


unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

CARMEN HANNUD CARBALLEDA ADSUARA

UNATÍ YAPEY! Aspectos da vida Terena em Araribá



ARARAQUARA – S.P.
2016

CARMEN HANNUD CARBALLEDA ADSUARA

UNATÍ YAPEY! Aspectos da vida Terena em Araribá

Dissertação de Mestrado, apresentado ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para defesa.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CNPQ

ARARAQUARA – S.P.
2016

Adsuara, Carmen
Unatí yapey! Aspectos da vida Terena em Araribá /
Carmen Adsuara - 2016
133 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) -
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Paulo Jose Brando Santilli

1. bem viver. 2. etnologia ameríndia. 3.
antropologia. 4. ciências sociais. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Carmen Hannud Carballada Adsuara

UNATÍ YAPEY! Aspectos da vida Terena em Araribá

Trabalho de Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para defesa.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Paulo José Brando Santilli

Bolsa: CNPQ

Processo: 133276/2015-5

Data da defesa: __01__/__07__/__2016__

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP

Membro Titular: Profa. Dra. Grazielle Acçolini

Universidade Federal de Grande Dourados - UFGD

Membro Titular: Prof. Dr. Edmundo Peggion

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP

Local: Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Ciências e Letras

UNESP – Campus de Araraquara

Dedico este trabalho aos meus amigos e amigas Terena e também ao meu finado avô
Raphael Hannud e à minha querida avó Janette Izaac Hannud.

Agradecimentos

Este trabalho só foi possível graças a todas e todos que, direta ou indiretamente, estiveram presentes desde a sua gestação. Foram diversos os desafios enfrentados e terminei esse período muito fortalecida. Também me diverti muito, e o que não trouxe risos, trouxe poesias. Só tenho a agradecer a:

Minha mãe, meu irmão, minha avó e tia Cuca; Gustavo, amigas e amigos Terena e Guarani, em especial Adão e família, Lauro e família, Claudino, Creiles e família, e todas as lideranças indígenas de Araribá; Paulinho Paiakan, Elza, Tiago, Milene, Cida e seus netos, Dani, Chicão, Mirela e Rex, Tia Marina e Indiana, Néia, Erídeo, Iracy, Zé Simão e Anderson, família do sr Elizeu e Val, do sr Teotônio, Ritinha, Jedel, Antonio e Nahimã, Thaís, Naherí; Rafaela e Raiane; Érica e sr Tito, dona Eva e João, Dario, Célia e Márcia, Paulinho Eto e família, e Peta, Florenza e todas e todos os seus parentes; Zaine, Cledir e sua família na aldeia Nimeundajú, Dayane, Fô e as crianças; David Terena e sua família; Jiene e família, dona Ingrácia e família; Carina e família, Jiene, Clodoaldo, Pâmela, dona Amália e família; Regiane, Vadu e família e todas e todos da SESAI; professor Coelho e sr Dirceu; Família Silvestri; Stephanie Otto e família; Fernanda e Rhosy Mendes. Agradeço a todas e a todos os moradores da Terra Indígena Araribá.

Professora Larissa Pelúcio; Professor Dinael Corrêa de Campos; Diogo; Bia e demais Llamas; Kaira Moraes Porto, Marina Leonel Soares e galera dos estágios de psicologia da UNESP; Victor Arieta e sua avó Lia; Professor Paulo Santilli; Gustavo Salinas, Natália de Oliveira, Rairi, Letícia, Júlio, Amanda Mozão Barbosa, Dener, Corazza e Pessoal da Moradia de Araraquara; Eliane; William Franco; André de Deus; Monã Hegel Benetti; Jonathan Lambert; Guilherme Pinho; Digo; Dom; Simone Cristina Simões;

Vladimir, Isa e todas e todos do CEIMAM; Professoras e professores do PPGCS Araraquara, especialmente Ana Lúcia, Renata, Dagoberto e Edmundo, e do PPGAS UFSCar; professora Grazielle; Leda, Ana, Natália e demais funcionárias e funcionários do PPGCS; alunas e alunos da turma de Temas especiais de antropologia contemporânea 2014; Stephanie Otto; Thierry Nineli; pessoal do CCI UFSCar; Jaque Talga; Nathalie Ferreira; Manu Lowenthal; Ana Carol – e Fabrício e Rudá -, Isabel, Paulo e família; Alessandro Chaves; Regiane Zornetta; Rebeca Rebollo e todas e todos da turma do mestrado 2014; Maila, Jorge, Marcelo e Danilo.

Professora Márcia, da yoga; Ettore; Ana demais da ciclofaixa; professora Silvia Beatriz; todas as funcionárias e estagiárias, todos os funcionários e estagiários da UNESP, da biblioteca, do pólo, do antigo RU, do xerox; do Bom Prato e da Casa da Cultura. Natália, a artesã de corpos, obrigada a você também.

A todas e todos da Opção Brasil; todas as amigas e todos os amigos indígenas; Jú Tiverón e Dayane Teixeira; Joci Pataxó, Juliane Silva Aguiar e PET ADM, pessoal que esteve no III EBPC em Crato, especialmente a Suamy e a Laelba. A Claudete Cordia; Tim Ingold, Lilica e Nikita.

E muito obrigada a quem esteve mais de perto na reta final: Azucena, Mario, Kerla, Shell, Marcelo, Ayrinha, Sérgio e Rafa. Tati, Jiene e Israel, Thierry, pessoal da pizzaria Vecchia Roma. Jaque, muito obrigada. Aos amigos Gelo, Darbi, Alscandar, Moção. E a Isa Viddo pela revisão do texto.

Agradeço, imensamente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo financiamento desta pesquisa (processo 133276/2015-5).

Esse trabalho não existiria sem vocês! Muito obrigada a todas e a todos. Ainapó akoé'noé.

In Memoriam a Zeine Maria Alves e Adelaide Marcolino.

Sou Terena
em Araribá,
Minha força está na terra
E nos *cultivaris* que ela dá.
Sou Terena
em Araribá,
Meu sangue guerreiro
Não vai me deixar,
Expandindo horizontes
Aonde cada Terena está.
Sou Terena
em Araribá,
Minha rota é instável,
Gravidade que faz movimentar.
Sou Terena
em Araribá,
Mato Grosso do Sul
É água no copo de Tereré,
Aquele que provará.
Nossa união é força
Em tudo o que ela nos dá.
Nosso corpo é terra,
Alimento pra te agradecer.
Mas desde 88,
O porvir Terena se configurou.
Na universidade se engajou,
Garantindo nossos direitos
Aonde quer que a gente vá.
Se tudo isso nos desloca,
Nosso espírito pode precisar
De um caminho pra curar,
Especialistas pelo mundo,
nós vamos procurar.
Ocupando a diversidade,
nossos filhos vamos criar.
Nossa vida é movimento,
Podemos nos reinventar,
Sem deixar de ser quem somos,
Nosso bem é compartilhar,
Receber bem a visita,
O espírito alimentar.
Os desafios que encontramos,
São caminhos a prosperar.
Estamos nos reinventando,
A todo tempo nos atentando.
Sentindo o som do que plantamos,
Prosseguimos sempre dançando;
Com a força de nossa palavra
Seguimos nas trilhas, lutando:
Avante!

Úndi Terenoe ihai Araribá
Xunaco haneye yara pokee
Xunaco indina akomo síkanu
Emvogueovo.
Haneyeigo goyonoyea mbokeexa
Undí terenoe ihai hanaiti hoi,
Yomondí orenguea terere xaneti,
Kasatí úne.
Enone porexo'ovi xunako uti koitukeya
ya vísaneke yoko elokeyea vokovo.
Yoko úhepeyeya níkea nikokonoti.
Koueku vihkaxeovo vemo'u porexoví
xunako utí vihkaxeovo ya. Pítívokoke
xe'exa utí yapayaikoa utí motovati
apeyeya xunako utí.
Motovati vexeokono vítukeovo Terenoe
koane ako kurika ra híyokena utí.
Koane akomo síka uti ivokeovo.
Koehati kíxo'ovíkune ituko'ovítí. Ha'a utí,
Píhotíne yonea utí.
Vukapanavo!

Ihikaxoti Dario Povoti

TXEAWU NHANDEVA

Txee Nhandeva Apygwa,

Txee nimbarete koywy, oré
djaty a'eomeë.
Txee Nhandeva Apygwa, txee ugwy
xondaro anyi txeeredja,
tuvitxa ywya'e aryrei mamõ-pa
Nhandeva õ'i.
Txee Nhandeva Apygwa,
Txeerapé ogwerova, mbarete
nhande-rekoa.
Txee Nhandeva Apygwa,
kaagwiyutsu yykarorykwe-õi,
mavã mboapy.
Nhande-pamê mbarete
opambaeomeë.
Nhandereteyvy, tembiuporã.
Pe88 ogweru nhandeva mpopara.
Nimboeatypy onoõ, oremõ'i nhãnde
djaikoawã
mamõ. Nhãnde djaiko.
Opambaé djavyky
Nhãnde reko oiporara.
Peteítape mbogwerá,
oikwapa koywypy,
oréroeka.
Aiporu opambaé,
oré mitãngwe mógakwa'a.
Oré teko. Gwata,
oré djadjapó,
edjaemê nhãdembaé,
orerekombodjaó,
omaë porã apitxa,
tekombareté.
Naporã nhaumaitin,
tapeporã.
Orerodjapo,
orepamê moaguekó.
Oreëdumbadjaty,
djagwata djeroky;
nhande aywu mbareté
djagwata tapé, djoguero-a: tenondé!

RESUMO

Os Terena de Araribá, Terra Indígena no Estado de São Paulo, reconhecem o Mato Grosso do Sul como seu território de origem, de onde saíram em 1930, por meio de uma ação do Serviço de Proteção aos Índios. A partir dessa mudança, seu ideal de vida plena vem sendo reinventado na perspectiva *unatí yapey*, inspirada e motivada por referências cotidianas das aldeias onde até hoje vivem seus parentes. Nesse contexto, este trabalho estudou a concepção de bem viver Terena em Araribá, em sua intersecção com uma construção de corpo e de pessoa. Partindo das relações cotidianas, o método etnográfico possibilitou identificar alguns estados considerados indesejáveis e encaminhados a especialistas pelos próprios Terena. Assim, foi possível esmiuçar um pouco da cosmovisão Terena e suas matizes no âmbito do bem viver, das relações de cuidado e cura.

Palavras-chave: Terena. Araribá. Procedimentos de cura.

ABSTRACT

The Terena Araribá, an indigenous land in the State of São Paulo, recognize Mato Grosso do Sul as their original territory, which was left in 1930 because of an action of Indian Protection Service. Since this change, their ideal of full life has been reinvented through the so-called *unatí yapey* perspective, which is inspired and motivated by everyday references of villages where their relatives currently live. In this context, this paper studied the design of living well in Terena Araribá and its intersection with building of body and individual. Starting from everyday relationships, a range of ethnographic tools made it possible to identify some states considered undesirable and as requiring specialists by Terena people themselves. It was possible to scrutinize some of the Terena worldview and its nuances concerning good life and care and healing relations.

Keywords: Terena. Araribá. curing procedures.

Úndi Terenoe ihai Araribá. Xunaco haneye yara pokee xunaco indina akomo síkanu emvogueovo. Haneyeigo goyonoyea mbokeexa undí terenoe ihai hanaiti hoi, yomondí orenguea terere xaneti, kasatí úne. Enone porexo'ovi xunako uti koitukeya ya vísaneke yoko elokeyea vokovo. Yoko úhepeyeya níkea nikokonoti. Koueku vihihaxeovo vemo'u porexoví xunako utí vihihaxeovo ya. Pítívokoke xe'exa utí yapayaikoa utí motovati apeyeya xunako utí. Motovati vexeokono vítukeovo Terenoe koane ako kurika ra híyokena utí. Koane akomo síka uti ivokeovo. Koehati kíxo'ovíkune ituko'ovítí. Ha'a utí, píhotíne yonea utí. Vukapanavo!

Ihikaxoti Dario Povoti

MBOPARA

Nhandeva Apygwa, koywypy SP, oikwa'a kaagwyrutsu dyyvwyramõ, mamõgwio'u 1930, ovitxa ogweru nhandeva. Aegwi gwerowa, teko porã odjapo teko porã, oetxapetekoa mamõ koa'ỹ oiko Nhandeva. Aerõ mbawyky nimboe oikoporã Nhandeva apygwa, djowara ndrete mbopara. Mbodjaoary, nimboe djaikwa'a awã a'é o'ó Nhandeva. Aerõ, txauka teko porã, mbogwera awi'i.

Nhandeva reko

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Itinerações de cuidado Terena em Araribá	56
-----------------	--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
GATI	Gestão Ambiental e Territorial Indígena
MS	Mato Grosso do Sul
MT	Mato Grosso
ONG	Organização não governamental
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SP	São Paulo
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SRID	Serviço de Referência e Informação Digital
TI	Terra Indígena
UNESP	Universidade Estadual Paulista
USC	Universidade do Sagrado Coração
www	World Wide Web

Sumário

INTRODUÇÃO.....	7
1. Contextualização histórica da territorialização e temporalidade Terena em Araribá.....	13
1.1. Movimentos no período de tutela.....	18
1.2. O porvir Terena: a vida referenciada no MS.....	41
2. Dinâmicas locais, generosidade e corpo: construção da pessoa.....	44
2.1. Visitar e receber: mudas, alimento e comensalidade.....	47
2.2. Ideal agrícola em tensão.....	50
2.3. Corporalidade e projeto coletivo: novos caminhos no porvir Terena.....	52
“Tudo o que move é sagrado e remove as montanhas com todo o cuidado, meu amor”.....	52
3. Unatí Yapey, estados de existência e especialistas.....	60
3.1. Desejável e indesejável: delimitações dos estados de limiaridade.....	69
3.2. Os especialistas.....	70
3.2.1. Dona Ingrácia.....	71
3.2.2. Dona Dirce, Sebastião Bacana e outros benzedores.....	73
3.2.3. Pastores e missionários.....	73
3.2.4. Médicos e instituições de saúde.....	74
3.3. O ato de beber.....	75
3.3.1. O espírito que bebe pinga.....	76
3.3.2. Pastores, palavras e batalhas espirituais.....	78
3.3.3. O alimento mal tratado, o indígena ao tratamento.....	86
3.3.4. A bebida além de itinações: algumas observações.....	87
3.4. Das coisas feitas por inveja.....	89
3.4.1. O lugar da “planta” na socialidade Terena <i>Unatí Yapey</i>	91
3.4.2. Caminhos de instabilidade: itinações de cuidado nos casos de “coisa feita”.....	92
3.4.3. Conhecimentos em tensão, indivíduos em confusão.....	95
3.4.4. Sobre dons não desenvolvidos.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
REFERÊNCIAS.....	106
ANEXOS.....	111
ANEXO A.....	112
ANEXO B.....	113
ANEXO C1.....	114
ANEXO C2.....	115
ANEXO D.....	116
ANEXO E.....	117
ANEXO F.....	118
ANEXO G.....	119
ANEXO H1.....	120
ANEXO H2.....	121

INTRODUÇÃO

“Se a ciência pretende ser coerente em sua prática de conhecimento, ela deve ser reconstruída sobre as bases da abertura [...] do engajamento [...] E isso significa recuperar o senso do assombro” (Ingold, 2013)

A Terra Indígena Araribá localiza-se no município de Avaí, no centro oeste do estado de São Paulo. Foi uma das primeiras terras indígenas instituídas pelo Serviço de Proteção aos Índios logo após a sua fundação, no ano de 1913, para concentrar a população Guarani, que atualmente forma a aldeia Nimuendajú. A TI Araribá compreende hoje mais três outras aldeias, Kopenoti, Ekeruá e Tereguá, habitadas majoritariamente por famílias Terena, vindas a partir de 1930 das aldeias Limão Verde, Cachoeirinha e Ipeque, no estado de Mato Grosso do Sul. Tal movimento migratório, promovido pelo SPI até o final dos anos 1940, tinha dois principais objetivos. Visou a reocupação da área que havia sido despovoada desde 1927 por causa de uma epidemia de gripe espanhola, e, por outro lado, a formação de mão de obra indígena voltada à agricultura.

Vale registrar que para o Estado, a Terra Indígena possui um caráter de “terra”, de espaço geográfico, enquanto que, para os povos originários, possui um caráter de “território”. Ou seja, quando se trata de um território, a terra possui um investimento simbólico que a torna parte de uma forma de existir, tornando-se, portanto, “cultural”. Nesse contexto, a população Terena estabeleceu-se em Araribá e remodelou seu modo de vida de acordo com as características do novo território sob a tutela do órgão indigenista oficial. Tendo vivido por décadas sob o regime tutelar e em convivência forjada com os Guarani, o propósito indigenista de fazer dos Terena um contingente de força de trabalho realizou-se também com a pretensão do Estado de torná-los trabalhadores em um processo civilizatório. Apesar disso, os Terena até hoje vivem em suas aldeias a seu próprio modo, resguardando o que eles mesmos reconhecem como sua própria identidade.

Sendo a história em Araribá seu “fundamento” de porvir, atualmente os Terena colocam-se o questionamento a respeito do que constitui sua “cultura”, do que os identifica como um povo. Ante as lacunas, os contrastes e as tensões de suas

expectativas de chegar em Araribá e seu presente, os Terena passam a zelar pelo que reconhecem como seu, em um esforço notável de deixar registrada sua marca étnica e sua territorialidade a fim de construir – e reconstruir – um lugar com a “cara Terena”, um lugar que é Terena.

Vieram para Araribá pela mediação do SPI, considerando trabalhar com agricultura, em uma valorização de sua etnicidade. O tempo passou e hoje o projeto Terena, antes configurado idealmente no trabalho agrícola mediado pelos próprios conhecimentos, muda seus rumos por causa da precarização das condições para a realização de seu ideal de vida. Tal circunstância é marcada pela falta de recursos para a agricultura e também pelo alcoolismo.

Durante o trabalho de campo, foram diversas as vezes em que a problemática e suas demandas foram colocadas para a pesquisadora, que teve de lidar com perguntas sobre “identidade” e “tradição” Terena, bem como sobre os desafios para realizá-las. Hoje, a forma como os *purutuyé* percebem as culturas indígenas e os Terena tornou-se uma preocupação nítida no dia a dia em Araribá, configurando relações políticas, regras de convívio com pesquisadores, pastores e moradores das cidades próximas a Terra Indígena. Nas festividades, a preocupação em trazer elementos que a história fez deixar em segundo plano (o preparo da farinha de mandioca, *ramokó xupú*, e do bolinho de mandioca defumado na folha de bananeira, o *hihi*) revelam a preocupação em tornar viva a cultura de que não mais se fala, a língua que não mais se vive. Tanto assim que, quando foi perguntado a um Terena professor como se escreve uma das palavras de seu idioma (se com *i*, ou *y*, ou *î*), ele respondeu que tanto faz, pois essa gramática não é uma preocupação local como é “se a nova geração vai falar a nossa língua”.

Todos esses elementos, portanto, pareceram mostrar a reinvenção do termo “cultura” pelos Terena, a partir do que eles próprios consideram caracterizá-los como um povo que compartilha uma forma de viver. Dessa forma, configuram elementos que aos poucos parecem desenhar para a pesquisadora “o caminho das pedras” dessa pesquisa acerca de uma concepção de vida plena. Concomitantemente, o trabalho inspirou-se em trabalhos que fazem o exercício de problematizar conceitos e apreender descritivamente perspectivas próprias em torno de ideais de bem viver.

Ao destacar as concepções e práticas indígenas orientadas pelo “*Bem*

Viver”, aproximamo-nos de metáforas fundantes do ideal de vida plena [...]. Nos últimos anos, com as frustrações dos projetos desenvolvimentistas e com a visibilidade que alguns povos indígenas alcançaram no cenário político sul-americano, como na Bolívia e no Equador, a expressão *Bem Viver* começou a integrar também a linguagem de não indígenas, sobretudo a dos que se opunham ao neoliberalismo; *Suma Kawsay* [Do quéchua *suma*: bem, *kawsay*: viver] passou, assim, a ser um conceito utilizado por cientistas sociais e profissionais da teologia (CHAMORRO, s/d, p.1-2).

Assim, um dos objetivos específicos deste trabalho foi encontrar a expressão linguística Terena que designasse o que os próprios sujeitos consideram uma existência plena. A partir de um respaldo linguístico, mas também cosmológico, buscou-se a compreensão do que eles concebem como estados “saudáveis” e “doentios” – desejáveis e indesejáveis – e da forma como encaminham isso aos especialistas.

Nesse sentido, o termo *unatí yapey* é o termo que boa parte dos Terena em Araribá reconhece como traduzível para “existência boa”, “vida boa” e ou “bem estar”¹. Designa um estado de existência plena, que corresponde aos seus princípios vitais: a pessoa que vive a *unatí yapey*, e, portanto, está vivendo bem, é descrita na língua Terena – Maipure Aruák – como *unatí yapeya*, isto é, “você vive bem”. E ainda é possível dizer que “é bom porque você vive”, *unatí yapetí*. No último caso, o próprio viver parece trazer uma carga semântica forte, indicando a realização plena dos princípios vitais.

É importante dizer que o termo “saúde” entre os Terena de Araribá parece estar diretamente associado ao serviço de saúde local, desenvolvido no posto de saúde indígena de cada aldeia (que atualmente se localizam na aldeia Kopenoti e na aldeia Nimuendajú). Assim, ao perguntar se a pessoa está bem – *unatí keyé?* –, a resposta – *unatí goyé*, *biukoé* ou ainda, *aunandi*: isto é, “eu estou bem” – representa um estado não necessariamente ligado a uma vida plena². A resposta negativa seria

¹ Metodologicamente houve uma dificuldade para o encontro do termo, criando-se a necessidade de retornar a Araribá com essa finalidade. Contudo, nessa segunda imersão no campo, não conseguimos entrar em contato com as lideranças da aldeia Nimuendajú e nem com as lideranças da aldeia Kopenoti. Esta segunda passava por um processo de mudança de cacique, tornando impertinente desenvolver a pesquisa naquele momento. Assim, o termo foi encontrado e esmiuçado com a população Terena da aldeia Tereguá.

² Outra forma de perguntar se a pessoa está bem (como em “oi, tudo bem?”) seria *Nakeyeyé?* Nesse caso, a resposta pode ser *Unatí!*, “eu estou bem” ou “eu estou bom”.

akó aunandi, isto é, “eu não tô bom” ou *garineti* “eu tô doente”. Isso quer dizer que ao se perguntar sobre a “saúde” da pessoa, ela respondia apenas “bem” ou “não, estou com gripe”. Da mesma forma, perguntar sobre os problemas de saúde na aldeia trazia respostas como “falta remédio na farmácia”, “não tinha carro” ou “não tinha motorista àquela hora”.

Antes de que tal característica semântica fosse percebida, traduzimos com a ajuda de alguns informantes um resumo que pudesse comunicar o trabalho aos falantes da língua³. Segue abaixo o texto nas duas línguas:

“Eu vou fazer estudo da saúde indígena. Quero saber o que vocês pensam da saúde; quem procuram quando estão mal; o que pensam que seja problema; o que acham que precisa melhorar; como cuidam das crianças, dos jovens e dos mais velhos; o que comem. Quero ajudar a aldeia.”

“*Inzi kaxovoti*. [Eu estou estudando] *Itúque xané* [Estou fazendo trabalho com os índios]. *Ingarrá'a êngea ituqué unatîá* (unati goyé). *Cuti opocicó akó aunati; cuti opocicó akó aunandi* [doença; eu não estou bom]. *Cutique ha'áe iuciquea; nakixiaiê ketarakê kalivonó, hoyenó, árunôê, ûsotinehikó, kutinikó*. *Ingarrá'a âti jûvôxea* – sendo que essa última frase era às vezes dita de outro jeito, pois tinha gente que não entendia daquele outro: *Iaieke ardeiake*. Outras vezes, ainda complementava: *Enóné* [por isso] *inziminóqué/janeinoquê* [eu vim] *iaiêquê* [aqui]”.

O resumo nem sempre emergia como ótima ferramenta para explicar o que a pesquisadora estava fazendo em Araribá e qual o seu papel ali. Certas vezes, funcionava; em geral, porém, havia dificuldades de comunicação no início do resumo, em que apareciam a palavra “saúde” e a pergunta sobre “o que precisa melhorar”. O problema foi sendo aos poucos contornado para que fosse possível facilitar a comunicação durante a pesquisa e atingir certo grau de descrição do objeto, o que, aliás, também foi se modificando e “aperfeiçoando” com o passar dos dias. Isso porque o método etnográfico, muito além de relatos orais, implica

3 Nesse caso, perguntava-se se a pessoa gostaria de ouvir em “português” ou no “índio” Terena – e geralmente os falantes pediam que se falasse no “índio”. No caso de pessoas que não falam o “português”, e fazia-se necessária a presença de um falante bilíngue, lia-se o resumo como forma de estreitar o canal de comunicação.

aprender e apreender a “cultura” nativa. De acordo com Carneiro da Cunha (2009), a cultura é um conceito científico incorporado socialmente por indígenas e não indígenas. Dessa forma, em cada socialidade⁴ ele passa por uma reinvenção particular, configurando significados distintos para cada uso. O que os *purutuyé* – não indígenas – designam como cultura Terena muitas vezes não corresponde, portanto, com o que os próprios Terena consideram sua “cultura”.

Nesse sentido, este trabalho foi um esforço semântico e descritivo de apreensão da “cultura” Terena, tal como é concebida em Araribá nas aldeias abarcadas pela pesquisa, especialmente no que tange a uma boa vida – bem viver – em intersecção com uma territorialidade própria e uma construção de corpo e de pessoa. Melhor dizendo, foi um esforço de apreender o que foi indicado como integrante e correspondente a *unatí yapey*.

Tal problematização tem sido possível graças a um convívio de alguns anos com os Terena, a partir de uma experiência anterior de estágio na área da psicologia. Essa informação é importante pois, ao longo da dissertação, constam dados referidos ao que os próprios indígenas traziam à pesquisadora enquanto “psicóloga da aldeia” e sobre “psicologia”. Quer dizer, conceitos e termos concebidos a partir de uma relação particular dos Terena de Araribá com o que eles apreendem como “sua psicóloga” e como “psicologia”. É, aliás, o que Wagner (2010) designa de “antropologia reversa”. Nessa perspectiva, os nativos fazem uma antropologia sobre o antropólogo, buscando compreendê-lo e fornecer-lhe um lugar naquela socialidade. Desse modo, a antropologia reversa se fez fundamental para a fluidez da pesquisa, de forma que muitos dos dados aqui expostos dizem respeito aos vínculos estabelecidos pelos Terena com a pesquisadora e com a pesquisa.

Concomitantemente, a afetação⁵ propiciada pela pesquisa a partir desses vínculos, e ou dos dados trans-emergidos a partir da antropologia reversa, foi fundamental para a apreensão da *unatí yapey*, possibilitando um leque de caminhos

4 Trata-se do conceito de Strathern (1996) para articular e “superar” as críticas a uma visão sobre uma “sociedade” e uma “sociabilidade” que, respectivamente, acabam por sociologizar e psicologizar uma compreensão sobre as relações. Nos termos da autora, socialidade é a “matriz relacional que constitui a vida das pessoas”.

5 A afetação é um conceito de Fravest-Saada (2005) para designar um método de estudo da alteridade que não acredita cem por cento no ponto de vista nativo, visto que pressupõe uma condição de pesquisador como diferente da de nativo e parece inevitável afetar-se e “deixar-se levar” por aquilo.

no trabalho de campo.

Por fim, a etnografia com os Terena foi realizada por uma psicóloga na condição de etnóloga, durante um período de mais de dois meses nas aldeias Kopenoti, Tereguá e Nimuendajú. Juntamente à etnografia, ocorreu um levantamento bibliográfico⁶, bem como uma pesquisa documental em digitalizações de microfilmes do SPI⁷. Vale dizer que nos dicionários encontrados – Silva, 2013; Semenghini-Siqueira & Rodrigues, 2010; Pedro, 2003; Ehdahl & Butler, 1979 – não constam os termos *unatí yapey*, *unatí yapeya* e, ainda, *unatí yapetí*. Não foi possível aprofundar as razões dessa lacuna, mas vale deixar o registro para futuras pesquisas.

Este trabalho não pretendeu esgotar as discussões sobre o bem viver Terena. Mesmo porque, na condição de socialidades, Araribá está em constante mudança e reinvenção. Além do que, esta é apenas uma de várias interpretações possíveis, realizada a partir de apenas um dentre vários possíveis trabalhos de campo.

Por fim, esta pesquisa tratou, de esmiuçar as relações da vida desejável, do que faz bem entre os Terena habitantes na Terra Indígena Araribá, focalizando as relações referidas ao que eles próprios consideram desejável/saudável e indesejável/doentio; as relações de cuidado e cura; as relações “religiosas” e espirituais, e os encaminhamentos feitos a especialistas referentes a estados físicos, psíquicos e/ou espirituais. Os dados aqui trabalhados são próprios da relação estabelecida entre os Terena e a pesquisadora e correspondem a um estudo em determinado contexto social e político. A propósito, por essa razão, os nomes utilizados no trabalho são fictícios, a fim de evitar constrangimentos a qualquer pessoa que tenha participado na etnografia.

Os capítulos estão divididos em três, sendo a preocupação fundamental do primeiro tratar da história de estabelecimento dos Terena na terra indígena Araribá e sua constante ambientação. Já o segundo capítulo versa sobre a construção da pessoa e do corpo Terena, tangenciando os aspectos desejáveis de existência em Araribá. Por último, o terceiro capítulo abarca os estados indesejáveis do ponto de vista nativo e os

6 Levantamento principalmente nos acervos da Unesp, USP e Unicamp.

7 Este material microfilmado corresponde a quase metade do acervo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Durante o mestrado, participando das atividades desenvolvidas pelo Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menéndez, o CEIMAM, integrei a equipe que digitalizou e organizou-o num acervo, agora pertencente à biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. Assim, ele pôde servir de fonte para a pesquisa realizada.

encaminhamentos feitos a especialistas pelos próprios Terena. Dessa forma, a dissertação tenta constituir um panorama do que seria uma “boa vida Terena em Araribá”, o que pode ser designado como *unatí yapey!*

1. Contextualização histórica da territorialização e temporalidade Terena em Araribá

“Tudo o que move é sagrado
e o fruto do trabalho é mais que sagrado,
meu amor”

(Ronaldo Bastos e Beto Guedes)

Os Terena constituem um povo do tronco linguístico Maipure Aruak, oriundo do chamado Chaco paraguaio, que se chama, entre os Terena, *Exiwa*. De acordo com Cardoso de Oliveira (1976), antes de migrarem para o Brasil no século XVIII, os Terena viviam na região chaquenha. Ali, uma tão intensa relação de troca acontecia entre os Terena e os Mbayá-Guakurú, que até mesmo a estrutura social em sua trílice de relações assimétricas dos Terena, e de outros grupos Guaná, teria sido adotada dos Mbayá-Guaykurú. “Os depoimentos mais antigos que dos Guaná possuímos já sugerem um tipo de estratificação de estilo semelhante ao dos Mbayá-Guarikurú” (mesma obra, p. 41).

Entre os Guaná havia uma divisão social em metades – *Sukirikionó e Xumonó*. A diferenciação se realizava nas cerimônias *Oheocoti*⁸ [colheitas], regulamentando o comportamento mágico-religioso, e também na organização de classes matrimoniais. Para cada metade que vivia em troca com os Mbayá-Guarikurú, havia os *Naati*, da nobreza, os *Waherê-txané*, que eram pessoas comuns, e os *Kauti*, cativos de outros grupos étnicos. Tratava-se, assim, de uma organização exogâmica. A distinção estava no grupo dos guerreiros: ao destacarem-se em batalhas em que matassem os inimigos,

8 Trata-se do que CARVALHO (2008) contextualiza para tratar de sua vivência na aldeia Bananal no MS, em 1992: “Oheokoti é o nome da cerimônia mais importante para os Terena. Na época em que habitavam o Chaco, no século XVIII, o Oheokoti se realizava quando as Plêiades atingiam seu ponto máximo no céu, entre o mês de abril e maio, marcando o início do período das colheitas (Métraux, 1944). Os personagens mais relevantes nessa cerimônia são os koixomuneti – xamãs -; anteriormente o Oheokoti consiste apenas no ritual xamanístico que se inicia no começo da noite e prolonga-se até o meio-dia do dia seguinte. A data de realização é a Sexta-feira Santa” (p. 54).

ascendiam na hierarquia, eram os *Xuna-xati*. A influência desses guerreiros estava abaixo apenas do poder do Chefe do Povo e eles tinham o privilégio de se casarem com mulheres da camada acima.

Assim é que os Guaná viviam na região do Chaco desde o século XVI, participando de relações de troca com outros grupos étnicos, e, em especial com os Mbayá-Guaikurú, ainda segundo os apontamentos de Cardoso de Oliveira (1976). Já no final do século XIX, motivados pela expansão colonizadora e decorrentes conflitos interétnicos, deslocaram-se deste território na direção do atual Estado do Mato Grosso do Sul, atravessando o rio Paraguai, e estabelecendo-se em território brasileiro.

Os Guanás, ancestrais dos atuais Terena, penetraram em território brasileiro, depois de terem permanecido durante provavelmente mais de dois séculos no Chaco. Essa permanência e as fortes ligações dos Guanás com povos pampas, da família lingüística Mbayá (em relações designadas como de “vassalagem” para com os Mbayá) resultaram na incorporação pelos atuais Terena de muitos elementos chaquenhos. (...) É a colonização espanhola avançando para o interior, pela bacia do Prata, que provocou a migração de grupos Guanás e Mbayá em direção a leste, para a margem esquerda do Paraguai. (CARVALHO *et al*, 2001, p. 9-10)

Décadas após o estabelecimento de Maipure Aruak na atual região do Mato Grosso do Sul, outra frente de colonização atingia diretamente os Kaingang, Guarani e Oti-Xavante à margem esquerda do Rio Paraná, nos vales dos rios Parapanema, Tietê e do Peixe com o avanço da gripe espanhola no início do século XX. As epidemias antecediam a ocupação colonizadora com o estabelecimento de fazendeiros na região, que ameaçavam extirpar os exíguos sobreviventes recolhidos aos fragmentos ínfimos de seu território de ocupação tradicional pelo órgão indigenista oficial, como no caso da área de Araribá, no atual município de Avaí.

Cumprindo a função de agência indigenista oficial, os agentes do Serviço de Proteção aos Índios, doravante SPI, promoveram a vinda dos Terena para a área indígena (Carvalho, 1979). Tinham como horizonte que a tradição agrícola dos primeiros poderia assegurar a posse do território e o próprio trabalho da instituição: “Várias famílias terenas foram transferidas pelo SPI, na década de 30, para a reserva fundada por Curt Nimuendajú para os Guarani, num projeto que, orientado pela visão positivista da época, visava que os Terena ‘ensinassem aos Guarani a trabalhar’ [...]

(CARVALHO *et al*, 2001, p.11). Assim que, em 1930, chegaram os primeiros Terena em Araribá:

Informações constantes dos relatórios [...] localizam a chegada dos primeiros Terena ao Posto por volta de 1930. A princípio, apenas cinco famílias de Mato Grosso, ali se estabeleceram inclusive a do atual “capitão” Teotonio Pio. [...] As terras foram divididas em lotes e distribuídas às famílias indígenas reservadas as necessidades para a administração e uso em comum da população. Há, portanto, os lotes de reserva florestal, os de pastagem, os de ensino agrícola e demonstração, além daqueles em que se instalaram as máquinas, oficinas, casas de ensino, administração e o campo de futebol. [...] Relatórios atuais disponíveis no PI confirmam a chegada dos Terena ao Araribá por volta de 1930. ‘Os Terena foram transferidos de MT por volta de 30: Teotonio Pio, atual capitão, Calixto e Hipólito foram os primeiros (ASSIS DE CARVALHO, 1979, p. 78-79 e 83).

Araribá é a primeira Terra Indígena no Estado de São Paulo, tendo sido demarcada em 1910. Atualmente é constituída por quatro aldeias: Kopenoti, Ekeruá, Nimuendajú e Tereguá. A primeira é a mais antiga, composta por população majoritariamente Terena. Nimuendajú, por sua vez, é a aldeia cujo nome homenageia o antropólogo que reuniu os Guarani naquele território para protegê-los⁹. E as outras duas são formadas, majoritariamente, por dissidências das outras aldeias.

Antes do estabelecimento Terena, os Guarani habitavam nas margens do rio Batalha e o SPI, transformado em 1967 na atual Fundação Nacional do Índio, mediava sua relação com a sociedade nacional. A agência indigenista tinha como premissa a integração pacífica dos indígenas por meio da educação para o trabalho rural. O ideal era civilizatório e os objetivos consistiam em:

- a) estabelecer de uma convivência pacífica com os índios; b) garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) estimular os índios a adotarem gradualmente hábitos "civilizados"; d) influir "amistosamente" na vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) possibilitar o acesso e a produção de bens econômicos nas terras dos índios; h) empregar a força de trabalho indígena no aumento

⁹ Ver Edgar Assis de Carvalho (1978).

da produtividade agrícola; i) fortalecer as iniciativas cívicas e o sentimento indígena de pertencer à nação brasileira (Lima, 1987 *apud* FUNAI, s/d).

Tendo por base tais fundamentos, o SPI, a fim de cumprir seus objetivos, deveria adotar certas estratégias, dentre as quais estava o deslocamento de parte da população habitante em aldeias para terras indígenas cuja ocupação estava ameaçada. Nesse contexto é que, ao longo da década de 1930, Araribá recebeu seus novos moradores.

Conforme mencionado, na época, o território estava sofrendo ameaças de invasão:

[...] a ação dos grileiros deve ter ocasionado uma série de incidentes que reclamavam a intervenção direta do Governo do Estado de São Paulo. No referido relatório, o diretor do SPI [*relatório do diretor interino do SPI, José Bezerra Cavalcanti, em 1929*] afirma que ‘não somente os grileiros pretendiam apossar-se de terras da povoação do Araribá. Também os vizinhos dessa povoação [...] perturbaram a posse pacífica dessas terras por parte do Serviço de Proteção aos Índios. (ASSIS DE CARVALHO, 1979, p. 73).

Além disso, a situação estava potencializada devido ao esvaziamento demográfico causado pela epidemia de gripe espanhola, que assolava o país e dizimava a população Guarani. O SPI, então, articulou-se para que um conjunto de “índios mansos”, conhecidos pelo fecundo trabalho agrícola¹⁰, fosse deslocado do território originário e repovoasse Araribá, incentivando enfim os Guarani ao trabalho. Os indivíduos e as poucas famílias que foram transferidos para cumprir com esse papel eram membros do povo Terena e habitavam o sul do antigo Estado do Mato Grosso, principalmente as aldeias Cachoeirinha, Ipegue e Limão Verde.

A escolha dos Terena para a tarefa foi, portanto, norteadada pela caracterização que a sociedade nacional fazia dos indígenas, mediante seu fecundo trabalho agrícola. Isso porque, entre os Terena, o trabalho agrícola era uma característica de tal forma marcante que tornou em “critério” de identificação e reconhecimento da etnia pela

¹⁰ Há de considerar-se que as caracterizações a respeito dos Terena partem de um certo ponto de vista; e, nesse caso, trata-se do ponto de vista do Estado. Nesse sentido, a própria “pacificidade”, ou o “estrategismo” dos Terena deve ser relativizado e contextualizado. Considerando-se as funções políticas da linguagem e das nomenclaturas, o mesmo deve ser feito quanto ao êxito no trabalho.

sociedade nacional.

A justificativa da vinda dos indígenas para São Paulo foi também adensada, vale dizer, pelas relações que os Maipure Aruak costumavam ter com a sociedade nacional e com representantes das agências indigenistas oficiais. Tratava-se do ponto de vista típico desse grupo indígena, que contava com estratégias táticas historicamente eficazes na relação com a sociedade nacional – como, por exemplo, a incorporação dos rituais cívicos em cerimônias festivas e encontros com representantes daquela sociedade. “[...] A abertura para o exterior dos Aruak foi responsável pela incorporação ao seu patrimônio cultural de pautas e equipamentos culturais de outros povos e teria lhes favorecido a adaptação em ambientes diversos” (Azanha, 2005, p.74). Seus modos de dar continuidade à socialidade, a propósito, foram então percebidas como amistosas pela sociedade nacional, fornecendo-lhes uma caracterização como índios de tipo manso. Foi a partir de como os Terena se mostravam à sociedade nacional, portanto, que o SPI tratou de promover sua transferência para Araribá.

Concretizada a mudança, o SPI precisou organizar o estabelecimento Terena no território, bem como o trabalho que seria realizado pela mão de obra indígena. Assim, a migração dessas pessoas para Araribá esteve inspirada nas antigas colônias de imigrantes europeus e consonante com o ideal civilizatório do SPI. Seu pressuposto, em acordo com o decreto na época – nº 8.072, de 20 de junho de 1910 e proveniente da instituição historicamente anterior a esse serviço, era “tanto a proteção e integração dos índios, quanto a fundação de colônias agrícolas que se utilizariam da mão-de-obra encontrada pelas expedições oficiais” (SOCIOAMBIENTAL, s/d). Além disso, de acordo com o Decreto-Lei nº 3.454, de 6 de janeiro de 1918, o SPI foi criado mantendo-se a premissa de integração pacífica dos índios como base de atuação do órgão (idem).

Por último, é possível dizer que nesse estabelecimento foi constituído um mito de criação de Araribá. Em sua criação, o MS Terena foi marcado enquanto um pólo étnico muito forte para os Terena de São Paulo, uma vez que baseou-se na relação travada também entre a sociedade nacional e as agências indigenistas e, assim, também num ideal de indianidade historicamente construído. Como diriam alguns informantes, “*porque a gente veio de lá, né*”. Quer dizer, a mudança de território propiciou

mudanças cosmológicas nas concepções e no dia a dia Terena. Com isso, a própria ideia de bem viver tem sido reinventada a partir do ponto de vista nativo em seu envolvimento com a sociedade não indígena *purutyé* e com outros povos com quem os Terena vem se relacionando político-culturalmente.

1.1. Movimentos no período de tutela

Quando perguntavam para a pesquisadora onde “estava ficando” e respondia que “estava pousando” no antigo posto, as pessoas logo arregalavam os olhos e diziam que não tinham coragem de ficar ali – algumas, nem acompanhadas. No começo isso não manifestou uma preocupação com relação a estar na casa. Aos poucos, ouvindo repetidas vezes por dois dias histórias *assombrosas* envolvendo o posto, o discurso

foi alterado e o corpo criava uma barreira sobre permanecer na casa no período da noite; a pesquisadora estava “afetada”¹¹ (Fravet-Saada, 2005).

Dentre as histórias que foram contadas, uma é a do Sr. Tonho. No final dos tempos de SPI, seu filho, João Terena, assumiu o cargo de chefe indígena. Em dada ocasião, ele precisou viajar e pediu ao pai que cuidasse do posto para ele. Sr. Tonho teve de dormir sozinho na casa. Durante a noite, ele já estava na cama quando ouviu um barulho. Virou-se e viu sentada na cama ao lado “*uma índia bonita de cabelo bem comprido*”. Ela olhava para ele, que pensou: “*quem é essa moça?*”. Apesar do questionamento, Sr. Tonho disse que precisava dormir, virou-se novamente e adormeceu. No dia seguinte não havia mais ninguém ali com ele. Sr. Tonho não sente medo, mas afirma que o lugar é mesmo assombrado.

Outra narrativa é do próprio morador da casa, o Sr. João. Ele disse que já ouviu os pés de uma pessoa que havia falecido se arrastando pelo piso da casa. Sua irmã Élide se lembra do susto que o irmão levou naquele dia e não gosta de entrar no posto.

Outras pessoas nos contam das mortes que aconteceram no antigo posto. “*Já morreu muita gente ali*”, dizem sem entrar em detalhes, argumentando sobre o lugar ser assombrado. Ronaldo, Kaingang¹² com cerca de trinta anos que mora com a esposa na antiga escola em frente ao posto, diz que com frequência ouve passos das pessoas que morreram na varanda que contorna a construção.

Assim, o antigo posto indígena evoca uma série de vivências de relação com o sobrenatural. Velhos, adultos e até mesmo crianças já vivenciaram alguma situação que promove um afastamento da casa onde hoje vive João Terena, sua esposa Mélanie e as filhas Neirian, Michele e Manuela.

Até mesmo crianças e adolescentes, como Saulo, consideram improvável morar ou dormir ali, pois “*tem fantasma*”, “*é assombrado*”. Muitos jovens evitam entrar na casa onde moram João e sua família. As novas gerações não estavam presentes na Kopenoti Velha, mas a carga afetiva há décadas investida no antigo posto pelos indígenas tem sido transmitida dos mais velhos para os mais novos, tornando a

11 “[...] valem algumas reflexões sobre o modo como obtive minhas informações de campo: não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria, e adotei um dispositivo metodológico tal que me permitisse elaborar um certo saber posteriormente” (FRAVET-SAADA, 2005, p. 155).

12 Importante mencionar que Ronaldo cresceu entre os Terena, conhecendo sua “cultura”, participando da dança do bate pau *Kipahé*.

afetação algo inevitável. Nesse sentido, a Araribá Terena mostra-se sendo transmitida entre gerações, carregando consigo a carga histórico-afetiva a respeito dos constrangimentos à realização da *unatí yapey*, isto é, do tempo em que a vontade do Estado constituía uma imposição ao cotidiano Terena.

Com o passar do tempo, os Terena ajudaram a modelar a Terra Indígena, trabalhando como mão de obra para os projetos do SPI. Nesse sentido, muito da “paisagem” foi alterada mediante as próprias atividades por eles desempenhadas a mando das agências indigenistas¹³, reconhecidas como autoritárias por muitos informantes.

As estratégias tutelares configuravam uma “arqui-textura”¹⁴ própria, priorizando e potencializando estratégias de controle da mão de obra e da terra indígena, em cuja entrada dispunha-se o *purutuyé* chefe de posto, que ocupava uma cadeira suspensa sobre o posto indígena. Abaixo da construção, de acordo com os relatos, uma cadeia para prender os “índios” que desobedecessem às ordens do chefe local. Em volta, um grande pasto se abria, por detrás de um portão. De acordo com os indígenas, só adentrava em Araribá quem fosse autorizado pelo chefe de posto, por sua vez, subordinado a um inspetor (Anexos A1 e A2).

Em uma das fontes da pesquisa, constam informes e diálogos dos chefes do Posto Indígena Araribá com o inspetor geral. São registros feitos em dez de março de 1945 pelo chefe Joaquim Fausto Prado (Anexo B), informando a frequência de pontos de acordo com os dias de serviço dos indígenas trabalhadores do posto, as diárias e a importância. Dentre os serviços prestados, estavam diversos trabalhos, inclusive relativos a agricultura. É importante notar que dentre as incumbências dos indígenas, uma era designada como “Fiscal das Metas do Posto”, indicando o caráter exploratório da atuação postulada pelo SPI na condição de atuar em uma “Reserva”:

13 Vale ressaltar a espécie de microfísica do poder (FOUCAULT, 1975) que estabelecia-se em Araribá. Tal imperativo era o mote identificado nos relatórios e cartas enviados pelo chefe de posto ao seu supervisor, cumprindo a tarefa de controlar o território, os indígenas e a produtividade da terra – de acordo as atribuições referenciadas nos decretos de instituição da reserva e de formação de trabalhadores.

14 “[...] se pensarmos a escrita não como uma composição verbal, mas como uma malha de linhas – não como *texto*, mas como *textura*. “A atividade prática escreve na natureza”, nota ele, “com uma mão que rabisca” (Lefebvre, 1991, p. 117). Pense nas trilhas reticulares deixadas por pessoas e animais à medida que eles seguem sua vida na casa, vila e cidade. Capturado nesses múltiplos emaranhados, cada monumento ou prédio é mais “arqui-textural” que arquite- tônico.” (INGOLD, 2012, p. 39).

O melhor produto da dinâmica tutelar foi, talvez, a figura administrativa das *reservas indígenas*, i.e., pequenas porções de terra reconhecidas pela administração pública, através de suas diversas agências, como de posse de *índios* e atribuídas, por meios jurídicos, ao estabelecimento e à manutenção de povos indígenas específicos. Sob a gestão do SPI também da Funai, e até tempos muito recentes, as *reservas indígenas* foram definidas às custas de processos de alienação de dinâmicas internas às coletividades indígenas, e passaram a compor parte de um sistema progressivamente estatizado de controle e apropriação fundiária que se procurou construir como de abrangência nacional. Sua finalidade era disciplinar o controle e a utilização das terras, essencialmente pela tentativa de fiscalização da circulação dos povos pelos seus territórios tradicionais, ao mesmo tempo mediando sua mercantilização, aplicando-lhes sistemas de registro e cadastramento (procedimento que não se impôs sem conflitos entre as inúmeras agências de governo, e que até hoje é insuficiente) idealmente centralizados. As *reservas* foram também modos de concentrar e estatizar riquezas (terras para agricultura, pecuária e extração de minerais, florestas para extração de madeiras, borracha, castanha etc.) que a administração tutelar manteve para exploração direta ou indireta (por exemplo, pelo arrendamento) sempre em suposto benefício dos indígenas e utilizando seu trabalho (SOUZA LIMA, 2012, p.802-803).

Para além dos dados documentais a respeito da exploração da mão de obra indígena pelo SPI, outro aspecto da “arqui-textura” tutelar faz-se notável nas modificações da “paisagem”¹⁵ de Araribá. Em função do ideário positivista e sertanista do SPI, que condensava suas ações em práticas de caráter civilizatório para formação de trabalhadores sob os moldes e expectativas do Estado, modelou-se ou houve influências sobre o seu espaço e sobre as relações geopoliticamente nele situadas:

Por “tradição sertanista” entendo um conjunto de saberes/fazeres que, alterando-se ao longo do tempo, podem ser reportados ao início da exploração portuguesa de África, notadamente à dos espaços afastados do litoral, os chamados, desde o século XV e já em África, *sertões*. Explorar e registrar os contornos de espaços geográficos incógnitos, inserindo-os no conjunto de representações acumuladas como partes do mundo conhecido pelo explorador, gerando com frequência conhecimentos de valor estratégico no plano geopolítico e econômico, transformados ou não em cartas e mapas geográficos, avaliá-los enquanto fontes para uso comercial, esboçar uma descrição das populações humanas nativas desses espaços, mantendo com elas contatos e trocas iniciais, muitas vezes

15 Com aspas em função das críticas de INGOLD (2000) sobre a dicotomia sujeito-paisagem.

estabelecendo algumas das primeiras operações de uma guerra de conquista, são apenas algumas das ações características do que situo, em larga medida separando em termos formais para fins analíticos, como “tradição sertanista”. No caso brasileiro, no contexto da proteção oficial aos índios, logo no século XX, o termo *sertanista* designava o especialista nas técnicas de *atração e pacificação* (Souza Lima, 1995) de índios ainda arredios à interação regular com as agências de governo, fossem hostis ou não (SOUZA LIMA, 2012, p. 810-811).

Assim foi que, seguindo a perspectiva sertanista, o Serviço de Proteção aos Índios tratou de inserir um rol de práticas agrícolas e pecuaristas no contexto indígena. Os registros fotográficos e escritos do período nos dão pistas sobre a implementação de manejos em Araribá (Anexos C1 e C2), que constituíram as reconfigurações de sua “paisagem”.

Vale dizer que as práticas agropecuárias atualmente desenvolvidas em Araribá são predominantemente cultivos agrícolas, na modalidade de roçado – mandioca, batata, batata doce e abóbora. Apenas algumas pessoas possuem também galinhas – domesticadas tanto para exclusiva criação, quanto para consumo – e, em menos vezes, patos – estes que são geralmente não destinados ao consumo. Algumas outras, na aldeia Kopenoti, possuem gado¹⁶ e cavalo. E em apenas duas vezes observamos um conjunto de porcos criado no quintal para consumo e/ou venda¹⁷. Apesar de algum convívio atual com as criações de gado e cavalos, os Terena não costumam relatar a presença desses animais quando aludem ao passado indigenista com o SPI¹⁸. Apesar disso, o arrendamento de terras para aquela criação de animais estendeu-se por um bom tempo, findando apenas a partir da substituição do SPI pela Fundação Nacional do Índio, a FUNAI.

16 A criação de bovinos necessita um investimento financeiro possível apenas a algumas lideranças com condições financeiras diversas da maioria da população Terena. Geralmente, a finalidade do gado é comércio e também consumo para toda a aldeia nas ocasiões festivas. Na aldeia Kopenoti, uma forte liderança política é quem provém a carne das festividades, muitas vezes do porco criação do Sr. Ronaldinho ou custeada por ele.

17 Uma vez no quintal do sr. Ronaldinho, e outra no quintal da antiga casa do sr. Mário; ambas em uma visita a aldeia em meados de 2014.

18 Vale mencionar que esse seria um ponto a ser aprofundado em outra oportunidade, visto que Assis de Carvalho (1978) comenta a respeito das cavalgadas Terena como mediações “colonialistas” na reprodução cultural. Esta seria uma característica apreendida antes mesmo da colonização espanhola, talvez produto das relações com os Mbayá-Guaicurú.

E ainda outra atividade implementada sob os mandos da agência indigenista foram os arrendamentos de terra, por meio dos quais ocorreu a inserção de algumas empresas e marcas na área da Reserva. Foi o caso da farinha Deusa, que desenvolveu monocultura de mandioca para produção de farinha, na década de 60 em Araribá. A antiga área de plantio localizava-se atrás de onde hoje mora um antigo cacique da aldeia Kopenoti, Sr. Alan, e o Sr. Benício, conforme é possível observar no mapa (Anexo D).

A consolidação da Deusa na área indígena ocasionou diversos problemas ambientais no solo, utilizado para cultivo de monocultura. Desde a retirada da empresa com o advento da FUNAI, tornou-se vestígio daquela época o terreno infértil que, hoje, não é utilizado para qualquer outra atividade pelos indígenas. Ao mesmo tempo, tais implementações por parte do SPI implicaram constrangimentos à realização da vida plena *unatí yapey*, da boa vida do ponto de vista Terena. Nesse sentido, uma espécie de “nostalgia” emana em muitos relatos dos Terena, especialmente da fala de mulheres que hoje estão na faixa dos sessenta anos e que remetem à farinha a responsabilidade sobre a descontinuidade da produção caseira de *ramokó xupú* – a farinha de mandioca. Algumas pessoas sabem e gostariam muito de realizar o processo em casa, mas não tem quem rale o vegetal (Dona Ivanir disse uma vez: “*só preciso algum pra relá, fia*”) e nem muita gente para participar (Carla explica: “*precisa no mínimo de três pessoas pra fazer*”).

Durante o campo, houve a oportunidade de acompanhar o processo caseiro de produção da farinha, até hoje realizado por Estela e José – *purutuyé* moradores na área fundada por Clodoaldo que integra a aldeia Tereguá. O método de produção foi aprendido com os pais de Estela, Heitor e Madalena. José conta que tudo o que sabe fazer aprendeu com os pais da esposa. Ficamos dois dias trabalhando no quintal da casa em que moram, quase na beira da pista que interliga o perímetro das cidades próximas, Duartina e Avaí.

O processo envolve algumas fases, desde a colheita da mandioca – que deve ser ralada, torcida, seca ao sol e torrada – até o resultado final. Com os subprodutos é possível produzir ainda mais dois preparos, um para o *lâpape* (bijú) e outro para o *poréo* (variedade de mingau feito do caldo da mandioca). O bijú até hoje é preparado em algumas casas em Araribá, como a de dona Tina e a de seu pai, Horácio. Já o

poréo, quase todos os indígenas que nos contaram sobre os dias em que a mãe ou a avó preparou um mingau bem gostoso com o caldo da mandioca, não se arriscam a fazer. O aprendizado foi incorporado na observação de quem antes fazia, mas o alerta sobre a possibilidade de morte no caso do uso de mandioca brava ou no caso de errar “o ponto” faz com que se evite arriscar fazê-lo.

Ouvimos de alguns Terena que, antigamente, quando acontecia a produção caseira da *ramokó xupú*, as famílias costumavam separar alguns sacos para si e para os parentes, e outros para venda. De acordo com as filhas Stephanie e Estela, sr Clodoaldo e dona Madalena saiam por Araribá para vender sua farinha. Dona Ivanir, prima de Clodoaldo, se recorda de receber¹⁹ um pouco para sua família. Esse movimento também implicava um sentimento de pertença, como povo, como aldeia e como família, como é possível inferir a partir dos relatos dos informantes.

Dessa forma, a produção de farinha era algo bem quisto, integrando na concepção *unatí yapey*. Até hoje ela é descrita como “tradição” pelos Terena, e alguns professores indígenas, como Nayara, consideram importante levá-la como conteúdo da “oficina de cultura” na escola. Durante o arrendamento de terra para a Deusa pelo SPI, contudo, a mão de obra indígena era utilizada na produção de farinha e os trabalhadores recebiam, além de seus salários, sacos de farinha da marca da empresa. Com isso, não mais havia a necessidade de produzir o alimento em casa, um processo que, conforme descrevemos, demanda muita *xupú* (mandioca), algumas mãos, muito tempo e muita força.

Apesar do intenso esforço físico e do grande tempo exigidos para a produção caseira de farinha de mandioca, os Terena que possuem memórias sobre os dias em que todos se reuniam para fazer *ramokó* consideram aqueles momentos como importantes e gostosos, nos quais as pessoas da família se juntavam, se uniam e conversavam em torno de algo que lhes fornecia um sentimento de pertença ao povo Terena, realizando, assim, o *unatí yapey*. Atualmente, algumas das pessoas que conhecem o modo de fazer farinha e que às vezes de fato a fazem são dona Quitéria, Carla, dona Tina e dona Eulália, da aldeia Kopenoti; ao lado delas estão dona Marlene, dona Eva e Sr João, dona Iracy e dona Ritinha, da aldeia Tereguá.

A característica de reunir – e unir – as pessoas na produção de farinha é um

19 Vale ver “Ensaio sobre a dádiva” (Mauss, 1988)

elemento bem-vindo entre os Terena. Outras atividades com esse potencial de gerar *unatí yapey* são, assim, desejáveis no cotidiano e também em eventos menos corriqueiros nas aldeias. É por isso que outros espaços não mais existentes, como a horta comunitária, também fazem falta no bem viver Terena. Referenciada, especialmente pelas mulheres, como parte de um período de vida boa em Araribá, a horta comunitária (Anexo E) era cultivada atrás do antigo rio Araribá, entre as duas colônias de casas configuradas pelo SPI.

Dona Tina se lembra “*fui a última mulher a sair da horta comunitária*”. Ela e Carla se recordam com bons sentimentos da época em que havia muito alimento para todos e ainda era possível ganhar um dinheiro com o trabalho agrícola. Soubemos de algumas versões sobre o fim da horta, algumas relacionadas à substituição do SPI pela FUNAI (sendo que aquele órgão contou por último com Sr. João Terena como bem quisto chefe de posto indígena), outras que faziam referências às brigas internas e à fragmentação da aldeia, e, enfim, algumas outras versões que têm, em comum, o significado do fim de uma atividade considerada importante para a vida em Araribá.

Outras menções a esse período ainda foram feitas por Anastácia e Quitéria, que explicaram que a horta ajudava na renda e garantia alimento. Disseram que se voltasse a acontecer, seria bom. Na percepção delas, “*quando parou a horta comunitária, as pessoas começaram a beber*”. Vale atentar aqui para os indícios sobre a relação que, do ponto de vista Terena, a horta possui com outros elementos da vida cotidiana em *unatí yapey*. Assim, é possível inferir que a extinção da atividade significou um impedimento a *unatí yapey*, propiciando o uso prejudicial, indesejável de “bebidas alcoólicas”.

A horta constituía um elemento importante à realização de uma vida boa e desejável. Apesar disso, de modo geral as atividades promovidas pelo SPI parecem ter sido prejudiciais à existência Terena, de acordo com sua concepção. A propósito, é necessário pontuar que as modificações territoriais promovidas naquele período estão diretamente relacionadas a mudanças no projeto coletivo, impondo necessidades de reinvenção cultural pelos Terena, implicando em escolhas sobre sua “cultura”, de modo que *unatí yapey* seja garantida – o que nem sempre é possível, conforme mencionado anteriormente.

Na esteira dos impactos indesejáveis à vida Terena, Sr. Eliano, liderança

indígena da aldeia Kopenoti, contou algumas lembranças em uma conversa sobre como era o dia a dia na aldeia quando o rio Araribá estava com volume grande de água – hoje ele está quase seco, em processo de “revitalização”. Naqueles tempos do Araribá, que, para ele, datam da década de 70, as crianças brincavam e tomavam banho no rio, que passava entre as colônias, e as mulheres lá lavavam as roupas e as louças, acompanhadas de seus filhos. Sr. Eliano se recorda de quando ia com a mãe, dona Nair, *purutuyé*, para lavar a louça. Ele brincava na água também. Jenifer, filha de dona Quitéria, tomava banho nas águas do Araribá e, durante o campo, chegou por meio de outras pessoas, uma foto dela quando menina, sorrindo dentro da água.

Essa era a mesma época da qual Renata, Kaingang e chefe da enfermagem, se lembra do banheiro ser no mato. “*Éramos felizes e não sabíamos*”. Ela e seu esposo Vicente contam como a aldeia mudou bruscamente nos últimos vinte anos. “*A gente limpava a bunda com espiga de milho e nossa boneca era a espiga também*”. Outras pessoas usaram as mesmas referências para falar desse passado não tão distante da aldeia Kopenoti.

Quer dizer, num período que vai desde a chegada dos Terena em Araribá até, aproximadamente, o final da década de oitenta, quando são identificadas algumas das lembranças relatadas, tudo era muito distinto da vida de hoje. De acordo com os retratos traçados pelos próprios indígenas, as mudanças foram intensas e abruptas: “*Nem parece a mesma aldeia*”, nos disseram uma vez. Acontece que naquele tempo, dois fatos colaboraram para que o rio tivesse seu fluxo prejudicado e ficasse sem cuidados, reverberando no cotidiano daqueles que viviam cotidianamente com o rio – um antigo espaço de socialidade, especialmente entre as crianças e as mulheres que por ali brincavam, conversavam e realizavam suas ações de higiene. Ou seja, um espaço de realização da vida ideal *unatí yapey*.

Um dos fatos envoltos na transformação do rio e dos movimentos cotidianos decorrentes da relação dos indígenas com aquele espaço foi a construção de uma ferrovia passando pela Terra Indígena, hoje desativada, mas ainda instalada na divisa das aldeias Nimeundajú e Tereguá (Anexo F). Conseqüentemente, a erosão a fez cair sobre o rio toda a terra sedimentada. Outros vestígios do estrago são os grandes buracos cravados na divisa entre as aldeias. Quem nos contou sobre a situação foram o Sr. Romildo, antigo cacique e professor na aldeia Tereguá, e o João Terena.

Romildo vive com a família bem próximo de uma área que sofreu grandes impactos ambientais com a implementação da ferrovia na terra indígena. O rio Araribá passava abaixo de onde hoje ele possui uma plantação de milho no quintal de casa. Atualmente, descendo o quintal, passando pelo milharal, é possível observar um tanto de árvores em torno de onde passava o rio. Tal vegetação está em crescimento e faz parte de um projeto da organização não governamental coordenada pelo João para revitalizar o solo assoreado e, a longo prazo, restituir o fluxo das águas do Araribá.

De acordo com informações do diagnóstico ambiental na TI Araribá pela FUNAI, GATI (s/d), “A área é cortada por variante ferroviária Bauru-Garças, projetada pela Campanha Paulista de Estradas de Ferro”. Houve uma indenização paga, de acordo com outros informantes, sob a forma de um caminhão pelo qual, na época, era possível realizar as viagens para o MS – algo bem vindo à vida Terena.

Além deste processo, outro fato que marcou a memória dos Terena aproximadamente no mesmo período foi a encanação da água na terra indígena pela Fundação Nacional de Saúde, a FUNASA, enquanto a Saúde Indígena era ainda de sua incumbência²⁰. Este fato, porém, possui importantes lacunas explicativas. Todos com quem conversamos a respeito do assunto – entre eles, Sr. Eliano, Sr. João, dona Tina – recordam-se de funcionários da FUNASA trazendo a informação de um alto índice de verminose entre a população devido ao uso da água do rio. No entanto, nenhum deles se lembra de conhecer alguém com a doença naquela época.

Apesar do “desencontro” de informações fornecidas no argumento da FUNASA e na memória oral indígena, o fato é que foi realizada a encanação da água do rio Araribá para o uso dos moradores²¹. Contando com a possibilidade de usar a água no seio da casa e em qualquer hora do dia, os Terena foram cada vez mais diminuindo a frequência do uso das águas do rio para as atividades de higiene. Ora, as pessoas passaram, então, a circular menos pelo entorno do rio Araribá, deixando de cuidar dele, de limpar as margens com branquiárias. Junto a isso, a erosão cada vez

20 “Em consonância com o Art. 6º do Decreto Nº 7.336, de 19 de Outubro de 2010, alterado pelo Decreto Nº 7.461, de 18 de Abril de 2011, o Ministério da Saúde e a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) deverão efetivar a transição da gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena para o Ministério da Saúde até o dia 31 de dezembro de 2011” (FUNASA - <http://www.funasa.gov.br/site/saude-indigena-transicao/>)

21 Fica o registro de que a imprecisão sobre algumas datas é decorrente da falta de colaboração da FUNAI com esta pesquisa.

mais tornava o volume e o fluxo da água menor, constituindo o que atualmente trata-se de um “filete de água” que divide as colônias na aldeia Kopenoti. Desse modo, qualquer brincadeira ou outro uso que poderia ser realizado no Araribá foi tornado mais restrito.

Sem a possibilidade de fazer bom uso da maior parte do rio, o único lugar onde a vazão de água ainda torna possíveis pescar peixes miúdos ou mesmo brincar um pouco atualmente localiza-se, na aldeia Kopenoti, na descida da casa do Sr. Ronaldinho. E, no entanto, é um espaço mais utilizado por seus parentes e amigos.

Por causa disso é que algumas crianças, como Abner, de 7 anos de idade e filho de Anastácia e do Sr. Mário, deslocam-se até as outras aldeias em busca de lugar para brincar. Ou, ainda, há um açude atrás da escola da aldeia Kopenoti onde costuma-se pescar e, no caso das crianças, nadar. Contudo, devido às condições de sua construção – segundo contam, em cima de um antigo chiqueiro – outras pessoas evitam entrar na água com medo de se machucarem e até de morrerem, como já aconteceu.

Na aldeia Tereguá, as crianças costumam brincar em alguns lugares. No caso das brincadeiras na água, há a fazenda ao lado, que, situada numa antiga área indígena, tem uma pequena cachoeira²². É comum nos dias de calor, adultos, sobretudo as mulheres, e crianças se reunirem para ir até lá. E há também uma represa na aldeia Tereguá, localizada abaixo do projeto desativado da Casa do mel²³ (Anexo G); a preferência, porém, é pela cachoeira, que lembra outras no MS. Dauana, uma menina de 8 anos que vive há dois anos em SP diz: “*lá tem uma cachoeirinha. Igual lá no MS*”. A impressão é a de que só é possível fazer parte do cotidiano e dos movimentos quando há semelhança com alguma referência de Limão Verde, em que ela, inclusive, nasceu e viveu durante a maior parte da sua vida.

Já no caso dos Terena que vivem na aldeia Nimuendajú, há um grande centro

22 Quando fomos participar do passeio, vivenciamos o percurso - em que há algumas cercas elétricas. Todos tivemos que passar por debaixo delas até chegarmos à mata pela qual passa a trilha para a cachoeirinha. Vale ressaltar do risco e da vulnerabilidade que essa situação pode colocar a todas e todos que buscam a cachoeirinha, ao mesmo tempo em que trata-se de um “espaço” que deveria constar oficialmente como terra indígena.

23 A casa do mel é um projeto da Universidade do Sagrado Coração – USC – de produção de mel. Atualmente encontra-se desativado.

cultural, com rios, pontes e outros elementos, que é bem visto pelos moradores das outras aldeias. Contudo, devido às especificidades político-territoriais, trata-se de um local de uso mais restrito para os seus habitantes, que são, por sinal, majoritariamente Guarani. Apenas nas épocas festivas, como o Dia do Índio, foi possível acompanhar algumas famílias Terena até a Nimuendajú.

Atividades na água corrente ou com água são, portanto, muito bem quistas entre os Terena, e integram, assim, a concepção *unatí yapey*. Contudo, em Araribá os indígenas têm encontrado alguns empecilhos para isso; no caso das mulheres, por exemplo, sentem falta do espaço de socialidade promovido durante os encontros no rio Araribá. O fluxo de vazão da água e seu volume tornaram-se cada vez mais escassos e hoje há apenas um filete de rio que passa entre as duas principais colônias da aldeia Kopenoti. Antigamente, mesmo os Terena que hoje habitam na aldeia Tereguá viviam naquela redondeza. Atualmente, nessa outra aldeia, costumam brincar em uma represa, mas convivem principalmente na cachoeirinha da fazenda ao lado²⁴.

Em resumo, em um processo de décadas, a terra indígena passou por um processo de assoreamento em um dos principais rios presentes em seus entornos²⁵. Ademais, a encanação de sua água pela FUNASA contribuiu para o desuso do Araribá; problematicamente, as atividades nele desenvolvidas eram meio para um complexo espaço de socialidade, especialmente entre as mulheres e as crianças. Há uma ONG indígena que, coordenada por uma liderança Terena, tem desenvolvido um projeto de revitalização das margens do rio através do plantio de árvores. Fica, no entanto, entre os indígenas a pergunta e, ao mesmo tempo, a expectativa de que haja eficácia nisso para que o volume de água aumente e volte a ser como antes, já que manifestam o desejo de retornar a conviver naquele espaço, de modo reinventado²⁶.

24 Antigamente, essa área da fazenda integrava no território indígena na condição de reserva.

25 O outro rio muito importante na história da terra indígena é o Batalha. Foi às suas margens que os antigos Guarani viveram até meados da década de 1980, próximo de onde há também um antigo cemitério indígena. Até hoje alguns Terena costumam passar por ali, inclusive para pescar. A família do Sr. Ronaldinho abrange algumas dessas pessoas que frequentam o rio e contam muitas histórias sobre ele. Há cerca de um ano, dona Heleonora, esposa dele, estava por ali com o marido e o pai dele, o Sr. Tonho. Estava muito escuro e começaram a ouvir barulhos de hiena. Saíram de lá com medo, apesar do Sr. Tonho contar que teria averiguado a situação se tivesse se mantido no local. Os bois criados por Sr. Ronaldinho pastam pelas redondezas do batalha. Assim, quando desejam pescar, prendem os gados que pastam entre sua casa e o rio Batalha.

26 Quase nenhum informante trocava a máquina de lavar pela tábua no córrego do Araribá. Contudo,

Esse contexto expressa um quadro de grandes transformações pelas quais passou o espaço de vida em Araribá desde o estabelecimento Terena na terra indígena. As vicissitudes criativas revelam um modo de ser próprio desse povo, uma concepção própria de *unatí yapey* em Araribá. Expressam também obstáculos e facilidades à continuidade de seu projeto coletivo. Na esteira dessas constatações, nos remetemos a um comentário do Sr. Eliano sobre como seria interessante escrever um livro chamado “*Rio, plantio e saúde*”²⁷.

Apesar das ressalvas sobre a incorporação [*embodiment*]²⁸ desse termo pelos Terena (para quem “saúde”, como vimos, indica uma referência diretamente associada aos problemas do serviço de saúde e ao uso de fármacos), pensamos que a fala dessa liderança indígena reitera o que abarcamos na dissertação. Melhor dizendo, Sr. Eliano fala também de um bem viver cuja característica é a construção de pessoa, de corpo e de territorialidade, vida essa que se realiza a partir da concepção *unatí yapey* e como que gravitando em torno do MS.

Metaforicamente, a boa vida Terena em Araribá se realiza mediante um movimento de ir e voltar do MS continuamente, parte do cenário sócio-político que configura o porvir Terena na Terra Indígena, ainda que não seja esse seu “território ancestral”. Trata-se de movimentos em busca de referências e elementos para a construção das pessoas, dos corpos e do território, de acordo com uma concepção e de

outras formas de conviver com o rio parecem ser desejáveis e desejadas pelos Terena.

²⁷ O mais interessante desse enunciado do Sr. Eliano é que não estávamos conversando sobre o “plantio” em Araribá, e sim sobre a encanação de água. O que pareceu um tipo de *insight* dele, quer dizer, uma compreensão ampliada da articulação de um conjunto de elementos, indica de um modo muito peculiar (através do nome de um livro) a íntima relação entre os significados do rio e da agricultura para os Terena. E assim o é inclusive no que, para eles, tem a ver com “saúde”, ou, quem sabe, mais propriamente o que o Sr. Eliano relaciona à saúde, uma vez que ele trabalha no saneamento da aldeia e, portanto, tem um acesso diferente da maioria da população ao jargão técnico da ciência. Os significados em jogo, consideramos, podem estar referenciado tanto o espaço de vida e socialidade que se articulam pela agricultura e pelo rio – ou melhor, se articulavam –, quanto o próprio contexto que, como uma bola de neve, propiciou muitas mudanças intensamente vivenciadas em suas vicissitudes.

²⁸ “*Like organism and environment, body and landscape are complementary terms: each implies the other, alternately as figure and ground. The forms of the landscape are not, however, prepared in advance for creatures to occupy, any more than are the bodily forms of those creatures independently specified in their genetic make-up. Both sets of forms are generated and sustained in and through the perennial unfolding of a total field of relations that cuts across the emergent interface between organism and environment (Goodwin, 1988). Having regard to its formative properties, we may refer to this process as one of embodiment. [...] I regard embodiment as a movement of incorporation rather than inscription, not a transcribing of form onto material but a movement wherein forms themselves are generated*” (INGOLD, 2002, p.193, grifo nosso).

um projeto de existência Terena. A vida gravitacional integra, então, um grande e complexo sistema, que foi historicamente desenhado pelas relações de alteridade – quanto ao “ser Terena” – entre as aldeias do MS, Araribá, sociedade nacional e agências indigenistas oficiais. Todas essas “órbitas” configuram, portanto, o que hoje identifica a Araribá Terena, bem como suas transformações geopolíticas e “culturais”.

A “dinâmica” de trânsito na vida Terena em Araribá, configurada por esse processo histórico, designa-se aqui como “gravitacional”. Trata-se de um sistema de órbitas, em que o MS Terena configura-se como um Sol no sistema. Araribá Terena, a Sociedade Nacional e o SPI são, então, como órbitas. Na qualidade da metáfora, a “gravitação” consiste em um meio de interações mediante “o que deve ser Terena” segundo a alteridade. A força implicada nas relações gravitacionais é o “ser Terena”. Assim é que, por último, a vida entre os Terena em Araribá vem sendo concebida em um trânsito referenciado no MS, pelo qual reinventam o que eles próprios reconhecem como sua “cultura”.

Na esteira desse processo, a agricultura e a água do rio são marcas memoráveis da vida Terena no período de vigência do SPI, sinalizando e marcando pontos fortes à “existência boa” Terena, *unatí yapey*. São aspectos de um bem viver modelado na socialidade no antigo Mato Grosso, e ainda, no convívio atual e frequente com os parentes naquele território. Em função da relação que os Terena de Araribá mantém com o MS a partir da concepção *unatí yapey*, escolhemos a metáfora de uma “vida gravitacional” para designar o “método” de realizar *unatí yapey* em Araribá. Os Terena mostram que têm reinventando o território, os corpos e as pessoas à sua maneira *unatí yapey* a partir desse jogo de *trânsito* com o MS.

Essa forma de realizar seu projeto coletivo e sua concepção de boa existência mostra-se articulada como em uma espécie de “sistema gravitacional”, constituindo um jogo de forças motivado por alteridade e etnicidade e que modela o cotidiano fundamentado em *unatí yapey*. Nesse cenário de órbitas, sistemas e forças de atração e repulsão entre si, a identidade Terena vem sendo reinventada, especialmente a partir da Constituição de 88, quando houve o fim do regime de tutela. O contexto atual tem sido, portanto, favorável ao porvir Terena, algo inédito desde os tempos de SPI, cujo mote era o de tornar os indígenas trabalhadores rurais à serviço do Estado. O SPI

encontrava na escola indígena uma forma de “educar” os Terena, de “civilizá-los”²⁹. Por contraste, atualmente, o espaço escolar é um centro na vida comunitária, atuando na reunião das pessoas e na realização de diversas ações e práticas importantes na socialidade indígena.

Tendo como objetivo descrever o jogo de forças de atração e repulsão entre as órbitas desse sistema gravitacional Terena, este trabalho trata de alguns elementos da história de Araribá a fim de apreender descritivamente a concepção de vida plena local. Assim é que, portanto, vale notar no papel desempenhado pela escola entre os indígenas, desde o SPI, uma instituição pela qual o Estado *purutuyé* realiza seu projeto na relação com os povos originários.

No período de vigência do SPI, a escola já havia desempenhado um papel com especial destaque devido ao mote civilizatório da atuação da agência indigenista. O objetivo era civilizar e capacitar para a integração e assimilação na sociedade nacional. Foi nesse modelo de escola que os atuais adultos foram em parte formados³⁰. Tratam-se do mesmos que brincavam no rio Araribá ou que lavaram roupa em suas margens, são também os mesmos que ajudaram a fazer farinha ou receberam sacos dela quando seus pais trabalharam na Deusa. São quem hoje cria galinhas, e são, enfim, as crianças diante de um cenário muito distinto daquele de anos atrás e ainda referenciado na atual tessitura cotidiana³¹.

Vicente, assim como Sr. Horácio, Sr. Harmônio, Sr. Tonho e outros, contextualizam as condições de vida naquele mesmo tempo de quando corria muita água no rio: “*a gente comia a quirera do arroz, era o que vendiam pra gente na roça; o que sobrava da venda do que a gente plantava*”. Vicente complementa: “*Hoje as crianças nem sabem o que é isso, nem sabem o que é trabalhar na roça*”; e continua

29 No Anexo H1 de nosso trabalho constam algumas fotografias da escola que funcionava durante o regime do SPI na aldeia Kopenoti. Atualmente, há uma nova escola localizada ao lado da antiga, conforme o Anexo H2, onde então vive uma família de pai Kaingang e mãe *purutuyé*.

30 E no contexto da transmissão de contextos (Wagner, 2010) e educação sensorial (Ingold, 2000) isso é muito importante ser levado em conta. Ainda mais no esteio da compreensão de transformações “culturais” enquanto modelagem de um ideal de bem viver.

31 Adiante esta forma de colocar a compreensão dos dados será modificada – ou seja, estamos tentando direcionar o texto para a compreensão de que os projetos individuais e coletivos de hoje se pautam – gravitacionalmente – nos marcos do passado. Isso direciona porque ainda está presente – daí a pertinência da noção de “marca” ou “marco”.

“eu trabalhei desde pequeno, meus pais não queriam que eu estudasse porque diziam que a gente ia perder a nossa cultura”.

Vale pontuar que na fala de Vicente há uma menção pejorativa ao trabalho na roça. Atualmente essa significação negativa do trabalho agrícola, especificamente quanto ao trabalho nas fazendas e roças de terceiros, é muito comum. A agricultura integrava no projeto de existência Terena e hoje, em razão das circunstâncias históricas de frustração à realização de *unayí yapey*, isso mudou. São outros os sonhos, anseios e planos que moldam o vir a ser em Araribá, assim como é outra a terra indígena e o contexto histórico na qual ela está imbricada, e que, por sua vez, modela a vida indígena.

O contexto de inserção da instituição escolar na Terra Indígena, propriamente, remonta aos tempos de SPI, quando uma lógica e um ideal civilizatório permeavam fortemente as relações estatais. Encabeçadas pelo Marechal Rondon, as ações das agências indigenistas estavam embasadas em um ideal positivista de influência militar³², devido à própria formação do marechal:

Rondon foi um oficial formado pela Escola Militar da Praia Vermelha, era aluno enquanto ainda se conspirava a República. Nesta época, esta Escola representava para muitos de seus membros um meio de ascensão social, uma alternativa ao chamado bacharelismo da Faculdade de Direito, o que era representado sobretudo a partir de uma certa “aristocracia do mérito”, em oposição ao favorecimento típico da rede de relações que se tecia no Império. Este tipo de representação, calcada num certo tipo de positivismo que enaltecia uma lucidez científica baseada em paradigmas universais – sobretudo matemáticos –, traduzia-se, por assim dizer, numa idéia universal de um indivíduo portador de mérito por acúmulo de saber, era um positivismo muito peculiar, praticado por uma organização militar mais peculiar ainda, dentro do que eles apelidavam de “tabernáculo da ciência” (LEIRNER, 1996, p.243).

Ao referir-se a Souza Lima, por sua vez, Leirner menciona que

A idéia do cerco vem acompanhada [...] de uma reconstituição da gramática que o serviço utilizava no empreendimento da conquista. Desde os postos até estratégias como atração, agremiação e concentração como táticas do poder tutelar, temos aqui todo um léxico de categorias e esquemas classificatórios que remetem ao universo militar. O uso deste material certamente levou Souza Lima a aproximar o SPI de um órgão senão propriamente militar, ao menos muito militarizado (idem, p. 242).

32 Apesar disso, vale pontuar, com LEIRNER (1996): “Sem querer reduzir a dimensão militar da questão, creio apenas que nesta hora, e especialmente durante os anos de implantação do SPILT, quando este era ainda demasiadamente atrelado à figura de Rondon, este espírito militar se afasta um pouco daquele paradigma disciplinar sugerido por Foucault” (p. 243-244).

Queremos dizer que, especialmente entre os Terena, cuja particular relação com a sociedade nacional, ocasionou que lutassem na Guerra do Paraguai e adquirissem destaque, houve uma força que “atraía” a vida em Araribá durante o período de tutela. Ela foi intensamente militarizada, atendendo a uma epistemologia disciplinar voltada para a formação de trabalhadores nacionais. “A ideia de nação daquele momento estaria coadunando com um certo espírito disciplinar, ou um ‘sonho militar de sociedade’, remetendo a Foucault” (LEIRNER, 1996, p.243).

Ora, tratar da tutela como uma relação disciplinar do Estado com os povos indígenas implica compreender estratégias em benefício de um ideal civilizatório violento até nas mais sutis práticas cotidianas. Assim é que consideramos presente, na formação do sujeito Terena, uma microfísica da tutela em Araribá:

O estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter [...] (FOUCAULT, 1975, p. 26).

Para além das problemáticas do ideal militarizante, como nos indicou o campo, a imposição de um formato de educação institucionalizada, tal como a iniciada com os jesuítas quinhentos anos atrás, carrega consigo uma série de questões relativas ao colonialismo. Além disso, abarcam temáticas outras, a exemplo da própria formação dos sujeitos, considerados aqui como sujeitos-ambientes, no termo de Ingold (2000), e da articulação dos projetos existenciais

A partir da educação escolar, padrões de normalidade referenciados na epistemologia ocidental são inseridos na dinâmica sociocultural indígena, e até mesmo na educação indígena. Muitas vezes eles são capazes de ressignificar os ideais do desejável e do indesejável nos comportamentos e atitudes individuais, a partir de concepções de tempo, de corpo, de discurso e de comportamento.

Então, buscando compreender as transformações nos sujeitos-ambientes Terena em Araribá, reiteramos a fala de Vicente, “*meus pais não queriam que eu estudasse, diziam que a gente perderia a cultura*”. Há quarenta anos era improvável haver um incentivo entre os Terena para o estudo. A adesão à escola foi um processo bem gradual e lento, nesse sentido. Algumas crianças e jovens passaram a integrar o

quadro de alunos para acompanhar³³ os outros que já estavam frequentando a instituição. Nesses casos, em que majoritariamente ocorria dos pais, contrariados, até mesmo impedirem os filhos de ingressarem nas aulas, agentes da FUNAI tentavam convencê-los da importância da escola para as crianças e jovens. Foi isso que aconteceu com Onório, de 60 anos, e sua filha Letícia, de 32.

Onório conta que no começo detestava ir à escola, pois quase não falava o português e não entendia nada. Também conta que gostava de andar descalço e vestia os calçados apenas para entrar na aula. Sua filha Letícia manifestou o desejo de ingressar nas aulas ao perceber que uma colega da aldeia a estava frequentando. Muitos Terena se recordam dos saquinhos de arroz que usavam como mochila. Hoje em dia, como eles mesmos apontam, as condições de vida mudaram tanto na aldeia que as crianças levam mochilas das mais diversas.

E com efeito, desde os quatro anos de idade, os pequenos Terena já frequentam a educação infantil na aldeia. Ao mesmo tempo, considerando melhorar a qualidade do ensino para a comunidade, alguns indígenas acadêmicos ingressaram no curso de Pedagogia, uma correspondência à própria recriação do projeto de existência coletiva, engajado com a inserção nas universidades.

Vale atentar para que, no processo de mudança da agência indigenista, o formato de escola também passou por transformações importantes, tais como a presença de pessoas *purutuyé* na aldeia, desempenhando papéis entre os indígenas (a professora da escola não era indígena, por exemplo). A cena atual é diversa e a profissão apenas pode ser desempenhada em função da identidade indígena correspondente, mais especificamente, à maioria da aldeia e de suas lideranças.

Cohn (2005, p.486) contextualiza o processo de escolarização indígena no Brasil desde suas origens no Brasil colônia:

A educação escolar indígena tem uma longa história, tão longa quanto é o contato entre índios e europeus. Desde sempre, a alfabetização e a educação escolar tiveram um papel importante nessas relações. Jesuítas se esmeravam na catequese dos índios, preparando gramáticas da língua do “gentio” e encerrando crianças em seminários; em seu rastro, diversas ordens religiosas católicas, como os salesianos e os capuchinhos, montaram suas escolas para alunos indígenas. O estado laico também atuou, desde o Império, na educação dos índios e, em dado momento, em

33 A prática de “andar junto”, “acompanhar” foi notada em outros contextos além da escola. Carla passou a frequentar a igreja, por exemplo, para “acompanhar o marido”, assim como dona Geni. Carla diz “quem ama faz essas coisas”.

parceria com missões evangélicas especializadas na grafia e alfabetização das línguas indígenas. Ainda hoje, missionários evangélicos atuam em grande parte do território nacional em projetos de alfabetização e educação escolar entre índios. Em comum a todos esses projetos, uma intenção de salvação do gentio – salvação de si mesmo, seja em sua alma (e daí a catequese ou a evangelização), seja em seus modos (e daí projetos de civilização). Portanto, na maior parte dessa longa história, aos índios eram oferecidos serviços educacionais para mudar o que são e para serem integrados à sociedade que os envolvem.

Considerando o período de atuação das duas agências indigenistas, SPI e FUNAI, o processo de escolarização nas aldeias, que havia sido iniciado durante a colonização, orientou-se para a formação de trabalhadores nacionais, e, por trás disso, havia um forte apelo militar. No entanto, apesar dos avanços constitucionais no âmbito do direito, datado das leis de 1988³⁴, ainda são muitos os desafios que se colocam à articulação intercultural dos modelos educativos, concernentes à própria delicadeza inerente à questão.

No entanto, a efetivação desse modelo [o atual, “diferenciado”] permanece um desafio, por diversas razões. Os índios no Brasil são uma pluralidade de etnias e culturas, que falam cerca de duas centenas de línguas, e os conceitos fundadores da educação diferenciada estão em constante debate, o que faz com que sua aplicação tenha que ser resolvida caso a caso. (...) Devemos lembrar, ademais, que, por mais que nos esforcemos a oferecer aos índios uma educação escolar que lhes seja respeitosa, ela será sempre, para eles, algo que remete a um modelo exógeno de educação. Desde o início das discussões sobre a melhor escola para os índios, os especialistas têm lembrado que se deve diferenciar uma “educação indígena” de uma “educação escolar indígena”. Ou seja, que a educação indígena não se encerra nem jamais se encerrará na escola. Nossa escola foi forjada para transmitir alguns conhecimentos, e o faz a partir de preceitos e condições que estão longe de ser universais (COHN, 2005, p. 486-487).

Os desafios implicados na articulação entre os modelos educativos ocidentais e indígenas estão postos no contexto de cada povo e sua aldeia. Em Araribá, a influência da instituição escolar nos indicadores de comportamentos individuais desejáveis e indesejáveis foi constatada no trabalho de campo em alguns momentos,

34 “[...] Quanto ao direito constitucional, desde a Constituição de 1934, é respeitada a posse indígena inalienável das suas terras. Diga-se em sua honra, foi na bancada amazonense que teve origem a emenda que consagrou esses direitos em 1934 (Carneiro da Cunha, 1987:84 e ss). Todas as Constituições subsequentes mantiveram e desenvolveram esses direitos, e a Constituição de 1988 deu-lhes sua expressão mais detalhada. [...] Os índios têm direitos constitucionais, consignados em um capítulo próprio e em artigos esparsos da Constituição Federal de 1988. A Constituição trata sobretudo de terras indígenas, de direitos sobre recursos naturais, de foros de litígio e de capacidade processual. Pela Constituição, as terras indígenas são de propriedade da União e de posse inalienável dos índios. A Constituição não trata da tutela, que é um dispositivo enxertado no Código Civil de 1916” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 265-266).

especialmente quando havia menção ao passado tutelar ou ao presente da escola diferenciada. Reflete-se nas crianças que se comportam de maneira percebida como “ruim” pelos pais e pela equipe escolar, sendo sobretudo indesejáveis os comportamentos identificados no contexto da sala de aula cuja medida é quase sempre a da relação professor-aluno. A propósito, esse aspecto do cotidiano Terena na escola chegou à pesquisadora na sua caracterização como “psicóloga”, manifestando, nesse caso, a reinvenção da “psicologia” no seio da aldeia.

A partir dessas “queixas Terena escolares”, vale apontar que a educação escolar sempre será um elemento exógeno nas culturas indígenas, como notara Cohn (2005). Evitar o espaço escolar foi algo que se manteve por um bom tempo. Há cerca de trinta anos, segundo a memória de Vicente, muitos Terena mais velhos percebiam a escola como ameaça à “cultura”, algo do que a própria língua indígena, que hoje está menos identificável, pode dar exemplo. A educação institucionalizada ainda não estava obviada³⁵, ou seja, dissolvida no cotidiano Terena. E, então, as motivações para o ingresso na escola eram, logo de início, outras que não sua obrigatoriedade ou mesmo o vestibular, como é comum atualmente.

Nesse contexto de uma escolarização aos goles, vale dar atenção para o cotidiano que era tecido, a começar pelo período de escolarização do Sr. Onório. Naquele tempo, os mais velhos organizavam em seu dia a intensa produção caseira de farinha, como também as conversas em torno da fogueira, essas que vinham acompanhadas pelo delicioso cheiro de batata doce assada na brasa. Vicente contrapõe as atividades que muitos adultos de antigamente estariam desempenhando às que são corriqueiras hoje, isto é, adaptar aos seus dias as aulas na Educação de Jovens e Adultos, o EJA, quer como alunos, quer como professores na escola indígena.

Quando do início do SPI, entretanto, a escola ainda não consistia em um espaço tão disseminado entre os Terena. Nessa época, o chefe de posto *purutuyé* era quem, juntamente com a inspetoria geral, organizava o dia a dia nas aldeias e o projeto de manutenção das terras da união. A própria instituição educacional tinha em seu propósito a formação de trabalhadores para as atividades promovidas pelo posto, chefiadas por *purutuyé*, que na perspectiva do Estado, exigiam uma educação

35 Sobre “obviação”, vale a pena conferi-la em Wagner (2010).

civilizatória. De modo inverso, hoje em dia a escola é um espaço que articula toda a comunidade, e que, apesar de ser dirigida por uma diretoria na cidade, possui vice-diretores e professores exclusivamente indígenas. A escola passou a constituir um ambiente de reunião da comunidade, onde são organizadas boa parte das atividades desenvolvidas na aldeia. Mais ainda, é geralmente entre os professores que se encontram as lideranças indígenas.

Antes, ao contrário, as lideranças não estavam envolvidas no ambiente escolar. Com o passar dos anos, por causa do fortalecimento de seus direitos, os indígenas mesmo foram ocupando os cargos dos *purutuyé*, a começar pela cadeira de chefe de posto indígena, é o caso do Sr. Onório e de João. Fazê-lo requereu, certas vezes, possuir um grau de escolaridade mínimo, que contribuísse para a inserção nos espaços políticos nos órgãos do Estado.

Durante a vigência do SPI na função de controle da terra indígena, a escola não se ofereceu enquanto espaço de articulação da comunidade. Revelou-se, antes, um meio de dar continuidade a um processo civilizatório que, sem muitos escrúpulos, apresentou-se sob a roupagem de um serviço de proteção aos povos originários. Mais, a pouca adesão dos indígenas ao ambiente escolar configurou antigamente um modo de vida ainda majoritariamente antiescolar em Araribá, refletindo-se inclusive na circulação de pessoas na aldeia. À diferença de antes, boa parte do fluxo de pessoas e dinâmicas espaciais – leiam-se, mudanças no ambiente, encontros de pessoas, trocas, deslocamentos – acontece, nos dias de hoje, a partir da escola indígena. De acordo com nossos informantes, o que anteriormente melhor determinava a socialidade da vida da aldeia eram o rio Araribá, a horta comunitária e, em termos institucionais, o posto do SPI³⁶.

A escola que existe hoje em Araribá é, como pudemos notar, fruto de um processo de relação do Estado com os povos indígenas. Isso porque ao longo do período em que vigeu o controle do SPI, as práticas escolares, consideradas em seu aspecto mais geral, eram delineadas e chefiadas com o intuito de gerir os corpos Terena relativamente às atividades implementadas na aldeia com uso de mão de obra indígena. Os arrendamentos e a própria relação com os funcionários *purutuyé*

36 Para além da articulação das estratégias de tutela, há relatos, especialmente os de dona Ivanir, sobre estrangeiros que passavam pelo posto. Era um polo da vida na Reserva; dele era característico concentrar e direcionar a circulação de bens, pessoas, mercadorias, documentos.

exigiam, a seu modo, o aprendizado de novos comportamentos e a reprodução de outros discursos, que a agência indigenista julgava passíveis de “incorporação” (e não “encorporação”), verdadeiro um processo de aculturação em benefício de uma suposta prática civilizatória.

A incorporação desses dizeres e fazeres causou inúmeros impactos na vida indígena. Compreender, porém, a forma como os Terena vêm incorporando e reinventando a escola em seu modo de vida – e para tal, compreender também a imposição desse modelo educativo – significa compreender seu próprio projeto coletivo, ou seja, ao que é por eles considerado desejável e o contrário. É, afinal, o mesmo que compreender como é que a vida concebida em gravitação organiza seus referenciais de etnicidade através de uma espécie de “socialidade escolar” diferenciada.

A educação indígena vai além da escola, está além de quaisquer acontecimentos em sala de aula. Ainda assim, é especialmente importante conceber de início as relações historicamente produzidas no seio dessa instituição, se quisermos afinal compreender qualquer relação aparentemente distante dela. E dizemos há pouco especialmente porque, por causa de um passado tutelar e do posto indígena, a escola configurou e articulou primeiramente os ideais civilizatórios e, a bem da verdade, militaristas da agência indigenista. Tanto assim que hoje ainda é comum haver o hasteamento da bandeira nas festas indígenas em Araribá ou, igualmente, provocar satisfação que um filho ou parente siga a carreira militar: eram, ambas, expectativas motivadas na relação com o SPI.

No momento colocam-se as possibilidades de um porvir indígena. É, porém, mais recente, “gestada” a partir de 1988, apenas, que foi o marco jurídico do fim da tutela. A etnicidade enquanto uma questão “autônoma” para os indígenas mobiliza então uma nova forma de condução do projeto Terena.

Na festa do Dia do Índio na aldeia Kopenoti em 2015, surgiu a proposta de fazer da data uma reunião dos membros da comunidade, que teriam, todos eles, fartura e danças para “ver” – com o que, aliás, queremos dizer algo próximo da noção de pertencimento. Sem a presença de muitos visitantes, a etnicidade participou uma existência cujo porvir poderia e, melhor, deveria ser “indígena”. Do mesmo modo, a dança do bate pau, em que tomavam parte os homens da aldeia Tereguá, comoveu os

chamados “guerreiros”, como os homens adultos são às vezes designados. Executada por suas crianças, a dança significou, segundo o professor indígena, a “*tranquilidade*” por que “*a nossa cultura não vai acabar, vai continuar*”.

1.2. O porvir Terena: a vida referenciada no MS

Foi durante um dos últimos ensaios antes da festa do Dia do Índio que o professor Edwin, ao lado da liderança João Terena, hoje um cacique, transmitiram por meio de um projetor e de um telão alguns vídeos com o intuito de mostrar outros cenários indígenas para os mais jovens. Mostraram que há aldeias onde a população indígena é expulsa de suas terras e sofrem violência. E fazê-lo pareceu-lhes necessário, devido ao sabido desinteresse de seus jovens pela “cultura” e pelas danças. A um só tempo, os vídeos mostraram ainda outros grupos de dança Terena.

Nos ensaios da escola particularmente (pois há o ensaio geral, com os adultos, no turno da noite), muitos alunos levavam fones de ouvido enquanto dançavam com as mãos no bolso. Os professores sentiram preocupação e, diante da pesquisadora, expuseram que isso poderia significar a perda do território no futuro, visto que pode haver uma patente descaracterização do indígena por parte do Estado nacional dada a falta de um idioma próprio, e, possivelmente, a falta de uma dança. João disse, numa ocasião: “*aqui as coisas estão tranquilas, mas eles não sabem como a coisa tá em outros lugares*”. Assim é que o ensaio revelou-se propício para a transmissão do documentário *Índio cidadão?*, além da dança das mulheres Terena do MS.

É possível imaginar que a recusa em assumir uma identidade étnica está vinculada diretamente ao período colonial e tutelar, quando o porvir Terena (e do indígena, de um modo geral) concentrava-se em torná-lo *purutuyé*. Na medida em que o Estado julgou possível e desejável “civilizar” os povos originários para o trabalho militar e rural, apenas depois do fim do SPI o porvir indígena, como um todo, e, em nosso caso, o Terena, tem se definido como desejável. Colocam-se desde aí as demandas aos povos indígenas na relação com outros povos, e, depois disso, também com o Estado e a sociedade nacional. Justamente por isso é que as lideranças da aldeia Kopenoti haviam feito esforços para se organizar e transmitir os vídeos quando dos preparativos para a Festa do Dia do Índio, uma data comemorativa implementada pelo Estado que, por sinal, atrai diversos visitantes às aldeias.

A intenção do professor e do cacique foi a de criar motivos para que os jovens levassem a dança a sério, e também o fizessem com o mais de sua “cultura” e

sua identidade, e, enfim, se concentrassem nos ensaios. A dança aqui, mostra-se, portanto, elemento “cultural” que ganha força quando ancorada em modelos sul mato-grossenses, pois assim gravita em torno do território reconhecidamente ancestral dos Terena de Araribá. Desse modo é que o ensaio, ao promover a dança, colocava em jogo categorias ou conceitos correspondentes a “o que fomos” ou “de onde viemos”, “o que somos” e “o que devemos ser”. Afigurou-se, pois, enquanto um ensaio que gravitava em torno do mítico Mato Grosso do Sul, ao mesmo tempo em que também estava inserido em um jogo de forças com a Sociedade Nacional, materializando demandas de reconhecimentos de direitos.

É ainda significativo que, nessas danças, os apetrechos e artefatos utilizados por homens e mulheres Terena venham de outros povos; em viagens e eventos, os Terena tratam de fazer trocas com eles ou de granjear itens cujas origens estão nas aldeias do MS. Dentre as figuras publicamente conhecidas na aldeia Kopenoti, o maior articulador da dança, manifestação de sua “cultura”, é o João Terena, naquela altura, uma “liderança indígena”.

Quando mobilizados para a realização da dança, atentam sobretudo à caracterização dos guerreiros para a apresentação. O que nos chama atenção nessa caracterização é a origem e também as motivações em torno dos itens escolhidos: saias, artesanatos e outros artefatos, tais como arcos e flechas; todos provenientes do Mato Grosso do Sul. Comentaram certos Terena: “*O capim da nossa saia não tem aqui. Olha como é diferente*”, e, vez ou outra acrescentam, “*a de lá é mais bonita, tá vendo a diferença?*”.

A dança revela-se elemento fundamental, portanto, para afirmar uma identidade, e, no que concerne à relação com a sociedade nacional, trata-se sobretudo de atestá-la no âmbito dos direitos diferenciados. Particularmente em Araribá, a apresentação reveste-se de atenções especiais, já que “sua força”, no sentido étnico-político do termo, apoia-se nos modelos e nas motivações sul mato-grossenses, grande polo de atração gravitacional no sistema de relações do qual os Terena fazem parte. A esse respeito, devemos entender que

[...] usar um cocar *pariko* em um ritual bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembleia Constituinte é outra. Mas, enquanto objeto, o cocar é o

mesmo e é essa mesmice do objeto que nos induz em erro. Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e, no entanto, terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São, de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 260-261).

Assim, atentar para tal caracterização revela-se imprescindível ao estatuto étnico na relação Terena com o Estado e a sociedade nacional. Trata-se de mais uma faceta sobre como a vida é concebida entre os indígenas; sobre como sua epistemologia mobiliza não só elementos simbólicos, mas também uma prática de movimentos motivados por uma preocupação em estar consonante com o que acontece e com o que é criado e recriado no Sol da vida Terena, “o Mato Grosso do Sul Terena”. Isso porque a vida na aldeia e na terra indígena não está dissociada de um contexto histórico-político nacional e global. Ao mesmo tempo, tal movimento expressa o porvir que almejam e buscam os Terena em Araribá. Quer dizer, da concepção de vida *unatí yapey* ao âmbito das relações com os *purutuyé*, expressa o reconhecimento e a afirmação em torno das questões “de onde viemos/quem fomos”, “onde estamos/quem estamos” e “para onde queremos ir/quem queremos ser”.

Na esteira desse processo ética e politicamente identitário, emerge e é reinventada a concepção do bem viver Terena *unatí yapey*, agora permeada pelos aspectos de territorialidade e de construção de corpo e de pessoa em Araribá. O porvir Terena, assim, vai se configurando a partir de um modo peculiar de educação indígena, que, fundamentada na origem sul mato-grossense, orienta-se para a conquista não apenas de reconhecimento e direitos, como também de uma “existência boa” *unatí yapey*.

2. Dinâmicas locais, generosidade e corpo: construção da pessoa

A vida Terena em Araribá, como procuramos demonstrar, tem existido e se realizado como se gravitasse em torno do MS, cujos papel e força seriam análogos ao de um sol. Embrenhada nessa teia de relações, está a composição de cada aldeia, conforme a configuração Araribá atual. Através das relações entre parentelas e, em igual medida, através da concepção étnica é que cada aldeia, a partir de uma dinâmica própria, vem sendo constituída.

Dissemos de início que, de acordo com as literaturas de Baldus (1979) e Cardoso de Oliveira (1976), a organização social Terena caracterizou-se antigamente por ser endogâmica e também dividida em metades e camadas. Cada uma das metades³⁷ *Sukirikionó* e *Xumonó* possuía um papel ritual importante ao cerimonial *Oheocoti*, que, mediado pelo xamã *koixomoneti*, ocorria no período das colheitas (Carvalho, 2008). Elas tinham de ofender, de um lado, e, de outro, acatar ofensas. Preferimos, porém, entendê-las e entender seus papéis a partir de

[...] a tradução de Oberg, *i.e.*, *Xumonó* como “brava” (gente brava) e *Sukirikionó* como “mansa” (gente mansa), segundo o comportamento divergente que cada uma das metades apresentava nos antigos cerimoniais. Na cerimônia, do *Oheocoti*, os *Xumonó* deveriam fazer caçoada e provocação, enquanto os *Sukirikionó* deveriam se manter passivos e fleumáticos, sem apresentar qualquer reação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.45).

Em cada uma das camadas, a segmentação entre cativos, *kauti*, guerreiros, *shuna-asheti*, e chefes, *naati* ou *unati*, relacionou-se predominantemente à hierarquização social. A mais sutil ascensão cabia apenas aos guerreiros Terena, desde que tivessem êxito em suas batalhas. Essas mesmas definições orientavam ainda as relações matrimoniais, que só poderiam se dar no interior de cada das divisões.

[...] as comunidades Guaná parece que não se limitavam a estratificar-se em camadas endogâmicas, a julgar pelas informações que possuímos sobre os antigos Terena: havia, também, uma divisão dual, *i.e.*, duas metades também endogâmicas seccionavam o grupo *Xumonó* e *Sukirikionó*. Infelizmente, os dados bibliográficos de que dispomos sobre o assunto são muito pobres. Não conhecemos informação alguma que tenha sido obtida por observação direta; os cronistas setecentistas e oitocentistas, que poderiam nos ajudar com a mais leve referência que fosse sobre essa divisão dual, são omissos; somente o já citado missionário Rattray-Hay fala sobre o tema, mas suas observações correspondem a uma época em que as metades

37 Para Cardoso de Oliveira (1976), não é certa a origem dessa divisão. É, porém, possível relacioná-la à sua mitologia. De acordo com o mito dos dois irmãos Yurejuvakai, o bom e o mau. Quis roubar o machado de sua irmã e ela cortou-o ao meio. Cada parte Yurejuvakai encontrou gente debaixo da terra e puxou-as pra cima. Não falavam. Mas depois que o sapo fez uma piada, cada gente falou uma língua (Bittencourt e Ladeira, 2000).

não mais funcionavam como técnica reguladora do matrimônio. Tanto Rattray-Hay, quanto etnólogos que o seguiram vinte e cinco anos depois, como Oberg e Altenfelder, foram encontrar tais metades em sua forma cerimonial e, mesmo assim, nem sempre atualizando-se nas festividades religiosas do grupo. As informações que obtivemos em 1955 e 1957, entre os remanescentes Kinikináu e Terena, dão como verdadeira a existência dessas divisões na organização de seus antigos cerimoniais. E não resta dúvida, também, de que essas metades, antes de adquirirem funções estritamente cerimoniais, tivessem desempenhado importante papel na regulamentação da vida social, particularmente no que se refere à escolha do cônjuge (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.44-45).

Atualmente, ao menos em Araribá, as relações têm se mostrado muito diversas daquelas do passado. O *Oheocoti* ainda parece acontecer, mas com o nome de “*trabalho da dona Ingrácia*”. Às vésperas da sexta-feira santa, sob a condução da *koixomoneti* Ingrácia, o ritual realiza-se na aldeia Ekeruá, e, embora estejam presentes alguns participantes das outras aldeias Terena, não há a intervenção das camadas.

Quanto aos matrimônios, por sua vez, têm sido muito mais flexíveis, sendo que surgem certos dilemas quando se trata do casamento entre Terena e *purutuyé*. O que em geral ocorre, caso a esposa seja indígena e o marido, *purutuyé*, é morar “fora” da aldeia; por outro lado, quando, ao contrário é o marido indígena e a esposa, *purutuyé*, é mais provável que seja permitido ao casal morar na aldeia. A regra, provavelmente, reflete a perpetuação de uma sociedade patrilinear, conforme consta em BALDUS (1979, p.36): “os Tereno vivem em monogamia. Os filhos pertencem ao parentesco do pai”. Sobre os tempos antigos, a autor acrescenta que, no entanto, “os parentes maternos também têm importância porque, muitas vezes, o pai do pai (*Vatervater*) dos filhos pede ao irmão da mãe deles que lhes traga, da caçada, alguma coisa que especialmente desejem”.

A “atualização” reinventada das relações de parentesco entre os Terena acontece e se estabelece a partir de uma lógica gravitacional ao redor do MS Terena, que é concebido como ancestral, “fonte”, ou “berço”, da “verdadeira indianidade”. Nesse sentido, apesar da flexibilidade e da não explicitação das antigas “categorias” de hierarquização segundo metades, a condição do “mestiço”, o Terena juntado ao *purutuyé* branco ou negro, articula-se muito delicada e complexamente, implicando, então, mais valorização do casamentos entre os indígenas.

Essa preocupação de casar-se com alguém do mesmo grupo – possivelmente surgida no encaixe da reelaboração identitária Terena que se deu após o período de tutela – pode, aliás, aumentar no caso de os pretendentes serem nascidos e habitarem no MS. Segundo a mesma lógica político-cultural que organiza e sistematiza a dança apresentada no Dia do Índio, cujos artefatos usados são, como vimos, buscados em MS, boa parte dos Terena preconiza que o casamento de seus

filhos se realize com indígenas do MS. Como nos disse Jediel, “a gente [*da aldeia*] fica feliz quando o pessoal do Mato Grosso vem pra cá de mudança, [*pois*] fortalece a aldeia”. Uma vez que ele se preocupa em que seu filho identifique-se com o povo Terena, Jediel julga o convívio com indígenas sul mato-grossenses fundamental. Eis aí um indicativo das relações desejáveis de cuidado entre os Terena: é desejável que as crianças tenham relações familiares e educativas, que cresçam entre os parentes do MS, mantendo, e também perpetuando *unatí yapey*.

Ao orientar-se a partir de “o que deve ser Terena”, sua etnicidade é modelada ao redor de um MS central. Com efeito, as demandas que a Sociedade Nacional apresenta aos povos indígenas, e particularmente aos Terena, reiteram a busca da “verdadeira indianidade”, acessada nas relações com o MS. Prova disso é que as agências indigenistas atuam consonantes com as compreensões, expectativas, tensões e questões étnicas relativas ao que a sociedade nacional apresenta como paradigma.

Nesse contexto, (re)criam-se finalidades de viagens ao MS, que se motivam em função da epistemologia gravitacional em Araribá. Assim, as viagens ao MS são frequentes e costumam acontecer em grupos que se formam no início e no meio do ano: à maneira de uma caravana, um ônibus é fretado para levá-los as principalmente a Limão Verde, enquanto outros descem em Aquiaduana e pegam outro transporte com destino a Cachoeirinha e outras aldeias. Quanto ao período do meio do ano, a viagem é, no mais das vezes, justificada pelas atividades que as igrejas evangélicas promovem, e, em especial, a igreja onde o pastor é o senhor Aderbal, da aldeia Kopenoti. Há um grande evento organizado pela igreja UNIEDAS³⁸. No começo do ano, porém, a ocasião para ir a MS é uma festividade católica, em homenagem a São Sebastião³⁹. De igual maneira, alguns bailes e campeonatos de futebol são organizados, reunindo pessoas de várias aldeias Terena da região.

Nesses casos o mais comum é que as pessoas mais velhas das aldeias do MS convidem (e aí sugiro entendê-lo no sentido de “convocar”) seus parentes de Araribá para as festas. Entre os Terena “católicos”⁴⁰, que, por sinal, caracterizam-se enquanto os que ainda buscam orientações do xamã, mas as articulam aos elementos do catolicismo ocidental, estão os festeiros. São pessoas que possuem um status no interior do grupo: correspondem àqueles que receberam a bandeira do santo e, portanto, têm a responsabilidade (e, a saber, também um privilégio) de levar adiante a tradição

38 A respeito da inserção da UNIEDAS entre os Terena no MS, vale ver Acçolini (2004).

39 Entre os Terena de Araribá e Limão Verde, não há consenso sobre as razões da festa. Uma das versões menciona que um antigo havia contraído sapinho; por conta disso, o xamã orientou-lhe a fazer uma festa pra este santo todos os anos. Assim o fez, ficando curado.

40 Sobre o catolicismo e o protestantismo “à moda Terena” no MS, é ainda Acçolini (2004) quem os esclarece.

dos festejos santos. Por isso mesmo, os festeiros têm também o poder de criar vínculos entre os parentes, na medida em que os reúnem num mesmo espaço físico. A esse respeito, acolher os convidados pessoas numa festa requer invariavelmente, demonstrar as habilidades de “receber bem” – o que, entre os Terena, significa muita comida, um dos pratos especialmente apreciados nas festas em Limão Verde é o “puchero”, que é feito da costela do boi cozida na banha do porco e da carne suína assada no rolete. Os ideais da construção da pessoa Terena são, pois, mobilizados em suas relações, de maneira que incorporam referências historicamente marcadas pela transferência de seus grupos do Mato Grosso do Sul a São Paulo e que perfazem o elo entre os símbolos do passado e do presente no cotidiano indígena.

Assim é que quando chegam na casa de quem considerem boa pessoa, os Terena de Araribá esperam ser recebidos com comida. E, tanto mais comida houver nessa ocasião, melhor será a “índole” do anfitrião. A expectativa sobre o modo como são recepcionados parece justificar-se por duas vias: uma delas é a própria forma como as relações interpessoais se desenrolam no MS; a segunda (que, por sinal, imbrica-se intimamente a anterior) tem a ver com a relação do alimento e o trabalho agrícola praticado desde tempos remotos.

2.1. Visitar e receber: mudas, alimento e comensalidade

Nas viagens que fiz ao lado dos Terena para a aldeia Limão Verde, próxima ao município de Aquidauana (MS), a condição de hóspede fez surgir circunstâncias em que foi possível entender a expressão e o lugar do alimento nas teias de relações entre os indígenas. Em janeiro, a grande festa para São Sebastião foi acompanhada de muitos bailes e refeições comunitárias nesses quatro dias de comemoração. Em julho, o evento deveu-se a um encontro evangélico, no qual, como hóspede, pude conhecer, “em pleno berço”, os hábitos e os comportamentos desejáveis na formação da pessoa Terena.

Pois bem, qual seria então o lugar social ocupado pela alimentação entre os indígenas? Nosso ponto de partida para tal discussão deveu-se à minha condição de visita. Emergiram daí muitos elementos que se mostraram importantes à compreensão do que é desejável na constituição da pessoa Terena e, portanto, dos valores coletivos relativos às expectativas sociais. Isso porque, a condição de anfitrião, ao contrário permite ao sujeito comportar-se de acordo com as expectativas de seu grupo ou, na contramão delas, romper com o que é esperado. Trata-se de uma limiaridade da pessoa.

Assim é que, no caminho para a casa de dona Cilene, que visitei acompanhada de dona Ivanir, não faltaram referências positivas sobre quem seria nossa anfitriã naquele dia: “*vou deixar o almoço pronto em casa pra gente ir pra lá amanhã [...] você vai ver como tratam bem a gente lá, como dão coisa pra gente comer, você vai ver*”. E, de fato, não faltaram alimentos: embora tenhamos chegado um pouco depois do almoço, foram servidos arroz, feijão, carne, ovos, mandioca; logo em seguida, D. Cilene fritou bolinhos doces para comermos com café. Depois de tanto comer, era perto da hora de irmos embora e D. Ivanir foi dar uma volta pelo quintal da comadre, de quem recebeu vegetais, chuchu e cebolinha, e mudas de hibisco. No caminho de volta, D. Ivanir reiterou o bom caráter da outra – “*viu como tratam bem a gente lá?*”. Por outro lado, também comentou: “*coitada da Cilene, não consegue mais fazer nada*”. Ivanir fez menção ao estado físico de Cilene, que não estava num bom momento para cuidar do quintal e das plantações. De algum modo constrangedora, a condição física de D. Cilene contraria o ideal de corpo, que deve estar em movimento, e, igualmente, fere ainda outro ideal antigo, desta vez relacionado ao trabalho na terra.

Outra pessoa que foi muito bem quista em vida é a mãe do João e seus irmãos, finada esposa do Sr. Tonho. O nome dela era Nair. Por onde se passa e com todos com quem se conversa, Nair é descrita como pessoa muito boa, pois, como diria a própria filha Élide, “*você não saia de casa sem comer um prato de comida e sem tomar um café*”. Assim é que ela, apesar da condição de *purutuyé*, deve ter se socializado, pois atendia ao que os Terena esperam de uma pessoa com bom caráter, de uma pessoa publicamente valorizável.

Na grande maioria das casas em que passamos no trabalho de campo, fomos recebidos com muita comida. Aconteceu de almoçarmos até mesmo mais de uma vez num único dia, porque nos foi oferecida a refeição e também porque soaria extremamente grosseiro recusar (do ponto de vista Terena, estavam sendo bons anfitriões e, assim, deveríamos ser boas visitas). Muitos indígenas expressavam contentamento, e até mesmo admiração, quando aceitávamos a comida ofertada; impressionados com a “etiqueta” demonstrada nessas ocasiões, diziam das “*peessoas frescas*” que por ali passaram e a recusaram, julgavam eles, por causa de nojo. Fui, assim, descrita como alguém “*sem orgulho nenhum*” e, por essa mesma lógica, algumas vezes faziam elogios em público, “*a Carmen come de tudo*”. Aceitar o alimento que nos oferecem nas aldeias Terena significa, portanto, disposição em potencializar laços e relações gravitacionais.

A alimentação em Araribá revela-se um dos elementos simbólicos articulados a um passado mítico no MS, de modo a fundamentar a formação de pessoas e a reprodução dos grupos Terena,

segundo as formas do “dar e receber” em Limão Verde. Além disso, as relações provenientes dessa forma de dádiva na constituição das pessoas e dos estados de existência expressam *unatí yapey*, a boa existência Terena. Como disseram uma vez Jediel e sua esposa Eneide, sobre Limão Verde: “*não há lugar que recebe melhor a gente*”. De fato, como o próprio Jediel também afirma: “*não sei o que acontece, mas a pessoa pode não ter nada, se você vai comer na casa dela parece que a comida se multiplica. Tudo ali se multiplica*”. É, desse modo, possível começar a compreender a origem da fartura nas refeições coletivas organizadas e oferecidas ao longo dos dias de festa em Limão Verde. Segundo os mesmos princípios, quando estamos na casa de alguém como visitas, uma coisa é certa: não vai faltar comida.

A alimentação no dar e receber – e retribuir – Terena, conforma um ideal de generosidade, que é, por sua vez, um princípio fundante da socialidade Terena *unatí yapey*.

[...] há uma série de direitos e deveres de consumir e retribuir, correspondendo a direitos e deveres de presentear e de receber. Mas esta mistura estreita de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se se conceber que existe, antes de mais, mistura de laços espirituais entre as coisas que pertencem, nalgum grau, à alma e os indivíduos e os grupos que se tratam, nalgum grau, como coisas. [...] E todas estas instituições exprimem unicamente um facto, um regime social, uma mentalidade definida: tudo, comida, mulheres, crianças, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e classes, é matéria de transmissão e de entrega. Tudo se passa como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as classes, os sexos e as gerações (MAUSS, 1988, p.69).

A oferta e a partilha de alimento, a comensalidade, tornam-se emblemáticas de uma ética que não se restringe a Araribá, compondo uma vida gravitacional cuja referência é o Mato Grosso do Sul Terena. Assim, uma pessoa é considerada “boa” se cumpre com tal expectativa e, paralelamente, uma pessoa não é bem quista – “ruim” ou melhor, “não boa” – no caso de não cumprir com tal regra social.

Ora, o aspecto alimentar constitui a generosidade *unatí yapey*, fundamental para uma vida desejável e para a constituição de uma pessoa de quem se pode dizer que é “boa” e “saudável”. Com efeito, o ideal de pessoa entre os Terena encontra-se, por isso, vinculado também ao trabalho agrícola – afinal, alimentos básicos e “tradicional”, tais como a mandioca, provêm da terra.

2.2. Ideal agrícola em tensão

A caracterização dos Terena como dedicados e prósperos trabalhadores agrícolas (o que, como dissemos, serviu à motivação para que o SPI os transferisse do antigo MT) está associada a um ideal de vida que antigamente prezou o trabalho mediado pelos próprios conhecimentos. Apesar disso, é possível inferir que desde a inserção dos Terena nas áreas de reserva, esse ideal tem se alterado em função da precarização das condições de vida e de trabalho.

Em Araribá, o trabalho agrícola entre os Terena foi reinventado a partir de uma nova circunstância, em que seus produtos não mais garantem uma vida compatível com os ideais de vida e com o projeto de existência *unatí yapey*. Apesar de a vinda dos indígenas para o estado São Paulo justificar-se fundamentalmente em função de que foram reconhecidos como exímios trabalhadores agrícolas, a atividade não mais consiste, entre eles, em algo a que aspiram ou que consideram no horizonte de expectativas de futuro dos grupos em Araribá.

Atualmente, grande parte das pessoas Terena trabalha como boias-frias em fazendas do entorno, onde colhem café, laranja ou mandioca. Muitos possuem suas próprias roças, e, mesmo assim, a maior parte recebe salários pelo trabalho em outras propriedades, que podem constituir até áreas cultivadas por parentes.

De qualquer maneira, é certo que o trabalho rural passou a ser associado a uma vida materialmente insuficiente. Sequer a tão esperada viagem para o MS pode-se garantir com as baixas diárias (R\$40) pagas nas fazendas. O ambiente sob o sol quente é outro fator que desestimula os que ali trabalham, o que, aliás, é provavelmente agravado pelas condições de trabalho e vida atreladas às ressignificações das possibilidades agrícolas nas redondezas – com a FUNAI, por exemplo, os recursos são atualmente outros, leiam-se mais escassos, e plantar de modo autônomo tornou em uma dificuldade.

Assim sendo, é notório que o trabalho agrícola tem hoje o significado de uma espécie de impedimento à vida, no que tange a mobilidade e deslocamentos – tornou-se impensável viver com as condições de vida propiciadas pelo trabalho agrícola. O que antes havia condicionado o processo migratório dos Terena para o Estado de SP, controversamente já não mais pode possibilitar condições razoáveis para sustentarem-se ou tampouco para garantirem uma vida gravitacional plena.

A despeito de tamanha reviravolta nas expectativas Terena, as capacidades que o trabalho agrícola permite desenvolver e realizar ainda parecem configurar um parâmetro do ideal Terena de

“indianidade” em Araribá. Daí expressões da *unatí yapey*, verdadeiros indícios dos princípios vitais Terena, revelam-se identificáveis nas relações estabelecidas com os cultivaris criados nas roças e nos quintais, chamados “terreiros”. Além disso, os sentidos que norteiam a relação com a terra e os significados mais categóricos disso também encontram respaldo nos referenciais sul matogrossenses. Outra vez, o MS ocupa posição central na concepção agrícola que embasa a formação da pessoa.

A terra fecunda corresponde àquela cujos cultivaris “se desenvolvem”, crescem, com facilidade e beleza, caracterizando-se, pois, como bonitos, grossos e fartos; podem ser utilizados então como alimentos ou também como raizeiros, que são encontrados no mato, mas dificilmente cultivados nos quintais em Araribá. Afirmam os indígenas que, no MS, pode-se plantar qualquer cultivar e ele nascerá e crescerá bonito, ainda que sem adubos ou agrotóxicos. Por outro lado, sem que dêem muita explicação, identificam certa dificuldade com algumas plantas em especial. O cultivo do tomate, por exemplo, tem aspectos, temporais e espaciais, que são frequentemente acionados na memória social dos mais idosos em Araribá: “*tomate era só pôr na terra que crescia, não precisava colocar adubo ou veneno*”, referenciando seu deslocamento atual.

É nesse processo de tentativas de cultivar a terra com sucesso que, nas ocasiões de suas viagens ao MS, os indígenas tratam de adquirir com seus parentes certo número de mudas das mais diversas plantas, sejam medicinais, alimentícias ou mesmo decorativas. Imbuídos da expectativa de que cresçam bem em Araribá, os Terena imaginam que deixarão a roça, a horta e/ou o quintal mais bonitos.

Os raizeiros, como são chamados os remédios do mato, parecem estar em ascensão no momento. Na aldeia Kopenoti, o Eliano é um dos responsáveis pela incrementação do conhecimento e do uso dos remédios encontrados em Araribá. O fato de serem mais recentes os arraizeiros entre nossos Terena deveu-se a que quando da mudança para São Paulo, tiveram de lidar com um bioma consideravelmente diverso daquele do MS que conheciam. A esse respeito, Sr. Aderbal conta que seu pai, Horácio, que antigamente foi um *koixomoneti* bastante conhecido entre os Terena, recebia através de seus sonhos⁴¹ quais deviam ser os novos raizeiros para os procedimentos de cura. Naquela época, quem o procurasse tinha de retornar um dia depois até que ele tivesse em mãos o remédio adequado⁴².

41 É importante prestar atenção no fato de a autoridade do xamã não ser questionada na fala de Aderbal, que é hoje em dia um pastor evangélico na aldeia Kopenoti. Configura-se aí uma espécie de “xamanismo sem xamã” (Brunelli, 1996 e Langdon, 2010,1994).

42 Vale dizer que para o Sr. Aderbal, a eficácia no uso do remédio com que o pai sonhava só pode ser explicada pelo fato de ser algo enviado por Deus.

Não é apenas o xamã, porém, os sábios sobre os raizeiros. Muitos moradores nas aldeias possuem um conhecimento que é compartilhado, quer dizer, há muitas indicações de remédios do mato comuns entre os Terena de Araribá. Contudo, uma vez que se trata de um saber ecológico ainda em processo de recriação, muitas referências não correspondem à realidade do território de Araribá ou à constituição ambiental mesmo dos arredores. Ainda assim, Sr. Eliano tem aprendido novos remédios com conhecidos Guarani em Itaporanga, cuja aldeia é denominada Tekohá Porã⁴³. Mais raizeiros são daí trazidos; a novidade é bem quista entre os habitantes de Araribá, que passaram a reconhecê-lo como “sabido”.

Por um caminho ou outro, os conhecimentos “tradicionais” sobre os remédios do mato estão presentes nas relações em Araribá. Quanto ao uso deles pela população, no entanto, os Terena encontram entraves simbólicos que os podem impedir de investir de modo prático nesses saberes, pois parte das indicações de raizeiros não equivalem às plantas existentes na região onde vivem.

Ademais, apesar de atualmente o trabalho agrícola enfeixar valores e capacidades bem quistos na formação da pessoa Terena, vimos que não mais integra um ideal de vida ou projeto de futuro Terena, seja por causa da precarização do trabalho rural ou, pior, pela falta de recursos e investimentos da agência indigenista oficial atual. O sucateamento do indigenismo oficial revela-se incontestemente quando considerados os novos espaços de trabalho para os indígenas. Muitas vezes revelando-se contexto de constrangimentos para a vida Terena, esses espaços são responsáveis por um movimento de “inversão”, ou melhor, de “reviravolta”, das expectativas sobre o presente e o porvir. É no bojo dessa “cena” que a agricultura vem sendo ressignificada, de modo que, se não mais pertence ao projeto coletivo em Araribá, ainda integra a moral Terena de formação da pessoa, modelando os corpos e as relações em Araribá.

2.3 Corporalidade e projeto coletivo: novos caminhos no porvir Terena

“Tudo o que move é sagrado e remove as montanhas com todo o cuidado,
meu amor”

(Beto Guedes e Ronaldo Bastos. Amor de Índio)

Dentre os Terena que tiram o sustento – ou parte dele – da terra, uma parte trabalha na roça de parentes, configurando uma espécie de cooperação econômica na forma de troca de serviços e apoio político para consolidação do seu prestígio no contexto da aldeia (AZANHA, 2005, p. 101-

43 Essa aldeia é formada por parentelas dos Terena e Guarani de Araribá; são dissidências de Araribá.

102). Esse é o caso do Sr. Eunico, esposo de Zélia, que trabalha com o tio Cleiton na roça de outros indígenas na aldeia Tereguá. Na Kopenoti, é comum encontrar Valério, esposo de Carla, trabalhando com o tio Glauco, tanto na roça quanto no cuidado com as galinhas. Edwin, o professor de oficina e cultura, também mantém uma roça própria em que o irmão também está envolvido.

Eunico, por sua vez, integra no grupo que trabalha nas fazendas. Ele, Ricardo, Wallace e Derci – na aldeia Tereguá – e boa parte dos homens na aldeia Kopenoti trabalham fora. Mario e Quitéria, um casal, também são alguns dos trabalhadores rurais que vivem na aldeia Kopenoti. Ela, a propósito, desenvolveu uma alergia ao sol e não poderia continuar na agricultura. Contudo, devido às necessidades financeiras, tenta lidar com o dilema que envolve, por um lado, sua alergia e, por outro, a promoção do sustento da família junto do marido.

O trabalho como boia-fria implica uma certa instabilidade na vida indígena. Não há contrato, direitos trabalhistas ou mesmo uma rotina fixa a ser cumprida. A oferta vai de acordo com o ritmo da roça e com a disponibilidade das fazendas. É por isso que muitos Terena tratam de envolver-se em outras atividades na terra indígena, como mascates ou confeitores e padeiros.

Há portanto aqueles que trabalham nas roças de fazendas e outros ainda que trabalham para os parentes – estes que, por sua vez, conseguem manter uma roça própria. Mesmo com condições financeiras melhores e que possibilitam estabelecer uma roça própria, os donos das roças também convivem com dificuldades diárias para dar continuidade ao trabalho agrícola; estas são devidas, a propósito, ao sucateamento da agência indigenista oficial. É comum ouvir entre os Terena – especialmente da aldeia mais nova, a Tereguá - que *“falta trator para trabalhar. Não adianta ter terra senão tem trator”*, *“Não temos muda pra plantar”*. *“Precisa de óleo”*. *“Como a gente vai plantar?”*. Contudo, na melhor ou na pior das hipóteses, o trabalho com a agricultura não mais se dá enquanto meio de sustento ideal, dotado de condições plenas para o desenvolvimento da “vocação agrícola”.

Diferentemente do que ocorria décadas atrás, quando o trabalho rural garantia um lugar Terena na estrutura econômica regional (Assis de Carvalho, 1979), hoje em dia os indígenas encontram dificuldade tanto para realizar o seu trabalho quanto para vender os seus produtos em um mercado que está, segundo nos contou o Sr. Erídeo, *“sem comprador”*.

Se antes o trabalho agrícola era decisivo no projeto Terena, atualmente vem ocupando um lugar secundário em relação a outras atividades. Na esteira da resignificação da agricultura na vida gravitacional Terena, os postos de trabalho nas aldeias e o mercado de trabalho nas áreas urbanas

vão, mais e mais, emergindo como outras possibilidades que se apresentam aos indígenas. Isso é notável não apenas nas conversas com os mais jovens, como também no relato dos pais de várias famílias. Quando perguntávamos a alguém sobre o que queria para a vida do filho, quase todas as respostas eram “*quero que estude e que possa arranjar um bom emprego*” – como exemplo, podemos citar o Aderbal e seu filho Rômulo, e o Sr. Teodoro e seus filhos. No mesmo sentido, quando os filhos não queriam estudar, os pais diziam que iriam levá-los a roça e nos explicavam “*é bom pra ele ver como que é a vida na roça e ver se não quer mesmo estudar*”; e, na medida em que consideravam o trabalho sob o sol quente, poderiam fazê-los ver que “*se estudar, não vai precisar fazer isso*”.

Nos projetos de vida na nova geração também é possível perceber uma mudança no que condiz com “o caminhar” da agricultura entre os Terena adultos. A maioria dos jovens diz querer fazer uma faculdade. Muitos querem trabalhar fora e isso é também entendido enquanto valorização e reconhecimento de uma capacidade equivalente à dos jovens *purutuyé*. Ainda há pessoas que se casam bem jovens – com catorze, quinze ou dezesseis anos – mas a maior parte quer ser, e de fato é, incentivada pelos pais a concluir os estudos, inclusive em nível superior, antes de casar.

Quando a pesquisadora mudou-se para a aldeia Tereguá, Dafne contava sobre a escolha da filha em se casar com catorze anos. Ela respeitava a opinião de Ágata, mas expressava o desejo de que acabasse os estudos antes de adquirir outras responsabilidades. Conforme nos contou Tábata, o mesmo pensa sua mãe, Dona Isabela, e tantos outros pais nas aldeias Kopenoti e Tereguá.

Dentre os “sonhos” dos jovens, então, está agora o ensino superior. E aí cabe pontuar que o sonho não equivale ao que querem para suas vidas; antes disso, tratam-se de noções que se associam ao contexto de trabalho entre os indígenas. Tábata tem o sonho de ser dentista e para a sua vida diz querer estudar e ajudar os pais. Ágata, igualmente, tem o sonho de ser veterinária e quer estudar e ajudar a mãe a ter sua própria casa.

Em meio a uma vida que permite e deseja a universidade de seu projeto, alguns Terena já se encontram inseridos no meio acadêmico. A grande maioria estuda em cursos da Universidade do Sagrado Coração, a USC, na cidade de Bauru, sendo que o ingresso na instituição foi possibilitado por um convênio da universidade com as aldeias chamado “Projeto Araribá”. Graduar-se, aliás, é algo que se reflete nas relações de *status* nas aldeias. João acaba de se formar em geografia e é uma liderança importante nas relações com a FUNAI. Welinton também formou-se em geografia e é

vice diretor⁴⁴ da escola da aldeia Tereguá. Enedina é pedagoga e é vice diretora na escola da aldeia Kopenoti. Outros indígenas que são professores em suas aldeias também já estão formados ou em processo de formação acadêmica. Dentre os adultos que o cursam o EJA nas escolas, há uma boa parte que almeja o ensino superior, como Lúcia, que quer ser veterinária, e Dafne, que quer ser agrônoma.

Apesar dos rumos do projeto coletivo contarem agora com o ingresso nas universidades e com a ressignificação do lugar da escola e dos estudos entre a vida indígena, ainda há algumas pessoas que não abrem mão do trabalho agrícola como meio de vida e, mais que isso, como modo – ou estilo – de vida. É o caso de Valente (em torno dos 24 anos), filho de dona Tatiana, que declara adorar a agricultura e, ao mesmo tempo, gostar de trabalhar no seu ritmo, parando para descansar e tomar água. Ele diz que não trocaria a vida que tem na roça por nada. Outro caso que dá exemplo dessa opção, e que a justifica com os mesmos argumentos, é o de Anicléto, que trabalha com a esposa, Geniara, na roça. Apesar de ser trabalhador rural por falta de estudo, ele prefere trabalhar por conta própria, mesmo a despeito da falta de recursos, pois assim pode parar, encostar debaixo de uma sombra de árvore quando o sol está muito quente ou, ao contrário, pode ficar em casa em dia de chuva. É isso o que ele afirma ao lembrar um dia em que tomou chuva na fazenda de um terceiro para a qual trabalhava e da comida fria nas horas de almoço.

Outro exemplo do modo de vida que privilegia a agricultura é o caso de Saulo, de 14 anos, filho de Fátima. Ele tem investido nos artesanatos que aprende principalmente com o lado Guarani da família, mas também já possui uma roça própria, pois, conforme explica “*você só precisa de dinheiro para começar uma*”.

Essas exceções nos sugerem pistas do que, por causa de outros elementos da vida Terena, consideramos a ponte ainda presente entre a agricultura e o concepção do caráter (ou índole) das pessoas em Araribá. Entre elas, a expressão da personalidade – termo que usamos para designar o conjunto de referências que o sujeito possui em seu envolvimento com o mundo e a partir do qual lida com as mais diferentes situações – pode dar mostras do lugar que o trabalho agrícola e as capacidades e habilidades a ele associadas possuem nas relações de sociabilidade em Araribá. O trabalho com a terra e as habilidades aí envolvidas ocupam lugar central, na medida em que constituem “estados de existência” que remetem a um padrão Terena sobre uma vida desejável e sobre uma vida, ao contrário, indesejável.

44 A diretora das escolas é *purutuyé* e seu local de trabalho fica na cidade de Avaí.

Tanto os jovens que mantêm esta escolha, quanto os adultos que foram criados trabalhando com os pais enunciam os aprendizados decorrentes da prática agrícola. A calma durante o momento de trabalho é elemento presente na maioria dos discursos dos indígenas. “*Não fazer apurado*” é a regra número um que um trabalhador deve seguir para que a mandioca “*cresça bonita*” – em contraste com uma mandioca “*fininha*”. Daí que “brotam” os interesses por outras atividades, como a costura realizada por Graça, prática que demanda calma e paciência para o desenvolvimento de movimentos finos e que, assim como a planta, gera frutos.

Por sua vez, os filhos ainda são criados para um envolvimento com o mundo condensado em um “corpo da agricultura”. Um corpo que, apesar de dinâmico e intenso, é capaz ter olhar voltado à roça e a calma suficiente para plantar “bonito” e gerar bons frutos no que fizer. Esse envolvimento é observável tanto nos relatos de pessoas mais velhas, com seus setenta anos, quanto em jovens de vinte anos. Sr. Harmônio é um desses mais velhos da aldeia Kopenoti, que se sente bem quando pode trabalhar em seu quintal e cuidar de sua roça, deixando tudo arrumadinho e limpinho. Ele contou que aprendeu a plantar com o pai. Uma vez – contou entre risos –, queria acabar logo o trabalho. Estavam plantando feijão e ele jogou tudo no buraco do tatu. O pai perguntou se tinha acabado e ele disse que sim; então o feijão nasceu [feio] e o pai falou, sem bater ou brigar, que não era pra jogar feijão fora; que tem que ir fazendo com calma; se cansar, sentar e descansar; se tiver sede, parar para tomar água.

Ângelo, filho de Zélia, ajuda o *purutuyé* Ezequiel, seu avô, na roça. Geralmente, o marido de sua mãe, Eunico, também está junto, trabalhando. No mesmo sentido da criação de Sr. Harmônio, identificamos na história de vida de Ângelo os valores do trabalho agrícola e as capacidades necessárias ao seu desenvolvimento como pilares de sua educação indígena. Trata-se da transmissão do saber que Ingold (2000) classifica como sensorial. É o que se percebe no que Ângelo nos contou: desde pequeno acompanhava e ajudava o avô na roça; “*trabalhar na terra é algo que você sabe desde que nasce, que tá dentro de você*”. Aprende-se olhando, ele explica.

Os Terena, de modo geral, indicam gostar de fazer as coisas “do seu jeito” e esse modo de fazer está associado a uma prática intencionalmente calma, tranquila, com um ritmo próprio; tais características são aprendidas no envolvimento com a cosmovisão Terena, principalmente por meio da agricultura.

Essa relação íntima com a terra, apesar de estar sendo recriada, mantém alguns pilares que edificam o modo de ser Terena até hoje. Desse modo, essa relação permanece em seus projetos

enquanto elemento de autorreconhecimento, nutrindo o sentimento de pertença que permeia sua socialidade. Como todo o resto na vida em solo paulista, um dos eixos norteadores da educação indígena em Araribá não escapou à condição de gravitar em torno do núcleo sul mato-grossense, associando-se, portanto, também com a Sociedade Nacional e suas demandas no que concerne à indianidade e à etnicidade.

O projeto coletivo Terena até hoje é motivado por um envolvimento agrícola. Nesse sentido, mesmo na vida que gravita hoje em torno do MS em Araribá, cujos projetos começam a direcionar objetivos, sonhos e desejos a um novo âmbito, ou seja, a universidade, saber plantar, manter a roça bonita – com bons produtos, de boa qualidade – e ter disposição e corpo próprios para o trabalho agrícola continuam a configurar a educação para um projeto existencial de reprodução étnica e de relações políticas intensas e estratégicas com a sociedade nacional. Vale também registrar que, do mesmo modo, os cuidados com a terra permanecem integrando uma preocupação cotidiana entre os Terena. Dessa forma, desde pequenos os indivíduos se relacionam com essas práticas e preocupações, *encorporando*, pois, um olhar aguçado para as sutilezas do processo agrícola segundo o modo como é coletivamente concebido (quer dizer, a calma necessária à atividade, assim como a evitação de pragas com ou sem pesticidas, as boas épocas para cultivo de cada variedade vegetal e o tempo de duração do processo).

Muito da formação da pessoa Terena é constituído e gestado a partir da tradição agrícola. É por isso que diversas referências qualitativas sobre a pessoa Terena são traçadas a partir da interpretação do coletivo sobre o seu manejo da terra – interpretação que encontra motivação e fundamento na existência orbital em que e pela qual os Terena se reproduzem e se transformam enquanto povo. Trata-se de lidar com o que a plantação diz sobre a pessoa, e vice versa: "*olha como ela é esperta*", no caso de plantações bem cuidadas; "*coitada dela*" - sobre pessoas que, ao decorrer da idade ou alguma impossibilidade de "*saúde*", não têm sido consideradas capazes de cultivar a terra; "*bonita plantação*" – algo bom sobre a "*índole*" de alguém.

Assim, no seio de confecção do atual projeto de existência Terena, a expectativa é de que a maior parte das pessoas saiba fazer bom manejo da terra; isto é, saiba trabalhar com calma e tenha um ritmo próprio para seguir. Isso não mais equivale a um desejo de futuro para o sujeito. Mesmo assim, devido a seu peso cosmológico na história Terena, a agricultura constitui ainda um referencial sobre a caráter e a capacidade existencial de alguém. A um só tempo, aponta para um ideal de comportamentos e atitudes atrelado ao que acontece no MS, ou seja, para um ideal de indianidade.

Com efeito, o corpo Terena está marcado por uma vida agrícola que os faz reconhecerem-se como os integrantes na história que promoveu a vinda para Araribá – fato que marca um passado mítico em um Mato Grosso do Sul Terena, demandando um movimento gravitacional que gira em torno do núcleo ancestral e que necessita fomentá-lo enquanto tal para que Araribá reproduza-se. Nesse sentido, as frequentes viagens ao Mato Grosso do Sul constituem, principalmente, uma manutenção das referências étnicas da própria Araribá Terena, reverberando em sua territorialidade e socialidade. O contexto que faz a vida no deslocamento molda a corporalidade agrícola.

Nessa empreitada de fazer a vida “gravitar” cotidianamente, o movimento faz-se um princípio terapêutico. Quer no deslocamento para o MS, quer no trabalho braçal nas roças de Araribá, destaca-se nos relatos de nossos informantes: “*o trabalho na roça*”, comenta Estela, da aldeia Tereguá, “*é como uma terapia. Você movimenta o corpo. O suor tira tudo o que é ruim; limpa, você se diverte, esquece dos problemas*”.

A corporalidade própria dos Terena vem sendo, assim, transmitida cotidianamente para as novas gerações. Sr. Harmônio, ao nos contar sobre o *koixomoneti*, afirma: “*Vou tentar te explicar, mas você não vai conseguir entender. Só índio [Terena] entende*”. No mesmo sentido, Ângelo, o filho de Zélia, explica: “*Mexer na terra é algo que nasce com você. Tá dentro de você*”.

Ângelo está fazendo faculdade de Educação Física. Disse que quando esteve muito gordinho, passou a estudar “*sobre gordura armazenada, a ancestralidade*”⁴⁵. Nas aulas de educação física ministradas na escola em que estudou em Cabrália, conversava com o professor sobre exercícios que poderia fazer em casa e, em função disso, começou a fazer academia. Foi esse processo de relação com o próprio corpo que gerou sua identificação com o curso⁴⁶: “*Quero estudar o corpo*”, ele conclui.

Dentre as pessoas jovens e adultas nas aldeias, algumas têm manifestado interesse em fazer academia. Mélni e sua filha Neirian, na aldeia Kopenoti são parte delas. Tanto Ângelo, quanto Neirian, dizem que uma “*academia a céu aberto*” seria bem-vinda em suas aldeias. Ele complementa a explicação: “*Tudo que é novidade o pessoal se interessa e é bom pra comunidade*”. Trata-se de alusões ao “ideal de vida” em movimento, o *unatí yapey* consonante com a vida no MS.

Quando do trabalho de campo, surgiram outras referências ao corpo em movimento e ao

45 Quanto à “ancestralidade” é de fato um termo que integra também o vocabulário médico. Não se trata de nossa área de estudo. Contudo, vale notar o peso dessa palavra tanto na antropologia quanto, principalmente, na relação da sociedade nacional com os povos indígenas.

46 “*Me identifiquei com o curso*”, ele nos disse.

movimentar-se como ato que faz bem. Durante alguns dias, dona Joana estava sentindo dores no corpo. Mas para ela, o pior significado disso não consistia em sentir a dor. Mais que isso, ficar sem capinar e limpar o quintal tornava ruim aquele período de sua vida. Perguntada sobre “*O que é pior, dona Joana?*”, ela respondeu: “*Ah, ficar sem capinar, né Coisa* [termo com que às vezes se dirige a interlocutores *purutuyé*]”.

Dona Ivanir também costuma sentir dores. Quando fomos a Limão Verde, ela molhou os pés na água do “*córgo*” [*córrego; rio; água corrente*] e disse “*Como é bom molhar os pés! A água corrente passa e leva as dor tudo embora*”. Mais que a sensação de molhar os pés, seu testemunho também significa que as dores não persistem em Limão Verde, onde há bastante água corrente e a companhia das sobrinhas para passear e andar o dia inteiro (à diferença do que ocorre na aldeia Tereguá, em que ela passa a maior parte do dia em casa, e diz se entristecer com a monótona solidão).

Desde os enunciados dos mais velhos das aldeias até os objetivos dos mais novos Terena ao ingressarem nas universidades, é possível notar o tecido comum constituído por um ideal de vida concebido no movimento atrelado a uma vida gravitacional. Desse modo, o ideal de pessoa vai sendo modelado a partir da referência ao MS, motivadora de práticas de generosidade e comensalidade, bem como da educação Terena e da construção dos corpos e das pessoas.

Os Terena não parecem dividir a vida em fases, como costumamos fazer nas ciências biológicas. O “desenvolvimento”, tal como o concebem, parece ser algo muito mais flexível, vinculado ainda, especialmente ao casamento. No idioma deles, há termos para as seguintes etapas da vida: no feminino, “*kalivonó*”, para criança; “*arunoé*”, designando a moça, solteira; “*senó*”, mulher, senhora e “*iokotenó*”, como velha; no masculino, por sua vez, há também “*kalivonó*” e “*arunoé*”, além de “*hoyenó*”, o mesmo que homem, e “*iokotenó*”, para velho. Ainda que não tenha sido possível aprofundarmo-nos no tópico, convivendo e conversando com os informantes foi possível inferir que “as fases da vida” não constituem uma preocupação cotidiana nas aldeias

No que tange à educação dos filhos, o que mobiliza o dia a dia local tem sido a conclusão dos estudos escolares, o ingresso na universidade e, outras vezes, ainda o trabalho agrícola destinado ao sustento e, igualmente, ao aprendizado formador da pessoa e de seu caráter.

Por último, a concepção de pessoa com tal desenvolvimento, isto é, caracterizado por mais flexibilidade, manifesta-se nas itinações de cuidado em que diversos especialistas são procurados para curar estados indesejáveis de existência relativamente ao *unatí yapey*.

3. Unatí Yapey, estados de existência e especialistas

Nos capítulos anteriores, foram apontados, em acordo com o trabalho de campo, os ideais de construção de pessoa e corpo e de territorialização. Além disso, ficou nítida a importância da transferência dos Terena para Araribá na constituição do presente e perspectivas futuras estabelecendo o Mato Grosso do Sul Terena como um território ancestral. Essa referência ao Mato Grosso do Sul pelos Terena é metaforicamente designada neste trabalho como “gravitação”.

A noção de gravitação é muito cara a este terceiro capítulo, em que serão tratadas as relações de itinação de cuidado (Bonet, 2014) a partir de relações cultivadas pelos próprios Terena. Em razão de um modo de vida marcado pelo movimento e pelo deslocamento, as itinações Terena em Araribá possuem a flexibilidade do trânsito e, em um mesmo caso terapêutico, a itinação pode conduzir e ser conduzida a epistemologias distintas.

Essa itinação parece também indicar uma abertura para o outro, que historicamente tem possibilitado trocas culturais e políticas importantes para a organização social Terena. Assim, por meio de uma “ampla” abertura ao outro, um leque de caminhos se torna possível para os Terena ao transitarem; isto é, deslocarem-se de um extremo a outro das possibilidades de itinação, a fim de cuidarem-se e tratarem de seus estados doentios, como também, e não apenas, de sua reelaboração identitária. Movimentam-se para alcançar e ou manter uma vida boa e tranquila *unatí yapey*.

Unatí yapey – significando “é bom porque você vive” ou “você vive bem” – designa em Araribá a vida daquele que consegue trabalhar (sobretudo com seus conhecimentos agrícolas) e cujos *cultivaris* estão crescendo bonitos e bons para consumo (uma mandioca grossa, por exemplo). Significa, concomitantemente, que tal pessoa está indo viajar para o Mato Grosso do Sul e ou que está entre os parentes. Diz-se, portanto, de um modo de vida em que integram-se no cotidiano dos indivíduos o alimento, a comensalidade, os movimentos e a tranquilidade – características que põem lado a lado o bem estar, a territorialidade e a construção do corpo e da pessoa.

A partir desse ideal, os estados de existência manifestados pelos Terena são por eles mesmos conduzidos em seu Projeto Social. Os estados desejáveis marcam referências sobre o “caráter” de uma “boa pessoa” e, assim se adquire um papel importante na socialidade Terena. Já os estados indesejáveis a esse projeto são conduzidos a especialistas, geralmente por uma diversidade composta basicamente por três tipos: koixomoneti, pastor(a) e benzedor(a).

Quer dizer, marcada por uma história de deslocamento, a vida Terena se realiza em trânsito cotidiano que, no que tange à questão da saúde, manifesta-se na multiplicidade de especialistas em itinações de cuidado. A tabela abaixo descreve algumas itinações de cuidado realizadas a partir

de estados considerados indesejáveis entre os Terena a partir dos limites que eles mesmo estabelecem entre o que é “saudável” e “doentio”.

A tabela foi elaborada com os dados que constam no diário de campo e vinculados às itinações de cuidado adequadas a estados de existência que, ao contrariarem a lógica *unatí yapey*, chamam-se indesejáveis. Os sujeitos que indicamos são Terena informantes na pesquisa ou informados por alguém em relatos, sendo que em comum são moradores das aldeias Kopenoti, Tereguá ou Nimuendajú. Optamos por ocultar o nome real dos sujeitos a fim de evitar quaisquer constrangimentos, visto que a temática de itinação de cuidados é polêmica no que diz respeito aos especialistas procurados por “católicos”, de um lado, e “evangélicos”, de outro.

Informante ou sujeito por caso	Estado	Encaminhamento e itinação	Observação (aceitação ou recusa de encaminhamento)	Explicação
Sueli	Alcoolizada e fumando	Koixomoneti Ingrácia	Chamaram a dona Ingrácia, que conversou com a alma do bêbado.	Saiu de casa à noite, em um dos sete dias após a morte de um alcoolista cuja alma pegou-o
Suelen	Passando mal por bebedeira	Koixomoneti Ingrácia	Ingrácia falou que quem estava bêbedo era a alma. Benzeu e recomendou que ninguém saísse naqueles dias. As mães não acreditaram ⁴⁷ .	Por isso que se faz cruz no caixão, pra fechar o corpo do morto. Ele tem sete dias pra achar a luz e ir pra onde ele tem que ir.
Anastácia	Começou a ver coisas que os outros não viam (um dinossauro a perseguindo, p.ex.) e sofria desmaios, dores de cabeça muito fortes, tonturas, e episódios em que, desacordada, treme	Chegou a procurar Ingrácia, mas ela não conseguiu resolver o problema. Foi depois ao médico, que a encaminhou para um neurologista, que solicitou uma espécie de ressonância magnética. Como o exame não apontou	Pessoas próximas consideram que os problemas que afetavam o dia a dia de Anastácia (que relata “ <i>eu já tava ficando variada</i> ”) têm diminuído consideravelmente. Sobre Dirce, que a tratou, diz-se que “ela é poderosa”.	Ela relata ter encontrado um colar artesanal vermelho muito bonito, “de índio”, debaixo da mangueira. Colocou-o em seu pescoço e, a partir desse dia, algo que havia sido “feito” para outra pessoa vitimou Anastácia.

⁵³ Ingrácia benze, então, os filhos longe da mãe, isto é, sem elas saberem dos procedimentos. Pode ser impeditivo da cura se elas não acreditarem nos procedimentos de D. Ingrácia.

	(algo próximo à descrição de um ataque epilético). Sua mãe que alertou sobre o colar: “tira isso do pescoço. Não pode pegar colar no chão. Você não sabe de quem era, como foi parar aí, quem fez, porque fez, por quem já passou esse colar”.	nada de errado, então sua mãe a levou a dona Dirce, depois de aconselhamento de uma famosa benzedeira de Duartina [<i>outro Terena</i>].		
Estela	Sentiu uma “dor de pressentimento ruim”	Dona Ingrácia	Ingrácia previu que alguém sofreria um acidente (que realmente ocorreu com um de seus filhos).	
Sofia	Febre devida a susto ou quebrante, vento virado (crianças)	Koixomoneti Ingrácia	Susto, quebrante, vento virado são exemplos de ocorrências que podem levar a matar e que só podem ser curadas por um benzedor.	Susto dá febre; susto é doença que só benzedor cura.
Isabela	Diarréia e vômito	Foi ao médico, primeiramente e, depois, até Ingrácia, que lhe falou que se tratava de vento virado. Assim, colocou o menino de 4 meses de cabeça para baixo, pelas pernas, perto do fogão. Como ela curou pela campanha, se tornou evangélica.	Como nada adiantava, aceitou a sugestão de um colega Guarani evangélico, que trabalhava com ela na roça.	Quando foi à “tia Ingrácia” para o benzimento, a <i>koixomoneti</i> desaconselhou-a a voltar, pois Isabela já acreditava em outra coisa (não acreditando em imagens de santos, o trabalho de Ingrácia não teria efeito algum). “ <i>A partir do momento em que você começa a tá frequentando a igreja evangélica, você não tá mais acreditando na imagem</i> ”. Ingrácia também teria sugerido à outra que acreditasse “no pastor de vocês”.
Isabela		Foi na Ingrácia buscar cura mesmo depois		Já acreditava em outra coisa, não acreditava

		do batismo, mas que a <i>koixomoneti</i> disse que não funcionaria mais. Por isso parou de ir. Hoje em dia, busca cura por meio da oração e do doutor.		mais em imagens – dos santos – e daí não faria efeito.
Jediel	Quando não se sente bem ou adoentado por causa de algum alimento	Quando fica doente faz chá [de boldo] ou procura a Ingrácia para tratar dele e do filho. Se não resolve, vai ao médico; diz porém não se lembrar da vez em que ir a Ingrácia não foi suficiente.	Família “católica”.	O que causa essa “doença” é alimentação. Muitos tipos de comida que fazem mal chegaram a aldeia há pouco tempo. Assim, as pessoas não têm muito controle sobre como comer esses alimentos.
Sônia	Doenças espirituais	Não há um tipo de “doença espiritual”, pois acredita que toda doença é espiritual. Estar na presença de Deus e seguir-lhe os princípios é o que evita doenças, que, por sua vez, curam-se com remédio e oração.		
Silas	“Prusero” [pus] no ouvido	Procurou o pastor, que solucionou o problema.		
Harmônio	Uso de álcool	Segundo ele, ouviu de evangélicos a leitura do capítulo 5 do livro de São João e passou a acreditar em Deus. Ficou, então, “curado” da pinga.		
Harmônio	Problemas no estômago. Teve de ficar no hospital e, por dez dias, não pôde comer ou andar.	A sobrinha Diaquina foi ao hospital e orou. Depois falou “agora você está liberto” [liberto = curado]. Conta que daí ele saiu andando pra lá e pra cá		

		no hospital, e também ficou com bastante fome.		
Aderbal	uso de álcool	Pastor		Sentiu um vazio e bebeu. Relata por outro lado que se não fosse Deus, não teria família e filhos: “antes de Deus, não davam valor para o que ‘você’ representava”. O especialista entrou em uma batalha espiritual para curá-lo. Para prevenir, tem que orar e ler a Bíblia, pois há uma luta diária contra o “inimigo”.
Shirlei	uso de álcool	Igreja/batismo		A oração cura
Anicleto	uso de álcool e cigarro	Igreja/batismo		A doença é falta de fé. Conforme ele foi praticando os ensinamentos que aprendeu, curou-se, parando de beber e fumar.
Tonho	uso de álcool	Família tenta levá-lo para a Igreja.		Pensam que ele não aceitou a morte da filha e que sua fé enfraqueceu-se (isso traz espírito ruim, que faz beber).
Samantha	uso de álcool	Igreja/batismo		
Jediel	uso de álcool	Nascimento do filho	Explicação associada à “vida de adolescente”	Teria que ter responsabilidade para criá-lo
Vicente	uso de álcool	Trabalho como motorista		Aumento da responsabilidade
Amado	uso de álcool	Tratamento no CAPS ⁴⁸		

Renata	uso de álcool	Tratamento no CAPS		
Sofia	Criança chorando sem parar e assustada	Oração		Encosto
Safioti	Verme na barriga	Ficou pior com o trabalho do médico; então ele foi na Dirce, benzedora <i>purutuyé</i>	Ouviu falar dela na aldeia	Fez um benzimento e curou-se.
Cíntia	Desmaios frequentes	O médico não encontrava o problema. Foi a Dirce e ao médico; procurou então o pastor	Foi por causa de “feito pra ela” (soube em sonho)	A oração feita por ele fez melhorar isso. Faz uns quatro dias ou seis que a oração foi feita.
Carla	Desemprego	Dirce	Foi procurá-la porque estava cansada de que dissessem que ela não fazia nada por causa da falta de trabalho (que, quando havia, durava poucos meses).	
Carlota	Bebê não queria mamar	Dirce	Fez o bebê da filha voltar a mamar no peito.	No hospital acostumaram o bebê com leite no copinho. Com o benzimento ele voltaria a mamar ⁴⁹ .
Sinfônico	Obstrução nas narinas	O nariz estava cheio de “bicho” e o médico receitou remédio para sinusite. Piorou. Foi a Dirce, que o benzeu e curou-o de tudo.		Era coisa feita.
Ezequiel	Bebia demais e ficava gritando.	Oração ela que fez pra ele e pelo trabalho do Sebastião Bacana.		Viu os vizinhos [...] darem um copo cheio (não sabia do quê) para ele pela janela e quando ela chegou viu-o já diferente.

Vicente	Bronquite	Sebastião Bacana, benzedor <i>purutuyé</i>		Contou de uma bronquite curada com um colar benzido por Sebastião Bacana. O calar romperia quando ele tivesse 12 anos, acabando com a bronquite.
Sofia	Picada de cobra	Chegando ao benzedor, foi informada de que já não haveria tempo para ajudá-la com remédio [planta]. Teriam, pois, que ir até o hospital.	Quando as filhas estavam doentes levavam no benzedor.	Acreditavam naquela época; e não havia médico no MS.
Cristina	Dor de ouvido	Só passou com oração do pastor.		
Ágata e Tábata	Qualquer doença	Primeiro tentam curar com a própria oração [deles mesmos]. Se não dá certo, procuram o pastor ou o missionário e, se falam pra ir ao médico, tomam o que este indicar.	Para os evangélicos não se pode ir ao doutor se o pastor ou o missionário não o orienta.	Doença espiritual é decorrente de inveja (por inveja, uma pessoa faz macumba). Pastores e missionários orientam orar de noite antes de dormir, e ao acordar, antes de pôr os pés no chão.
Ágata	Alergia (coceira e vermelhidão pelo corpo), garganta fechada e rinite	Vai ao médico e segue suas orientações		
Tábata	Alergia (coceira e vermelhidão pelo corpo), garganta fechada e rinite	Vai ao médico e seguem suas orientações		
Ágata e Tábata	Doença espiritual por descumprimento dos compromissos firmados no batismo			Se a pessoa é batizada e não segue as leis de Deus, pode sofrer doença.
Bruno	Envenenamento	Médico		Foi Deus que permitiu ele viver e [por isso]

				ele crê em Deus.
Ivanir	Dores e, quando Ivanir está sozinho, “às vezes o guia vem”	Chás	“É bom ter alguém pra fazer chá pra gente, pois se a gente faz não dá certo”.	Não pode realizar o dom <i>koixomoneti</i> e fica doente, com dores no corpo. Na aldeia, a maioria dos moradores é evangélica. Sendo assim, além da não aceitação, ela não possuiria uma “clientela” para desenvolver o dom, herdado da finada mãe
Carla	O mal que a gente passa		Relativo ao dom não desenvolvido	“ <i>Minha avó falava que eu tenho o dom do sonho e que não era pra eu ter medo; [outro] me disse que eu tinha que desenvolver, porque você nem imagina o mal que a gente passa</i> ”. Relata ter sentido medo de se desenvolver, por causa da responsabilidade aí implicada. Dom ligado à finada avó.
Zélia	Dores e tremedeira nos olhos	Remédio	[Possivelmente relativo ao dom não desenvolvido]	Dom a ser desenvolvido e que tinha ligação com sua mãe
Justina	Doença degenerativa	Desenvolvimento de dom na casa de reza	Superação da expectativa do médico	Ela tem o dom de <i>mongarat</i> ⁵⁰ , de receber <i>wyra'idja</i> , e deve aperfeiçoá-lo

50 Palavra em Guarani. Em termos de um diálogo “interespíritual”, para um Terena *englé* (quer dizer, crente), o trabalho de *koixomoneti* é, a princípio, incompatível com o dogma evangélico. Assim, o trabalho com imagens, por exemplo, é algo mal quisto no cotidiano. No caso dessa informante, o fato de ser *englé* permite a relação simbólica com a casa de reza Guarani, que não trabalha com imagens católicas de santos, por exemplo. Este é um dado que ressalta uma possível distinção entre os “católicos” e “evangélicos” na população Terena em Araribá. Não foi possível aprofundar a questão, mas fica o registro para possíveis futuras reflexões e apontamentos sobre o diálogo “interespíritual” ou, talvez, “transespíritual”.

Arlete			Dom não desenvolvido	Não desenvolve dom ligado à “tia” ⁵¹ porque não poderia cuidar dos próprios filhos.
Anicleto			Dom não desenvolvido	Dom ligado ao finado “avô”
Valente	Zumbidos no ouvido, principalmente quando está sozinho	Foi ao médico; ao pastor, batizou-se e, nada disso tendo adiantado, voltou depois ao médico.	Não há diagnóstico para o problema, que também não foi resolvido.	Em nossa interpretação, há aí uma relação com o não-desenvolvimento do dom que alguns dos parentes lhe atribuem.
Tatiana	Zumbidos no ouvido, principalmente quando está sozinho	Foi ao médico; ao pastor, batizou-se e ao médico novamente.	Não há diagnóstico e o problema não foi resolvido.	Do ponto de vista de nossa interpretação, provável associação com não desenvolvimento de dom – algo que é reconhecido por alguns parentes
Aderbal			Dom não desenvolvido	Batizado; Dom – ligado ao “pai”
Abílio			Dom não desenvolvido	Relações com seu dom, que desenvolvia no MS
Vicente			Dom não desenvolvido	Não quis desenvolver o dom, que associa a Ingrácia
Valério	Depressão; “pré-depressão”	Desenvolver o dom de tocador, de acordo com terceiro, e, segundo ele mesmo, ler a Bíblia.		“Seu problema é espiritual” - mente, na cabeça” / passagens alegres, que falam de criança
Leonardo	Pressão alta	Remédio da farmácia e/ou chá de carqueja	“Doença”	Associada à bebedeira e à má alimentação

51 Não conseguimos nesta pesquisa nos debruçar sobre as terminologias de parentesco. Assim, fica indicada a desnaturalização dos termos de parentesco registrados no trabalho de campo, sem uma genealogia e uma discussão propriamente feita.

Tonho	Diabetes	Remédio e/ou chá	“Doença”	Associada à bebedeira e à má alimentação

A partir dessa tabela, nos próximos subcapítulos serão esmiuçadas algumas considerações a respeito dos estados limiares da existência de acordo os encaminhamentos terapêuticos realizados pelos próprios Terena a especialistas como xamã, médico e pastor.

3.1. Desejável e indesejável: delimitações dos estados de limiaridade

A tabela acima encontra-se dividida de acordo com aspectos de algumas itinações que pudemos registrar durante o trabalho de campo. Como é possível ver, tratamos do sujeito para cada caso, da manifestação, da itinação e de algumas observações a respeito do que fora relatado por algum informante ou observado.

A desejabilidade ou a indesejabilidade dos estados manifestados pelos Terena marcam um limite; a limiaridade da pessoa Terena em Araribá. Na tabela, constam apenas os estados considerados indesejáveis, pois são os que se mostraram mais frequentemente em itinação. Dentre eles, estão principalmente o ato de beber e o “alcoolismo”; dores e desmaios, ao lado de “variação”, choro e irritação.

Os estados relativos à presença de dom xamânico, por sua vez, podem ser tratados como desejáveis ou indesejáveis a depender do contexto do relato. Entre os Terena que valorizam a figura do xamã – a saber, os “católicos” –, por exemplo, o dom configura estados desejáveis pois indicam a continuidade dos *koixomoni*. Quando porém o xamã causa temor⁵², como ocorre com outros Terenas, as manifestações de um dom xamânico revelam-se indesejáveis já que conotam atualmente a perpetuação de uma prática de culto de imagens, contrariando portanto os pressupostos e os valores “evangélicos”. Além disso, quando o dom tem a ver com a continuidade de práticas de pessoas poderosas, que podem tanto fazer o bem quanto o mal, torna-se ainda mais preocupante para os evangélicos.

Portanto, a realização e o desenvolvimento de tal dom acaba sendo mal quisto e aquele que manifesta o dom deixa de colocá-lo em prática. De maneira complementar, aqueles que tem o dom,

52 Vale constar que temer não significa desacreditar; ao contrário, “quem teme, acredita” (CARVALHO, 1996).

mesmo almejando desenvolvê-lo, encontram constrangimentos (já que não há, por exemplo, clientela para sua atuação).

Do ponto de vista de quem possui o dom, por sua vez, a situação mostra-se potencialmente “adoecedora”. De acordo com alguns Terena, as condições desfavoráveis ao seu trabalho geram dores, mal estar, e ainda zumbidos (como é possível inferir das relações elencadas na tabela, especialmente quando os sujeitos encontram-se sozinhos, ou, segundo um dos informantes, “sem alguém pra se distrair”). Algumas manifestações do dom não o comprovam necessariamente. Mais especificamente, podem indicar um dom que não pode ser desenvolvido em razão do contexto em que se manifesta (e, assim, especialmente nos casos registrados de Ivanir, Carla, Zélia, Valente e Tatiana).

Assim, com exceção dos estados relativos ao dom de *koixomoneti*, os estados manifestados pelos Terena parecem ser qualificados desejáveis ou indesejáveis mediante um critério menos flexível (isto é, em função do contexto), o qual nos parece atrelado à concepção de vida que estamos tratando como gravitacional. Quer dizer, o ato de beber, as dores, os desmaios, a “variação”, o choro e irritação, entre outras manifestações e estados descritos, parecem ser considerados indesejáveis porque impedem ou dificultam que a *unatí yapey* se realize. Nesses casos, a comensalidade, a generosidade, a construção do corpo e da pessoa, bem como a territorialização e as relações diretas com os parentes de Araribá e do Mato Grosso do Sul, tornam-se mais difíceis aos sujeitos encaminhados; e, com efeito, os estados relatados passam a ser dificultadores até mesmo a quem esteja próximo nos círculos de parentesco.

Para explicitar a delimitação de estados e os limiares de existência – que afiguram-se aqui nas fronteiras entre patológico e doentio e desejável e indesejável, de acordo com os próprios Terena –, os próximos subcapítulos têm a ver com casos especiais. Escolhemos o ato de “beber”; manifestações de “coisas feitas por inveja” e manifestações do não desenvolvimento de “dom” xamânico em razão da quantidade de dados e de sua relevância para a pesquisa. Através de tais itens, é possível lidar melhor com nosso objetivo à esta altura (a saber, tratar dos estados limiares e seus encaminhamentos).

3.2. Os especialistas

Antes de adentrar na gama de estados considerados pelos próprios Terena como indesejáveis, serão apresentados os especialistas procurados pelos Terena ao longo de sua itinerância de cuidado. Em seguida, o tema focalizado no texto será dos estados indesejáveis já indicados, e, por último,

serão traçadas algumas considerações de fechamento.

3.2.1. Dona Ingrácia

Dona Ingrácia é a *koixomoneti* em Araribá; isto é, a xamã. Como tal, é a pessoa Terena capaz de voluntariamente comunicar-se e interligar-se com o sobrenatural e com os espíritos mais velhos, por meio de instrumentos como a purunga⁵³ e o penacho de ema. De acordo com o que os Terena contam, trata-se de um dom identificado por meio de diferentes mensagens recebidas em sonho e até mesmo por meio de situações em que a pessoa recebe seu guia de forma involuntária.

Geralmente, o dom de *koixomoneti* é transmitido: no caso de um parente mais velho ter o dom, maior é a possibilidade que seus sucessores e parentes também nasçam com ele. Ainda assim, os informantes relatam que não basta ter o dom, nascer com ele; é necessário desenvolvê-lo, o que requer aprendizado. Por se tratar de um conhecimento de origens antigas, desenvolver o dom exige a competência com “a língua”, a língua Terena. O xamã mais velho passa seus conhecimentos para o mais novo, e o sucessor, por sua vez, assume tal responsabilidade quando o mais velho cessa seus trabalhos.

Ao receber tais conhecimentos, o *koixomoneti* pode receber o espírito ancião e orientar os “netos” desse espírito mais velho. Além disso, ele pode também conduzir orientações e aconselhamentos.

A outra tarefa do xamã é o trabalho de cura. Nesse sentido, todo o xamã benze. Atua quebrando feitiço, quebrante, coisa feita – doenças provocadas pelos poderes de outro xamã ou de alguém que sente “inveja” da pessoa e “fez” algo para prejudicá-la⁵⁴. Entre os próprios xamãs, por sua vez, as doenças são ocasionadas também por disputa de poderes, isto é, quem consegue adoecer ou matar o outro revela-se o mais poderoso (a terra indígena Araribá, contudo, atualmente conta com apenas uma xamã *koixomoneti*, tornando mais improvável o adoecimento do xamã). A respeito da figura do xamã, é pertinente lembrar, com ACCOLINI (2012, p.30-31), que

a característica principal que demarca a pessoa do xamã é seu acesso a uma zona do sagrado, a qual as pessoas comuns não possuem [...]. Encontra-se na literatura que a outorga dos poderes mágicos pode se dar por hereditariedade, por chamados ou pela própria vontade do clã. É interessante ressaltar que a questão da

53 A purunga é um item de poder. Bater purunga é sinal de orgulho tanto para um xamã quanto para sua família – “minha mãe batia purunga”, diz Sr. Tonho, mexendo a mão cerrada de forma circular. Dona Ingrácia bate purunga e usa penacho de ema, simbolizando o animal sagrado na cosmovisão típica Terena.

54 De acordo com dona Isabela, “evangélica”, doença espiritual é decorrente de inveja. Os Terena explicam que, por causa da inveja, uma pessoa faz macumba. Inveja é uma preocupação entre os Terena, pois alguém com inveja pode “fazer” pra você. Além do mais, outros indígenas nos explicaram que na aldeia tem aumentado muito o egoísmo, “*gente querendo se achar mais que você*”.

hereditariedade ocorre com relativa frequência, pois se considera melhor iniciar alguém da família, afastando assim a possibilidade de se estar formando um potencial inimigo. Mas, apesar do método de seleção, um xamã só será reconhecido como tal após receber uma dupla instrução: a primeira de ordem extática (os sonhos, o transe, os chamados - que em si já constituem o processo de iniciação de um xamã) e a segunda de ordem tradicional, no sentido do aprendizado de técnicas, nomes e funções dos espíritos, da mitologia, da linguagem secreta, da manipulação de plantas curativas. [...] A relação com os espíritos é um dos elementos fundamentais no xamanismo. A ambivalência presente nessa relação também a caracteriza, podendo o xamã ser dominado ou dominar os espíritos. Outro elemento que forma o complexo xamanismo é a confiança da coletividade nesse conhecimento e em sua eficácia (LEVI-STRAUSS, (s/d). (...) Os sonhos iniciáticos, os transe e desmaios extáticos, a doença que pode se seguir aos sonhos e o raptio da alma são aspectos que fazem parte desse conhecimento em revelação e da passagem da pessoa do xamã para um novo papel no âmbito religioso que o distingue do restante do mundo dos mortais, do mundo profano. (...) Toda a indumentária e o instrumental pertencentes ao xamã se relacionam a temas míticos e revelam parcelas dos elementos que permeiam a ordem cultural. (...) Além das especificidades, o que une a todos os xamãs, homens ou mulheres, é a cura ou, melhor dizendo, o papel de curador.

Em suas batalhas por reconhecimento, os xamãs demonstravam seu poder sobre a morte. É por isso as pessoas temem o *koixomoneti*: sendo muito poderoso, pode fazer o bem e ser um “bom” xamã, quanto pode fazer o mal e ser “ruim”, usando os poderes para prejudicar os outros.

O poder do *koixomoneti* reside também na transformação do “corpo” e no deslocamento rápido, quase imperceptível, entre lugares. Alguns informantes relataram sobre João Pitoco, finado *koixomoneti* marido de dona Ingrácia, que publicamente se transformava em toco ou mesmo, desaparecia e reaparecia em outro lugar em instantes. Não pudemos aprofundar a questão, mas esse dado parece expressar de modo muito significativo a concepção de corpo e de pessoa do ponto de vista Terena, marcando uma fluidez material muito forte, bem como, talvez, a importância do movimento na constituição do corpo Terena. Fica o registro para possíveis futuros estudos, bem como para uma sutil pincelada sobre o tecido da vida em Araribá.

Nesses termos, ainda hoje, mesmo entre os Terena evangélicos, a autoridade do xamã nunca é questionada. Há mesmo as situações excepcionais, em que os Terena evangélicos chegam a procurar o *koixomoneti*; como vimos, entretanto, não podem ser por ele curados, já que não mais acreditam em imagens. Nesses casos, aliás, Ingrácia costuma orientá-los para que não deixem de acreditar no pastor.

Em um contexto que parece tender a um xamanismo sem xamã, os Terena movimentam-se, acionando assim diversos símbolos do que há de mais típico de seu modo de ser – ora evitando, ora procurando figuras de xamãs e benzedores.

3.2.2. Dona Dirce, Sebastião Bacana e outros benzedores

Além do xamã *koixomoneti*, os Terenas concebem benzedores enquanto especialistas de cura. À diferença do *koixomoneti*, os benzedores podem ser de origem Terena ou ainda *purutuyé*. Vale dizer que, se a todo xamã é dado benzer, nem todo benzedor é xamã.

Ao contrário do xamã, que intencionalmente busca uma relação com o sobrenatural, o benzedor tem como forma exclusiva de trabalho os benzimentos. No trabalho de campo, não foi identificado um Terena benzedor atuante na terra indígena; assim, os Terena vêm buscando benzedores não-indígenas que vivem nas cidades próximas a Araribá. Esses *purutuyé* são considerados por Terena católicos capazes de curar e quebrar feitiço por meio de benzimentos. Nos casos em que sua eficácia é comprovada e publicamente reconhecida, podem ser, também, afirmados – ou reafirmados – como muito poderosos.

Esse é, por exemplo, o reconhecimento do trabalho de dona Dirce, benzedora nas proximidades urbanas. Como é possível notar na tabela de itinações de cuidado, Dona Dirce foi procurada por alguns Terena devido a estados limiars variados cuja causa mais comum era, nos relatos, “o feito” [*feitiço, macumba*].

Dona Dirce atende na sala de sua casa, vestida de branco e usando como ferramenta as próprias mãos, como também um terço. A casa é repleta de imagens católicas. No início do trabalho é feita uma identificação dos problemas que trazem a pessoa à benzedora; isso pode ser feito com perguntas à clientela, como também por meio de um procedimento com as mãos. Após esse momento de identificação, dona Dirce fala sobre o problema, sua causa e sua forma de cura, bem como sobre o preço. Assim, se a pessoa quiser, pode solicitar a continuidade ao trabalho da benzedora.

É nesse mesmo contexto de trabalho que outros especialistas atuam. Outro nome lembrado por Terena é o de Sebastião Bacana, sobre quem não obtivemos mais informações sobre ele ou sobre seu trabalho. Assim é que Dirce revela-se a mais conhecida, para quem encaminha-se a maior parte dos casos de itinação que passa por *purutuyé* benzedor.

3.2.3. Pastores e missionários

Pelos Terena evangélicos o xamã *koixomoneti* é, como vimos, temido e evitado; ou, por

outro lado, é procurado, sem que possa trabalhar pela cura do consultado. Sendo a crença um ingrediente imprescindível na cura xamânica, a própria *koixomoneti* orienta a clientela tornada evangélica a não deixar de acreditar no pastor.

As igrejas evangélicas estão espalhadas pela terra indígena. São três na aldeia Kopenoti e três na aldeia Tereguá (duas delas estão ativadas e a terceira, situada próxima à linha férrea desativada, não funciona). Nas outras aldeias também há igrejas, sendo que a maior parte da população da aldeia Nimeundajú se reconhece como crente.

Tal religião encontra adeptos na terra indígena desde a década de 1990, quando a primeira igreja dessa espécie foi lá construído. De acordo com os dados obtidos, a maior parte dos batismos foi motivada pela cura; geralmente pela cura da pinga e da bebedeira.

A cura por meio de especialistas pastores ou missionários caracteriza-se pela crença em Deus como “o médico dos médicos”. Assim, diante de um estado indesejável, o Terena evangélico primeiramente ora e busca um especialista da igreja, e, apenas mediante permissão do pastor pode procurar um médico dos serviços oficiais de saúde. Para os Terena evangélicos, orar é uma forma de prevenir doenças (que são, portanto, consideradas espirituais).

3.2.4. Médicos e instituições de saúde

Em Araribá há dois postos de saúde: um, na aldeia Kopenoti e outro, na aldeia Nimuendajú. Atualmente há clara demanda por postos nas outras duas aldeias. Os funcionários da equipe se revezam entre os dois espaços, sendo que há alguns indígenas Terena e Guarani que, formados técnicos de enfermagem, atuam apenas em uma das aldeias – e, particularmente, aquelas em que vivem. Do mais, a equipe é composta por um médico e uma chefe de enfermagem, ao lado de dentista, farmacêutica, técnicos, acompanhante⁵⁵, o agente de saneamento e o motorista, somando de cada por aldeia.

Apesar do serviço ser gratuito e chefiado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena, a SESAI, os funcionários da saúde são terceirizados e contratados pela Missão Caiuá. Trata-se de um projeto de certa instituição evangélica que atua em diversas terras indígenas pelo Brasil.

O médico atua duas vezes por semana, mas os postos ficam abertos de segunda a sexta-feira. Os técnicos, chefiados pela Kaingang Renata, exercem diversas funções, dentro e fora do posto:

⁵⁵ O acompanhante é quem acompanha os pacientes na cidade, especialmente os não falantes da língua portuguesa. O sr Onório é quem atualmente exerce esta função, visto que é fluente na língua portuguesa e na Terena.

fazem visitas domiciliares para acompanhamento de tratamentos e rotina, bem como triagem e pré-consulta.

Quando o médico encaminha a clientela para serviços prestados em cidades próximas à terra indígena (nomeadamente, em Bauru, onde há o Hospital Estadual), o motorista conta com um carro para transportar os pacientes e o acompanhante.

A farmácia, por sua vez, conta apenas com medicações alopáticas, apesar de um informante relatar indicações de chás para alguns estados doentios.

Por último, um serviço oficial de saúde localizado na área urbana e que surgiu em dois diferentes relatos é o de saúde mental, a saber, o Centro de Atenção Psicossocial, CAPS. Em ambos os casos descritos por nossos informantes, o encaminhamento deveu-se a “beber muito”.

3.3. O ato de beber

Como é possível notar na tabela de itinações de cuidado, grande parte dos estados considerados indesejáveis, doentios, e que são encaminhados a especialistas, estão associados ao uso de bebidas alcoólicas pelos Terena. Com efeito, o uso excessivo de álcool é empecilho à boa vida e ao sossego em Araribá. Mesmo nas aldeias onde quase não há usuários da bebida, o problema revela-se presente na vida das famílias e, sendo por elas temido, demanda atenção cotidiana. Assim é que, conforme os relatos, um número razoável dos Terena evangélicos, batizaram-se, ora buscando cura para o vício da bebida, ora considerando que foram, através da religião, curados dessa “doença”.

Entre as itinações de cuidado para o ato de beber, *koixomoni xamã*, *purutuyé* médico e *purutuyé* pastor são os especialistas geralmente procurados, que, por sua vez, podem encaminhar os consultados os Terena que bebem a demais profissionais. Dessa forma, são três as epistemologias que se relacionam com o uso de álcool, considerado estado doentio pelos Terena.

Relembrando o que foi registrado no início deste capítulo, a vida concebida em deslocamento possibilita que os Terena em Araribá transitem por epistemologias diversas e incorporem, na sua forma de ser, outras. Por isso, os tópicos deste subcapítulo estarão divididos em função dessa diversidade de especialistas e epistemologias terapêuticas, que parecem possibilitar tecer considerações a respeito da própria epistemologia Terena.

Uma vez que esta seção de nosso trabalho trata do ato de beber, é válido explicar com base nos termos Terena aprendidos em campo que parece mais pertinente referirmo-nos ao que cientificamente é designado “alcoolicismo” por meio das expressão “uso de álcool”. Ainda a esse

respeito, é importante enfatizar que a noção em torno da “bebida alcoólica” é também construída a partir de contexto próprio. No caso dos Terena, a bebida alcoólica, segundo consideram, é a pinga, pois traz prejuízos para a boa vida *unatí yapey*. Não foi identificado um motivo certo para tal, mas podemos imaginar que o consumo especialmente desta, em geral alto, deve-se aos baixos preços da aguardente. Bebidas doces também são evidenciadas ao longo dos relatos que as associam às situações de constrangimento da *unatí yapey*.

3.3.1. O espírito que bebe pinga

Há algumas explicações entre os Terenas para as causas e a motivação do ato de beber. A bebedeira (como também é chamada) pode acontecer por vontade da alma de alguém que bebia em vida e que, morto, incorpora em algum indivíduo para que possa de novo beber⁵⁶, ou ao contrário, por vontade própria daquele que busca a bebida. Neste subtópico trataremos particularmente da motivação espiritual do ato de beber, visto que os poucos dados que obtivemos parecem interessantes para adensar uma reflexão inicial em torno da epistemologia Terena.

Uma informante da aldeia Kopenoti foi quem nos introduziu a este aspecto da cultura Terena. Contou sobre um homem que há um tempo bebia cachaça enquanto os outros estavam bebendo cerveja; “a alma penada de um bêbado da aldeia pegou ele, em busca de cachaça”, concluiu. É primeiramente notável em sua fala a conotação pejorativa da pinga em comparação com a da cerveja: a pinga, e não a cerveja, torna-se na bebida caracterizadora do ato de beber entre os Terena. Em segundo lugar, o enunciado interessa na medida em que ainaliza uma das causas da bebedeira, qual seja, a vontade da “alma penada”, do espírito, que habitava o corpo durante a situação.

Enquanto o informante continuava seu relato sobre a bebida, disse que uma terceira pessoa estava com o “corpo aberto” e, assim, “pega” por uma alma em busca de cigarro. De acordo com o informante, a *koixomoneti* foi quem conversou com a alma, que contou-lhe o fato. Mais uma vez, o deparamos com a vontade da alma de outro alguém com vícios em vida e, ainda que se manifeste na busca por cigarro em vez de álcool, revela uma situação pertinente ao nosso argumento.

A seguir, o informante falou também sobre as orientações da *koixomoneti* para a comunidade em vista de situações como essas: “por isso que dizem pra não sair de casa à noite, por

56 Na maioria das falas dos informantes, o termo usado para designar aspectos de pessoas falecidas é “espírito” ou “espiritual”. “Alma” é um termo que apareceu quase que exclusivamente no enunciado deste informante. Por isso, preferimos usar o termo “espírito” ao conceituar os termos Terena por meio de nossas palavras.

sete dias, quando alguém morre”⁵⁷. Acreditam que, nesse período, a alma passa por onde a pessoa falecida costumava ir para satisfazer-lhe vontades e vícios, podendo “pegar” alguém.

Com efeito, outro de nossos relatos evidenciou algo semelhante. Alguns rapazes que descumpriram os conselhos da xamã, chegaram a passar mal pois seus corpos encontravam-se sob o controle das vontades da alma. “Um [*outro*] que não bebia passou ali e falou que eles estavam passando mal. As mães não acreditaram. A Ingrácia foi lá e falou que quem estava bêbedo era a alma”. Diante disso, os procedimentos da xamã resumiram-se em benzer os rapazes e orientá-los a não saírem nos sete dias após a morte de alguém [*especialmente de quem bebe*]; nosso informante deu em seguida a explicação de que “por isso que se faz cruz no caixão, pra fechar o corpo do morto. Ele tem sete dias pra achar a luz e ir pra onde ele tem que ir”.

Surgem outra vez no relato importantes aspectos da epistemologia Terena. Primeiramente que repete-se o dado sobre a vontade da alma de um terceiro que, para satisfazer vontades próprias, *incorpora* em quem esteja vivo, controlando-o. Em segundo lugar, interessa-nos o fato de as mães não terem acreditado no ocorrido. A princípio, a informação pode parecer “deslocada” no conjunto dos relatos do falante; contudo, pensamos que ocupa lugar importante no contexto xamânico, pois para o benzimento (de que o informante também fala) funcionar, é necessário acreditar na xamã e nos elementos de seu trabalho. E, como vimos, em caso contrário, as mães não podem ficar junto dos filhos no momento dos benzimentos das crianças. Afinal, chama a atenção o fato de a xamã ter feito benzimento e aconselhamento com a finalidade de “fechar o corpo” das pessoas, visto que, como dito antes, corpos abertos podem ser pegos por almas durante os sete dias após a morte de alguém na aldeia, período no qual ela passa pelos lugares em que andava em vida, em busca de satisfazer os vícios.

Não conseguimos chegar a conclusões mais detalhadas a respeito do que diferencia um corpo aberto de um fechado segundo o ponto de vista Terena. Ainda assim, deve ser destacada a importância de benzer e fechar o corpo por intermédio do trabalho da *koixomoneti*, e, do mesmo modo, de se fazer a cruz no caixão para fechar o corpo do morto.

A partir dos relatos dedicados a informar sobre as almas que buscam realizar seus vícios enquanto não encontram o caminho afinal, apresentaram-nos ainda indícios sobre o ato de beber do xamã, segundo o contexto xamânico. Desta vez, o itinerário terapêutico deve estar estritamente vinculado à especialidade da *koixomoneti*, pois diz respeito a uma motivação espiritual com efeitos no comportamento da pessoa.

⁵⁷ Antigamente, era costume queimar todos os “pertences” do morto, até mesmo sua casa, para que a alma/espírito não voltasse.

A alma como uma premissa no ponto de vista Terena também surgiu ao longo do trabalho de campo no relato de um informante, que falou a respeito de certa discussão que uma das aldeias travou com um pastor *purutuyé*. Há nessa aldeia uma estátua sobre a qual o pastor julgou que estivesse com o espírito ruim, orientando, pois, removê-la de lá. Contudo, a xamã afirmou que tal ordem não procedia, quer porque ela mesma havia benzido a estátua, quer porque não se trata de algo vivo. O conflito entre os dizeres do *koixomoneti* e do pastor traz consigo mais um aspecto relevante acerca da episteme Terena. Sendo que a xamã negou a possibilidade de a estátua estar ocupada por um espírito ruim pois sequer era viva, é possível arriscar uma leitura a respeito da relação entre corpo e espírito, nomeadamente o espírito apenas pode transitar por corpos vivos. Assim, a vida para os Terena – e, especialmente os de Araribá, onde a vida é concebida em trânsito, gravitando em torno do MS – está diretamente associada a movimento.

Ainda sobre o mesmo entendimento da vida, o movimento é afinal percebido como princípio terapêutico, como explicamos. De igual modo que o espírito pode se deslocar e ocupar um outro corpo, talvez constringendo *unatí yapey*, o movimento de trânsito também pode criar tensões entre os Terena, mesmo por causa de uma espécie de confusão em razão da multiplicidade epistêmica nas itinações de cuidado e nos trânsitos do dia a dia. É também segundo tal dilema que vai se constituindo, por um lado, a limiaridade da pessoa entre os Terena, ou ainda, a forma como eles próprios lidam com os estados saudáveis e doentios, na perspectiva *unatí yapey*.

3.3.2. Pastores, palavras e batalhas espirituais

Uma boa porção de pessoas Terena consegue cessar a frequência das bebedeiras, mesmo que temporariamente, por meio do batismo em igrejas evangélicas, tornando-se crentes. Assim é que, e acordo com (Acçolini, 2004), entre os Terena do MS o protestantismo encontrou sua “moda Terena”, imbricando simbolicamente as epistemologias em tensão em tal prática. A cultura Terena reinventa-se portanto através de certa forma de xamanismo “sem xamã”.

Muitos Terena passam a frequentar essas igrejas, em que são até mesmo batizados – “caem nas águas”, como dizem. E para eles, a eficácia dos ensinamentos da palavra de Deus é tanta que chega a mudar escolhas e comportamentos, tais como beber frequentemente.

É oportuno de início realçar a força da expressão “cair nas águas” entre os Terena, para quem, inclusive, a água corrente possui propriedades terapêuticas⁵⁸. É por isso que uma das

58 Os Terena católicos lembram que São João foi batizado na água. Em suas festividades, batizam o santo no córrego

características de Limão Verde é ser um lugar que realiza *unatí yapey* até por causa da quantidade grande de córregos, cujas águas levam as dores embora. À diferença da região do MS, há falta de água corrente em Araribá devido ao assoreamento do rio Araribá e ainda à apropriação de parte da área indígena, onde fica a cachoeirinha, por exemplo, pelos fazendeiros da região.

Com efeito, a água corrente é um elemento importante para a realização de *unatí yapey*. Aos Terena evangélicos, aparecem semelhanças com a ocasião do batismo na religião, quando aos convertidos é dado “cair nas águas”. É o caso do senhor Aderbal, que se batizou crente para curar-se da bebida.

Aderbal contou que em torno dos dez anos começou a andar com más companhias e experimentou cigarro e álcool, as “bebidas doces”. Não se sentia seguro ou confiante de si caso não fizesse uso deles. Já que seu pai também bebia, contou que a mãe sofreu muito por causa do envolvimento do pai com a bebida: “família que tem homem que bebe sofre muito, tem muita briga”.

A partir do relato de Aderbal, é importante problematizar a concepção de infância dos Terena, como um possível pano de fundo da falta de segurança que ele relata – Aderbal tinha dez anos quando começou a beber para sentir-se confiante de si. Entre os *purutuyé*, por sua vez, a falta de confiança e o uso de substâncias psicoativas em função de um ideal de socialidade está comumente atrelado à adolescência. Esta fase, como sabemos, vincula-se simbolicamente aos comportamentos “rebeldes” característicos da passagem da infância à vida adulta, quando tensões entre uma e outra fase combinam-se com potências afetivas geradas por hormônios. Contudo, entre os Terena, as fases do desenvolvimento não parecem algo rígido e pode surpreender um *purutuyé* que uma criança de dez anos de idade sintasse insegura e necessite beber para lidar com a falta de confiança em si mesmo. Esse é um primeiro ponto.

Um segundo ponto está atrelado, por sua vez, ao cenário de discriminação enfrentado desde cedo pelas mais diferentes populações indígenas, Terena, Guarani, Kaingang, Krenák, Cruaia e ainda outros. Em seus desabafos, relatam que são chamados de vagabundos, pinguços, sujos, entre outros nomes, de sorte que muitas oportunidades lhe são negadas em virtude da carga simbólica que historicamente trazem consigo – vale dizer, carga colonial e eurocêntrica. Por isso, um dia, um Terena expressou seu sofrimento após “tomar”: “*Ninguém mais quer saber da cultura. Ninguém mais quer falar 'índioma'*”. Da mesma maneira é que muitas crianças e jovens manifestam a insatisfação sobre terem de dançar durante as festas da aldeia ou mesmo em apresentações na

cidade e em outras aldeias, quando geralmente recusam-se a participar dos ensaios e a falar a língua Terena. Segundo membros da comunidade, chegam a dizer por exemplo, “*não sou índio, não sei porque vocês ficam aí dançando e falando essa língua*” ou ainda “*pára de falar essa língua feia*”.

Como não se sentir inseguro diante de *purutuyé*, que vêm historicamente afirmando-se superiores mediante um Estado opressor e omissos na relação com os povos indígenas? Como afirmar uma identidade indígena que, ao longo dos séculos, foi obrigada a se esconder? Como falar uma língua que fecha portas e oportunidades? Como ser indígena em face de um Estado que sempre pretendeu que as populações indígenas se tornassem *purutuyé*? Diante de tantos dilemas para a existência indígena, parece-nos mais fácil compreender que um Terena aos dez anos de idade sintasse inseguro e sem confiança, mesmo no seio da aldeia. Ou melhor, especialmente no seio da aldeia, em que sua identidade grita.

Assim, Aderbal relatou que, junto com o pai, fugia para o mato a beber pinga quando “*a igreja estava lá na casa*”. Segundo ele, não queria saber a palavra de Deus, até batizar-se e, afinal, deixar de beber. Ora, vimos que Aderbal começou a beber aos dez anos e passou a depender da pinga e das bebidas doces para confiar em si mesmo. Quando pretendeu abandonar a bebedeira, passou por algumas recaídas. Na última delas, por exemplo, bebeu após sentir “um vazio”, associado à morte da mãe, fato recente àquela época. A ocorrência foi decisiva para que pedisse ajuda de um conhecido *purutuyé* pastor em Araribá, que, junto à esposa, também *purutuyé*, entrou em uma “batalha espiritual” para ajudá-lo, como nos contou ele.

As lembranças de seu pai, o Sr. Horácio, sobre aquele tempo em que o filho bebia incluem que ele “*não conseguia sentar com a gente e conversar*”. A fala do pai tem grande importância, pois traz consigo o significado do constrangimento à realização de uma vida boa e desejável *unatí yapey*. Melhor dizendo, Aderbal bebia e não conseguia participar da vida de generosidade e comensalidade com a família, não conseguia trabalhar na terra ou comer do que a família plantava e nem tampouco conseguia desenvolver seus dons; ficava, pois, sob o controle da pinga em vez de estar entregue a seu próprio espírito.

Recuperado, ele ponderou que se não fosse Deus, não teria sua família, seus filhos. Hoje atua enquanto pastor e, em um de seus cultos, referiu que “*antes de Deus, não davam valor para o que 'você' representava*”. Mais uma vez, podemos associar sua fala ao cenário de opressão que os povos indígenas experienciam ainda no Brasil. Igualmente, é cabível registrar que as igrejas, enquanto espaço de socialidade, inclusive com *purutuyé*, passam a se configurar como um espaço de possibilidades para os Terena e um caminho de itinerância que se guia pela *unatí yapey*, em sua

expressão “variação” – gravitacional no caso de Araribá. Trata-se, nesse caso, de um espaço que permite à pessoa vivenciar o que há de desejável e saudável no sentido mais próprio Terena, ou seja, enquanto comensalidade, generosidade, disposição para o trabalho, para a companhia dos parentes e para participar dos trânsitos diários e cotidianos de forma plena.

Assim, Aderbal pareceu conceber a bebida e a bebedeira como um problema de natureza espiritual, cuja prevenção se dá ao orar e ler a Bíblia, em uma espécie de “luta diária contra o inimigo”. Dois pontos sobre os quais podemos refletir têm a ver, aliás, com o emprego dos termos “espiritual” ou “espírito”, bem como com o papel da leitura e da oração na luta espiritual segundo o sentido Terena.

Como vimos, o ponto de vista Terena admite que o espírito é capaz de ocupar outros corpos, como em um deslocamento entre espírito e corpo. Nesse sentido, o termo “espiritual” presente em “batalha espiritual” revela-se importante à medida que pode trazer consigo referências da episteme propriamente Terena. Quer dizer, quando Aderbal fala que o pastor e a esposa travaram uma batalha espiritual contra o inimigo para livrá-lo da pinga, manifesta um entendimento que possivelmente abrange certa concepção de corpo sob controle de um espírito dotado de movimento e de trânsito; e ainda, uma concepção de espírito que no pós-morte movimentava-se, buscando satisfazer vícios.

Dito isso, sobre o segundo ponto passa a ser possível inferir que a leitura e a oração fazem parte de uma batalha espiritual pois integram a mediação entre mundo “natural” e “sobrenatural”. O xamã canta para chamar o espírito do avô cujos netos esperam ouvir conselhos e ser benzidos. A palavra, nos dois casos, é muito poderosa e pode atrair ou levar espíritos, mediando a relação corpo espírito diretamente. À semelhança do que Lévi-Strauss (1975) escrevia sobre a cura pela fala, o trabalho do *koixomoneti* e também o trabalho de cura realizado por crentes pastores e missionários, contam com a providência do Espírito Santo de Deus, que fala por meio de um corpo de um terceiro, promovendo então a cura. Nesse raso sentido pode assemelhar. Nesse sentido, a palavra toca o corpo para possibilitá-lo de entrar em contato com o “mundo espiritual”, e age como a “modelar” o corpo a ser curado. Melhor dizendo, a palavra modela ou remodela o corpo porque é a vontade de Deus; mais, a palavra produz movimentos, nomeadamente, o movimento do espírito ao corpo. Assim, a palavra de Deus, falada, orada ou lida, possui o poder de mediar a relação com o espiritual nessa espécie de “batalha” e, com efeito, pode levar à mudança de “comportamentos” – que, entre os Terena, resume-se ao corpo a tomar atitudes, escolhas e ações.

Por essa mesma perspectiva, compreende-se melhor outra informação fornecida no relato de Aderbal. Para ele, alcoolismo não é uma doença, “*se não, você nasceria alcoólatra*” – como ele,

aliás, não tratamos, nesta dissertação, o “alcoholismo” como doença. Referimo-nos ao uso abusivo do álcool como um estado limiar da existência (a saber, como fronteira entre um ideal de desejabilidade e um de indesejabilidade – e, nesses termos, sim, trata-se de um estado “doentio”, pois tem o efeito de desvios do que é concebido em contexto Terena). Assim, a fala de Aderbal faz pensar a concepção de doença entre os Terena. Doença, para eles, é algo que nasce com a pessoa; contendo, portanto, um sentido mais biológico e mais *estático*.

Os outros desvios seriam, então, de outra ordem; ou, nos termos de Aderbal, seriam desvios espirituais, curáveis em batalha espiritual diária. O espírito e o espiritual movimentam-se, deslocam-se, transitam: o corpo, mais estático, pode *ser* doente, mas espiritualmente ele *está*.

Como, porém, é possível entender o corpo do *koixomoneti* que se transforma em toco e se desloca em um piscar de olhos pra qualquer lugar na aldeia? Ainda que não tenhamos podido chegar a respostas para a questão nesta pesquisa, inferimos que se justifica pelo grande poder dos xamãs Terena, que assim como podem se transformar, deslocam-se rápida e abruptamente sem serem notados, desafiando talvez até mesmo a morte⁵⁹. Tamanho poder deve significar, portanto, a capacidade excepcional de mediar a relação entre espírito e corpo, vida e morte, entre diferentes “mundos”, enfim.

Ora, Aderbal contém dados fundamentais para começarmos a entender o que há de próprio da cosmovisão Terena nas práticas evangélicas, inclusive trazendo à tona ainda a compreensão Terena sobre os estados limiares da existência e sobre os encaminhamentos, de acordo com os significados que vêm sendo reinventados e recriados historicamente.

O espírito se desloca e se movimenta, “pegando” corpos abertos em cuja qualidade rígida podem ser identificadas doenças, com as quais se nasce. O alcoholismo, entretanto, não tem a natureza de uma “patologia”. É, sim, tratado como um desvio a prejudicar a socialidade, mas o qual pode ser curado desde que com uma “batalha espiritual” em que a palavra protagoniza o trabalho dos especialistas responsáveis.

Outro informante cujo relato dá boas pistas da concepção Terena de *unatí yapey* – e, portanto, também de como os estados limiares da existência manifestam-se no ponto de vista Terena – é Sr. Anicleto. Embora ele não beba atualmente, desde moço vivenciou limiaridade por trás da experiência com o álcool por aproximadamente vinte anos. Afinal ficou livre – isto é, curou-se, com ajuda da igreja⁶⁰. A história de Anicleto permite refletir, primeiramente, sobre o uso de

59 Contam que um antigo xamã superou a morte, tendo saído vivo do acidente em que foi atropelado por um trator. Embora o veículo tenha-lhe passado por cima, feriu apenas sua perna.

60 A igreja não foi a maior responsável, nesse caso. Vale enfatizar, ela “ajudou” na cura.

bebida e ato de beber no contexto da mocidade Terena – caso parecido com o de Aderbal – e também sobre como o papel da igreja na itinação de cuidado em Araribá.

A partir do caso de Aderbal, como informa o relato anterior, é possível imaginar como o uso de bebida entre os Terena de quaisquer idades tem raízes no cenário de opressão e de discriminação historicamente constituídas na relação com os *purutuyé*: o sentimento de insegurança e a falta de confiança são efeitos da marginalização e da própria negação dos povos indígenas no Brasil. No caso dos Terena, o fato manifesta-se mais propriamente na relação da terra indígena com as cidades localizadas nas proximidades.

Anicleto relatou sobre a ajuda que considera ter recebido da igreja que hoje frequenta: “Já assisti ao culto bêbado”, conta, demonstrando o acolhimento da congregação no tempo em que bebia. Como Aderbal, Anicleto relatou ter antes o gosto por beber porque, assim, “*ajuntava, reunia as pessoas pra rirem, conversarem, se divertirem*”. Do mesmo modo, Jediel, com cerca de 13 anos, começou a beber para descansar e descontraír-se, ocasião em que se juntavam ele e seus amigos. Ora, diante de um cenário marcado por profundos constrangimentos, a *reunião* de parentes e amigos – um dos princípios de *unatí yapey* e do que outros povos entendem por boa vida – faz-se não apenas “sintomática”, também a maneira que por excelência há para lidar com o que lhes está cotidianamente posto.

Por outro lado, assim como Aderbal comentara sobre as amizades de bebida, de que não sabemos tratar-se de parentes ou amigos simplesmente, Anicleto afirmava que “*no alcoolismo você não sabe o que tá fazendo, não sabe de nada*”. Daí é possível pensar que, tanto quanto o espírito pode se apoderar do corpo de alguém, como mencionamos antes, a bebida é capaz de configurar uma situação em que o corpo também deixa de estar sobre o controle de seu próprio espírito. A bebida teria, nesse caso, a propriedade de promover deslocamentos da ordem de espírito e corpo; não contamos, no entanto, com dados suficientes para aprofundarmo-nos nesta questão.

De qualquer forma, ao transformar o estado de existência da pessoa, a bebida transforma também os contextos em que elas se inserem. As famílias e os parentes, além da própria pessoa que está “tomada” (“que bebeu” e “que bebe”), encontram entraves para realizar a *unatí yapey*. É o que se nota na história de Anésio, que, nos tempos em que fazia uso frequente da bebida, percebeu não querer mais trabalhar: “*então pensei que tinha que parar com aquilo*”.

Assim como para demais indígenas, para os Terena é indesejável um estado gerador de irresponsabilidade com o trabalho (aqui, por exemplo, deixar de trabalhar para beber), implicando encaminhamentos de acordo com as motivações que lhe atribui o círculo de socialidade

mais próximo de cada pessoa. Vicente nos contou que parou de beber quando tornou-se motorista na FUNASA, pois passou a ter mais responsabilidades. Jediel, na mesma direção, contou que quando o filho nasceu, percebeu o peso da tarefa colocada em suas mãos e também diminuiu o hábito de beber.

No que tange às mudanças e reorientações do hábito de beber, de acordo com os crentes Terena *englé*, são determinadas por ensinamentos bíblicos. Para Sr. Harmônio, que, durante certa época “bebia muito”, assim como outros Terena, foi libertado por meio da palavra de Deus.

Naquelas circunstâncias, Harmônio ouviu a leitura do “capítulo 5 de São João”, que levou-o a acreditar em Deus e, a seguir, a curar-se dos abusos da pinga. Ora, se a crença livrou-o da pinga, ela, por si só, já é suficientemente poderosa; e, algo parecido com o que há no xamanismo com xamã, só há cura, se há crença no trabalho do *koixomoneti*. Como dissemos, é por isso que a *koixomoneti*, quando solicitada por evangélicos, orientou-os a acreditar em seus pastores: a crença é um princípio terapêutico xamânico.

Sr. Harmônio passou a acreditar em Deus e, através de sua palavra, curou-se, livrando-se dos excessos de pinga. Curiosamente, na passagem bíblica que ele contou ter-lhe despertado a crença, lê-se:

Algun tempo depois, Jesus subiu a Jerusalém para uma festa dos judeus. Há em Jerusalém, perto da porta das Ovelhas, um tanque que, em aramaico, é chamado Betesda, tendo cinco entradas em volta. Ali costumava ficar grande número de pessoas doentes e inválidas: cegos, mancos e paralíticos. Eles esperavam um movimento nas águas. De vez em quando descia um anjo do Senhor e agitava as águas. O primeiro que entrasse no tanque, depois de agitadas as águas, era curado de qualquer doença que tivesse. Um dos que estavam ali era paralítico fazia trinta e oito anos. Quando o viu deitado e soube que ele vivia naquele estado durante tanto tempo, Jesus lhe perguntou: ‘Você quer ser curado?’. Disse o paralítico: ‘Senhor, não tenho ninguém que me ajude a entrar no tanque quando a água é agitada. Enquanto estou tentando entrar, outro chega antes de mim’. Então Jesus lhe disse: ‘Levante-se! Pegue a sua maca e ande’. Imediatamente o homem ficou curado, pegou a maca e começou a andar. (BÍBLIA, São João, 5, VERSÍCULOS 5-22)

Nota-se na passagem que o movimento das águas está intimamente associado ao movimento do homem antes impossibilitado de andar. A água corrente, como dissemos, é assim terapêutica, pois leva consigo as dores, que podem ser, aliás, as causadas pelos impedimentos a *unatpi yapey*. Já o movimento, em forma de trânsito (o que quer dizer que não se trata de ida ou vinda, mas de “travessias” e “deslocamentos”), consiste num princípio vital Terena em Araribá, mesmo que encerre um aspecto potencialmente tensionador e confuso entre epistemologias. Em síntese, a passagem bíblica trata de dois elementos característicos da vida Terena do ponto de vista *unatí yapey*. É então possível referir-se ao conteúdo da passagem enquanto potencial e eficazmente

curativo e terapêutico entre os Terena – e sobretudo quando crentes.

Igualmente, o movimento descrito em tal passagem contém outro índice de *unatí yapey*. Por exemplo, Sr. Harmônio relatou, sobre quando ficou doente do estômago, em Limão Verde, não ter podido andar e nem comer. Se comer junto – a comensalidade Terena – é aspecto fundamental da concepção *unatí yapey*, é índice de uma boa vida entre os moradores de Araribá e, consideravelmente, entre os Terena de Limão Verde, cuja aldeia é a que melhor alimenta e, portanto, melhor recebe. De volta ao depoimento de Harmônio, na ocasião ele havia ficado doente e a sobrinha, evangelizadora, orava ao seu lado. Também em seu relato está que a sobrinha disse “agora você está liberto” e ele saiu andando pra lá e pra cá no hospital, logo sentindo bastante fome. Índices de *unatí yapey*, a exemplo de comensalidade e de movimento de trânsito, configuram assim também índices de cura e de mudança de estado de existência (ou, como diziam os evangélicos, “de libertação”) em benefício da experiência de vida plena *unatí yapey*.

Sr. Harmônio afinal abandonou a bebida. Mas, para fazê-lo, ele conta que é necessário ter “a opinião” de parar e aceitar o conselho da mulher⁶¹: “*minha mulher deve me amar muito pra ter aguentado tanta bebedeira*”. Ao mesmo tempo em que ele diz ser preciso ter opinião para parar de beber, considera-o também uma “libertação de Deus”. A fala de Sr. Harmônio parece então indicar algo semelhante ao que havia na fala de Anicleto, “*então pensei que tinha que parar com aquilo*”. No caso deste último, foi importante ter se dado conta de que estava trocando o trabalho por bebida – e aí o trabalho revela-se índice incontestado de *unatí yapey* –, pois deu-lhe “senso de responsabilidade”. Como Harmônio e outros Terena referem, trata-se de algo em que sopesa “ter a opinião” (que, a propósito, parece associar-se a ouvir conselhos e praticar ensinamentos, ou, ainda, em ter fé e segui-la, praticando os ensinamentos da Bíblia⁶²).

Esse aspecto da cura *englé* no contexto Terena pode ser endossado com o relato de Sr. Teodoro, batizado após curar-se da bebida e dos problemas dela decorrentes, tais como pressão alta e diabetes. A explicação que ele nos dá é a de que a bebedeira é resultado da falta de fé e que, conforme ele foi praticando e aprendendo os ensinamentos, foi-se curando e parando de beber ou fumar. Bem se vê que o relato de Teodoro associa a falta de fé imediatamente ao movimento, isto é, à ação de praticar e aprender os ensinamentos. Importa aí que a responsabilidade da cura do

61 Apesar de não ser nosso objetivo discutir as relações de gênero entre os Terena em Araribá, vale notar e refletir a valorização da mulher na figura da esposa na fala de Sr Anicleto.

62 Praticar os ensinamentos da bíblia caso não acredite mais nos conselhos da *koixomoneti*. Quer dizer, lembrando os dados descritos anteriormente sobre o trabalho de dona Ingrid, pode ser que a ineficácia do procedimento de cura por ela realizado seja índice da falta de opinião da pessoa e, por isso, ela sugere acreditar – ter uma opinião, praticar – o que outro especialista coloque. Mas isso mostra-se mais explicitamente nas falas dos Terena crentes *englé* que até certo tempo procuraram a xamã em uma iteração de cuidado.

alcoolismo com a “palavra de Deus” deve-se não a uma ação divina – embora não a exclua, é claro – mas fundamentalmente ao engajamento do indivíduo diante do ensinamento religioso – até porque, eles ressaltam, Deus deu ao ser humano “o livre arbítrio”.

3.3.3. O alimento mal tratado, o indígena ao tratamento

Ainda sobre os efeitos crônicos da bebida, ao lado do que antes dissemos, é importante pontuar que são considerados encaminháveis para “tratamento”, nos termos Terena – possibilidade de cura por meio da medicina *purutuyé*.

Stephanie, que já foi chefe da enfermagem na terra indígena, reconhece os benefícios de um “tratamento”. Comentou sobre o alcoolismo de sua mãe e disse que, sem saber o que causa acarreta o problema, considera-o uma desculpa para não enfrentar os problemas, de acordo com o que entendia do caso de sua mãe, que justificava beber porque seus parentes, “não sabendo o caminho”, não a visitavam em São Paulo. É preciso dizer, no entanto, que o caso de sua mãe evidencia, em nossa interpretação, que o impedimento de realização da vida *unatí yapey* em seu movimento de trânsito – fortemente vinculado ao deslocamento mítico e agora ao tradicional, para o MS – tem consequências muito amplas. Quanto a Stephanie, considerou o alcoolismo um problema, pois não se pode parar de beber facilmente e também não se come, causando males como o diabetes. Nesse sentido, o relato de Stephanie faz notar como a alimentação não é apenas uma questão de subsistência, mas também uma questão de compartilhamento da generosidade típica dos Terena e da constituição da pessoa, que são, como sabemos, aspectos de *unatí yapey*. Recusar a comida significa recusar “estar” e “andar junto”, e, assim, recusar uma aliança essencial, espiritual e familiar, ou comunitária – dá enfim no mesmo que recusar a dádiva do *unatí yapey*. Também por essa razão o alcoolismo mostra-se indesejável à vida indígena, passível de encaminhar o caso a um “tratamento”. Há por trás disso, pois, a mesma motivação que leva alguém ao *koixomoneti* ou ao pastor em decorrência da “bebida alcoólica”, condição majoritariamente considerada prejudicial ao indígena.

Nesse mesmo sentido, Sr. Tonho, marido da finada Nair (que, vimos, é reconhecida “boa pessoa”, pois nunca deixou que faltasse comida aos que visitavam sua casa), adensa os argumentos Terena. Uma vez, um de seus filhos disse que o único erro do pai era “a bebedeira”, Sr. Tonho retrucou: “mas nunca faltou arroz e feijão”. É notável como Tonho usou da capacidade de prover o alimento para definir seu bom caráter diante de um aspecto indesejável que os filhos lhe apontaram, criando-se, pois, o contraponto de pesos socioafetivos fortes e próximos.

Da mesma forma que o trabalho leva o alimento para a mesa, é também um nó que articula os limiares da existência Terena. Em face do atual cenário de exploração da mão de obra indígena, cujo trabalho se dá com condições insalubres e com salários muito baixos, e, igualmente, a ampliação do horizonte Terena quando dos planos de ingresso nas universidades, é potencializado o ato de beber, já que faltam oportunidades em comparação com os tempos de arrendamento na própria terra indígena. Melhor explicando, de acordo com quatro informantes, no período em que havia trabalho para todos na roça comunitária, os homens trabalhavam ao invés de beber; o trabalho era, então, garantia a todos que quisessem dele participar, e o mesmo valia para o alimento (pois parte da produção era destinada à venda, enquanto a outra, ao consumo dos trabalhadores).

Hoje a roça comunitária não existe e os trabalhadores rurais dividem-se entre as roças na terra indígena e os trabalhos como bóias-frias. A bebida tornou-se aí um grande problema – seja como consequência da precarização do trabalho entre os Terena, seja como impedimento para o desenvolvimento das capacidades agrícolas – tornando-se, então, um estado a ser encaminhado a especialistas. Os encaminhamentos feitos pelos próprios Terena podem ser variados; tratamos ao longo deste subtópico de dar ênfase à “modalidade” dos diversos encaminhamentos de itinação que passa por tratamento médico.

Como em todo o trajeto de itinação indicado ao uso excessivo de “bebidas”, o álcool é aqui prejudicial e, portanto, indesejável à vida *unatí yapey*, pois vincula-se aos constrangimentos possíveis à prática da comensalidade, da generosidade, do trabalho agrícola ou mesmo da inserção na universidade (já que, para o Terena *englé*, “*no alcoolismo você não sabe de nada*”). Embora o itinerário que encaminha para tratamentos na cidade pareça o menos comum em Araribá, está no rol das possibilidades epistêmicas com vistas aos cuidados *unatí yapey* Terena.

3.3.4. A bebida além de itinações: algumas observações

Esmiuçamos antes os dados do campo que emergiram como itinerários terapêuticos dos sujeitos Terena em cujas vidas a “bebida” tornou-se um problema à *unatí yapey*. Nesses casos, os especialistas procurados pelos Terena variam entre xamã *koixomoneti*, pastores ou missionários *englé* e médicos *purutuyé*, sendo que no início do capítulo, apresentamos a tabela com tais percursos de cura. É fácil perceber que entre os Terena não há uma exclusividade de especialista, a não ser na maioria dos casos de problemas na *unatí yapey* de Terena já batizados na Igreja evangélica, os *englé*. Apesar disso, em nossos subitens estão sendo tratados os problemas com base

em suas curas; e, portanto, o desenvolvimento do texto está precisamente focado na especialidade que curou o estado indesejável à boa vida *unatí yapey*.

Em nosso trabalho etnográfico, porém, emergiram outros dados importantes para compreender um pouco dos princípios vitais Terena e dos estados limiares da existência na concepção *unatí yapey*, sem que, no entanto, fossem descrições de itinações de cuidado.

No caso dos itinerários para os problemas com o uso de bebida, alguns dados trouxeram a opinião de pessoas que ora não procuraram qualquer especialista, ora sequer foram encaminhados a alguma uma especialidade. Trata-se pois de relatos e considerações do que alguns Terena concebem a respeito da “bebida” como problema a *unatí yapey*, e, assim, segundo a perspectiva de quem “está de fora” de um caso de itinação. Nesse sentido, um primeiro dado tem que ver com o modo como a bebida age em quem esteja bebendo: em torno de cinco testemunhos disseram que a bebida “encoraja” e “mexe com a cabeça”, gerando brigas. O segundo fato que nos importa é os informantes compartilham a opinião de que a possível solução para o excesso no uso de bebida abrange palestras e também “projetos sociais e de esporte – para quem gosta de jogar” (com base no que viram na televisão, acreditam que tais práticas são pertinentes ao tratamento da questão).

O ponto de vista de alguns indivíduos de Araribá é o de que a bebida – quer cerveja ou pinga – revela-se problemática na medida em que envolve situações inabituais. Nesse sentido, o encorajamento provocado pela bebida faz com que pessoa fale o que quiser, sem muito pensar nas consequências, e, assim, podendo gerar brigas [*agressões*]. Diversamente, uma pessoa que beba “só aos finais de semana” não enfrenta um problema à *unatí yapey*, pois “não atrapalha o trabalho”, apenas “dá risada” quando bebe.

Em *unatí yapey*, a bebida torna-se problemática a depender das situações que pode causar, quer dizer, das inúmeras circunstâncias envolvidas no ato de beber, e, da mesma maneira, até o conceito de “bebida” não é previamente dado. Assim, uma pessoa que enfrenta problemas com a pinga, pode não passar pelo mesmo quanto à cerveja, pois tudo depende de como reage diante de um e de outro. Quer dizer, a bebida é considerada alcoólica não apenas porque contém álcool.

Ainda de acordo com a perspectiva *unatí yapey*, os casos considerados curáveis ou resolvíveis a partir de projetos sociais e esportivos permitem, por sua vez, inferir que o movimento é, nesses casos, outra vez um princípio terapêutico: o movimento e o trânsito participam de *unatí yapey*, na medida em que, com o suor, as dores são levadas embora. A propósito, os torneios de futebol nas aldeias promovem também a reunião das pessoas, unindo-as entre si, de sorte que tanto os projetos como as palestras mencionadas revelam-se meios de promover *unatí yapey*. Quanto às

palestras, também são importantes se consideradas uma forma de ensinar e desenvolver uma espécie de fé, introduzir e ou consolidar “ensinamentos” capazes de potencializar *unatí yapey*.

Esforçamo-nos, à esta altura, para demonstrar a bebida nas situações de constrangimento à *unatí yapey* enquanto um problema da “saúde indígena Terena”. Estão tecidas aqui algumas descrições em torno do que nos disseram pessoas não participantes de itinerários terapêuticos recomendados ao ato de beber. Para elas, atividades como palestras e projetos – a saber, atividades que geralmente não estão associadas ao serviço de saúde – identificam-se como potencializadoras de princípios vitais *unatí yapey*. Assim, a terapêutica – os princípios terapêuticos – dar-se-ia com efeito em caminho contrário às situações desfavoráveis à *unatí yapey*; quer dizer, não seriam itinerários terapêuticos, mas parte fundante de um projeto de existência voltado para uma “boa existência”, como a concebem os nativos, ou seja, o “bom você existir” de *unatí yapeya*.

Como vimos, as bebidas têm afetado negativamente o cotidiano Terena em Araribá, criando constrangimentos à *unatí yapey*. Tal problema expressa a inserção e reinvenção de tal elemento entre a população Terena ao mesmo tempo em que indica o modo como a precarização das condições de vida *unatí yapey* afetou a constituição identitária Terena.

A despeito das várias nuances simbólicas envolvidas no ato de beber, é imprescindível problematizar os usos da pinga para além de sua condenação. Quer dizer, por um lado, bebidas consideradas alcoólicas pelos Terena chegaram até eles por meio dos *purutuyé*, configurando uma marca do passado colonial entre os povos originários. Por outro lado, há que se imaginar a potência com que o álcool atua na vida Terena (e não somente Terena, mas na vida de outros povos no Brasil), efeito imediato dum cenário historicamente formado por entraves à realização da vida plena. Trata-se de um aspecto preocupante, apontando para inúmeras questões a respeito das condições de existência de tais povos, invariavelmente deixados à margem de relações mais equânimes com o Estado *purutuyé* e com a sociedade nacional.

3.4. Das coisas feitas por inveja

No seio das itinações de cuidado, o que tange às coisas feitas por inveja é notável entre os Terena católicos e evangélicos, que, ainda que sob formas diferentes, têm em comum o medo de coisas feitas. Para o início da discussão, vale contextualizar o que seja a inveja e como ela tem sido compreendida pelos Terena nos últimos anos. A partir dessa conceituação, é possível seguir com as itinações e, mesmo, tecer algumas considerações a respeito das preocupações de cuidado

cotidiano entre os Terena.

De acordo com os relatos de nossos informantes, entendemos que há “inveja” quando uma pessoa quer ser melhor que a outra. Já “egoísmo”, por sua vez, está presente quando uma pessoa se acha – ou quer se achar – melhor do que a outra porque tem algo que esta não tem. Desse ponto de vista, a maioria de nossos informantes considera que o poder aquisitivo nas aldeias melhorou nos últimos anos e, por isso, o egoísmo também. Há pessoas que têm carro, cargo na escola ou na saúde e, então, algumas acabam por considerarem a si mesmas melhores que os demais. É possível notá-lo nos casos em que não dão “bom dia” ou “boa tarde” ou não perguntam se você está precisando de algo para comer. Assim, o contexto de egoísmo potencializa situações de inveja e, com isso, “podem fazer pra você”.

O cenário de egoísmo atual tem sido construído a partir das mudanças ocorridas nas aldeias desde o fim do Serviço de Proteção aos Índios. A encanação da água, a inutilização do rio Araribá, fim das atividades de trabalho na roça comunitária, diminuição intensa da produção caseira de farinha, tudo isso modela um pano de fundo em que as relações entre os Terena tem sido mais distantes, ao mesmo tempo em que a institucionalização dos serviços de saúde e educação no cotidiano da aldeia parecem potencializar o egoísmo. Como consequência, “*hoje tem muita inveja na aldeia, gente querendo ser mais que o outro*”. Assim, as pessoas podem procurar alguém para fazer “macumba”⁶³ – coisa feita, quebrante, macumba – para outra ou elas mesmas fazerem.

Outro informante contou que sua avó era *Koixomoneti*. Quando ela era moça, um homem se apaixonou por ela. Mas havia uma outra moça que já estava apaixonada por ele e então teve inveja dela. Essa outra moça também era *Koixomoneti* e “fez” para aquela de quem o moço gostava – a avó. Ela ficou cega; a outra era mais poderosa. Este é, por sinal, um exemplo de coisa feita por inveja. Nesse caso, vale lembrar a disputa de poderes entre os xamãs, que, no entanto, refere-se a um caso mais antigo. Vejamos um outro dado, a seguir.

Um informante nos contou que havia ido à casa de uma pessoa na aldeia, que então lhe ofereceu café. Quando o informante acabou de tomar, viu cabelo enrolado no fundo da xícara. Desde esse dia, parou de ir na casa das pessoas. Frequentando apenas a casa de parentes mais próximos ao seu convívio. Há aí uma situação de coisa feita que gera uma desconfiança sobre o convívio comunitário. É a mesma situação expressa no relato de um outro informante que diz “*não pode confiar nas pessoas aqui; porque conversa com você e depois vira as costas e fala outra coisa, por inveja*”. Assim como se evita ir na casa de outras pessoas, bem como trazer pessoas para

63 Não foi possível discernir se há diferença entre “coisa feita”, “quebrante” e “macumba”. Por isso, este trabalho os entende como sinônimos.

a própria casa.

A inveja é, portanto, uma preocupação cotidiana entre os Terena. É motivo de alerta e “prevenção” pois pode gerar estados de existência indesejáveis, como dores no corpo, na cabeça, desemprego, espécie de “visões”, bebedeira, cegueira, entre outros problemas constrangedores à *unatí yapey*, dificultando e ou impedindo uma vida de trânsitos, de convívio com parentes de São Paulo e de Mato Grosso, de comensalidade e generosidade, de trabalho com ritmo próprio e desenvolvimento de capacidades agrícolas.

3.4.1. O lugar da “planta” na socialidade Terena *Unatí Yapey*

É porque contrasta com uma existência boa *unatí yapey* que a inveja se faz uma preocupação cotidiana, mobilizando os Terena ao longo do dia. Além de evitarem entrar nas casas de pessoas que não fazem parte do convívio mais próximo e trazer pessoas para sua casa, alguns Terena relatam alguns hábitos que procuram realizar para se protegerem de coisa feita. Por exemplo, podem andar com olho de cabra perto do corpo, usar artesanato de olho de cabra, tomar banho com inguiné, sendo todos estes procedimentos para proteção de si e, portanto, proteção da *unatí yapey*: “Pra você se proteger de inveja tem que tomar banho com *inguiné*, água e sal. Na água você fecha com uma cruz. Tem que fazer isso toda a sexta feira”, dois informantes nos explicaram.

Um outro informante, “católico”, nos disse que pela manhã assiste à missa e coloca sobre a televisão um copo de água, que se torna “benta”. Depois ele joga o líquido nas plantas e nos cantos da casa, inclusive do lado de fora. Diz que isso protege a casa e as plantas, aliás, as plantas de sua roça, e também protege de inveja e de coisas ruins. O relato evidencia, a propósito, que a planta pode ser afetada pela coisa feita, sendo, por isso, importante protegê-la, já que também integra a *unatí yapey*. A esse mesmo respeito, um outro Terena nos contou que estava suspeitando da inveja de uma pessoa de seu convívio, com quem trabalha, porque a roça não estava crescendo bonita. Outra vez, estamos diante de um relato em que a plantação – ou a roça – consta enquanto passível de dano por inveja, e, mais que isso, também como um indício da presença de tal sentimento – no caso de não crescer bonita, boa pro consumo ou para a venda.

É oportuno, desta vez, refletir sobre a íntima relação entre os Terena e suas plantas, especialmente as cultivadas na roça. As “plantas”, os cultivaris, são elementos fundamentais à *unatí yapey*; no entanto, não se pode assim considerá-las quando se trata de qualquer plantação, é preciso, ao contrário, que estejam “bonitas”, isto é, “boas” para o consumo (por exemplo, a mandioca que

cresce mais grossa, em contraste com aquelas “fininhas”). Além disso, os cultivaris bonitos são indícios de uma existência boa e plena *unatí yapey*, bem como de *unatí yapeya* (“você vive bem”); e de *unatí yapetí*, “é bom porque você vive”⁶⁴.

E, assim, importa ressaltar a importância das condições de trabalho na vida de um Terena, especialmente de trabalho agrícola – quer seja para consumo próprio, quer seja para a venda. Os cuidados com uma planta são os cuidados da vida da população Terena. Nesse sentido, o trabalho na terra mediado pelos próprios conhecimentos significa especialmente um cuidado com a *unatí yapey*, mas também com a *unatí yapeya* - “você vive bem” -, potencializando as relações de socialidade, nas quais as pessoas são reconhecidas como “boas” a partir da forma como cuidam de sua roça, de seu quintal – e da “beleza” do que está plantado -, bem como da forma como servem o alimento – um dia plantado e colhido em sua roça.

Em síntese, a inveja é uma preocupação cotidiana em Araribá, potencializada no cenário atual de egoísmo. Os Terena lidam com a inveja a partir de alguns valores e hábitos em que as plantas encontram um lugar principal enquanto manifestação de coisa feita. Em outros casos, o quebrante atinge diretamente as pessoas e então se faz necessário um encaminhamento a especialista.

Conforme foi descrito anteriormente, entre os Terena a itinação não é segmentada; quer dizer, geralmente os estados indesejáveis passam por alguns especialistas mesmo que de diferentes espistemologias, até que sejam curados. Isso se dá especialmente entre os Terena católicos e, quando o caso já passou por alguns encaminhamentos mas no benzimento encontra sua cura ou resolução, então certamente se tratava de um estado decorrente de inveja e coisa feita.

3.4.2. Caminhos de instabilidade: itinações de cuidado nos casos de “coisa feita”

Quando um estado indesejável é curado pelo benzedor, certamente se tratava de coisa feita. Contudo, nem toda a cura por benzimento deve-se coisa feita. Quem benze: um *purutuyé* benzedor, dona Ingfacia *koixomoneti*, um Terena benzedor. Todo o xamã benze, mas nem todo o benzedor é xamã *koixomoneti*.

O trabalho do xamã ou do benzedor costuma ser procurado e solicitado, como vimos, pelos Terena católicos. Os Terena já batizados em igrejas – os crentes e não os Terena que simplesmente

64 Não foi possível discernir se nas situações em que o feito é para a pessoa, a planta apreende isso de alguma maneira, ou se a inveja apenas é sinalizada na roça quando o feito é diretamente para ela.

frequentam os cultos – costumam buscar a cura somente pela palavra de Deus, seja pela Bíblia, que lêem em casa, seja pela visita ao pastor. Isso porque descumprir os compromissos do batismo, em outras palavras, parar de “seguir” a doutrina, pode fazer adoecer (“Deus pode dar doença”)⁶⁵.

No caso dos *englé* evangélicos, para qualquer “doença” tenta-se curar com a própria oração. Se não funciona, procura-se o pastor ou missionário, que, por sua vez, podem orientar ir ou não ao médico. De acordo com alguns Terena *englé*, e que consideram todas as doenças como espirituais⁶⁶, os pastores e missionários orientam orar de noite antes de dormir e também ao acordar, antes de pôr os pés no chão. Orientam esses hábitos como procedimentos contra a inveja - “*por causa de inveja, a pessoa faz macumba*”⁶⁷.

Por causa da “linearidade” com que é tratada e como nos foi relatada a cura da coisa feita pelos informantes crentes, para quem o pastor e os missionários são em geral a base da itinação, a visão que pudemos pormenorizar a respeito de como ela permeia o dia a dia Terena deriva principalmente de relatos dos católicos ou dos não batizados em igrejas, ou seja, daqueles Terena que sempre podem buscar especialidades das mais diversas, caso seja necessário. É o que está descrito e pode ser observado nas itinações de Anastácia, Safioti, Cínthia, Carlota, Sinfônico e Ezequiel⁶⁸, na tabela.

Um informante relatou sobre um mal estar na barriga: eram vermes. Foi ao médico, mas não resolveu; sentiu-se pior. Então procurou pela benzedora Dirce, quem já foi apresentada no início do capítulo. Bem, vale atentar que o sujeito foi ao médico, pois sentia a dor na barriga. De acordo com o que foi relatado, geralmente as dores de cabeça e de corpo todo, como também desmaios é que

65 Não há uma interpretação aprofundada sobre isso, contudo, é possível refletir que se uma doutrina lhe permite bem estar *unatí yapey*, quando desumprida constrange *unatí yapey*. Nesse sentido, “parar de segui-la” pode fazer mal, seja porque vai atrapalhar o trabalho, o convívio, o movimento cotidiano; seja porque, concomitantemente, vai cessar os cuidados contra inveja e coisa feita.

66 Uma das lacunas que não estão preenchidas pelo trabalho é a designação de uma doença como espiritual. Não foi possível discernir o que é tratado pelos Terena *englé* como doença espiritual, ou mesmo se o nome doença cabe para designar os estados indesejáveis à *unatí yapey*.

67 A macumba parece ser o mesmo que quebrante e coisa feita. Mas, em um dos relatos registrados em diário de campo, dois informantes contaram ter visto duas outras pessoas da aldeia colocando pratos de comida no chão da roça, o que designaram como “macumba”. Nesse sentido, há uma lacuna no trabalho com relação ao fato de macumba ser ou não sinônimo de coisa feita, ou se é tratada como uma modalidade de quebrante. Quer dizer, toda a macumba é a cena descrita pelos informantes, ou há outras formas de “fazer mal” a alguém, que sejam designadas também por esse nome? Enfim, é uma questão em aberto na dissertação e vale constar a fim de evitar confusões terminológicas e conceituais sobre as concepções Terena.

68 Neste trabalho, optou-se em não esmiuçar a itinação de Carla; são poucas as informações que adensam o dado descrito na tabela. Contudo, vale indicar a possível alusão ao desemprego como estado indesejável à *unatí yapey*, tendo como pano de fundo a “típica” caracterização dos Terena como fecundos trabalhadores – agrícolas – pelo Estado na transferência de parte da população do MT para Araribá, em SP.

estão associadas à coisa feita. No caso das crianças, choros incessantes também são trabalhos para a xamã ou benzedoras e, no caso dos crentes, a especialidade procurada é a da oração ou do pastor. Nessa situação, portanto, como a dor estava na barriga, o informante foi primeiramente ao médico e, não sendo curado, mas piorando a sensação, foi à benzedora. Importante reparar também que a pessoa não buscou o médico novamente, sinalizando seu possível trânsito epistêmico na itinação de cuidados e cura.

O informante já havia ouvido falar de dona Dirce na própria aldeia e considerou ser uma possibilidade para a cura. Chegando à casa da especialista, ela lhe fez o benzimento e a pessoa foi curada. Isso que dizer que, como apontado no início deste subcapítulo, toda a coisa feita é passível de cura por benzimento – mas nem todo o benzimento é um procedimento de “cura”, no sentido de retirar uma dor ou mal estar causado por quebrante. Logo, é possível que o médico tenha notado os vermes, mas estes necessitaram mais que um tratamento ocidental para serem exterminados do corpo do sujeito; tratava-se de uma coisa feita e, do ponto de vista deste sujeito Terena católico, apenas o benzimento poderia realizar a cura.

Não foi possível saber a razão de dona Ingrácia não ter sido procurada – pelo menos de acordo com o que nos foi relatado⁶⁹ –, cabendo, pois, uma nova investigação etnográfica para aprofundar a questão. Contudo, vale anotar de acordo com nosso trabalho de campo que alguns Terena não costumam procurar dona Ingrácia porque está em uma outra aldeia – politicamente distinta, afastada do dia a dia das outras⁷⁰ – ou porque consideraram Dirce mais “poderosa”. Ela, afinal, teria demonstrado ter mais “poder”⁷¹, com um histórico de curas em que os casos já haviam passado pela *koixomoneti* e não haviam sido resolvidos ou mesmo curados. O grande problema é que Dirce cobra para benzer e ou desfazer coisa feita, dificultando *unatí yapey* dos Terena que consideram precisar de seus serviços. Além disso, vale enfatizar que a própria xamã dona Ingrácia considera e orienta a clientela sobre precisarem “acreditar”⁷² para que a cura seja eficaz.

69 Por exemplo, em um dos outros casos, a história foi contada mais de uma vez, sendo que na primeira o nome da *koixomoneti* não havia sido citado, mas em uma outra ele apareceu como parte do trajeto de itinação de cuidado.

70 Relembrando a história mais recente de Araribá, a aldeia Ekeruá, aonde vive e trabalha dona Ingrácia, foi criada a partir de uma divergência política entre parentelas Terena. Isso até hoje produz relações mais distantes entre suas populações, no caso, com relação às itinações – acompanhamento médico, principalmente, e *koixomoneti*.

71 Resta mais essa lacuna, sobre o termo “poder”. Relembrando a descrição sobre *koixomoneti*, antigamente haviam batalhas entre os xamãs para disputar quem era o mais poderoso ou poderosa. E, assim, desafiavam “a vida” e “a morte”.

72 Não foi aprofundado o que quer dizer “acreditar” nos termos Terena. Por exemplo, lembrando um caso anterior, uma pessoa que havia lhe procurado foi orientada a acreditar em seu pastor porque ao não acreditar na imagem – e talvez isso signifique “cultuar” a imagem católica – a cura seria impossível.

Nesse sentido, temos registrado no diário de campo mais um caso em que a coisa feita como que “criou” verme no corpo da pessoa e apenas o benzimento *purutuyé de Dirce* resolveu. Sinfônico estava com as narinas obstruídas e não conseguia respirar direito. Foi ao médico, que diagnosticou o paciente com sinusite. Mediante o tratamento médico, Sinfônico sentiu apenas a piora de seu estado. Por causa disso, procurou Dirce e ela lhe fez benzimento; de acordo com o relato, a benzedora arrancou bicho por bicho de seu nariz. Uma situação tão “inusitada” é explicada por familiares de Sinfônico unicamente em decorrência de quebrante, ou coisa feita.

Conforme é possível notar a partir desse relato, o sujeito não foi ao médico novamente – assim como no caso anterior – para que ele refizesse o diagnóstico ou trocasse alguma medicação ou fizesse mais exames. Seguindo com sua itinação entre epistemologias, diante da ineficácia do trabalho do médico, o sujeito buscou a benzedora e, por meio do benzimento, foi curado. Não poderia se resolver de outra forma, afinal, tratava-se de coisa feita para Sinfônico.

Um elemento importante que emerge para a discussão a partir desses dois últimos relatos é a tensão existente entre conhecimentos “tradicionais” e “científicos” no âmbito dos serviços de “Saúde Indígena”. A própria noção de “paciente” colocada nos e pelos serviços já sinaliza uma dificuldade de comunicação “dialógica” - simétrica - entre especialista e sujeito⁷³, uma outra forma de relação que poderia proporcionar um entendimento mais delicado e sensível para a diversidade cultural, aspecto imprescindível do que tem sido chamado de “saúde”.

3.4.3. Conhecimentos em tensão, indivíduos em confusão

Remetendo a Buchillet (1995), é necessário que os profissionais de saúde compreendam seu objeto de trabalho para além da segmentação “doenças de branco” e “doenças de índio”, em que o contato interétnico (entendido, então, como entre “brancos” e “índios”) é tomado de antemão como causa única de doenças: “Esta distinção genérica entre doenças autóctones e de contato pressupõe

73 De acordo com CARDOSO (1999, p. 91-92), “[...] Supondo a 'ignorância' do paciente, as informações, quando prestadas, limitavam-se ao nome da doença ou a alguma especificação sobre os medicamentos e os cuidados a serem tomados. Alguns autores vêem nesse comportamento do médico frente às camadas populares uma atitude autoritária que, ao justificar-se por meio de representações negativas baseadas na desqualificação da aptidão do paciente para verbalizar as sensações mórbidas e compreender o fato patológico cientificamente formulado, reafirmaria assim a legitimidade e a especificidade da sua prática. (...) De fato, não só as reticências na divulgação das informações ao paciente apareciam como uma forma de manter a autoridade do médico, subordinando aquele às suas determinações, como o comportamento adotado na situação de consulta frente ao mesmo constituía uma forma permanente de fazer-lhe reconhecer essa autoridade. Tratando o paciente como objeto de investigação, frequentemente o médico não lhe dirigia a palavra, permanecendo como receptáculo das informações que o paciente lhe prestava ou isolando-o, significativamente [...] (...)”.

que as muitas sociedades indígenas que foram (e continuam sendo) dizimadas por epidemias as atribuem exclusivamente aos efeitos do contato interétnico [...] isto nem sempre é verdade” (idem, p.3).

Assim, no contexto da inexistência de uma articulação necessária entre os conhecimentos “em saúde” e mediante uma concepção de existência em movimento, os Terena transitam entre diversos especialistas na busca de cura para os estados indesejáveis à *unatí yapey*, sua concepção própria de existência boa e desejável. Nesse sentido, talvez devido à falta de Terena benzedores e, mesmo, de uma maior quantidade de *koixomoneti*, os Terena “católicos” que procuram por Dirce constituem um número considerável. Estados indesejáveis, constrangedores de *unatí yapey* costumam ser encaminhados para ela, mesmo que após um percurso prévio por outros especialistas. Contudo, nem sempre esse caminho até a benzedora significa cura, tratando-se de mais um trecho no diversificado percurso epistêmico desenhado pelos sujeitos de Araribá.

É o caso da informante Cíntia, que encontrava-se em um estado de desmaios frequentes, preocupando a todos de seu círculo mais íntimo – no contexto de *unatí yapey*. O primeiro especialista que teria sido buscado havia sido o médico, mas este não encontrava nada. Então o sujeito buscou dona Dirce. Ela também não resolveu a questão. Cíntia retornou ao médico e nada. Então, buscou o pastor. Este foi o percurso pois a partir do trabalho desta última especialidade, uma oração, o sujeito considera ter melhorado muito o seu estado. A compreensão de Cíntia não foi, contudo, de que seu estado tratava-se de um “encosto”, como diriam os Terena *englé*. De acordo com o que nos foi relatado, tratava-se de “coisa feita”, tornada ciente pelo sujeito por meio de sonho, meio pelo qual também soube quem havia “feito” a ele.

De acordo com esse relato, é possível notar aquela já comentada diversidade epistêmica na itinação de cuidado realizada por Cíntia. Quando nos havia relatado os especialistas procurados para a cura, o sujeito estava frequentando cultos, provavelmente em razão da melhora sentida a partir da oração do pastor. Trata-se de um contexto potente para “confusões” entre os Terena, que recorrem a epistemologias distintas em busca da cura, transitando entre especialistas e suas especialidades.

Note-se que o sujeito retornou ao médico após a ineficácia do benzimento *purutuyé*. Apenas após a segunda confirmação de que não se tratava de algo para o médico curar, buscou o pastor. Talvez a “preferência” pelo médico tenha sido motivada pelo fato de Cíntia não ser *englé*. Apesar disso, a cura pela oração – quem sabe, remetendo à “cura pela fala” (Lévi-Strauss) – foi eficaz e o

pastor, eficiente. Diferentemente de outros Terena, contudo, Cínthia não batizou-se na igreja, mesmo porque sua compreensão é de que os desmaios tratavam-se de coisa feita, o que havia sido informado e confirmado por sonho – elemento xamânico importante na cosmovisão Terena⁷⁴. Assim, o informante estava participando de cultos durante o período de trabalho etnográfico, mas isso não significava que se tratava de um Terena *englé*, o que marca e sinaliza mais uma vez a diversidade de especialistas e epistemologias nas itinações de cuidado em Araribá.

Como que em um movimento de trânsito – que gravita em torno do Mato Grosso do Sul no contexto da concepção *unatí yapey* -, a itinação Terena não significa necessariamente, inevitavelmente, um caminho de ida ou de volta. Os percursos para cuidado e cura entre os Terena são como “pontes”, e, como as viagens feitas ao território considerado ancestral; são deslocamentos que fazem dessa espécie de instabilidade, um meio para a estabilidade *unatí yapey* – estabilidade em que *unatí yapeya*; isto é, em que você vive bem e em que a existência é boa; *unatí yapey*.

O caso de Anastácia parece ilustrar bem essa condição de trânsito epistêmico nos itinerários Terena. De acordo com os seus relatos e também de seus familiares, Anastácia começou a ver coisas que os outros não viam, como um dinossauro que lhe perseguia. Também teve desmaios, tonturas e dores de cabeça muito fortes. Outro de seus “sintomas” incluiu episódios de tremedeira, com descrição semelhante a de um ataque epilético, enquanto o sujeito estava desacordado.

Nesse caso, de início vale atentar para os sintomas do estado indesejável na vida de Anastácia. Assim como em outros casos descritos na tabela, e também indicado de antemão neste subcapítulo, desmaios aparecem como indícios de coisa feita, enquanto tonturas e dores de cabeça emergem como efeito de dom não desenvolvido. Por motivo de falta de dados sobre e por meio de Anastácia, não é possível inferir que seu estado indesejável à *unatí yapaey* - que lhe impedia de *unatí yapeya* - seja um caso de impedimento ao desenvolvimento de dom xamânico. Contudo, vale pontuar que este sujeito possui uma família com histórico de presença de dom e que essa possibilidade não está descartada, estando passível de reflexões.

Por outro lado, já o sintoma de desmaio enquanto indício de “coisa feita” constitui nesse relato uma confirmação. Conforme relatado em campo, Anastácia encontrou “*um colar vermelho muito bonito, de índio*”, debaixo da mangueira. Ela pegou o colar e o colocou no pescoço. Uma pessoa de sua confiança contou que alertou-lhe sobre o colar: “*Tira isso do pescoço. Não pode*

74 Não sabemos se Cínthia possui dom de xamã, mas possivelmente trata-se de um dom de sonho, semelhante ao de outros sujeitos que foram informantes no trabalho etnográfico.

pegar colar no chão. Você não sabe de quem era, como foi parar aí” - isto é, quem fez, porque fez, por quem já passou esse colar. Assim foi que, nesse dia, algo “feito” para outra pessoa foi “feito” em Anastácia.

Essa parte da história é muito importante; trata-se de um dado a respeito das formas de “contágio” ou de “transmissão” de quebrante entre os Terena. A própria pesquisadora foi alertada em campo – por frequentadores e não frequentadores de cultos evangélicos - sobre benzer os colares que ganhasse antes de usá-los. O colar aparece, então, como um meio de transmitir a coisa feita, fazê-la acontecer. Mais ainda, o quebrante é feito para alguém “em especial”, contudo, isso não impede que outra pessoa receba o feito, como no caso de Anastácia, que pegou um colar bonito no chão. É como se o colar pudesse fazer transitar a coisa feita, fazê-la acontecer, existir; isto é, colocá-la em movimento.

Por outro lado, também os colares – especialmente os compostos por sementes de olho de boi – e brincos artesanais apareceram no dia a dia do trabalho etnográfico como proteções. Dizem que a pessoa que tem inveja olha pro artesanato ao invés de olhar pra quem usa e então “não vai pra você” [*tanto a inveja, como a coisa feita*]. Apesar disso, o artesanato mais característico dos Terena, segundo eles mesmos contam e explicam, trata-se da cerâmica. Mesmo assim, atualmente há alguns Terena que costumam passar parte do dia confeccionando outros artesanatos, especialmente brincos. Tratam-se de pessoas com descendência também Guarani – considerando-se a configuração étnica da população da terra indígena – ou que possuem histórico de dedicação em outros tipos de arte, como pinturas e desenhos. De fato, além de bonitos, tais adereços são considerados pelos Terena católicos, formas de proteção. Ou seja, os colares podem colocar a coisa feita em movimento, ou barrá-la, balizando a socialidade Terena no contexto de *unatí yapey*.

Assim, o colar que Anastácia pegou – um colar vermelho, provavelmente feito da semente olho de boi e que, talvez por isso, tenha chamado a atenção do sujeito - fez com que quase ficasse “variado” - segundo seus próprios termos. Em função do estado que passou a manifestar – um “quadro” de desmaios, tonturas, tremedeiras desacordadas, dores de cabeça e visões não compartilhadas – foi em busca de um especialista. Este foi o itinerário que se seguiu: primeiro foi em dona Ingrácia, mas ela não conseguiu resolver o problema; foi então ao médico, que lhe encaminhou para um neurologista – e Anastácia passou até por uma espécie de ressonância magnética, mas o exame não apontou nada de errado. Então um parente próximo no convívio com Anastácia, levou-lhe em dona Dirce. Por meio do benzimento, o informante considerou ter

melhorado e a benzedora passou a ser considerada “poderosa”.

Como em outros casos relatados em campo, o itinerário terapêutico desenhado por Anastácia passou por algumas epistemologias de cura. Foram alguns anos em itinação, buscando estabilizar-se. É provável que durante esse período, o informante tenha passado por mais especialidades na tentativa de curar-se. Apesar disso, indicou três especialistas que lhe marcaram ao longo do trajeto: *koixomoneti*, médico e benzedora *purutuyé*. Segundo entendemos, em função do colar encontrado ter sido identificado e reconhecido - pelos envolvidos na situação – como a fonte transmissora do quebrante, o primeiro especialista procurado fora a xamã. Independente do motivo de sua ineficácia na cura – ineficácia que pode ser atribuída em razão da qualidade da crença dos envolvidos na situação [“*clientela*”, *público*, *especialista*] ou na diferença de poderes entre quem havia feito o quebrante e dona Ingrácia ou por algum outro motivo que não pudemos conhecer em campo – o fato é que mediante a continuidade do estado “doentio”, Anastácia prosseguiu com a itinação, passando pelo médico e então pela benzedora.

No que tange à relação do saber “científico” com o “tradicional”, mais uma vez os saberes mostraram-se em tensão, não havendo uma mínima articulação entre si. Nessa conjectura, do ponto de vista *unatí yapey*, em que a boa existência tem no movimento um princípio vital, a estabilidade de um estado desejável e “saudável” pode ser alcançada pela “instabilidade” epistêmica expressada pelos Terena em seu dia a dia. Não se trata de trocar de episteme a cada trecho da itinação ou a cada momento do dia, ao contrário, trata-se de uma episteme - *unatí yapey* – que concebe o movimento de trânsito na manutenção de uma existência boa, para que seja “bom que você vive”. Nesse sentido, uma “instabilidade” - quer dizer, um trânsito na diversidade – que permite “estabilidade” - por sua vez, uma vida tranquila, junto aos parentes, mantida em Araribá a partir de referências sul mato grossenses para a construção do corpo e da pessoa.

Por último, mais um dado que traz o benzimento como forma de cura entre os Terena é a descrição do caso Ezequiel. De acordo com o que pessoas do convívio próximo ao sujeito relataram, houve um período em que bebia muito e ficava gritando. Isso era um constrangimento à *unatí yapey* pois os outros moradores da aldeia estavam ficando incomodados; apenas por isso, pois ele nunca ficou agressivo. Mas Ezequiel nunca bebera, e então a situação parecia muito estranha aos olhos dos parentes. Um informante sobre o caso se lembra de ter visto o sujeito recebendo um copo cheio – não se sabe do quê – pelas mãos de vizinhos à janela. Depois dessa cena, Ezequiel ficou diferente. Passou anos bebendo e, de acordo com os informantes, a cura aconteceu por meio de

oração a São Sebastião e do trabalho do benzedor *purutuyé* Sebastião Bacana.

São Sebastião é um santo muito “procurado” e aludido entre os Terena católicos, especialmente na aldeia Limão Verde, no MS. Na festa realizada nessa aldeia no mês de janeiro, faz-se alguns dias de procissão em homenagem a ele. Uma das explicações sobre a festa, a propósito, trata-se de uma cura xamânica para sapinho, em que o *koixomoneti* teria orientado um homem a festejar São Sebastião todo o ano para que ficasse curado. Já Sebastião Bacana, apesar ou talvez pelo nome em comum com o Santo, é um especialista que consta em alguns relatos dos Terena, havendo curado alguns deles. Não sabemos se ele ainda vive. Mas, assim como Dirce, trata-se de um *purutuyé* benzedor, morador nos arredores, conhecido em Araribá.

Este é o único caso no registro de campo em que consta o benzimento como cura da bebedeira; isto é, em que a causa do uso da bebida era coisa feita. A propósito, devido a essa especificidade, optou-se por inseri-lo neste subcapítulo - e não no anterior, sobre os usos das “bebidas alcoólicas” entre os Terena. Optou-se em inseri-lo na dissertação pois adensa os dados sobre os objetos que colocam a coisa feita em prática, no estudo acerca da *unatí yapey*.

Como em um dos casos anteriores neste subcapítulo, em que havia um cabelo enrolado no fundo na xícara de café, neste relato um copo com algo dentro foi o meio de transmissão do quebrante. Nesse sentido, no caso anterior o sujeito a quem estava destinada a coisa feita passou a evitar frequentar a casa dos vizinhos. Já no caso de Ezequiel, isso não está explícito, mas fica a marca de que antigos vizinhos haviam entregado o copo ao sujeito.

Assim, o quebrante pode “pegar” a pessoa por meio de um feitiço que lhe atinja diretamente – como no caso dos vermes na barriga ou dos bichos no nariz – mas também aparece como causado por meio de objetos – como colares, líquidos e copos com fios enrolados. Sobre o feitiço que atinge diretamente o corpo, trata-se de uma inferência, visto que não apareceram objetos nos correspondentes relatos. Contudo, vale enfatizar a importância desses elementos “materiais” da vida Terena e seu lugar na socialidade nas aldeias em Araribá; os objetos colocam a inveja em movimento, mobilizando indivíduos, parentes e especialistas em seu dia a dia.

Com efeito, no que tange ao receio junto aos vizinhos, vale relembrar que a coisa feita é causada por inveja e esta, por sua vez, potencializada em contextos de egoísmo. De acordo com os Terena, atualmente há muito egoísmo nas aldeias; ou seja, as pessoas acham que são melhores que as outras, e isso fortalece a inveja entre as pessoas; isto é, as pessoas querem ser melhores que as

outras. Isso tem acontecido, de acordo com o que foi mostrado e relatado em campo, mediante disputas por cargos nos serviços de saúde e de educação oferecidos nas comunidades, bem como pelo aumento do poder aquisitivo entre os Terena, decorrente de programas do governo, por um lado, e de “prosperidade” nos trabalhos agrícolas e no setor terciário nas cidades próximas a Araribá, por outro. Adensando este panorama, a perda de espaços de socialidade como o rio Araribá, aonde as mulheres e as crianças costumavam se encontrar, e mesmo a roça comunitária, aonde trabalhavam e não faltavam alimentos. Isto não significa negar a importância das transformações e reinvenções culturais pelos Terena. Significa, ao contrário, problematizar essa cadeia de mudanças e compreendê-las no bojo de *unatí yapey* – de uma existência boa, do ponto de vista Terena – considerando o egoísmo e a inveja como motivações constrangedoras a essa concepção de vida, cujos princípios passam pela comensalidade, generosidade, trabalho mediado pelos próprios conhecimentos, movimentos de trânsito e ideais próprios de território, corpo e pessoa.

3.4.4. Sobre dons não desenvolvidos

Algumas pessoas em Araribá receberam de pais, tios ou avós o dom de xamã *koixomoneti*. Ainda assim, vimos que na terra indígena existe atualmente apenas uma xamã que benze e também “faz seu trabalho na sexta-feira Santa”. Alguns informantes nos disseram que poderiam ter desenvolvido seu dom, mas por motivos tais como o medo da responsabilidade que teriam de assumir, optaram por não desenvolvê-lo. Outros, porém, informam que gostariam de fazê-lo e que, na verdade, sentem necessidade de fazê-lo, embora encontrem cotidianamente fortes impedimentos à tarefa.

Diante disso, nosso trabalho etnográfico contou com indícios de que, para boa parte dessas pessoas, o não-desenvolvimento de seu dom ocasiona diversos estados de mal-estar, interferindo negativamente afinal em *unatí yapey*. É o caso de Ivanir que, quando está sozinho, “às vezes o guia vem”, segundo ele, cantando a música de bater porunga e querendo fumar tabaco e não “cigarro de branco”, momento em que sente dores. Parece ser um caso semelhante ao de Carla, que apenas disse “você nem sabe o mal que a gente passa”, bem como ao de Zélia⁷⁵, que contou possuir o dom,

75 No caso desta pessoa em especial, o mal estar também está ligado a inveja. Não pudemos, contudo, discernir quais “sintomas” são expressões da inveja alheia ou do dom que não está sendo desenvolvido. Sabe-se que o sujeito possui o “dom do sonho” e que algumas informações a respeito de quem faz para ele são tornadas conhecidas por meio do sonho.

mas não o tendo desenvolvido, queixa-se muitas vezes de dor e tremedeira nos olhos.

Um primeiro aspecto que podemos apontar diante de tais dados é o de que essas pessoas não podem desenvolver seu dom, o que parece estar diretamente associado ao mal-estar que sentem com o passar dos dias. Nesses três casos, porém, apenas uma das pessoas escolhe não desenvolver porque tem medo da responsabilidade que o dom implica e, embora não tenhamos nos aprofundado nas razões de seu medo, há que se destacar que o informante relata que tal conhecimento é, mesmo se de maneira não intencional, usado de forma errada. Por exemplo, pode-se errar o remédio indicado [*a planta*] ou a quantidade da planta para o chá, o que, segundo ele, depende do caso e da pessoa que está sendo orientada. Nossos outros dois testemunhos, por sua vez, identificam-se enquanto pessoas que gostariam de desenvolver seu dom mas não conseguem fazê-lo, seja pela falta de clientela, seja pela proibição, gerados, ambos, pela presença de uma maioria de evangélicos no seu convívio.

Outros casos que, como esses, indicam um estado de mal-estar associado aos constrangimentos para o desenvolvimento do dom, são o de Valente e Tatiana. Convivendo com zumbidos nos ouvidos há alguns anos, as manifestações do dom, para eles, configuram estados indesejáveis que a comunidade de cada um deles, respectivamente, considera indesejáveis. Assim como no caso de Ivanir, esses informantes passam mal quando estão sozinhos; “*quando tem bastante gente*”, um deles explica, “*a gente [a própria pessoa informante] se distrai*”.

Esse aspecto, manifestando um estado indesejável, indica ainda um contraponto com a *unatí yapey*. Quer dizer, estar junto com os parentes e amigos, comendo junto, conversando, se distraindo, constitui uma existência tão desejável que faz-se terapêutica por si só. Quando tal não se realiza, contudo, causa implicações ao ideal de vida boa e à própria terapêutica – na própria condição de princípio vital dos aspectos da *unatí yapey* –, que deixa de acontecer e potencializa o mal-estar do não desenvolvimento do dom de *koixomoneti*, no caso daqueles que o possuem.

Nos casos Anicleto, Aderbal, Abílio e Vicente, os sujeitos também contam que possuem o dom de *koixomoneti*. Contudo, não foi possível saber mais informações sobre seu não desenvolvimento - ou, mesmo, sobre seu desenvolvimento⁷⁶; se já aconteceu em alguma parte da vida dessas pessoas. Apenas sabe-se que têm o dom mas não desenvolvem.

76 Arlete trouxe um dado novo; atrelado ao motivo de não desenvolver o dom, o informante conta que no caso de desenvolvê-lo não poderia curar seus filhos, apenas os dos outros. Por isso não quer “tornar-se” xamã.

Na tabela consta também o caso de Valério, que teria saído de um quadro que o sujeito ele próprio designa de “pré-depressão”, associado a bebedeira como forma de lidar com constrangimentos à *unaty yapey*. O sujeito estava desempregado, sem dinheiro, sem conseguir comida e pagar as contas. Contudo, a terapêutica de desenvolver o dom de tocador, conforme consta na tabela, e, assim, curar-se, foi relatada por um terceiro e, por isso, não há uma confirmação de fato sobre o caso. Por outro lado, vale refletir sobre esse terceiro ter mencionado o papel do desenvolvimento de dom como terapêutica e, portanto, ter possivelmente acionado o que parece o pano de fundo próprio Terena – tal como está sendo descrito na dissertação – sobre essa relação entre “desenvolvimento de dom” e “bem estar”, *unatí yapeya* e *unatí yapey*. Quer dizer, este arcabouço simbólico parece adensar o argumento de que o desenvolvimento de um dom – no caso do texto, especialmente o dom de *koixomoneti*⁷⁷ - faz parte e ou potencializa a *unatí yapey*.

Assim, entende-se que o desenvolvimento de dom é importante para a boa vida Terena, principalmente nos casos dos católicos e ou não batizados em Igrejas evangélicas. O dom parece ser uma capacidade potente de comunicação com ancestrais que já morreram, mas que por meio dos *koixomoneti* realizam curas, benzem para proteger e defender, e dão conselhos. Desenvolver o dom requer muita responsabilidade. Por esse motivo, alguns Terena escolhem não trabalhá-lo. De outro lado, aqueles que gostariam e precisariam desenvolvê-lo, não conseguem devido às circunstâncias políticas e sociais das aldeias. Nesse último caso, as pessoas passam a sentir-se mal e isso pode se manifestar por meio de tentativas do espírito “vir” e não conseguir “estar” por meio da figura do xamã. Isso possivelmente acontece quando as pessoas estão sozinhas, visto que o estar junto dos parentes em situações de comensalidade – especialmente – configuram parte de uma vida boa e desejável do ponto de vista Terena, tal como em Araribá tem sido concebida a *unatí yapey*.

Não queremos e nem pretendemos esgotar as discussões e reflexões acerca desse aspecto da vida Terena. Mesmo porque, por se tratar de um tema muito delicado em Araribá, não há dados suficientes para traçar um panorama completo a respeito do desenvolvimento de dom entre os potenciais xamãs Terena. Além disso, o xamanismo envolve muitas sutilezas que demandam um tempo maior de convivência para serem reveladas, e ou tratam-se de “segredos” que não podem ser contados a quem não é - ou será – *koixomoneti*, ainda mais a quem é *purutuyé* realizando pesquisa nas aldeias⁷⁸. Mesmo assim, consideramos importante deixar registrado que o não desenvolvimento

77 Não está claro se o dom de sonho é indissociável ou indissociado do dom de xamã.

78 Para ilustrar essa condição de pesquisa, remeto a uma conversa com um ex xamã *koixomoneti*, que uma vez ao responder uma pergunta me disse “você vai levar esse estudo pra fora da aldeia ou vai ficar aqui?”.

de dom – xamânico – parece acarretar problemas e constrangimentos à *unaty yapey*, havendo indícios fortes no trabalho de campo e que merecem atenção por se tratar do bem estar de pessoas na terra indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Terena de Araribá reconhecem o Mato Grosso do Sul como seu lugar de origem. Em razão disso, após a mudança para o Estado de São Paulo, reelaboram sua identidade a partir dos referenciais cotidianos das aldeias aonde vivem seus parentes. Essa relação com o território de MS foi designada neste trabalho como “gravitacional”. Ao longo dos capítulos do texto, foram apontados indícios da “força de atração” exercida pelas aldeias Limão Verde, Cachoeirinha e Ipegue na vida em Araribá. Além disso, o movimento parece ser um princípio vital e terapêutico, implicado em diversas escolhas feitas pelos Terena no dia a dia. Em alguns momentos, a propósito, esse modo de vida marcado por movimentos de deslocamento mostra-se gerador de tensões, confundindo os próprios Terena em sua socialidade.

A história Terena também é fortemente caracterizada por sua relação com a agricultura, um aspecto que até hoje compõe o cotidiano, compondo os movimentos gravitacionais em Araribá. No passado, contudo, o trabalho agrícola era uma forma de valorização do seu modo de vida, fonte de

trocas e parcerias com o Estado e com outros povos. Contudo, com o passar da relação com as agências indigenistas oficiais, isso não mais garantiu sua sobrevivência ou mesmo sua “vida plena”, ressignificando o lugar da agricultura no porvir Terena.

Neste trabalho, a “vida plena” ou “bem viver” Terena foi identificado pela expressão *unatí yapey*. De acordo com o trabalho de campo, essa vida desejável e “saudável” abarca movimentos de deslocamento das mais várias ordens, em Araribá ou nas viagens para o MS. Também é composta por convívios familiares, em que a comensalidade adquire especial destaque na atribuição do caráter e no reconhecimento de alguém “bom” ou “ruim”. Nesse sentido, o que é plantando encontra uma continuidade na mesa dos anfitriões e os *cultivaris* mais bonitos aparecem como indicadores das capacidades pessoais da pessoa Terena em seu sentido ideal. Assim, apesar dos horizontes estarem sendo reinventados, e a universidade esteja urgindo nos desejos dos mais jovens, o manejo da terra ainda integra na educação Terena, como parte de *unatí yapey*.

Isso também parece prosseguir no âmbito dos cuidados e da cura. A roça aparece no trabalho como um indicador de coisa feita e inveja, causas de patologias; isto é, estados indesejáveis de existência, que causam transtorno à realização de *unatí yapey*. Nesses casos, os especialistas são procurados em função da pessoa encaminhada ser “católica” ou “evangélica”. Mesmo assim, apesar dessa divisão, os itinerários Terena podem expressar uma variação epistemológica das mais extremas, às vezes, envolvendo *koixomoneti* e pastor em um mesmo caso.

Atualmente, há apenas uma xamã em Araribá e há benzedores nas cidades próximas a quem os Terena muito recorrem. O número de crentes também tem crescido e, apesar desse cenário, a autoridade do *koixomoneti* não parece ser negada. Consideramos assim, que a vida Terena parece estar caminhando para um “xamanismo sem xamã”, onde os elementos do xamanismo ainda mobilizam o cotidiano e determinam escolhas, como o próprio temor ao poder do *koixomoneti*. Então, para além do xamã e dos benzedores urbanos, foram encontrados nas itineações de cuidado outros especialistas, como o médico e o pastor. Os principais estados encaminhados a esses especialistas, e ou estados considerados problemas para a realização de uma vida plena *unatí yapey* estão relacionados ao uso de bebida, à coisa feita por inveja, e também podem estar relacionados a um dom não desenvolvido – especialmente dons de cura e de *koixomoneti*. Os dados que dão forma a essa nossa interpretação, é importante lembrar, foram coletados durante um trabalho de campo nas aldeias Kopenoti, Tereguá e Nimuendajú, em um contexto histórico particular. Reconhecendo isso, bem como as próprias implicações metodológicas de uma etnografia, este trabalho não pretendeu

esgotar conteúdo ou mostrar uma “verdade”. Apesar disso, é um material novo cuja contribuição reside em mostrar uma reelaboração identitária na perspectiva *unatí yapey*, sendo essa concepção de saúde, em intersecção com uma territorialidade, uma construção de corpo e de pessoa, o objeto estudado e constituído ao longo do campo. Há algumas lacunas que podem servir de motivação para outros estudos, bem como indicar necessidades de aprofundamento sobre a vida Terena em Araribá. Espera-se, assim, que este trabalho seja uma contribuição, mesmo que de forma incipiente, para a bibliografia sobre os Terena e para os povos ameríndios do centro oeste do Estado.

REFERÊNCIAS

ACÇOLINI, Graziela. Protestantismo à moda terena. 2004. 219 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - FCL/UNESP, [2004]. ACÇOLINI, Graziela. **Xamanismo e protestantismo entre os Terena: contemporaneidades**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 24-47, jan./jun. 2012.

AZANHA, Gilberto. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.61-111, jul. 2005.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo : Ed. Nacional ; Brasília : INL, 1979. p. 34-43. (Brasiliiana, 101)

BÍBLIA. A. T. Gênesis. In: BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966. p.678-686.

BITTENCORUT, Circe Maria. LADEIRA, Maria Elisa. **A história do povo Terena**. I Circe Maria

Bittencourt, Maria Elisa Ladeira. - Brasília : MEC, 2000

BONET, Octavio. Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado

A propósito de Tim Ingold. SOCIOLOGIA&ANTROPOLOGIA. Rio de Janeiro, V 0.4.02 : 327-350, outubro-2014. Disponível em: http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2015/05/2-ano4-v04n02_octavio-bonet.pdf Acesso em: 09/05/16

_____. Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado

A propósito de Tim Ingold. SOCIOLOGIA&ANTROPOLOGIA. Rio de Janeiro, V 0.4.02 : 327-350, outubro-2014. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/bonet-octavio-itineracoes-e-malhas-para-pensar-os-itinerarios-de-cuidado.html> Acesso em: 28/09/16

BRUNELLI, Gilio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias tupi-mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, Esther Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil:** novas perspectivas. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

BUCHILLET, Dominique. **CONTAS DE VIDRO, ENFEITES DE BRANCO E "POTES DE MALÁRIA"** EPIDEMIOLOGIA E REPRESENTAÇÕES DE DOENÇAS INFECCIOSAS ENTRE OS DESANA. Brasília, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARDOSO, Marina. **Médicos e clientela:** da assistência psiquiátrica à comunidade. São Carlos : EdUFSCar, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Do índio ao bugre.** Francisco Alves, 1976.

CARVALHO, Edgard de Assis. **As alternativas dos vencidos:** índios Terena no estado de São Paulo. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979. 136 p. (Estudos Brasileiros, 33). Originalmente Tese de Doutorado na Faculdade de Filosofia de Rio Claro de 1974.

CARVALHO, Fernanda. Koixomuneti e outros curadores: Xamanismo e práticas de cura entre os Terena. São Paulo, Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 1996.

CARVALHO, Fernanda S. **Koixomoneti:** xamanismo e práticas de cura entre os Terena. São Paulo, Terceira Margem : 2008.

CARVALHO, Silvia M. S.; CARVALHO, Fernanda; GALAN, Maria Cristina. (CARVALHO et al). **Bibliografia crítica dos povos Aruák do Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco** - São Paulo : Terceira Margem, 2001

CHAMORRO, Graciela. O Bem Viver nos povos indígenas. Disponível em: <http://cebivirtual.com.br/ava/arquivos/FT1-M1.pdf> Acesso em: 15 de maio de 2016.

COHN, Clarice. **Educação escolar indígena**: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. PERSPECTIVA, Florianópolis, v. 23, n. 02, p. 485-515, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.ced.ufsc.br/nucleos/nup/perspectiva.html> (Acesso em: 3.nov.2015) FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Cadernos de campo. n. 13: 155-161, 2005. Tradução: Paula Siqueira.

BRASIL. Decreto nº 8.072, de 20 de Junho de 1910. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html> Acesso em: 15 de maio de 2016.

_____. LEI Nº 3.454, DE 6 DE JANEIRO DE 1918. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3454-6-janeiro-1918-571960-publicacaooriginal-95095-pl.html> Acesso em: 15 de maio de 2016.

EKDAHL, Elizabeth Muriel; Butler, Nancy Evelyn. Aprenda terêna. Brasília, D.F. : Summer Institute os Linguistics, 1979. 223p.. : 22 cm.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1987 (1975)

FRAVET-SAADA. **Ser afetado**. 2005. **cadernos de campo n. 13: 155-161, 2005**

FUNAI, s/d. Serviço de proteção aos Índios. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi> Acesso em: 15 de maio de 2016.

GATI (s/d). DIAGNÓSTICO AMBIENTAL DA TI ARARIBÁ *Recuperando o meio ambiente e valorizando a cultura*. Disponível em: <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/experiencias-em-gestao/terra-indigena-arariba/> Acesso em: 15 de maio de 2016.

INGOLD, Tim. 2000.**The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horiz. Antropol.** [online]. 2012, vol.18, n.37, pp.25-44.

_____. Repensando o animado, animando o pensamento. **Espaço Amerindo**. 2013

LANGDON, Esther Jean. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *ILHA*, volume 11, n. 2. _____. Parte II - Sistema de crenças e práticas médicas Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, RV., and COIMBRA JR., CEA., orgs. **Saúde e povos indígenas** [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

_____. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *ILHA*, 2010, volume 11 - número 2.

LEIRNER, Piero de Camargo. Antonio Carlos Souza Lima. Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995, 335 págs. + Caderno Iconográfico. **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**, SÃO PAULO, USP, 1996, V. 39 no 2

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva** Com introdução à obra de Marcelo Mauss por Claude Lévi-Strauss. Tradução: Antônio Filipe Marques. Lisboa : Edições 70, 1988. 209 p.

PEDRO, Marcio. Dicionário bilíngüe ilustrado: língua portuguesa e língua Terena. São Paulo : FEUSP/MagIND/SEE, 2003.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana* [online]. 1997, vol.3, n.2, pp. 103-150. ISSN 1678-4944. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0104-93131997000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt (Acesso em: 3.nov.2015)

SEMENGHINI-SIQUEIRA, Idméa; RODRIGUES, Lívia de Araújo Donnini. **Vocabulário bilíngüe Terena-Português**. São Paulo, SP : Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, 2010.

Silva, Denise. Estudo lexicográfico da língua terena: proposta de um dicionário bilíngüe terena-português. UNESP, Araraquara, 2013. (Tese de Doutorado)

SOCIOAMBIENTAL. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Disponível em: [http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-\(spi\)](http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-(spi)). Acesso em: 15 de maio de 2016.

SOUZA LIMA, O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**, SÃO PAULO, USP, 2012, V. 55 Nº 2.

Strathern *et al.* _____. “The Concept of Society Is Theoretically Obsolete: For the Motion (1)”. In: INGOLD, Tim (ed.). **Key debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996. p. 60-66.

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

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

.

ANEXOS

ANEXO A
Entrada do Posto Indígena Araribá – 1943



Fonte:
Acervo
do
Museu
do
Índio,
disponí
vel no
acervo
do
CEIMA
M -
FCLar
UNESP
.

ANEXO B

Pontos e frequências por Joaquim Fausto Prado

MINISTERIO DA AGRICULTURA
SERVIÇO DE PROSECÇÃO DOS INDIOS

POSTO INDÍGENA DE ANARIPIÁ
MÊS DE MARÇO DE 1945

PONTO de frequência dos trabalhadores avulsos das 6000, relativo
em a uma noima.

N.	NOME	Dias de serviço	DIARIA	RESPONSABIL.
1	Luizclau Pio	28	CRJ. 10,00	280,00
2	Flaminio C. de Moraes	15	CRJ. 17,00	255,00
3	Neopside Rosa Lima		MENSAL	49,00
4	José Fontes		MENSAL	10,00
5	Sebastião Honório		MENSAL	100,00
6	Joaquim Gomes		MENSAL	80,00
7	Sebastião Rocha	4	CRJ. 10,00	40,00
8	Sebastião Nunes	10	CRJ. 10,00	100,00
SOMA GND				210,00
D E B I T O S				

I Proven de serviços da Fazenda.
II Provenção de serviços de carpinteira.
III De serviços diversos.
IV Serviços de hora.
V De serviços de fiscalização das fazendas.
VI Proven de serviços de transporte de uma onça.
VII De serviços de limpeza do posto.
Posto Indígena de Anaripiá, 31 de Março de 1945.


Joaquim Fausto Prado
Agente do Posto.

ANEXO C1
IMPLEMENTAÇÃO PECUARISTA PELO SPI



Fonte: Acervo do Museu do Índio, disponível no acervo do CEIMAM - FCLar UNESP

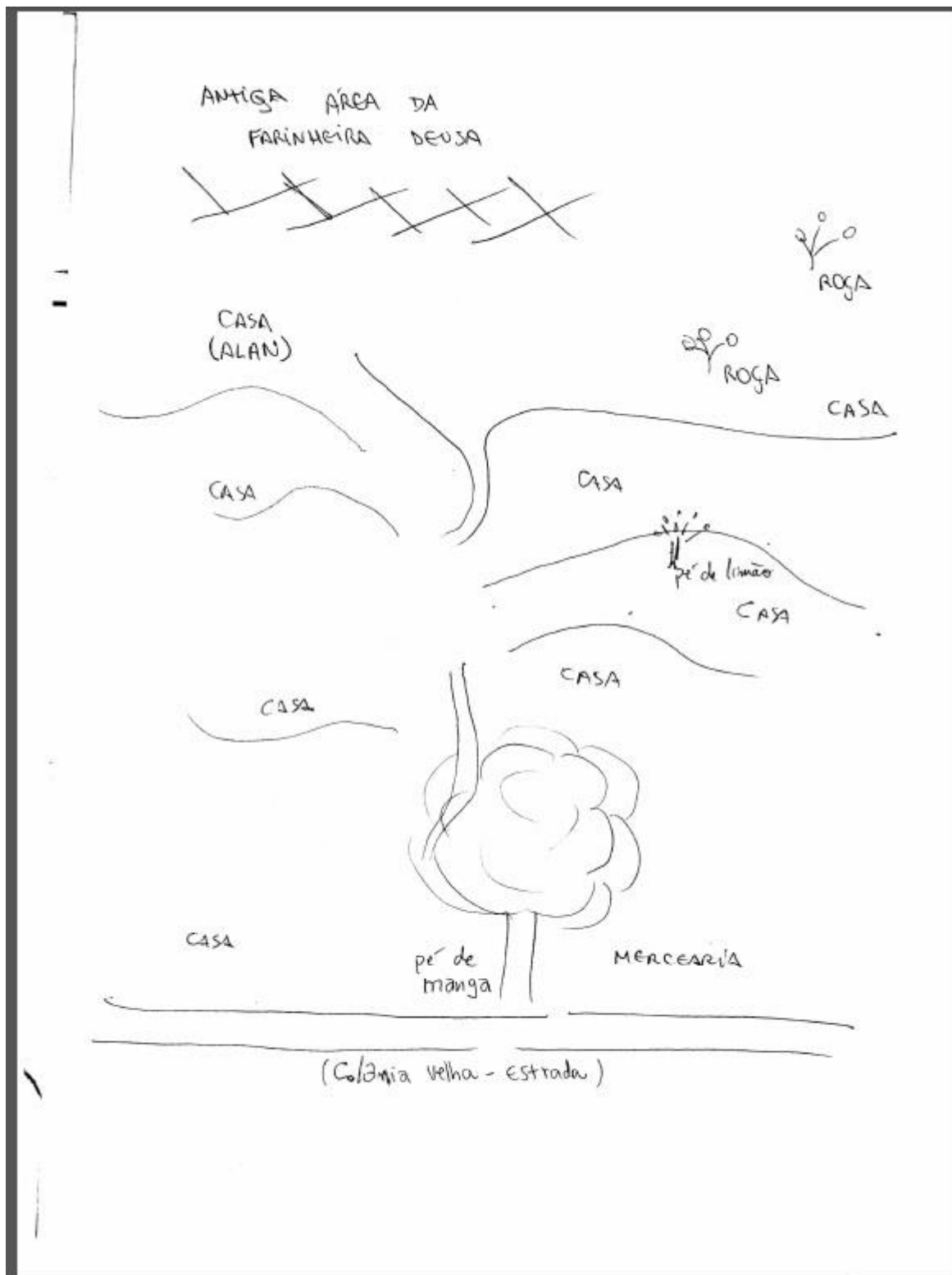
ANEXO C2
IMPLEMENTAÇÃO PECUARISTA PELO SPI

 MINISTÉRIO DA AGRICULTURA Serviço de Proteção aos Índios 5ª INSPECTORIA REGIONAL			
10.	F.	5	Colorada. 3.
11.	F.	.	F. Amazonas. 3.
22.	F.	.	Gabrita. 3.
23.	F.	.	F. Mansinha. 2.
24.	F.	4	F. Chitinha. 2.
25.	F.	.	F. Curuira. 2.
26.	F.	.	F. Fartura. 2.

Falta dar baixa na vaca que trocou com o índio, e cadastrar as duas novilhas recebidas do mesmo.

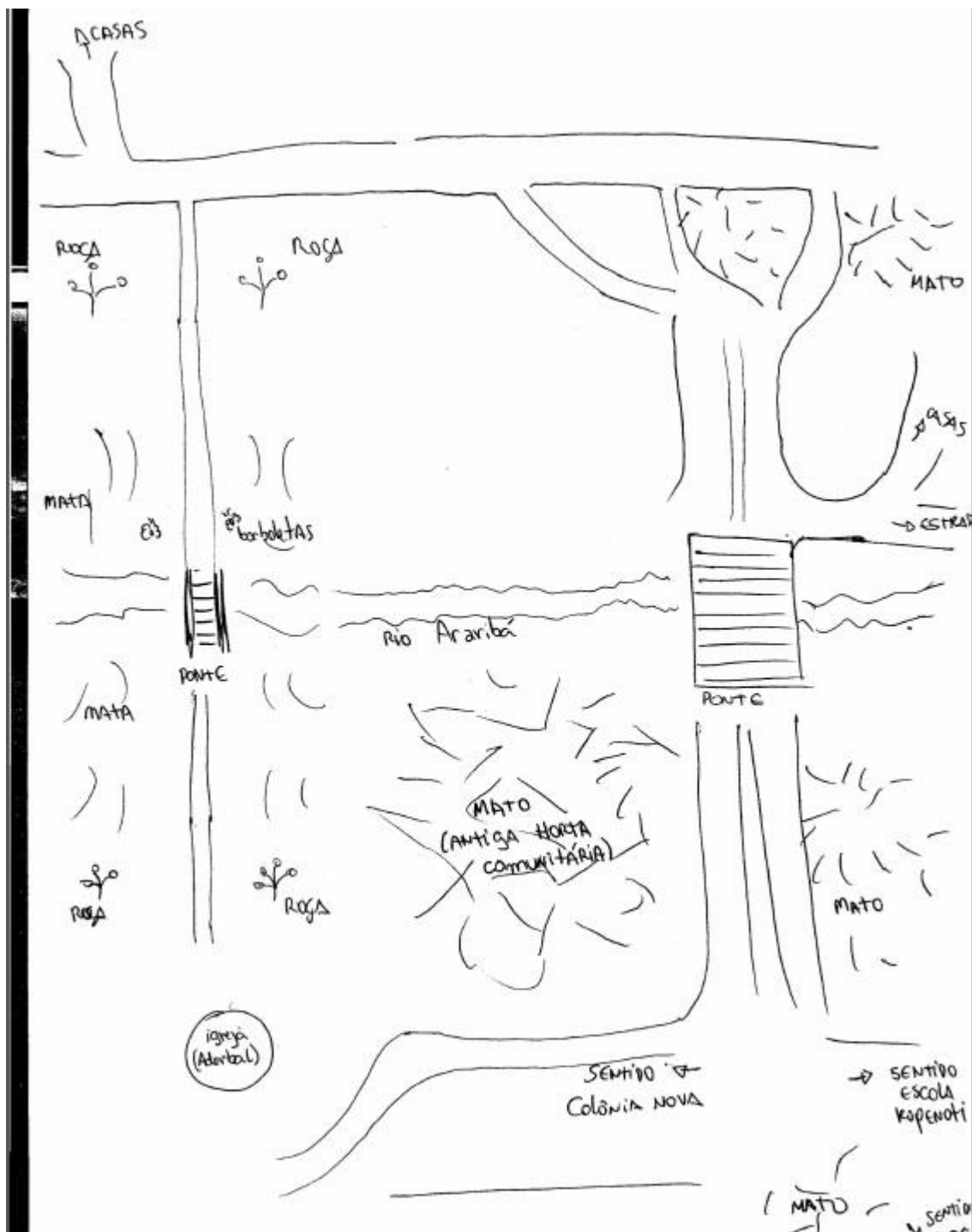
Fonte: Acervo do Museu do Índio, disponível no acervo do CEIMAM - FCLar UNESP.

ANEXO D
ANTIGA ROÇA DA FARINHEIRA DEUSA



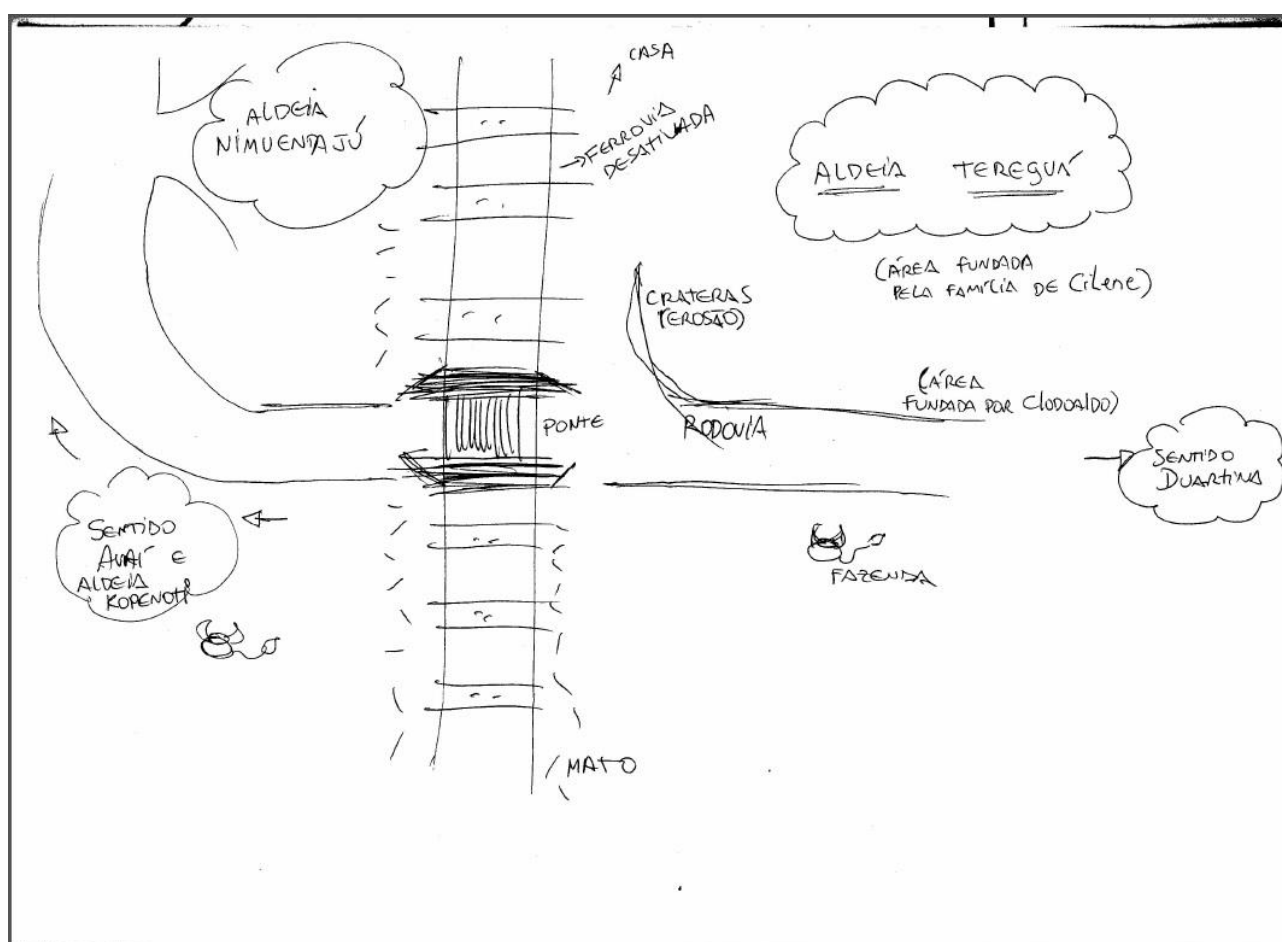
Fonte: autoria própria

ANEXO E
ANTIGA HORTA COMUNITÁRIA



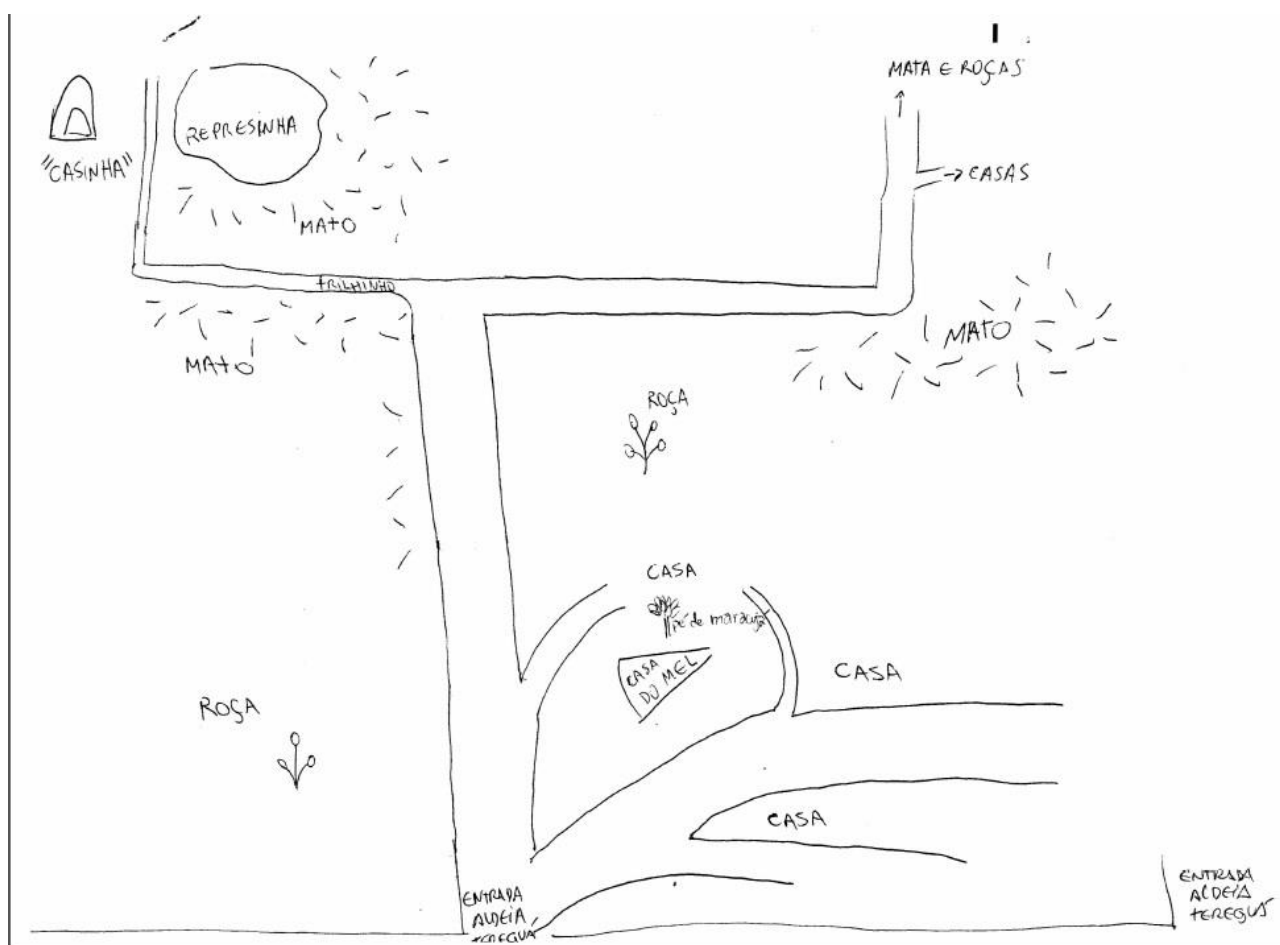
Fonte: autoria própria

ANEXO F
FERROVIA QUE DIVIDE AS ALDEIAS TEREQUÁ E NIMUENDAJÚ



Fonte: autoria própria

ANEXO G
CASA DO MEL – ALDEIA TEREQUÁ



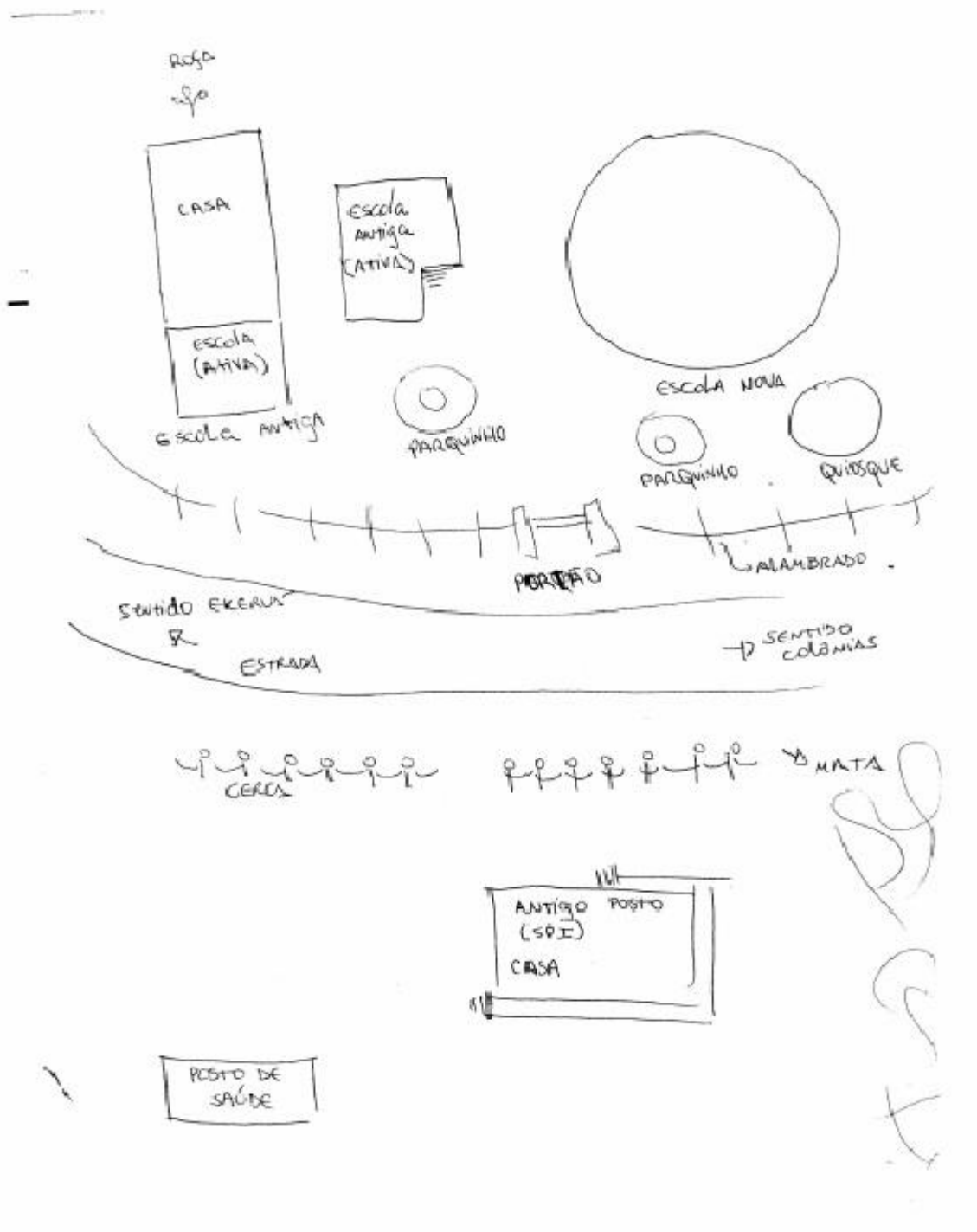
Fonte: autoria própria

ANEXO H1
ESCOLA KOPENOTI NO PERÍODO DO SPI



Fonte: autoria própria

ANEXO H2
 ESCOLA KOPENOTI – ATUAL



Fonte: autoria própria

