS/FNDE, 1992.

MENDES JÚNIOR, J. **Os indígenas do Brazil, seus direitos individuais e políticos.** CPI-SP. São Paulo: Facsimilar, 1988

MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de História Oral.** São Paulo: Loyola, 1996.

MUSEU do Índio – microfilme 03, docs. Avulsos. Depoimento de Agenor. Aldeia Córrego do Meio, 55 anos.

NUNES, Eduardo. **A verdade poética no cinema.** Disponível: <http://www.curtaocurta.com.br/jornal.php?c=180>

\_\_\_\_\_. **O cinema enquanto arte.** Disponível em: <http://www.curtaocurta.com.br/jornal.php?c=179>

BERG, K. **The Terena and the Cadweo of Southern Mato Grosso.** Brazil Smithsonian Institution - Institute of Social Anthropology. Publication n. 9, Washington: 1949.

ODEMAR, Leotti. **Labirinto das Almas, A Diretoria Geral dos Índios, Política indigenista em Mato Grosso (1831 a 1889)**. Dissertação (Mestrado em História – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de Campinas, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 1998.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de; e PEREIRA, Levi Marques. **Duas no Pé e uma na Bunda: da Participação Terena na Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à Luta pela Ampliação dos Limites da Terra Indígena Buriti**. UFMS. AMPUH, UFMS, de julho de 2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Do Índio ao Bugre**. São Paulo: Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_. **Urbanização e tribalismo – a integração dos índios Terena numa sociedade de Classe**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

\_\_\_\_\_. **Os diários e suas margens – viagem aos territórios terena e tukuna**. Brasília: EdUNB, 2002.

PANOFSKI, Erwin. **Estilo e meio no filme**. In.: **Teoria da Cultura de Massa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

PENAFRIA, Manuela. **O filme documentário: história, identidade, tecnologia**. Lisboa: Cosmos, 1999.

PEREIRA, Cláudio. **O filme etnográfico como documento histórico**, Revista Olho da História, n. 1, Bahia, 1995.

POLLACK, Michael. **Memória e Identidade**. In.: **Revista de Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.5, n. 10, 1992.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio, *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 3. 1989

RAMOS, Alcita Rita. **O índio Hiper-real**. In.: Revista brasileira de Ciências Sociais, n. 28, ano 10, junho de 1995.

REVISTA atualidade indígena, ano 2, n. 9, Brasília, março-abril/ 1978.

RIBEIRO, Darcy. *Culturas e Línguas Indígenas do Brasil*. In.: **Educação e Ciências Sociais**, 1957.

SÁNCHEZ Labrador, J. **El Paraguay Catolico**. Buenos Aires: Hermanos, 1910.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena**. São Paulo: Urupês, 1969.

SCHUCH, M. E. J. *Xaray e Chané: Índios frente à Expansão Portuguesa e Espanhola no Alto Paraguai*. São Leopoldo : IAP/UNISINOS, 1995.

SCOVINO, Felipe. **Quasi Cinema: uma nova proposta para o audiovisual**. Disponível em: <http://www.curtaocurta.com.br/jornal.php?c=207>

SILVA, F. Altenfelder. **Mudança cultural dos Terena**. Revista do Museu Paulista. Nova Série, v. 3, São Paulo, 1949.

SOUZA, Lécio Gomes de. **Discurso de Posse**. Academia Mato-Grossense de Letras, 1968.

Lécio Gomes de Souza . **História de Uma Região: Pantanal e Corumbá**. São Paulo: Resenha Tributária, 1973.

STURKEN, Marita. **Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic and the Politics of Remembering**. Berkeley: University of California Press, 1997

\_\_\_\_\_. *The politics of video memory: electronic erasures and inscriptions*. In.: RENOVA, Michael e SUDERBURG, Erika (Eds). **Resolutions: contemporary video practices**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

SUBIRATS, Eduardo. **Paisagens da solidão – ensaios sobre filosofia e cultura**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1986

TAUNAY, A. d'E. **Entre os nossos Índios**. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

VARGAS, Vera Lúcia. UCDB, **Os índios Terena e a Guerra do Paraguai**. Disponível em: <http://venus.ifch.unicamp.br/ihb/simposio.htm> 27/07/2005 ANPUH, Acesso em 09/07/2005.

[www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)

[https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe\\_dsei.asp?strcddsei=20](https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=20)

[https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe\\_dsei.asp?strcddsei=20](https://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=20)

## **ANEXOS**

## ANEXO I

Ofício N.º 098/2005

Aldeia Limão Verde, em 05 de outubro de 2005

À: Estudante Naine Terena de Jesus

Estou lhe enviando a Autorização que pediste para o Sr. Isac Pereira Dias, que assinou o Termo de Cessão de Uso de Imagem e áudio para o vosso trabalho na Universidade mas, o mesmo pediu que retificasse a parte das danças, pois a ordem das danças dentro da história do povo Terêna é Kohô e depois desta dança é que vem o Seputérenoe. Informo ainda que tendo em vista a distância da cidade a aldeia, não foi possível em tempo tirar o xérox dos documentos que também pediste mas que fica desta forma autorizada a fim de não demorarmos ainda mais.

Sendo isto o que temos no momento, dispomo-nos para quaisquer outras atividades de vosso interesse e que venha colaborar com o enriquecimento da história desta comunidade Indígena do Limão Verde..

ATENCIOSAMENTE



ARCENIO FRANCISCO DIAS  
Chefe do Posto Indígena Limão Verde  
Port. n.º 836/ PRES/ de 28.08.2003

ANEXO II



DECLARAÇÃO

DECLARAMOS para os devidos fins que a indígena Mestranda em Artes NAINÉ TERENA DE JESUS com RG n.º 1249847-5 - SSP/MT está autorizada a realizar sua pesquisa nesta Comunidade Indígena da Aldeia Limão Verde, município de Aquidauana - MS

Posto Indígena Limão Verde, em 18 de abril de 2005.

  
EVALDO VICENTE DIAS  
Cacique da Aldeia Limão Verde  
Part. n.º 001/ de 20/03/2005  
Israel Resoto  
Ago 18 Junho de 2005

  
ARCENIO FRANCISCO DIAS  
Chefe do Posto Indígena Limão Verde  
Part. n.º 836/PRES/ de 28.08.03

**ANEXO III –**



**Pascoal Dias, 1974, Aldeia Limão Verde**

**ANEXO IV**



**Jovens esperando o momento da dança (imagem de vídeo)**

ANEXO V



Cotidiano – mulher cozinhando, 2006

**ANEXO VI**



**Naine, Dona Eugênia, Isac Dias e Anita – Limão Verde, 2006**

## ANEXO VII

### ENTREVISTA ISAC DIAS- 18 de abril de 2005

Como surgiu a aldeia Limão Verde?

*Manoel Lutuma Dias. Então eles vieram aqui, trabalharam, acharam por bem trabalhar por conta, então fizeram lavoura e lavoura deu bem. O que eles fizeram, falou com a mulher dele e queria procurar outro companheiro para trabalhar junto, foram para a fazenda e convidou a outra família na fazenda para trabalhar junto aqui, e vieram as 3 famílias e começaram a trabalhar e os 3 construíram família criaram filho e começou a povoar. Então, chegou outras pessoas que tavam trabalhando bem aqui, tava vendendo bem o produto deles, então os outros vieram mais família para trabalhar, pediu lugar para ele, ele falou para eles que podiam trabalhar junto com eles, começou a povoação, aí vieram para cá, vieram e tinha um pé de limão na beira do corgo, e colocaram o nome, por isso que tem esse nome de Limão Verde, isso antes da guerra do Paraguai. Quando houve a guerra do Paraguai vieram para cá, eles moravam lá fora, lá em dois corgos perto dos morrinhos. Eles vieram para cá, trabalhavam, mudaram para cá, começou a família, criou os filhos, outras famílias tem criar e começou a povoar.(SIC)*

E a dança?

*Depois da guerra do Paraguai, que começou, começaram essa dança de ema, uma lembrança da guerra, que eles passaram então eles inventaram essa dança da ema, dança do Bate-pau que agora eles falam. Dança da ema por que eles usaram pena de ema par a dança, por isso que colocaram o nome de Ema, hoje em dia mudaram para bate-pau. Viu que eles saíram vitorioso e inventaram essa dança de bate-pau e ate agora é lembrando aqueles passado por isso que tem aquele primeira dança “chiputela” o que é chiputela? É uma significação dele é um encontro com o adversário, por isso que ele vai devagazinho. Por isso que tem dois par. Então quando começaram, quando eles encontraram começaram as brigas, e por isso que eles inventaram bater no outro, bater paus, antigamente não tinha arma de fogo como tem agora, então eles tinham mais é pau e flecha para matar os outros, matar os bichos tudo né? Então por isso que inventaram essas flechas lembrando do passado e até hoje*

*nós estamos lembrando ainda, ate as crianças da dança, e a gente explica para eles como foi, quem que inventou esse negócio de bate-pau, invenção dos velhos que passou da Guerra do Paraguai lá no Chaco, por isso tem agora.*

O Senhor acha que vai continuar?

*Vai continuar porque eles estão interessados em dançar essa dança típica nossa, por isso nós estamos puxando eles para não esquecer.*

De onde em o nome Terena?

*Terena é o nosso tronco. Esqueci o nome do tronco dos Terena.(SIC)*

Quais as dificuldades hoje?

*Hoje em dia a dificuldade nossa é o nosso lugarzinho por isso nós estamos sempre lutando como a gente sempre lutava quando a gente estava na frente da comunidade, sempre a gente lutou para conseguir a demarcação da terra, onde a gente conseguiu na prefeitura, através de um vereador, ele fez indicação na Câmara em 1970, aí aprovou a indicação dele, quando mandou o documento para o Presidente da Funai, que era Oscar Bandeira de Melo, então ele mandou o chefe vir acertar com a prefeitura onde eles fizeram demarcação pela prefeitura, então a prefeitura doou 1750 hectares e a população era pouca, era 800 população e hoje estamos com mais de 1000 habitantes nesse lugar, então onde a gente procurou ampliar, lutamos para ampliar, nós tivemos que passar nas estradas, fechar estradas, para ter algum resultado do nosso pedido que nós sempre lutava para ampliar e nunca dava certo, então a gente inventou de fechar a estrada e onde conseguimos a demarcação, só que ate agora não ta tudo pago, os poceiros que tem que pagar e isso aí que a gente tem que lutar outra vez. (SIC)*

O que o senhor gostaria de falar mais?

*A gente respondeu esse aí por que a gente tem que passar para os nossos alunos já que a senhora vai deixar uma cópia na escola. Muitas crianças já vieram fazer a pesquisa comigo, então se tiver na escola melhor ainda, porque a gente já está ficando velho e a criançada precisa fazer as pesquisas, como que aconteceu como começou esse lugarzinho aqui, porque muitas crianças não sabem, muita gente de fora vieram fazer*

*perguntas, como foi, como começou e a gente está aí para responder, eles querem saber, a gente está sempre respondendo, por isso a gente quer deixar essa cópia, na escola por que a gente vai ficando velho e fica essa cópia da escola. Eu queria fazer um documento, uma escrita, um histórico do começo da povoação do Limão Verde, eu quase não enxergo mais, também eu tinha começado, mas até agora não continuei. Eu queria que continuasse até essa data.(SIC)*