

CLAUDIONOR DO CARMO MIRANDA

**TERRITORIALIDADE E PRÁTICAS AGRÍCOLAS:
PREMISSAS PARA O DESENVOLVIMENTO LOCAL EM
COMUNIDADES TERENA DE MS.**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
-MESTRADO ACADÊMICO-
CAMPO GRANDE
2006**

CLAUDIONOR DO CARMO MIRANDA

**TERRITORIALIDADES E PRÁTICAS AGRÍCOLAS:
PREMISSAS PARA O DESENVOLVIMENTO LOCAL EM
COMUNIDADES TERENA DE MS**

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Local – *Mestrado Acadêmico* à Banca Examinadora, sob orientação do Prof. Dr. Antônio Jacó Brand.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
-MESTRADO ACADÉMICO-
CAMPO GRANDE
2006**

BANCA EXAMINADORA

Orientador - Prof. Dr. Antônio Jacó Brand
Universidade Católica Dom Bosco

Prof. Dr. Álvaro Banducci Júnior
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof. Dr. Reginaldo Brito da Costa
Universidade Católica Dom Bosco

Prof. Dr^a. Cleonice Le Bourlegat
Universidade Católica Dom Bosco

Índio sou eu, sou aquele esquecido
Criticado e humilhado, sem sentido
Por não querer tudo o que tens
Porque o que quero, já fiz
Falta você entender
O meu modo de viver.
E o meu eu, poderás compreender
Porque não quero a riqueza,
Mas quero preservar com certeza,
A cultura de minha raiz
Assim, eu vivo feliz.
Mesmo com a dor que está no peito
Da discriminação e do preconceito
Mas procuro viver em paz
Porque só me culpa se peço desculpas
Da minha culpa de viver?
Se vivo não é para você, mas para mim mesmo
E o meu jeito faz sentido
E você não dá ouvido
O que quero não é tudo!
É apenas um pouco deste tudo:
Meu espaço, sobretudo, o respeito pelo meu jeito de ser
Desfrutando da beleza
Da amiga natureza
Minha razão de viver.....

(Otamir Souza da Silva – Professor Terena da Terra Indígena Nioaque/MS)

DEDICATÓRIA

A todos os povos Terena de Mato Grosso do Sul, em especial aos Terena da Aldeia Água Branca, Cabeceira, Taboquinha e Brejão, localizados no município de Nioaque-MS.

À minha querida esposa Priscila Rodrigues Miranda e aos meus amados filhos Alexandre, Roger e Renan.

À minha família Miranda em nome de minha querida mamãe Floriza do Carmo Miranda.

À memória de meu querido pai Dionísio Miranda com muito amor e carinho e de minha filhinha Kauany, que nos deixaram saudades.

AGRADECIMENTOS

À Deus pela vida e sabedoria.

À Fundação Ford, pela bolsa de estudos, o que possibilitou a realização deste Mestrado.

À equipe da Fundação Carlos Chagas, pela atenção, paciência e gentileza nas orientações solicitadas.

À Universidade Católica Dom Bosco-UCDB, em especial aos funcionários do Programa Guarani-Kaiowá pela atenção dispensada e apoio quando precisei.

Ao Prof. Dr. Antônio Jacó Brand, pela orientação prestada ao meu trabalho, pelo respeito e carinho prezado pela população indígena e pela forma como conduziu o ensino-aprendizagem, respeitando sempre minhas dificuldades e meus limites e nunca deixando de me incentivar.

À Prof.^a Cleonice Bourlegat, coordenadora do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local-UCDB e ao Prof. Dr. Reginaldo Brito da Costa pelo incentivo e contribuição nas orientações e sugestões dadas ao texto.

À minha família, em especial a minha esposa Priscila Rodrigues Miranda, por ter me incentivado a lutar pelos meus objetivos, mesmo nas horas difíceis.

Aos meus irmãos, Adolfo, Sabina, Egídio, Claudia, João Miranda, Paulino, Claudenir, José Bartolo, Vera Lúcia, Claudiomiro, Crispim e Izabel pelo carinho e atenção.

Aos meus amigos e professores indígenas Valmir “Bizi Rocha”, Berná Nunes, Aldir da Silva, Ednéia Miranda, Vardir da Silva, Fidelino Nunes Laureano, Hamilton Gonçalves, Valdelírio Marques, Lucinei Cotócio, Helena Marques, Nedir Marques e Crispim Miranda, pelo incentivo, companheirismo, solidariedade e contribuição nas discussões referente este trabalho.

Ao cacique Deodoro Chimenes e suas lideranças que autorizaram a realização deste trabalho na Aldeia Água Branca.

À Funai/Adr. Campo Grande por ter fornecido alguns dados das aldeias Terena para esta pesquisa.

Ao meu saudoso pai Dionísio Miranda pela criação e pela forma tradicional de me educar e me incentivar a ser um lutador pelas causas indígenas, sempre com respeito e acima de tudo com muita humildade.

À todos (as) meu muito obrigado!!

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Linha do tempo da história Terena.....27

Figura 2 – Professores Terena no curso de capacitação em Miranda.....37

Figura 3 – Apresentação da Dança do Bate-Pau pelos índios Terena.....58

Figura 4 – Apresentação da dança do Putú-Putu pelas jovens da Aldeia Água Branca, município de Nioaque-MS.....59-60

Figura 5 – Processo de confecção da Cerâmica Terena em Cachoeirinha, município de Miranda-MS.....60-61

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Distribuição geográfica das aldeias Terena em relação às demais etnias.....43

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Nomes das Terras Indígenas, das aldeias e dos caciques atuais.....	44
Quadro 2 - Calendário agrícola dos Terena da aldeia Água Branca, município de Nioaque-MS.....	99

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Terras Indígenas Terena, suas respectivas populações, áreas e o município onde estão localizadas.....	41
Tabela 2 - Crescimento demográfico das Terras Indígenas Cachoeirinha e Ipegue entre os anos de 1926 à 2001.....	42

LISTA DE ANEXOS

Anexo 1 - Jovens Terena da Aldeia Água Branca, município de Nioaque preparados para dançar o PutuPutu.....	121
Anexo 2 - Jovens Terena da Aldeia Água Branca, município de Nioaque preparados para dançar o “Bate-Pau”	121
Anexo 3 - Vereador Terena discutindo projetos para as comunidades indígenas na sessão da Câmara Municipal de Nioaque/MS.....	122
Anexo 4 - Assinatura de convênio na área da saúde entre a Funasa e aldeias Terena do PIN Nioaque.....	122

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1 – TRAJETÓRIA E LOCALIZAÇÃO DO POVO TERENA	
TERENA	24
1.1. CARACTERIZAÇÃO DO POVO TERENA	24
1.1.1. As fontes históricas do povo Terena	24
1.1.2. Etapas Históricas do Povo Terena	27
1.1.2.1 - O Tempo Antigo: a saída do Éxiva e a Guerra do Paraguai	28
1.1.2.2 – Etapa da servidão: Pós-Guerra do Paraguai	30
1.1.2.3 – Etapa dos aldeamentos de Rondon: situação de reservas	33
1.1.2.4 – Tempo de libertação: etapa de automização	35
1.2. ÁREAS OCUPADAS ATUALMENTE E O CONTINGENTE POPULACIONAL DOS TERENA NO MATO GROSSO DO SUL	40
1.2.1. Nova visão de ordenação interna	45
1.3. OS TERENA DA TERRA INDÍGENA NIOAQUE	49

1.3.1. Origem histórica e formação da Terra Indígena Nioaque	49
1.3.2. Caracterização e formação das comunidades	51
1.3.3. Alguns aspectos relevantes da organização interna	53
CAPÍTULO 2 - TERRITÓRIO SOB A CONCEPÇÃO TERENA E SUA RELAÇÃO COM OS RECURSOS NATURAIS	63
2.1. TERRITÓRIO – ALGUNS DESTAQUES A PARTIR DA BIBLIOGRAFIA	63
2.2. O TERRITÓRIO SOB A ÓTICA INDÍGENA	65
2.3. DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS: UM NOVO OLHAR	73
2.4. TERRITÓRIO INDÍGENA E DESENVOLVIMENTO LOCAL	76
CAPÍTULO 3 – SABER TRADICIONAL AGRÍCOLA DOS TERENA FRENTE ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS	83
3.1. SABER TRADICIONAL E SABER CIENTÍFICO: ASPECTOS CONCEITUAIS	83
3.1.1 Saber Tradicional	83
3.1.2 Saber Tradicional & Saber Científico – diálogo e integração na perspectiva do etnodesenvolvimento	87
3.2 . ASPECTOS REMANESCENTES DO SABER TRADICIONAL TERENA NA PRÁTICA AGRÍCOLA	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	115
ANEXOS	120

MIRANDA, do C. Claudionor. Territorialidade e Práticas Agrícolas: premissas para o desenvolvimento local em comunidades Terena. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Católica Dom Bosco-UCDB. Campo Grande/MS. 2006. 122p.

RESUMO

A população Terena de Mato Grosso do Sul é de aproximadamente 17.000 índios no Estado, distribuídos em uma extensão de 18.000 hectares, a qual se encontra localizada em dez Terras Indígenas, nos municípios de Dois Irmãos do Buriti, Aquidauana, Miranda, Rochedo, Anastácio e Nioaque. A perda de grande parte de seus territórios tradicionais e a consequente vivência em situação de confinamento, tem comprometido drasticamente as relações sócio-culturais deste povo, obrigando-o a se adaptar a uma outra realidade e construir novas formas de territorializar seus espaços.

O presente trabalho, além de sistematizar as diferentes etapas de territorialização dos Terena no Mato Grosso do Sul, desde a época do *Chaco* até nos dias de hoje, centra-se no estudo do saber tradicional e a relação deste saber com as práticas agrícolas terena atuais.

A pesquisa desenvolveu-se na Terra Indígena Nioaque, localizada no município de Nioaque, a aproximadamente 176 quilômetros da capital do Estado de Mato Grosso do Sul, à leste da Serra de Maracajú, com uma população de 1.337 indígenas dividida, em quatro comunidades: Brejão, Água Branca, Taboquinha e Cabeceira, numa extensão de 3.029 hectares demarcadas. Apoiou-se em literaturas que tratam das questões indígenas de forma geral e específica e, especialmente, nos depoimentos dos moradores indígenas, através de questionários estruturantes, com especial ênfase no conhecimento dos anciões, mas também ouvindo os mais novos e nas observações diretas realizadas na aldeia e registradas em diário de campo. O fato de ser índio Terena, morador da Aldeia Água Branca, na referida Terra Indígena e engenheiro agrônomo facilitou também a pesquisa de campo.

Através da referida pesquisa observa-se vários aspectos fundamentais que são importantes destacar: desde a saída dos Terena da região do *Chaco* até suas Terras Indígenas atuais, este povo sofreu uma perda muito grande em todos os aspectos sociais, culturais e territoriais; vivendo em situação de reserva, os anciões lutam bravamente para manter seus saberes tradicionais relacionados às práticas agrícolas, mas a nova geração tende a construir uma nova forma de territorializar suas Terras Indígenas.

Palavras Chave: Etapas de territorialização Terena, saber tradicional e desenvolvimento local.

MIRANDA, do C. Claudionor. Territoriality and Agricultural Practices: premises for local development in Terena communities.

ABSTRACT

The Terena population of South Mato Grosso is made up of approximately 17,000 Indians, distributed in ten indigenous areas, covering 18,000 hectares in the municipalities of Dois Irmãos do Buriti, Aquidauana, Miranda, Rochedo, Anastácio and Nioaque. The loss of a great part of their traditional territories and the consequent way of life in a confined situation has drastically compromised the social-cultural relationships of this people, obliging them to adapt themselves to another reality and to construct new forms of connecting with their territory.

The work in hand, as well as systematizing the different phases of territory organization of the Terena in South Mato Grosso, ever since the time of the *Chaco* up to the present time, is centered on the study of traditional knowledge and the relationship of this knowledge with the present Terena agricultural practices.

The research was carried out in the Indigenous Area of Nioaque, localized in the municipality of Nioaque, approximately 176 km from the capital of the State of South Mato Grosso, to the east of the Maracajú ridge, with a population of 1,337 indigenous people, divided into four communities: Brejão, Água Branca, Taboquinha e Cabeceira, covering an area of 3,029 demarcated hectares. The research is also based on literature that handles indigenous questions generally and specifically and, specially, on the pronouncements of indigenous dwellers, by the use of questionnaires, with special emphasis on the knowledge of the patriarchs, but also hearing the younger members of the community and on direct observations carried out in the village and registered in a field diary. The fact of being a Terena Indian, dweller in the Água Branca village, in the aforementioned Indigenous Area and an agricultural engineer, together with observations in loco, all facilitated the research.

The research made it possible to verify various important aspects since the exodus of the Terena from the *Chaco* region until their arrival in present Indigenous Areas. On moving into indigenous reserves, this people suffered many losses socially, culturally and territorially. Although the patriarchs continue struggling bravely to maintain their traditional knowledge related to agricultural practices, the younger generations tend to construct new forms of territory organization of these same Indigenous Lands.

Key words : Territory; traditional knowledge; local development

INTRODUÇÃO

Quando “me entendi por gente¹”, com 8 à 9 anos de idade, eu ouvi a expressão: “*essa bugrada não quer nada com nada*” e, com a curiosidade de menino, perguntei ao meu pai o significado desta frase. Com muita paciência ele me explicou que, sob seu entendimento, isso vinha do fato de que nas aldeias a maioria dos índios eram analfabetos, inclusive ele, e que só produziam para comer e não para comercializar e ganhar dinheiro. Nesta época, eu estudava na 3^a para 4^a série, na única escolinha de madeira na Aldeia Água Branca, com o nome de “Escola Indígena 31 de Março”, cujo nome decorre da data de sua criação. As aulas eram ministradas no regime multisseriado, pelo primeiro professor da aldeia, Sr. Pedro Vitorino da Silva, funcionário da FUNAI, que já estava quase se aposentando naquela época.

Com 10 anos de idade tive que estudar fora de minha comunidade porque na aldeia só tínhamos aulas até a 4^a série e percorrer 10 quilômetros todos os dias para chegar até a nova escola, com nome de “Escola Estadual Odete Ignês Restel Villas Boas”, no centro da cidade de Nioaque, para iniciar a 5^a série. Às vezes de bicicleta, mas quase todo o período fazia este percurso a pé. Foi justamente a partir daquele momento é que comecei a entender e a decifrar o que a expressão “*essa bugrada não querem nada com nada*” queria dizer. Enfrentei várias dificuldades: primeiro pela mudança de rotina, porque somente saía da aldeia para a cidade, acompanhado de meus pais e quando iniciamos nossos estudos na cidade, éramos poucos indígenas que enfrentávamos esta batalha. Tudo para mim era novo, a sala de aula era bonita, muito diferente da nossa, na aldeia. Os professores eram todos “brancos”, não conversavam com a gente, os alunos eram todos “barulhentos”, não se comportavam em sala de aula como nas aldeias. Os professores chamavam atenção e nada acontecia e eu ali no cantinho da sala no primeiro dia, observando, meu rosto parecia pegar fogo de tanta vergonha; segundo, pela falta de estrutura financeira enfrentada, pois como meu pai

¹ Expressão muito utilizada pelos Terena como afirmação de que “a partir daquele momento é que se lembra das coisas do passado”, ou seja, sua lembrança começa a partir dali.

vivia da lavoura, não tínhamos dinheiro para comprar roupas, sapatos e, principalmente, materiais básicos escolares para estudar, motivo suficiente para os alunos “brancos” debocharem da gente quando chegávamos à escola com as roupas e sapatos velhos e cadernos doados pela Funai; terceiro, pelo adaptação a uma nova forma de ensino-aprendizagem. O que antes era um processo de integração de alunos, professor e comunidade, em que muitas vezes as dúvidas eram tiradas na casa do professor ou em nossa casa, quando o professor ia visitar nossos pais, se tornou uma ação de mão única, sem retroalimentação, pois se via os professores somente nas salas de aulas e isso foi transformando culturalmente a minha forma de aprender.

Já no primeiro ano de estudo (5^a série), fui percebendo que a palavra “bugre” era utilizada normalmente pelos “brancos” quando se referiam a nós e entendi que a expressão estereotipada referida no parágrafo anterior, era utilizada como sinônimo de “*que todos os índios são preguiçosos, bêbados e incapazes*”. Daí em diante, tive que conviver com isso, enfrentando sérios preconceitos e discriminações, sentindo na pele o “*salto dos sapatos dos brancos*” pisando sobre meu povo e entendendo a fraqueza de meu pai diante da referida expressão. Mas lhe restava ainda uma esperança quando me dizia: “Meu filho você tem que estudar e ser alguém na vida, não seja igual a eu. Vai chegar um tempo em que o estudo será como a terra para nós, tudo vai depender dele”. Estas palavras me incentivaram a enfrentar todos os tipos de problemas na vida e estudar para contrapor aquilo que parecia normal para os “brancos” dizerem que éramos incapazes e preguiçosos.

Quando tinha 17 anos de idade, fui estudar na ‘Escola Agrotécnica Federal de Cuiabá-MT’, localizada em São Vicente da Serra, através de um convênio da Escola com a Funai – Administração Regional de Campo Grande, onde me formei Técnico em Agropecuária. Enfrentei, novamente, todas as dificuldades acima apresentadas e mais algumas, como: a mudança de convivência, agora em regime de internato e, principalmente, ter que acostumar com a distância, longe de casa por mais de 12 meses, pois como não tinha dinheiro para vir para casa nos dias de folga estabelecidas pela escola, só vinha nas férias de final de ano. Tudo era diferente, menos uma coisa: o preconceito e a discriminação, que continuava sem fronteira e mais fortalecido pelo número de indígenas presentes entre os “brancos”, que era muito menor com relação aos que estudavam na Escola Odete Ignês Restell Villas Bôas. Eu era o único indígena a ingressar naquele ano naquela Escola. Minha determinação e vontade de vencer, espelhada nas palavras de meu pai, eram tão grande que ignorava todas as afirmações

negativas a nosso respeito, como indígenas, e isso contribuiu muito com minha adaptação na escola.

Graças ao meu empenho, espírito de liderança e médias excelentes apresentadas durante todos os três anos de estudo na Escola Agrotécnica, fui selecionado para fazer uma prova escrita para disputar duas vagas proporcionadas aos alunos das Escolas Técnicas do Centro-Oeste brasileiro para estudar Agronomia na Costa Rica, América Central, na ‘Escuela de Agricultura de la Región Tropical Húmeda – EARTH’. Passei com a classificação B² de acordo os critérios utilizados pela própria universidade.

Como seria o primeiro indígena do Mato Grosso do Sul e quizá do Brasil a sair fora do país para estudar, logo tive a metade da bolsa concedida pela Funai-Adr. Campo Grande/MS. Em 1994, já com 21 anos de idade fui estudar Agronomia na América Central, enfrentando todas as dificuldades e mais algumas, como: a longa viagem de avião que jamais passava pela minha cabeça em realizá-la, a distância que cada vez mais me deixava longe de minha aldeia e de minha família e o tempo que quadruplicava sem poder ver minha família e meus irmãos indígenas. Somente pude vir para o Brasil após quatro anos de estudo, para fazer estágio que durou quatro meses. A cada despedida era um sofrimento. Como era o filho mais novo, “o caçula” de uma família de 12 irmãos, acostumado na meiguice da mãe e do pai, sofria muito quando retornava à escola, mas preferia deixar que o destino respondesse por tudo o que estava acontecendo e sempre prezando pelas palavras de incentivo de meu pai. Tive que aprender outro idioma, “o espanhol” e conhecer outros costumes e hábitos que eram totalmente diferentes da nossa nação brasileira e, principalmente, da minha comunidade indígena, pois na EARTH, havia alunos de 18 países diferentes, tanto da América, como dos Estados Unidos, Europa e África.

Já chegando ao final da graduação, começaram a chegar propostas de emprego na América Central, de empresas bananeiras de Honduras, Guatemala, El Salvador, Panamá e da própria Costa Rica, mas que não me despertavam grandes interesses, pois me lembava seriamente ainda da expressão “*essas bugradas não quer nada com nada*”. Tudo estava mudando em minha vida, mas a vontade de voltar para minha terra e principalmente, para minha aldeia, para demonstrar para aqueles que ainda diziam esta frase, se tornava mais que um objetivo, era uma honra. Poder entregar meu “Diploma”

² Esta classificação era somando todas as notas da prova, para saber em que posição ficaria o aluno com relação às bolsas de estudo concedidas pela Universidade, através da Kellogg Fundation. **A:** receberia uma bolsa integral durante os cinco anos de estudos; **B:** receberia uma bolsa parcial de 50% e ou outros 50% teria que ser articulado pelo aluno e **C:** não receberia bolsa da Escola.

para meu principal incentivador, meu pai, que esperava ansioso por minha volta, também era meu grande desejo.

No final de 1997 formei-me Engenheiro Agrônomo e logo, em 1998, voltei para o Brasil, especificamente para a cidade de Guarantã do Norte-MT, para trabalhar como Gerente de Produção da Cooperativa CIRA/BS³, onde fiquei 01 ano exercendo esta função, graças ao Prefeito daquela cidade que, no final de 1997, realizou uma visita na universidade para conhecer seu sistema e os alunos que estariam formando para oferecer emprego em sua cidade.

Graduado, mas ainda longe de minha família e de meu povo, minha consciência me prendia no pensamento de voltar para minha aldeia, aplicar meu conhecimento para ajudar minha comunidade que ainda estava sofrendo e para dar alegria para meu pai, que se orgulhava de seu filho formado. Mas, ainda, enfrentava o preconceito, quando era apresentado como Engenheiro Agrônomo, as pessoas não demoravam em “admirar” e dizer? “Você conseguiu?” “Como você fez?” “Em Costa Rica, na América Central?” “Você não é mais índio!” Como se os indígenas não tivessem a mesma capacidade e o mesmo direito que todos e que só era considerado índio se não tivesse estudo.

Em dezembro de 1998 deixei a CIRA/BS e vim para a aldeia Água Branca e percebi o quanto meu pai estava ficando velho e deslumbrava em seu semblante uma alegria de dizer às outras pessoas com orgulho que seu filho estava formado, mas que ainda não trabalhava para os índios, como ele gostaria. De 1999 a 2000, prestei consultoria ao Movimento dos Trabalhadores Rurais-MST, na implantação de projetos de plantio de bananas no Assentamento Andalúcia, a 45 quilômetros de Nioaque, mas morava na aldeia. Neste período, comecei a trabalhar no apoio administrativo de minha comunidade e criamos a Associação Terena da Aldeia Água Branca – ATAB, tornando-me o primeiro presidente da referida associação.

Em 2001 fui chamado pelo Idaterra – Instituto de Desenvolvimento Agrário, Assistência Técnica e Extensão Rural de MS, para trabalhar como gestor de processos na Gerência de Assuntos Indígenas e Quilombolas, no intuito de contribuir com a discussão da Política Indigenista neste Estado. Deparei-me com enormes dificuldades, embora tendo um conhecimento que me permitia discutir uma política agrícola e de desenvolvimento para o povo indígena, mas o entrave da burocracia e a falta de conhecimento e sensibilidade dos governantes com relação às diferenças étnicas

³ Cooperativa Integral de Reforma Agrária -Braço Sul, que trabalha com compras e vendas de insumos agrícolas, secagem de cereais e principalmente com empacotamento de polpas de frutas.

impediam a execução dos programas voltados para a população indígena. Trabalhei neste setor por dois anos, e fui chamado para fazer parte de uma equipe técnica do Programa Pantanal, para trabalhar em projetos de desenvolvimento sócio-ambiental em terras indígenas, na Bacia do Alto Paraguai/MS. Este período foi quando mais trabalhei próximo de minha comunidade, estabelecendo um vínculo maior entre o programa e a comunidade, mas as dificuldades continuavam sendo as mesmas. Quando não faltava dinheiro, faltava sensibilidade das autoridades, “donos das canetas”, em compreender as necessidades do povo indígena.

Percebia claramente que as pessoas, sem conhecer as realidades indígenas, falavam deste povo em qualquer momento e em qualquer lugar com a maior naturalidade possível, na maioria das vezes, para angariar recursos em nome de nossas comunidades. Neste período, comecei a ministrar palestras sobre as questões indígenas de MS, mas sentia a necessidade de escrever tudo aquilo que falava, pois não tinha muita referência sobre as questões importantes como o território, as práticas agrícolas, a educação, a saúde, et., escrita de dentro para fora, ou seja, por alguém que realmente sentia estas necessidades.

Estas e outras coisas me deixavam cada vez mais com vontade de seguir estudando, pois me fortalecia a idéia de que somente estudando é que poderíamos participar do processo, não apenas como coadjuvantes, mas como protagonistas e poder falar de nós mesmos, a partir de uma realidade que só nós conhecemos: o sentimento e orgulho de sermos índios e das necessidades de nosso povo. Esta idéia começou a se deslumbrar quando consegui, entre tantos alunos do Mato Grosso do Sul, uma bolsa de estudo pela Fundação Ford, em 2003, para fazer o mestrado, graças a um convênio do Governo do Estado com a Ford Foundation, representada pela Fundação Carlos Chagas, em São Paulo.

Em 2004 ingressei no Mestrado em Desenvolvimento Local, na Universidade Católica Dom Bosco-UCDB e a partir daí, começou uma nova história: escrever uma realidade como indígena, dominando melhor os instrumentos e a metodologia de pesquisa e produzir um olhar diferente sobre os problemas das comunidades Terena. Era necessário pensar uma pesquisa que realmente pudesse contribuir para o desenvolvimento acadêmico, para subsidiar as instituições que trabalham com populações indígenas e que apresentaria considerações importantes para se pensar o Desenvolvimento Local nas comunidades indígenas.

Neste sentido, o presente projeto de pesquisa centra-se nos índios Terena, com uma população superior a 17.000 índios no Estado de Mato Grosso do Sul, distribuídos em uma extensão de 25.000 hectares, segundo a Funai-ADR/ Campo Grande-MS. Este povo está localizado em dez Terras Indígenas, nos seguintes municípios: Dois Irmãos do Buriti, Aquidauana, Miranda, Rochedo, Anastácio e Nioaque. Especificamente, a pesquisa desenvolveu-se na Terra Indígena Nioaque, localizada à aproximadamente 176 quilômetros da capital do Estado de Mato Grosso do Sul, à leste da Serra de Maracajú. A população dessa Terra Indígena está dividida em quatro comunidades: Brejão, Água Branca, Taboquinha e Cabeceira, com uma população de 1.337 indígenas, vivendo em 3.029 hectares de terras legalmente demarcadas.

A pesquisa apoiou-se, especialmente, nos depoimentos dos moradores indígenas, através de questionários estruturados, tratando de aproveitar o conhecimento dos anciões, mas também ouvindo os mais novos e nas observações diretas realizadas na aldeia e registradas em diário de campo. O fato de ser índio Terena, morador da Aldeia Água Branca, na referida Terra Indígena e engenheiro agrônomo facilitou as observações no local e permitiu aproveitar as experiências adquiridas com meu pai (91 anos), que me passava as técnicas agrícolas nas rodas de tereré na lavoura. Aproveitei, também, minha formação profissional para fazer algumas ponderações a partir dos depoimentos dos sujeitos pesquisados, dando ênfases à importância de fazer uma interface entre o conhecimento científico e o tradicional. A pesquisa incluiu, ainda, literatura que trata das questões indígenas de forma geral e específica.

O presente trabalho, além de sistematizar as diferentes etapas de territorialização dos Terena no Mato Grosso do Sul, desde a época do *Chaco* até nos dias de hoje, busca correlacionar as práticas agrícolas dos Terena da Terra Indígena Nioaque-MS com a territorialidade e o Desenvolvimento Local, tomando em consideração as inovações. Pretende-se, com isso, subsidiar as ações desenvolvidas por entidades governamentais e não-governamentais que trabalham em programas de etnodesenvolvimento nas comunidades indígenas.

O trabalho está estruturado em três capítulos. No primeiro, trata-se da trajetória e localização do povo Terena no Estado de Mato Grosso do Sul, no qual são sistematizadas as etapas de territorialização deste povo desde sua saída da região do “Chaco” até nos dias de hoje, quando vivem em situação de Reservas. Segundo Bittencourt & Ladeira (2000), este processo é dividido em três etapas: 1^{a)} Tempo Antigo: caracterizado pela *saída dos Terenas do Êxiva*, que se deu em função da

pressão dos colonizadores europeus que, atraídos pelas lendas de riqueza de minas de ouro e prata, adentravam na região do Chaco, através do rio Paraguai por meio de expedições e pela *Guerra do Paraguai*, que deixou marcas profundas na organização social, política e econômica dos Terena; 2^{a)} Etapa da Servidão: Pós- Guerra com o Paraguai, período em que o território indígena foi loteado entre os combatentes remanescentes da guerra e os índios, desterritorializados, foram recrutados para servirem como mão-de-obra barata nas fazendas recém implantadas ou reconstruídas; 3^{a)} Etapa dos aldeamentos de Rondon a chamada *Situação de Reservas*, a qual corresponde à delimitação das reservas Terena por Marechal Cândido Rondon; e a 4^{a)} etapa, apresentada pelo autor, como Tempo do Despertar – ou como “*Etapa da busca da autonomia*” marcada pela presença dos Terena numa maior integração com a sociedade, nas instituições, na política, nas universidades e, nas grandes mobilizações pela demarcação de seus territórios tradicionais, na perspectiva da autonomia Terena.

No segundo capítulo, analisa o conceito de território na concepção Terena e sua relação com os recursos naturais, além de apresentar algumas considerações importantes quanto ao processo de demarcação fundiária e Desenvolvimento Local. Este capítulo procurou esclarecer a diferença entre “Terras Indígenas” e “Território Indígena”. Segundo Gallois (1998:39), o primeiro diz respeito ao processo político jurídico, conduzido sob a égide do Estado, enquanto que o segundo remete à construção e à vivencia, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial. Discutiu-se, também, o entendimento dos Terena quanto a territorialização de seus espaços, numa visão coletiva, não havendo idéia de propriedade privada, sendo que todos têm acesso à terra através do trabalho e das relações sociais. São apresentadas, também, algumas considerações sobre a relação destes conceitos com o Desenvolvimento Local, pois não é possível pensar em Desenvolvimento Local em comunidades indígenas sem considerar o sentido dado por eles ao seu território e como territorializam seus espaços. E, no terceiro capítulo, é abordado o conceito de Saber Tradicional e sua interface com o Saber Científico, sua relação com as práticas agrícolas Terena e como são realizadas estas práticas agrícolas nos dias atuais. Este capítulo traz depoimentos de anciões sobre seus saberes tradicionais agrícolas, mas também de jovens com uma nova visão de trabalhar a agricultura nas aldeias.

CAPÍTULO 1

TRAJETÓRIA E LOCALIZAÇÃO DO POVO TERENA

1.1. CARACTERIZAÇÃO DO POVO TERENA

A história da população indígena no Brasil é feita basicamente, a partir de duas abordagens: aquela dos colonizadores europeus e seus descendentes e aquela dos próprios povos indígenas.

Do ponto de vista dos ‘*brancos*’, os registros e relatos enaltecem a importância da “descoberta” feita pelos conquistadores do Brasil, apontando esse processo como sinônimo de progresso e de civilização, relatando os acontecimentos e as práticas como feitos históricos importantes para o crescimento e desenvolvimento da humanidade. Não considera a história construída por muitos anos, dos povos ocupantes deste território, com organizações sociais e culturais complexas. Os novos ocupantes invadem, exterminam, escravizam e impõe novos costumes e “valores” a este povo.

Do ponto de vista dos povos indígenas que ocupavam o território brasileiro, este processo afetou diretamente suas histórias, exterminou diversas culturas, alterou os costumes e inverteu significativamente seus valores (PREZIA-HOORNAERT, 2000).

1.1.1. As fontes históricas do povo Terena

Segundo Prezia e Hoornaert (2000:23), “ainda não há consenso entre os pesquisadores sobre quando e como chegaram os primeiros grupos de humanos na América”. Alguns acreditam que tenha sido há cerca de 12 mil anos, enquanto outros defendem cerca de 48 mil anos”. Na verdade as pesquisas arqueológicas relatam que há milhares de anos antes da chegada dos europeus, os humanos já estavam presentes no continente americano.

Com relação ao Brasil, estes mesmos autores (id.:31) descrevem que:

“Por volta de cinco mil anos atrás, o território brasileiro começou a ser ocupado por novas levas migratórias, povos que dominavam uma agricultura simples. Algumas plantas já eram cultivadas, como a abóbora e pimenta. Outras começaram a ser domesticadas, como a mandioca, a batata-doce e o cará. Certos produtos tornaram-se de grande utilidade prática, como a cuia e o algodão, ou passaram a ser usados em rituais, como o tabaco e o urucum”.

Para Bittencourt e Ladeira (2001:19), “a ocupação do território brasileiro foi sendo feita lentamente, durante muito tempo, por migrações de populações indígenas diferentes que estabeleceram contatos entre si, trocaram experiências, realizando alianças que enriqueceram suas heranças culturais ou, então fizeram guerras para dominar áreas mais férteis ou de fácil comunicação”.

Não se sabe definitivamente o total de povos que ocupavam a América, mas os estudiosos estimam que eram em torno de três mil, sendo que no Brasil eram mais de mil povos distintos, com uma população entre três a cinco milhões (PREZIA-HOORNAERT, 2000: 44).

Os territórios ocupados por estes povos foram dominados pelos colonizadores de diversas formas, principalmente através de guerras e mortes àqueles que ousavam resistir em defesa de seu território e pela escravização dos dominados, tendo como resultado disso a redução e extermínio de muitos povos indígenas.

Para Cunha (1987), a população indígena no Brasil foi reduzida, na década de 1980, a cerca de 200 mil pessoas. Esta mesma autora, afirma que a expressiva diminuição se deu em consequência “das epidemias, das guerras, da escravização e, de forma geral, pelo avanço da fronteira econômica”. Este processo se deu em todo território brasileiro.

No Estado de Mato Grosso do Sul, quando os colonizadores europeus chegaram, nas primeiras décadas do século XVI, encontraram aqui um conjunto de sociedades indígenas, composto por etnias representantes de três dos quatro troncos lingüísticos que formam o universo etno-lingüístico brasileiro, com sistemas culturais ricamente diferenciados (MARTINS, 2001:11).

Mais especificamente, a partir do século XVIII, acompanhando o ingresso dos Guaikuru em território brasileiro é que várias etnias chaquenhas, integrantes da família lingüística Guaná, filiadas ao tronco Aruak, adentraram em território sul-matogrossense, com destaque especial aos Terena e os KiniKinao (MARTINS, id. ib., 63).

Hoje já se tem certeza de que o alto Rio Negro foi o corredor pelo qual vieram os povos Aruak, caminhando na direção do sol nascente, procurando melhores terras para a sobrevivência de suas famílias (MANGOLIM, 1993:43).

Segundo esse mesmo autor, os Terena sempre em maior número, estabeleceram-se na bacia do Rio Miranda, afluente do Paraguai, em terras não inundáveis pelas cheias sazonais do Pantanal. Com suas tradições guerreiras e grandes condecorados da produção agrícola, já meados do século XIX, era notória sua presença nas relações de troca com a sociedade “branca” envolvente, abastecendo de gêneros alimentícios toda a região dos municípios de Nioaque, Miranda e Aquidauana.

A sociedade Terena tradicional era estratificada e dividia-se em três camadas: os *Naati*, composto pelos caciques e seus familiares, uma espécie de nobreza; os *Waherê-txané*, que era a camada dos homens comuns e os *Cativos*, que eram os índios capturados de outras etnias inimigas ou fazendas (MARTINS, op. cit., 45).

A forma organizada, sob o ponto de vista do povo Terena, ainda hoje é lembrada pelos povos indígenas da aldeia Passarinho, de Miranda, como relata Honorato Rondon:

“Meu pai Belizário Rondon, da aldeia Passarinho, foi cativo da fazenda Sucuri. Para marcar o tempo, era orientado pela lua nova e para acerta a conta com o patrão ele fazia traços na bainha do facão, marcando os dias do mês” (BITTENCOURT E LADEIRA, 2000:79).

O passado deste povo pode ser resgatado, por um lado, pelos produtos de sua cultura material, como objetos da cerâmica, de tecelagem, instrumentos musicais que revelam muitos dos hábitos e costumes antigos, e, por outro lado, pelos textos escritos, desenhos, pinturas e fotografias interpretados pelos não-índios colonizadores que tiveram contato em diversos momentos com os Terena (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000:11).

“Com a convivência são acrescentadas novas palavras, alterando constantemente a língua original. Quando uma comunidade se separa, a convivência entre pessoas diminui e, em consequência, aumentam as diferenças na fala dos habitantes desses lugares. Quando esses grupos mudam-se para outros lugares distantes, perdem todo o contato entre si e não existe a possibilidade de incorporar palavras novas. Desta forma, apesar da língua ser a mesma, os Terena de Cachoeirinha, por exemplo, falam de um modo diferente dos Terena de Taunay. Podemos saber, então, pela fala, o lugar de origem daquela pessoa” (BITTENCOURT E LADEIRA, id. ib.:12).

Estes autores (op. cit.,12) afirmam ainda, que “a origem dos Terena e o lugar onde vivem e viveram em outros tempos é possível ser identificados através da língua falada, pois a língua possui elementos comuns e pode-se perceber que cada povo recebe várias influências no contato com outras populações”.

1.1.2. Etapas históricas do Povo Terena

O reconhecimento do lugar de origem dos Terena, assim como de sua vida passada, tem sido feito por meio da história contada pelos anciões, através de relatos orais. Bittencourt e Ladeira (2000:26), baseados nesses relatos de anciões indígenas, traçam a linha do tempo, dividindo-o em três grandes momentos: **Tempos Antigos**, **Tempos de Servidão e Tempos Atuais**, conforme mostra a Figura 1:

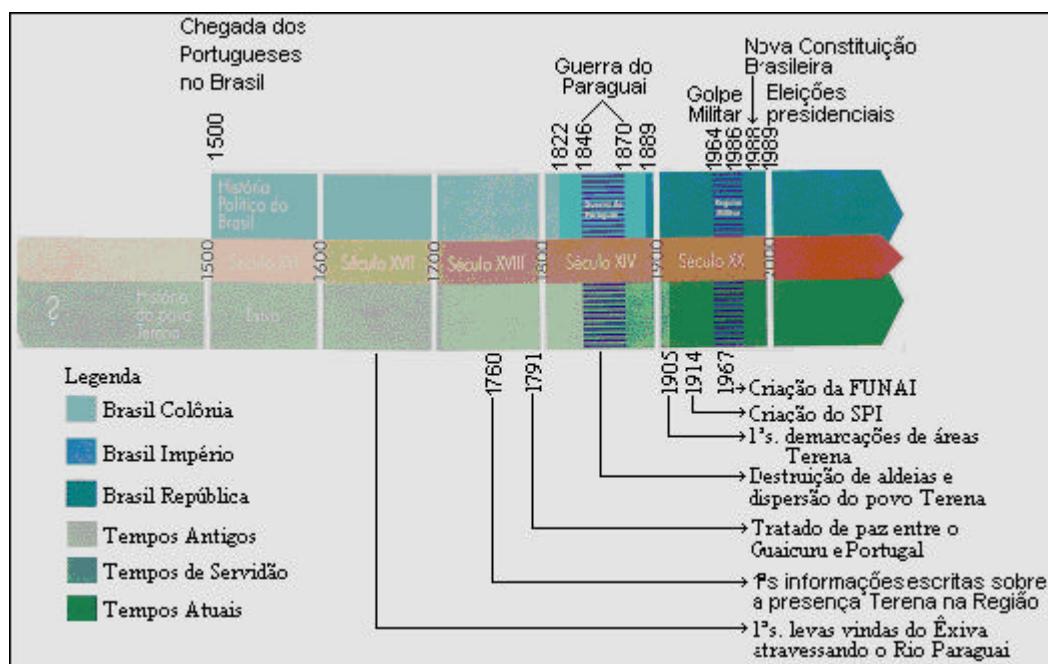


Figura 1 – Linha do tempo da história do povo Terena

Fonte: Bittencourt e Ladeira (2000:25)

1.1.2.1 – O Tempo Antigo: saída do Éxiva e a Guerra com o Paraguai

O chamado Tempo Antigo caracteriza-se por dois eventos marcantes na vida dos Terena. O primeiro evento diz respeito à saída dos Terena do *Êxiva*, lugar conhecido pelos não-índios como *Chaco*⁴.

Bittencourt e Ladeira (2000:36) mostram através de relato oral de indígenas da aldeia Cachoeirinha, município de Miranda, as condições que levaram o povo Terena a deixar o *Êxiva*:

“Meu sogro, pai de minha mulher... ele contou a história do *Êxiva*, de onde eles vieram fugidos. Meu sogro também veio de lá. Eles não sabiam falar português, só falavam o Terena e não sabiam ler nem escrever, não sabiam nada, mas sabiam o tempo em que as árvores floresciam todos os anos. No mês de agosto começavam a derrubar o mato para plantar. Plantavam só um pedacinho de terra, mas dava uma produção grande, com fartura... Não faltava nada para o índio comer. Tinha bastante peixe e caça. E muita mandioca para comer” (Sr. João Martins – Menootó).

“Meu pai cresceu lá mesmo no *Êxiva*. Meu pai fugiu de lá porque lá havia os índios bravos. Eles atravessaram as morrarias atrás de Porto esperança. Na água quando nadou, amarou um carandá seco na cintura como jangada” (Sr. Antônio Muchacho).

“Minha avó, meu avô são do *Êxiva*. Eles usaram uma taquara bem grande para atravessar o rio... pelo nome de “taquaruçú” ela é conhecida pelos purutuyé. Eles trançavam com cipó (humomó) para fazer uma canoa para atravessar o rio Paraguai, quando vieram para a Cachoeirinha.” (Sr. João Martins – Menootó – aldeia Cachoeirinha/Miranda).

A saída deste povo do *Êxiva* se dá pela pressão sofrido pelos colonizadores europeus que, atraídos pelas lendas de riqueza de minas de ouro e prata, adentravam na região do Chaco, através do rio Paraguai por meio de expedições. De toda forma

⁴ O **Chaco** (do quechua *chaqu*: território de caça) é uma região de aproximadamente 1.280.000 km² e compreende partes dos territórios paraguaio, boliviano, argentino e brasileiro (ao norte do Pantanal). Caracteriza-se por muitos ecossistemas e climas distintos que variam do semi-árido ao norte, próximo à fronteira com a Bolívia, ao úmido no sul próximo ao Brasil. As temperaturas oscilam entre -7º C no inverno a 47°C no verão. O regime de chuvas também é bem diversificado indo de 40mm ao ano na região oeste até atingir 1600mm já próximo a Assuncão, Paraguai

queriam conquistar e ocupar as terras próximas ao rio Prata, interessados nos minérios preciosos que ali existiam. A presença destes ‘*brancos*’ provocou muitas mudanças na vida dos indígenas da referida região que procuravam resistir à conquista de seus territórios. Os espanhóis foram os primeiros a chegar e em seguida, vieram os portugueses, os quais faziam guerras para decidir quem ficaria com as terras daquela região. Este fato provocou o envolvimento das várias tribos da região para defender seu povo e suas terras e como consequência disso, houve mortes de muitos índios e destruição de muitas aldeias (BITTENCOURT & LADEIRA, 2000:).

A partir da segunda metade do século XVIII, entre os anos de 1760 a 1767, foi quando os Terena migraram para a região do atual Mato Grosso do Sul, ocupando um vasto território no pantanal sulmatogrossense, mais especificamente na região de Miranda, dedicando-se à agricultura e estabelecendo alianças importantes com os Guaikuru e Portugueses, como forma de garantir sua sobrevivência (OLIVEIRA, 1976).

Entretanto, um outro evento significativo na vida dos Terena foi a Guerra com o Paraguai, nos anos de 1864-1870. Durante este período, segundo os relatos orais, houve um envolvimento direto das populações indígenas habitantes das regiões próximas ao rio Paraguai.

Esta época faz-se presente ainda na memória deste povo sofrido, conforme fontes orais colhidos por Bittencourt e Ladeira (2000:39):

“Antes da Guerra com o Paraguai já habitavam na região de Miranda e mantinham relações com o povoado de Miranda. Quando a cidade de Miranda foi invadida, as aldeias que estavam situadas nessa região também foram atacadas. Os Terena se organizaram para fazer frente, utilizando as táticas próprias dos índios, como, por exemplo, ataque noturno. Os Terena investigavam onde ficava o acampamento dos paraguaios e cercavam no momento em que os inimigos não percebiam, geralmente à noite. Já os paraguaios atacavam só de dia. Foram feitos vários confrontos onde morriam índios Terena e também paraguaios. Conta-se que na aldeia Babaçu, município de Miranda, os paraguaios mataram um Terena, pendurando-o num pé de árvore. Os Terena se escondiam nos matos e outros fugiam para a região do Bananal e Limão Verde, município de Aquidauana. Durante a guerra é que foi fundada a aldeia Limão Verde. Na área de Cachoeirinha existia um povoado chamado “Pulóvo’uti” e esta localidade servia de esconderijo durante a guerra porque era de difícil acesso de mata muito fechada”.

Este acontecimento deixou marcas profundas na organização social, política e econômica dos Terena: o antes e o depois da Guerra com o Paraguai. Antes da guerra, o povo Terena mantinha uma sociedade com seu *modus vivendi* específico, com costumes e tradições próprias, alicerçadas na troca recíproca de produtos, com auto-suficiência econômica e política. Depois da guerra este povo foi obrigado a constituir uma nova sociedade – inusitada, engendrando novas pautas sociais e culturais que dessem conta da manutenção de seus ethos – sua “identidade” enquanto povo. Passaram a deparar-se com populações heterogêneas e oportunistas, aventureiras e ambiciosas, prontas a lutar pela ocupação de uma região devastada do ponto de vista político e social. Desse modo, a antiga relação de solidariedade e respeito começou a ser profundamente alterada e o povo Terena discriminado, passando a serem chamados de uma forma pejorativa de “bugres” (AZANHA, 2002:232).

Outra consequência da guerra com o Paraguai foi a dispersão das aldeias Terena por uma vasta região. Este fato poderia ter sido um evento passageiro, e sem poder suficiente para abalar e transfigurar, como o fez inapelavelmente a estrutura social Terena, não fosse *a perda das suas bases territoriais tradicionais*. Findo o conflito, quando começaram a retornar aos seus territórios tradicionais, estes já haviam sido tomados em grande parte por terceiros (AZANHA, 2004:5). A partir daí, começa uma nova etapa na vida dos Terena que passam de grandes guerreiros na luta da conquista do território brasileiro à fornecedores forçados de mão-de-obra semi-escravizadas nas fazendas implantadas em seus territórios tradicionais. Esta etapa é conhecida pelos Terena como a “Etapa da Servidão”.

1.1.2.2 – A Etapa da Servidão: Pós-Guerra com o Paraguai

O pós-guerra é a época em que se inicia a reorganização do espaço territorial na zona do conflito, com a regularização fundiária em prol dos novos ocupantes. Este grande empreendimento de reordenação territorial e consolidação da fronteira só foi possível graças a "liberação" das terras indígenas e o uso compulsório da sua mão-de-obra. E os Terena contemporâneos conhecem esse período - e que para eles se estenderia do pós-guerra imediato à criação das reservas - como o Tempo da Servidão. (AZANHA, 2005:5)

Em 1850 foi decretada pelo governo brasileiro a “Lei de Terras” à qual determinava que a partir daquela data as terras poderiam ser compradas e vendidas sem

precisar de aprovação do governo. Esta Lei tinha como finalidade forçar a colonização de mais terras e autorizava o governo a vender, por leilão, as *terrás devolutas*, na qual estavam incluídas as terras dos indígenas que já não viviam em aldeamento, que eram chamados pelos brancos de “índios mansos” porque viviam pacificamente com os “civilizados”. Neste período muitos territórios tradicionais dos Terena foram tomados e vendidos em leilão, e esta nova fase afetou muito a vida deste povo (BITTENCOURT E LADEIRA, 2000: 75).

Segundo Martins (2002:64), o território étnico Terena foi substancialmente loteado entre os combatentes remanescentes da guerra e os índios desterritorializados foram recrutados para servirem como mão-de-obra barata nas fazendas recém implantadas ou reconstruídas.

À medida que seus antigos territórios iam sendo invadidos por remanescentes da guerra, em geral, oficiais desmobilizados do exército brasileiro e comerciantes, que eram incentivados pelo governo brasileiro, os Terena iam deixando seus lugares de origem e se refugiando em lugares mais distantes em busca de proteção. Com isso, as fazendas se multiplicavam rapidamente na região e os indígenas que resistiam em seus territórios, se viam cercados por fazendas, sendo altamente prejudicados pela destruição de suas lavouras pelo gado dos fazendeiros e, consequentemente, a vida nas aldeias foi ficando muito difícil, obrigando os Terena a se empregarem como trabalhadores nas fazendas, que antes eram seus territórios tradicionais. Esta época tem sido considerada também pelos Terena como a época do sofrimento, onde muito se trabalhava e pouco se ganhava.

Este tempo é também lembrado nos relatos do povo das aldeias Terena, como se pode observar a seguir:

“Naquela época os Terena se encontravam fora de sua aldeia, trabalhando nas fazendas em condições de quase escravidão. Trabalhavam quase sem remuneração e muitas vezes os fazendeiros simulavam o acerto de contas e diziam, aproveitando-se dos índios: você ainda está devendo, portanto tem que trabalhar mais um ano. E a cada acerto de contas eles repetiam o mesmo” - Genésio Farias (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000:78).

“O pessoal daquela época tinha medo porque ainda se lembrava do patrão que os chicoteava na fazenda. Quem se atrasava para tomar chá de manhã era surrado... foi o finado meu avô quem me contou.

Como castigo o pessoal tinha que arrancar o mato com as próprias mãos. Quando a comida estava pronta, eles mediam toda a sua tarefa. Eram quinze braças de tarefa e, mesmo não terminando a tarefa do dia, de manhã mediam outra tarefa, que acumulava.” (João ‘Menootó’ Martins - Aldeia Cachoeirinha/Miranda).

“Quando eu me entendi por gente, nós já estávamos na fazenda aqui perto da Serra de Maracajú. Eu me lembro que meu pai, José Miranda, além de fazer todos os trabalhos da fazenda tinha ainda que plantar arroz, milho, feijão, enfim, tudo que comíamos em casa. Estas produções tinham que ser divididas com o patrão, que era chamado de plantio “meia a meia”. Toda a nossa família tinha que trabalhar, mesmo sem ajuda do patrão. Uma vez nossa plantação de arroz foi muito boa, mas antes da colheita, o patrão nos expulsou de sua fazenda somente para não dividir com meu pai o arroz que nós tínhamos plantado. Era muito difícil.” (Dionízio Miranda – 91 anos, Aldeia Água Branca-Nioaque)

Nos relatos de Rondon, segundo Bittencourt e Ladeira (2000:81), esse tempo é assim descrito:

“Os Terena são comumente explorados pelos fazendeiros. É difícil encontrar um camarada Terena que não deva ao seu patrão os cabelos da cabeça... Nenhum “camarada de conta” poderá deixar seu patrão sem que o novo senhor se responsabilize. E, se tem ousadia de fugir, corre quase sempre o perigo de sofrer vexames, pancadas e não raras vezes a morte, em tudo figurando a polícia como co-participante em tais atentados”.

1.1.2.3 - Etapa dos aldeamentos de Rondon: Situação de Reservas

O Século XX entrou com o governo republicano (desde 1889) protagonizando várias frentes de trabalho para o sul do Estado de Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul) que por sua vez incorporaram maciçamente os *Terena* em suas jornadas: a Comissão Rondon (1904), liderada pelo Marechal Cândido Rondon, que percorreu a região construindo as linhas telegráficas encontrou os pequenos núcleos de *Terena*, que empregaram-se igualmente na construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (FEHLAUER, 2004:87)

No início deste século, ao atravessar a vasta região entre Campo Grande e Corumbá, que seria o território de circulação tradicional dos Guaná, Cândido Rondon encontrou diversas aldeias abandonadas e boa parte da população Terena dispersa pelas fazendas.

Configura-se a partir daí, a chamada “Situação de Reservas”, a qual corresponde à delimitação das reservas Terena por Marechal Cândido Rondon, (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000:26).

O *Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais* (SPI-LTN) de 1910 - criado pelo governo republicano e dirigido primeiramente por Rondon – visava implementar uma política para resolver os problemas (cada vez mais notórios) com os índios. Pensava-se em novas formas de relação que abrangesse na totalidade os diferentes grupos indígenas. A questão maior na época era estabelecer o direito dos índios ao seu território, decidindo-se pelas “reservas indígenas”, devidamente delimitadas e controladas por funcionários do governo e com lotes de terras sempre inferiores aos territórios anteriormente ocupados, pois segundo Rondon, “pacificados” não precisavam mais “correr de um lado para o outro” e educados sairiam da condição de “índio bravo” para a de “trabalhadores nacionais” e para tanto deveriam ser “protegidos” e “assistidos” em suas doenças (FEHLAUER, 2004:87).

A demarcação de algumas áreas naquele momento possibilitou uma certa reestruturação da vida comunitária Terena, com o retorno de muitas famílias que se encontravam vivendo nas fazendas para as aldeias. Esse período marca na história oral Terena, o final do "tempo da servidão" nas fazendas. (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000:96)

Esta ação, na época, poderia ter sido a melhor solução para nosso povo, mas acredito que este fator foi uma das principais causas que contribuiu para a geração de conflito interno nas comunidades indígena Terena. Não se atentou para a diversidade de

grupos de parentesco existentes na época, colocando-os em uma única reserva e como em cada grupo familiar existia um líder, como nos tempos “antigos”, o agrupamento de várias famílias em um mesmo espaço gerou disputa de poder pela liderança, provocando conflitos entre indígenas, migração dos Terena para as cidades e atualmente a separação de muitas aldeias dentro das Terras Indígenas. “A forma de organização do território, a organização do espaço das moradias, das plantações, das cerimônias e demais atividades não foi respeitada pelos administradores do SPI” (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000)

Esta época é marcada por uma maior proximidade dos Terena com a sociedade não-índia, os “purutuyé”, os quais foram obrigados a se adaptarem através de mudanças de hábitos e costumes. Uma das consequências desta etapa que até hoje se vivencia nas comunidades Terena é o trabalho forçado nas propriedades particulares e principalmente nas usinas de álcool, como plantadores e cortadores de cana-de-açúcar, através de contratos temporários. Este fato se deve a falta de terras nas aldeias para o plantio e com o solo altamente explorado nas comunidades indígenas, a colheita fica comprometida e assim os Terena se vêem obrigados a trabalharem fora de sua comunidade para manterem suas famílias.

A demarcação permitiu que o governo liberasse o restante das terras para frentes expansionistas de criação de gado e, posteriormente, a plantação de monocultura como a soja. Como forma de ocupação, neste período, o governo implementou a política integracionista dos indígenas considerados arredios ou “não civilizados”, com o objetivo de transformá-los em pequenos produtores rurais. Em consequência dessa política, a população indígena foi confinada em pequenas glebas de terra, possibilitando o trabalho de catequese dos missionários com os indígenas (VIERA, 2004:26). Este período é considerado por vários antropólogos como um novo processo de territorialização⁵ dos Terena aos seus territórios tradicionais que por consequência da guerra perderam para os invasores da guerra. Para este entendimento Oliveira (2004:22), destaca a *territorialização* como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

⁵ A territorialização corresponde, em linhas gerais, ao processo de constituição de um território. A rigor, envolve um dialético movimento de desterritorialização e reterritorialização. (HAESBAERT, 2002)

Altenfelder Silva (1949) relata onde encontravam-se os Terena, logo após o fim da guerra:

“Pouco após a campanha do Paraguai, habitam os Terena, segundo eles próprios informam as seguintes aldeias: *Ipegue* (em área compreendida entre as atuais aldeias Ipegue e Bananal); *Imokovookoti* (nas imediações da atual aldeia de Cachoeirinha); *Tuminiku* (nas proximidades da atual aldeia de Bananal); *Coxi* (próximo ao córrego do Taquari); *Naxe-Daxe* (nas proximidades do córrego do mesmo nome); *Háokoé* (nome Terena para a fruta do pindó: situa-se a aldeia a uma légua de Tuminiku); *Moreira e Akuleá* (ambas nas proximidades de Miranda); *Kamakuê* (próxima à atual aldeia de Duque Estrada); *Brejão* (próxima à Nioaque); *Limão Verde* (próxima a Aquidauana); *Cerradinho* (na área do atual município de Campo Grande. Nesta época estimavam-se os Terena entre 3 a 4 mil”.

Segundo este mesmo autor, um dos exemplos marcantes na época, foi a extinção do mais antigo território Terena na região de Miranda, a aldeia *Naxe-Daxe*, que foi tomado por particulares no pós-guerra. Atualmente, no século XXI, são dez as Terras indígenas existentes no Mato Grosso do Sul ocupadas por 32 aldeias Terena, que vivem em condições sócio-cultural muito diferente da época do início do aldeamento e com outra visão de territorialização de seus espaços.

1.1.2.4 – Tempo do Despertar – Etapa da busca da autonomia.

Em função das profundas mudanças que ocorreram no seu meio externo imediato (sociais, políticas e ambientais), a ruptura entre a sociedade tradicional Terena e a “nova” foi radical. Atualmente as comunidades Terena de Mato Grosso do Sul, são constituídas por uma sociedade contemporânea, vivendo em três situações distintas a um só tempo: a situação de reserva, na qual os indígenas vivem, apesar de toda problemática no âmbito social, cultural e econômica, tentando transformar sua reserva na base territorial necessária para a atualização e manutenção do *ethos* tribal, mesmo com a perda de sua autonomia política (dado que submeteu os índios à dependência política do chefe “branco” do posto do SPI e, depois, da FUNAI) ; a situação de cidade, que em função do confinamento nas reservas os indígenas e como resposta às limitações políticas, sociais e econômicas saem na tentativa de melhoria de vida, tendo a

urbanização crescente de parte de sua população e: a situação de fazendas e usinas, onde os Terena trabalham com carteiras assinadas ou por contratos temporários, como mão-de-obra barata. (AZANHA, 2004:6).

Atualmente, arrisco pontuar um quarto momento que vivencia a população Terena de Mato Grosso do Sul, que poderíamos chamar de Tempo do Despertar.

Enquanto antropólogos renomados anunciam o “*processo de aculturação*” do povo indígena, no qual previam que os povos indígenas iriam sofrer uma fusão de cultura decorrente do contato com a sociedade branca, ou adotar e assimilar a cultura do “branco” e perder a sua, acreditamos estarmos fazendo uma “Viagem de Volta”, como escreveu o Antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004:32), referindo-se aos povos indígenas do nordeste. Esta etapa é marcada pela inserção dos “patrícios” Terena nos espaços que antes não eram ocupados por eles, na economia regional, por exercerem cargos públicos ou serem profissionais liberais e pela presença dos jovens Terena nas Universidades, tentando compreender a ciência dos não-índios e, a partir disso, traçar novas formas de sobrevivência sócio-cultural.

O relato de um jovem indígena Terena ao tratar deste assunto, destaca com clareza esta nova etapa:

“Sempre fomos pesquisados, sempre o branco procurou conhecer nossa ciência de lidar com a natureza, com nosso território e sempre nos sentimos prejudicados, porque eles nos estudam, mas, parece que quanto mais estudam nosso povo, mais dificuldades temos de melhorar de vida. Deveria ser o contrário, nos ajudar. Então vejo que é o “despertar de nosso povo” agora. Queremos conhecer a ciência dos brancos, estudar e se formar para poder ajudar nossa população indígena. Somos capazes de em pouco tempo, formarmos doutores, especialistas indígenas para falar por nós mesmos, mas dentro de uma realidade indígena e não pensado de fora para dentro. Portanto tenho incentivado muitos jovens a estudarem, pensando no futuro de nosso povo.” (Profº Valmir Brites Rocha, 25 anos, Aldeia Água Branca/Nioaque).

Atualmente a população Terena já conta com um considerável número de professores habilitados para o magistério no ensino fundamental e com cursos superiores, principalmente nas áreas de Pedagogia, Normal Superior e Letras, os quais encontram-se todos trabalhando em suas próprias comunidades e outros se formando

nas áreas específicas, como Matemática e Ciência da Computação, etc. A formação destes índios Terena, facilitou a introdução destes profissionais nas escolas indígenas, os quais trabalhando em suas comunidades contribuíram para uma melhoria na integração cultural dos alunos e professores. Observa-se, também, que a discussão de um modelo de educação diferenciada para as escolas indígenas tem sido fortalecida por estes professores, que defendem a idéia de trabalhar o regime escolar sob as diretrizes da Educação Escolar Indígena. Têm participado ativamente na elaboração dos Projetos Político Pedagógico voltado para o contexto indígena em seus municípios, embora o modelo atual de educação nas escolas indígena ainda é igual ao modelo dos “brancos”, mas desde que começaram a participar como sujeito no processo, percebe-se um avanço importante nesta direção.



Figura 2 - Professores Terena no curso de capacitação discutindo a educação escolar indígena, em Miranda-MS.

Foto: Rogério Rezende

Na área da agricultura, existe um grande número de Técnicos em Agropecuária nas aldeias Terena, que participam nas comunidades, contribuindo com questionamentos críticos ao sistema de desenvolvimento implantado. Já existem técnicos cursando Agronomia e Zootecnia, inclusive agrônomo indígena fazendo o Mestrado, outros fazendo especialização e até mesmo, Terena que já terminou seu doutorado recentemente. Esta presença maciça dos Terena em universidades é um

indicador auspicioso da vitalidade com que este povo permanece construindo a sua inserção na sociedade envolvente, sem descuidar da preservação de suas raízes ancestrais, mas em busca de sua autonomia. (CABRAL, 2002:48).

Segundo a análise do mesmo autor (2002:46), os Terena, dominando os códigos urbanos, foram se apropriando de esferas cada vez mais amplas, ocupando cargos estratégicos, como é o caso da Funai, de Campo Grande, atualmente ocupada por um índio Terena, Mestre em Desenvolvimento Local, e com índios Terena marcando presença no campo da política, como vereadores na Câmara Municipal de Nioaque e Dois Irmãos do Buriti. Estes fatores fortalecem o argumento de que a população Terena vivencia um quarto momento de sua história, na qual, estrategicamente, buscam ocupar espaços, a partir dos quais possam se impor como Terena e reverter o estereótipo de índio incapaz, preguiçoso e manso, visto pela sociedade.

Portanto, não tem como negar que os Terena são sujeitos históricos que, desde muitos séculos, vêm moldando e construindo a sua história, apropriando-se de mecanismos dos não-índios, criando alternativas próprias, inserido cada vez mais, na sociedade envolvente, conquistando seu espaço junto ao não-índio sem, no entanto, perder sua identidade étnica (VARGAS, 2003:134). Nesta ótica é que pensa o primeiro doutor Terena de Cachoeirinha, município de Miranda, quando diz:

"A situação dos indígenas no país é bastante precária, mais grave do que tem sido discutido pela sociedade em geral. Uma alternativa que considero mais promissora é o caminho de estudos acadêmicos, com intuito de adquirir conhecimentos para compreender melhor os nossos dilemas e buscar alternativas para possíveis soluções dos problemas da nossa comunidade". Esta alternativa visa, com toda certeza, o desenvolvimento de nossa comunidade e consequentemente uma melhor qualidade de vida para "esse expressivo segmento da população brasileira, que, por anos, tem sido esquecido pelos governantes" (Rogério Fereira da Silva, índio Terena da Aldeia Cachoeirinha, Doutor em Agronomia, 36 anos).

Seguem atualmente, com muita habilidade política e sabedoria, construindo mecanismos de articulação com a sociedade brasileira, lutando pela recuperação e demarcação dos seus territórios tradicionais como espaços de referência para a vivência do *ethos* e afirmação da identidade diante da sociedade ocidental, mas, principalmente para contrapor o volume de problemas gerados de ordem social pelo confinamento e

aumento significativo da população Terena nos últimos anos. Como exemplo recente, destaco a luta pela demarcação da Terra Indígena Buriti, no qual possui um contingente populacional de aproximadamente 2.600 pessoas vivendo em 2.090 hectares de terras. Tal situação, complicada sob o ponto de vista de “ocupação e usufruto territorial”, forçaram as lideranças a buscar formas de discutir a ampliação de sua reserva reivindicando aproximadamente 18.000 hectares conforme destaca Azanha (2002:280):

“Em 2000 a FUNAI, com base nos estudos preliminares, constituiu outro GT (nº 1.155), por mim coordenado, que apresentou uma proposta de redefinição com cerca de 18 mil hectares que foi publicada no DOU em 14/11/2001, ato este que foi contestado por 14 fazendeiros em uma Ação declaratória que se encontra ainda hoje tramitando na 3ª Vara da Justiça Federal em Campo Grande-MS”.

A reivindicação de ampliação do território tradicional feita pelos Terena da Terra Indígena Buriti (Dois Irmãos do Buriti), foi seqüencialmente acompanhada pelos processos de reivindicação das Terras Indígenas Taunay (Aquidauana) e Cachoeirinha (Miranda), os quais apresentam as mesmas preocupações geradas pelo confinamento compulsório que vivem as famílias Terena atualmente. Com relação à estes processos, o assessor jurídico do CIMI⁶- Conselho Indigenista Missionário, faz algumas considerações importantes, dizendo que :

“A constituição avançou muito na questão da proteção da diversidade étnica, mas ao mesmo tempo em que ela garante essa diversidade, diz também que os territórios tradicionais que têm que ser devolvidos aos índios, são terras de patrimônio da União, porém afirma que a terra pública é de posse exclusiva e permanente dos indígenas”⁷

Um dos grandes problemas que se percebe com relação à questão indígena é a forma como ainda traçam as políticas sócio-econômicas e cultural para estas comunidades. São pensadas de maneira muito superficial pelos governantes, defendendo, em sua maioria, a idéia de que os índios têm que ocupar seus espaços segundo seus usos e costumes e muitas vezes passando a idéia de que índios têm que viver na aldeia, se sair da aldeia não será mais índio. Esta visão é contraposta, em especial pelos Terena, que atualmente buscam novas alternativas na perspectiva de sua

⁶ Rogério Batalha Rocha – Assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, entrevista concedida ao jornal Projétil. Campo grande, 2006.

autonomia sócio-cultural, agregando novos elementos importantes ao processo de desenvolvimento em suas comunidades, com a criação de novas organizações internas, como as associações indígenas, que foram instituídas com a finalidade de fortalecer as lideranças tribais e exercerem um papel estratégico como agentes mobilizadores das redes de apoio ao redor das temáticas envolventes, principalmente no que se refere a garantia, junto aos governos, das conquistas territoriais, vista como condição de sua autonomia.

Os Terenas, através de suas organizações, atualmente, buscam de maneira organizada e estratégica formas de pressionar a elaboração de políticas públicas governamentais e não-governamentais em escalas apropriadas, estimuladas a investir no conhecimento da biodiversidade e na gestão econômica sustentável de suas terras, ponderando sempre as novas formas de territorialização Terena. Neste sentido é que se apresenta a importância do quarto momento dos Terena, mas ainda com um grande desafio: conseguir traduzir sua crescente expressividade política e organizacional em autonomia econômica capazes de promover certa auto-sustentação social, econômica e cultural nas terras indígenas.

1.2. Áreas ocupadas atualmente e o contingente populacional dos Terena no Mato Grosso do Sul

No Estado de Mato Grosso do Sul existem dez Terras Indígenas, nas quais vivem os Terena, com uma população de um pouco mais de 17.000 indígenas, vivendo em uma extensão de aproximadamente 19.000 hectares de terra, segundo demonstram os dados da Funai - ADR/Campo Grande (2005) na Tabela 1:

Tabela 1 - Terras Indígenas Terena, suas respectivas populações, áreas e os municípios onde estão localizadas.

Terra Indígena (TI)	População	Área (há)	Município
Buriti	3.384	2.090	Dois Irmãos Buriti
Nioaque	1.788	3.029	Nioaque
Limão Verde	1.291	1.750	Aquidauana

Taunay	3.122	3.548	Aquidauana
Ipegue	1.153	3.000	Aquidauana
Pilad Rebuá	2.001	212	Miranda
Cachoeirinha	2.932	1.961	Miranda
Lalima	1.403	3.400	Miranda
BálSAMO	69	3,5	Rochedo
Aldeinha	351	4,0	Anastácio
TOTAL	17.494	18.999	

Fonte: Funai- Fundação Nacional do Índio/AER/ Campo Grande-MS (2006)

A maior parte destas Terras Indígenas Terena encontra-se demarcadas e homologadas atualmente, todavia o acelerado crescimento populacional indígena pressiona as autoridades competentes para solucionar o problema do excesso populacional de algumas áreas (MARTINS, 2002:66).

Segundo Azanha (2003:17), o *boom* demográfico, verificado após os anos de 1940, em todas as Terras Indígenas Terena de Mato Grosso do Sul, foi decorrente da recomposição do equilíbrio social e ecológico. Se antes, nos tempos históricos, o padrão médio suportado pelas condições físicas e técnicas era de 5 indivíduos por família nuclear – o que implicava, dada as condições sanitárias à época, uma taxa de fertilidade muito alta para compensar a mortalidade infantil – esse número cresceria no período acima referido, porque, a um só tempo, foi mantida a taxa de fertilidade (determinada culturalmente) e melhoradas as condições sanitárias das reservas. O mesmo autor apresenta uma comparação do crescimento demográfico entre duas importantes Terras Indígenas, localizadas nos municípios de Miranda e Aquidauana, nos anos de 1926 à 2001, conforme se pode observar na Tabela 2:

Tabela 2 – Crescimento demográfico das Terras Indígenas Cachoeirinha, município de Miranda-MS e Ipegue, Aquidauana-MS entre os anos de 1926 à 2001.

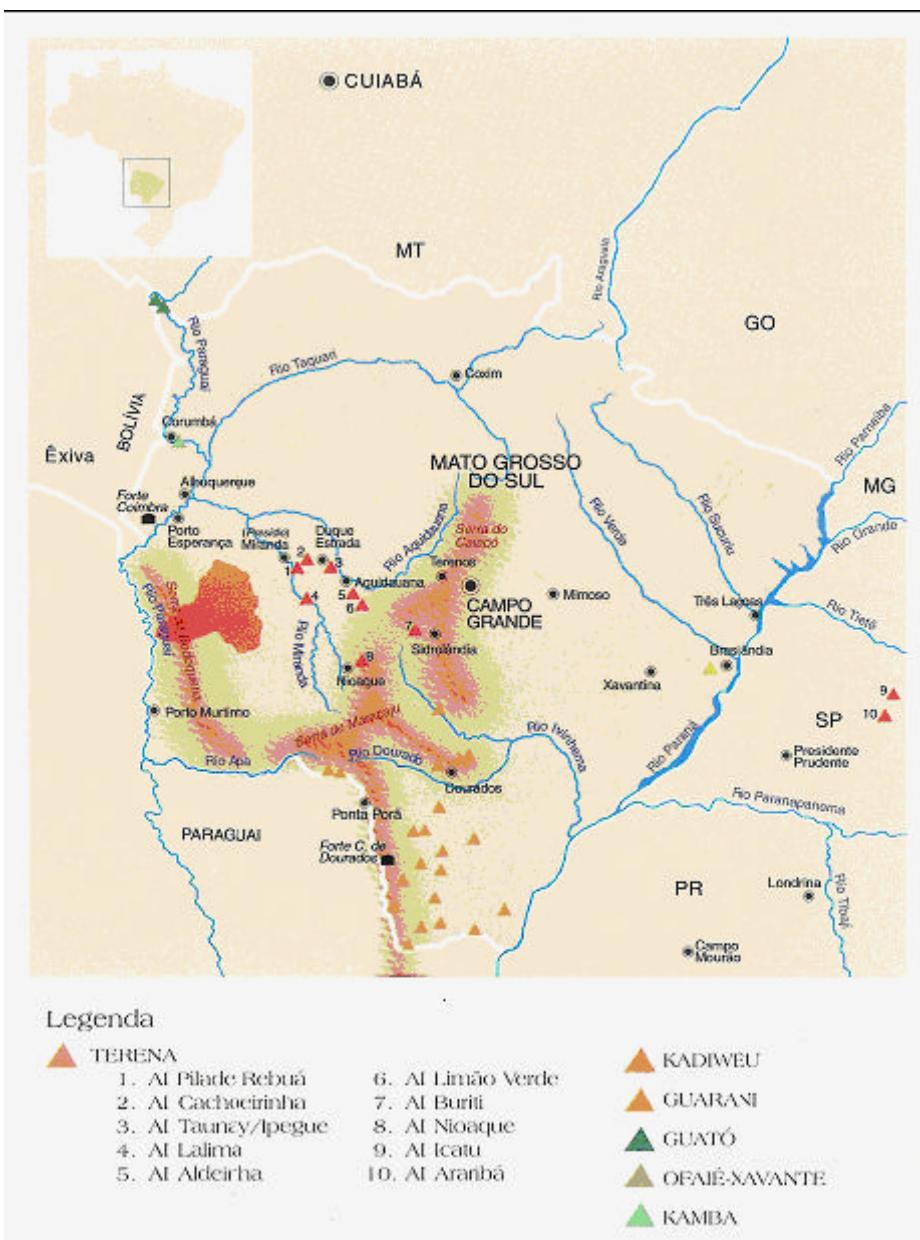
Anos	Terra Indígena	População	Terra Indígena	População
1926	Cachoeirinha	436	Ipegue	420
1954	Cachoeirinha	834	Ipegue	481

1985	Cachoeirinha	1.915	Ipegue	1.075
2001	Cachoeirinha	2.620	Ipegue	1.875

Estes dados demográficos confrontados com os dados da extensão destas terras indígenas em hectares indicam claramente o enorme esforço realizado pelos Terena para manter o equilíbrio sócio-econômico dentro das reservas, como substrato físico de referência (AZANHA, 2003:18). Percebe-se que em 75 anos (1926-2001) houve um crescimento de 5 à 6 vezes da população Terena nesta duas Terras Indígenas, mas com relação a ampliação do território tradicional, nestes dois casos os processos encontram-se tramitando ainda na Justiça Federal, sem perspectiva de ampliação destes territórios.

Este fator tem causado grandes preocupações para as lideranças indígenas, que buscam juntos aos órgãos competentes e a sua maneira, agilizar os processos de ampliação dos seus territórios indígenas, mas têm encontrado muitas dificuldades políticas-jurídicas em todas as esferas municipal, estadual e federal.

No Mapa 1, é possível perceber a distribuição geográfica da população Terena com relação às outras etnias do Estado de Mato Grosso do Sul e a presença de Terena também no Estado de São Paulo, nas Terras Indígenas Icatú, município de Braúna e Terras Indígenas Araribá, município de Avaí. Segundo Carvalho (1979:73-74), estes Terena foram transferidos de Mato Grosso, em 1920, da Terra Indígena Lalima para São Paulo, por Marechal Cândido da Silva Rondon.



Mapa 1- Distribuição geográfica das aldeias Terena em relação às demais etnias.
Fonte: Bittencourt e Ladeira (2000:40)

Atualmente, o território Terena no Estado de Mato Grosso do Sul se estende de Miranda à Sidrolândia, passando por Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Nioaque e Rochedo. No Quadro 1 a seguir, são apresentados também a relação dos caciques atuais que administram cada uma das aldeias de sua localidade.

Quadro 1 - Composição das Terras Indígenas (T.I.) com suas respectivas aldeias existentes em Mato Grosso do Sul e a relação dos caciques atuais.

MUNICÍPIO	T.I. E RESPECTIVAS ALDEIAS	CACIQUES
Miranda	T.I. Cachoeirinha	
	Cachoeirinha	Cirilo Raimundo
	Babaçu	Zacarias Rodrigues
	Lagoinha	Ramão Vieira de Souza
	Morrinho	Bento da Silva
	Argola	João Candelário
	T.I. Pilad Rebuá	
	Moreira	João Metelo
	Passarinho	Simeão Medina
	T.I. Lalima	
	Lalima	Celso R. Cabrocha
Aquidauana	T.I. Taunay	
	Bananal	Arilson Cândido
	Água Branca	Valdomiro Cândido
	Imbirussú	Evandir da Silva
	Lagoinha	Rosalino da Silva
	Morrinho	Júlio Maranhão Pio
	T.I. Ipegue	
	Ipegue	Luis Ramiro
	Colônia Nova	Manoel Amado
	T.I. Limão Verde	
Anastácio	Limão Verde	Evaldo Vicente Dias
	Córrego Seco	Natal Dias Gomes
	T.I. Aldeinha	
	Aldeinha (urbana)	Flávio Pereira Martins
Dois Irmãos do Buriti	T.I. Buriti	
	Buriti	Augostino Alcântara
	Água Azul	Dodô Reginaldo
	Recanto	Rubens Mario
	Oliveiras	Moisés Silva Gabilão Filho
	Olho D`Água	Olívio Delfino
	Barreirinho	Lourenço Rodrigues Mamede
Sidrolândia	Córrego do Meio	Guilherme Gabriel
	Lagoinha	Basílio Jorge
	Tereré (urbana)	Valcelio Figueiredo
	T.I. Nioaque	
Nioaque	Brejão	Roque Cabrocha
	Água Branca	Deodoro Chimenes
	Taboquinha	João da Silva
	Cabeceira	Nélio Marques
Rochedo	Bálsamo	João Batista de Souza

Fonte: Fundação Nacional do Índio/AER/CGR (2006)

Em cada Terra Indígena (T.I.) existe um Posto da Funai, administrado pelo “Chefe de Posto”, assim credenciado pela própria Funai e considerado pelos indígenas. O responsável pelo Posto da Funai na aldeia é nomeado pela Administração Regional da Funai, sendo pessoa de extrema confiança do administrador, cuja responsabilidade é representar a instituição nas decisões políticas em todas as aldeias de sua jurisdição.

Para este entendimento, Azanha (2002:256), define a aldeia como “setor” ou unidade social mais inclusiva, dotado de autonomia política própria, que possui um cacique e seu conselho tribal, que respondem pelas relações políticas de cada setor. Cada aldeia resolve, dentro de certos marcos normativos, as pendências jurídico-políticas entre seus membros. Os assuntos que dizem respeito ao conjunto das aldeias, da Terra Indígena de forma geral, são tratados em reuniões grandes, com a presença de todas as lideranças das aldeias, geralmente realizadas no Posto Indígena da Funai, juntamente com o Chefe do Posto.

1.2.1 Nova visão de organização interna

A história organizacional dos povos indígenas sempre esteve baseada nos grupos de parentesco, onde cada grupo tinha sua forma de organizar e seus líderes tradicionais. O modelo de escolha dos caciques era por sistema de hierarquia familiar, no qual o “tronco” da maior família agnática da aldeia se tornava cacique e ia passando de pai para filho. Para os Terena, esta forma de escolher seus legítimos representantes, foi alterada durante a Guerra do Paraguai, uma vez que tiveram uma participação ativa na luta contra os paraguaios, abastecendo o exército brasileiro com alimentos e informações na tentativa de garantir a permanência em seus territórios tradicionais. Após a guerra, e como recompensa pelos bons serviços prestados ao exército brasileiro, algumas lideranças Terenas receberam patentes como alferes de “*Capitão*”, título este, credenciado pelo exército ao líder que comandaria a tribo, conforme relata Rohde em suas passagem por Mato Grosso, em 1883-84:

(...) Na guerra com o Paraguai ofereceram aos brasileiros bons serviços e, em consequência disso, alguns caciques do Brasil receberam patentes como alferes, que me mostraram com muito orgulho e me pediram para lhes ler (...). Cada aldeia tem um comandante (sub-chefe) e sobre a tribo toda está um cacique, que recebeu da nação brasileira uma patente de *capitão*. Este chefe de todos os Terenos recebeu-me amigavelmente, mostrou-me imediatamente a sua patente e depois a fotografia do imperador D. Pedro II, que ele chamou de seu amigo. (ROHLDE, 1990:26)

A política do governo de reconhecimento dos líderes guerreiros, na realidade, tinha outra intenção: a de desarticulação da sociedade indígena, porque se percebe que a patente de capitão era dada pelo governo ao indígena, que na realidade tinha lutado na guerra, mas principalmente para atender seus interesses e não tinha a participação das famílias indígenas nesta escolha. Isto perdurou por muito tempo nas comunidades terena.

Com o passar do tempo e mais uma vez, com a intensa interferência do “purutuyé” nas áreas indígenas, a escolha dos caciques começou pelo processo de eleição, que perdura até no momento atual. Logo que iniciou este processo, as famílias extensas elegiam, através do voto, as pessoas com mais experiência, mais velhas e que tradicionalmente eram representativas, do ponto de vista sócio-organizacional e político dentro da comunidade. Atualmente esta visão começa a ser questionada, pois as comunidades buscam se fortalecer através da formação de lideranças e, neste sentido, os jovens que possuem um certo grau de instrução dentro da comunidade e que tenham certa representatividade, começam a ter oportunidade de concorrer com os mais velhos para o cargo de cacique, com idéias inovadoras, conforme se percebe na fala do Professor Valmir Rocha, da Aldeia Água Branca, da Terra Indígena Nioaque-MS:

“Precisamos mudar a forma de trabalhar frente à nossa comunidade. É preciso colocar lideranças com certo grau de formação, de estudo, para que possamos discutir de igual para igual com os não-índios. Portanto, é necessário incentivar que os jovens participem das eleições de caciques, pois hoje está tudo mudado e temos que acompanhar estas mudanças, no sentido de não ficar apenas na forma antiga de administrar a comunidade. É importante que as lideranças eleitas tenham uma visão inovadora de desenvolvimento para nossa comunidade, acompanhar o mundo da informática, da globalização, pois estamos no século XXI”... (Bizi Rocha, 28 anos, Professor Indígena com o curso Normal Superior)

Outro professor indígena da área de informática pensa igual e considera que acompanhar a nova tecnologia é importante, mas sem perder a cultura ao afirmar:

“Se me perguntarem o que é que eu prefiro: o rifle⁸ ou a flecha⁹, eu respondo que os dois são importantes para nossa comunidade. É preciso acompanhar a nova tecnologia para pensar no desenvolvimento de nossa comunidade, mas é preciso levar junto a

⁸ O termo “rifle” citado pelo professor foi no sentido da nova tecnologia, como a informática.

⁹ O termo flecha foi dado à cultura indígena

nossa cultura, como afirmação de nossa identidade, mas para isso temos que juntar estes dois valores e pensar uma nova forma de atuar em nossa comunidade, sem termos que deixar uma sobrepor a outra, para isso é preciso que nossas lideranças tenham consciência disso também”(Professor Bernadino Nunes, 27 anos – Aldeia Água Branca, Nioaque-MS).

Esta visão defendida pelos mais novos (pessoas de 16-60 anos) não é compartilhada pelos mais velhos da comunidade, conforme a fala de um indígena aldeado na Terra Indígena Nioaque:

“O estudo não é tudo. Tem coisas que o estudo não manda. Em função de nosso passado e de nossa experiência é que temos que discutir o futuro de nossa comunidade e temos que ser nós para mandar na nossa comunidade” (João Marques, 78 anos - Terena da Aldeia Água Branca).

A visão dos Terena mais novos tem sido construída em função dos freqüentes contatos com a sociedade envolvente, discussões realizadas nas escolas e universidades, oportunidades de participar em conferências, seminários, palestras e dos diversos relacionamentos com os órgãos governamentais e não-governamentais, ou seja, construída a partir do processo de formação destas novas lideranças que, vendo a necessidade atual das comunidades indígenas, começam a discutir estas idéias em suas reservas.

Atualmente nas comunidades Terena a escolha dos caciques se dá por meio de votação comunitária, este por sua vez, quando eleito, escolhe os indígenas para fazerem parte do Conselho Tribal. O critério atual que se observa com maior freqüência, na escolha do Conselho Tribal, adotado pelos caciques, é escolher as pessoas que tenham maior representatividade dentro da comunidade para facilitar a governabilidade de seu mandato. O presidente do Conselho é de sua inteira confiança e os demais são negociados, de tal forma que toda a comunidade é contemplada na administração interna. Nos dias de hoje, já se discute a presença de mulheres nas lideranças, mas ficam ainda na responsabilidade do Cacique e do Presidente do Conselho as decisões finais.

Especificamente na Aldeia Água Branca em Nioaque, na nova eleição para cacique realizada neste ano, a proposta vencedora foi do grupo inovador, no qual esteve presente a maioria da juventude, usando como critério administrativo, a aplicação de tarefas para a equipe escolhida pelo cacique, por exemplo: o Presidente do Conselho Tribal, além de coordenar as deliberações discutidas nas reuniões de conselheiros,

coordena também a área da agricultura, ou seja, a parte da lavoura fica na responsabilidade desta pessoa; tem dois conselheiros que cuidam das articulações com as igrejas; dois conselheiros que cuidam das limpezas da comunidade, do Centro Comunitário da aldeia, das ruas internas da comunidade, através de mutirão; existe um departamento de esporte que se responsabiliza pelos eventos esportivos da comunidade, assim como existe também um departamento de assuntos sociais que é coordenado por uma mulher dentro do organograma das lideranças.

Esta forma de organização, inicialmente gerou polêmica, principalmente por parte das pessoas mais velhas que estavam acostumadas a que todas as tarefas ficariam sob a responsabilidade do Cacique, mas que na prática não deu resultado. Este novo entendimento possibilitará ao Cacique mais liberdade para as articulações externas da comunidade, discutindo recursos para a comunidade com os órgãos governamentais e não-governamentais, conforme se vê no depoimento do Cacique da Aldeia Água Branca, município de Nioaque-MS:

“O cacique não necessariamente precisa ficar somente na comunidade. Na conjuntura atual em que vivemos é preciso que os caciques discutam as necessidades de seu povo, fora de sua comunidade, pois é lá que temos que gritar por socorro, mas para isso é preciso primeiro nos organizar internamente, deixar as pessoas que compõem nossa equipe de lideranças, cumprirem seu papel e não deixar somente que o cacique resolva as coisas, para isso foi escolhido as lideranças tribais” (Deodoro Chimenes, 47 anos-Cacique da Aldeia Água Branca, Nioaque-MS).

Os Terena mais velhos, quando eram caciques, tentavam dominar a comunidade através de suas experiências e principalmente pela imposição de suas idéias, os quais de uma forma ou de outra lutavam por permanecer no cargo. Como geralmente os caciques escolhidos eram de grupos familiares grandes, isso gerava certo constrangimento para outras pessoas questionarem suas administrações, pois quem o faria seria muitas vezes prejudicados nas ações internas da comunidade. Neste caso, um exemplo que ainda hoje acontece em algumas aldeias Terena é a dominância sobre os maquinários agrícolas que ficam na responsabilidade dos caciques, inclusive o preparo do solo das famílias indígenas. Este por sua vez, prioriza as famílias que apóiam sua gestão, deixando as que não concordam com sua forma de trabalhar, sem o benefício e assim, conseguem permanecer no cargo por mais tempo.

Esta nova forma de ordenação interna tenta romper com a administração tradicional, agregando ingredientes importantes no gerenciamento interno, que é a

formação das lideranças, o conhecimento científico adquirido nas cadeiras das universidades e uma nova visão do mundo moderno que são vivenciadas pela nova geração, pois percebe-se que na realidade, os caciques tradicionais têm muitas dificuldades em discutir com lideranças dos não-índios as necessidades urgentes das comunidades Terena, como as demarcações dos territórios tradicionais. Ficam sem discursos e argumentos pelo limite de seus conhecimentos, acadêmicos inclusive. Neste caso, não se busca deixar de lado a cultura, mas sim de administrar as comunidades dentro do contexto atual, sob uma visão inovadora.

1.3. OS TERENA DA TERRA INDÍGENA NIOAQUE

1.3.1. Origem histórica e formação da Terra Indígena Nioaque

A eclosão do conflito durante a Guerra com o Paraguai, em 1864, viria afetar, de forma dramática, a vida em todas as aldeias Terena de Mato Grosso do Sul, pois um dos palcos do conflito durante a guerra foi, justamente, em território deste povo. É certo que todas as aldeias então existentes na região dos rios Miranda e Aquidauana se dispersaram, buscando refúgio em matos inacessíveis como nas Serras de Maracajú (AZANHA, 2002: 252).

Segundo Oliveira (1976), a Terra Indígena Nioaque se formou em função da evasão destes Terena que foram expulsos de suas áreas originárias para o alto da Serra de Maracajú, por fazendeiros, que por todos modos queriam tomar conta de suas terras, após a Guerra com o Paraguai.

Um documento do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) de 1919, relata que os Terena do grupo do Capitão Vitorino, em torno de uns 200 indivíduos, dispersos em 11 ranchos, ocupavam uma área a duas léguas da cidade de Nioaque-MS, cuja população seria dos indígenas que teriam se espalhado pela Serra de Maracajú (OLIVEIRA, op. cit., 90). Segundo Vargas (2003), Joaquim Victorino, como era seu nome, recebeu o nome de “Capitão Vitorino”, na aldeia de *Naxe-Daxe*, na região de Miranda, de onde veio por lutar bravamente pelo seu território tradicional naquela época. De acordo ao mesmo documento do SPI, a Terra Indígena Nioaque, inicialmente, foi formada por dois pequenos núcleos: a aldeia Brejão, fundada em 1.904, pela família do “Capitão Vitorino” (seu tio, irmão de sua mãe e também seu sogro), que estavam na antiga Aldeia Laranjal, mais perto da cidade de Nioaque, hoje extinta, à procura de uma área com

mata para facilitar sua proteção, de seu povo e de toda a parentela e lá ficou; e a Aldeia Água Branca, que se destacava por possuir um maior número de indígenas, organizados às margens do Urubeba (rio que faz divisa da Terra Indígena com as fazendas) e por ser realmente a concentração populacional mais antiga.

Segundo Oliveira (2002), em 1924 o coronel Horta Barbosa entrou no entendimento com o coronel Mena Barreto, interventor do Estado de Mato Grosso e demarcou a Terra Indígena Nioaque.

Embora a Aldeia Água Branca seja a mais antiga, é a Aldeia Brejão que se torna a mais importante no contexto político-administrativo, em função de que o Posto Indígena foi fundado, nesta aldeia, em 1925, pelo Inspetor de Mato Grosso, na época, Cel Nicolau Horta Barbosa, pelo decreto de 1922, com o nome de “Posto Indígena Capitão Vitorino”. A construção da sede ficou na responsabilidade do Sr. João Miranda, o que aconteceu entre 1926 e 1927 (OLIVEIRA, op. cit.). O mesmo autor relata que a construção da sede tinha, também, a finalidade de nela funcionar um pequeno hospital, em função da ocorrência de graves epidemias existentes na região, na época, como a “febre espanhola”, que grassou na aldeia em 1918/19, matando muita gente, além de sarampo, catapora, malária, varíola, febre amarela e fogo selvagem, que ocorriam com grande freqüência.

Segundo dados extraídos do Relatório Anual da Inspetoria de Mato Grosso (1919), um ano após a criação do Posto indígena começava o afluxo de índios de toda parte para a aldeia Brejão, mas somente 16 teriam sido aldeados naquele ano, em função da política interna de organização.

Como culturalmente os povos Terena se organizam por núcleos familiares, percebe-se que desde sua criação, a Terra Indígena Nioaque já se dividia em grupos familiares, ficando na aldeia Brejão a predominância dos “Vitorino” e na Água Branca outras famílias que não aceitavam serem coordenados pelos “Vitorino”. Dentro destas duas aldeias, principalmente na Água Branca, também foi aumentando, ao longo dos anos, o número de pessoas de um mesmo grupo de parentesco e com a incorporação de várias famílias Terena, vindas das diversas fazendas da região aumentou, também, o número de grupos familiares, sendo necessário, mais tarde, dividi-la em três aldeias, em função de que já estava bem marcada a presença de três grupos familiares na Terra Indígena Nioaque.

Atualmente a Terra Indígena Nioaque possui 3.029 hectares demarcadas, divididas em quatro comunidades: Brejão, Água Branca, Taboquinha e Cabeceira, localizando-se no município de Nioaque a aproximadamente 176 Km da capital do Estado de Mato Grosso do Sul, tendo como referência ao norte o rio Urubeba e a leste a Serra de Maracajú.

1.3.2.Caracterização e formação das comunidades

Na Terra Indígena Nioaque, assim como em outras, ao longo dos anos, a população foi aumentando e a ocupação espacial do território começou, também, a ficar bem definida. Depois de conversar com muitos anciões da reserva sobre o assunto, ressalta-se três possíveis causas da separação das aldeias. A aldeia Brejão ficou da mesma forma, onde segundo os mais antigos localiza-se a sede da Terra Indígena, sendo chefiada pelos “Vitorino” e na Aldeia Água Branca foi necessária uma divisão interna. Primeiro, após várias análises e leituras da realidade, destaco como um dos fatores mais importantes para esta separação a forma organizacional do povo Terena em “grupos de parentesco”.

Visivelmente, havia três grandes grupos familiares na aldeia Água Branca, que estabeleciam suas residências em um determinado setor, no qual o foco aglutinador seria, as parentelas *agnáticas*, constituídas na unidade social de maior densidade política e social da Terra Indígena. Segundo Azanha (2002:258), essa parentela é constituída por grupos domésticos, ligados por laços *agnáticos* (linha de germano masculino), suas famílias de procriação (esposa, filhos e netos) e seus agregados eventuais (filhos adotivos, “primos” ou “tios”), centradas na figura de um chefe – o pai ou (com a morte deste), o irmão mais velho.

As casas desses grupos, em geral, localizam-se próximasumas das outras e seus lotes de roças são contíguos, havendo cooperação econômica, partilha de alimentos, prevalecendo a lei da reciprocidade entre as casas, constituindo, portanto, uma unidade de produção real, sendo que o apoio mútuo, inclusive político, é a regra geral de integração social entre os grupos de irmãos. Na realidade, o que garante a unidade, o crescimento e o peso político da parentela agnática é a capacidade de liderança e aglutinação do seu chefe. Neste sentido, então, é que se inicia o processo de separação ou divisão da aldeia Água Branca em três, ficando a referida aldeia com o número maior de famílias “Miranda”, criando-se as aldeias Taboquinha, com as famílias “Silva” e

“Ojeda” e a aldeia Cabeceira, com a predominância da família “Marques”. Como, historicamente, na cultura Terena esta força social é muito respeitada, seria impossível dar certo, três grandes grupos familiares serem coordenados por um só cacique que teria que ser de um dos grupos ali existentes, em um mesmo espaço territorial, sem que, constantemente não houvesse problemas administrativos.

Um segundo fator que agrego a esta separação é o fato de que os Terena sempre lutaram por adquirir espaços e poder. Separando a aldeia Água Branca em três, prevaleceria a disputa pelo poder, porque aumentaria o número de caciques na Terra Indígena, sendo claro que quem chegaria ao poder era o chefe do maior grupo familiar e cada aldeia teria seu cacique e cada um queria mostrar mais trabalho e capacidade de aglutinação entre seus grupos, com a intenção de permanecer por mais tempo no cargo e receber elogios internos e externos da comunidade.

O terceiro fator que se destaca é que, segundo as falas dos mais velhos, com o aumento do número de caciques, a organização das comunidades ficaria mais fácil e a força interna da Terra Indígena Nioaque-MS aumentaria com relação às forças externas, pois com maior número de caciques, que no caso aumentaria de 02 para 04, a busca de recursos, a discussão de suas demandas, ficaria mais fortalecida. Com este argumento dos mais velhos e não dos mais jovens, é que os grupos agnáticos fortaleceram seus discursos na assembleia geral, realizada na Terra Indígena.

Atualmente, a Terra Indígena Nioaque compõe-se de 04 aldeias dotadas de autonomia política própria, ou seja, possuem um “Cacique” e um “Conselho Tribal”, que responde pelas relações políticas de cada setor. Cada aldeia resolve, dentro de certos marcos normativos, as pendências jurídico-políticas entre seus membros. Os assuntos que dizem respeito ao conjunto das aldeias (questão fundiária), de uma forma geral, são tratados em reuniões grandes, com a presença de todas as lideranças e famílias indígenas e dos diversos segmentos organizados, sendo geralmente realizadas na sede Posto Indígena, na aldeia Brejão.

A aldeia, na prática, é constituída por um conjunto de moradias situadas dentro de seus limites estabelecidos por certos “marcos”, como árvores antigas, várzeas, etc., que somente são reconhecidos pelos moradores de cada comunidade, ou seja, não estão visíveis ou expostos em forma de cercas ou coisas desta natureza, mas são estritamente respeitados pelos grupos agnáticos, sobre os quais, são cobradas certas regras de conduta interna.

Os limites das aldeias da Terra indígena Nioaque são observados em função desta regra, ou seja, não existem barreiras físicas que estabeleçam este limite, como as cercas, e sim marcos estratégicos estabelecidos pelos anciões como pedreiras, árvores antigas, córregos, etc. Quando se trata do usufruto da matéria prima da Terra Indígena para uso interno, como a madeira, o capim, a argila, o rio para pescar, etc, este é feito de forma geral, coletivamente pelas quatro comunidades.

1.3.3. Alguns aspectos relevantes sobre a organização interna

Uma regra muito importante na comunidade local diz respeito à relação matrimonial, pois se trata este ato com muita seriedade na cultura Terena.

O regimento interno, estabelecido pelos anciões, repassado oralmente de geração em geração e culturalmente respeitado, é que não é proibido o/a indígena casar com o não-índio, mas a jovem indígena que casar com um não-índio tem restrito seu direito de morar na aldeia e muito menos no grupo de vizinhança agnática.

Segundo a visão dos anciões, embora seja necessário um estudo aprofundado sobre o assunto, se deve esta restrição à lei da sobrevivência genética interna da comunidade e do direito à posse dos bens. Por exemplo: na comunidade indígena tudo é compartilhado entre irmãos, mas coordenado pelo chefe do grupo agnático que reconhece seus parentes indígenas e tem muito interesse que sua população Terena aumente entre Terena como forma de fortalecimento de sua identidade indígena.

Com o casamento de uma indígena com um não-índio esta identidade fica bastante prejudicada, porque neste tipo de casamento é notória a predominância física do não-índio nos filhos do casal e a característica do Terena sempre será menor, aumentando, neste caso, a porcentagem de índios mestiços na aldeia. Estes índios, mesmo que tenham nascido em uma aldeia Terena, sua criação será diferente em função de que recebera uma educação de um *purutuyé* (homem branco), que viveu uma realidade completamente diferente da aldeia e isso, segundo relato de um dos fundadores da Aldeia Água Branca, o Sr. Dionísio Miranda, hoje com 91 anos de idade, poderá comprometer, inclusive, a organização interna da comunidade.

Outro fator é a posse da terra, onde o *purutuyé* se sentirá no direito de possuir um pedaço de terra dentro da comunidade por ter se casado com uma indígena e fugir

dos padrões organizacionais da comunidade, na qual nada é de ninguém, mas sim compartilhado entre todos. Neste sentido, há uma preocupação intensa por parte, principalmente, dos anciãos das comunidades, que repassam esta preocupação de geração à geração em assembléias entre as parentelas agnáticas e nas reuniões ampliadas na comunidade.

Estas preocupações têm sentido se buscarmos os princípios e definições do Estatuto do Índio, que em seu artigo 1º, destaca que “esta Lei regula a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas, com propósito de preservar sua cultura”... “que a ocupação efetiva de suas terras se dará de acordo com seus usos, costumes e tradições tribais” Internamente, o matrimônio é muito planejado. Começa pelo pedido do noivo aos pais da noiva o consentimento para a união dos dois. O noivado é um compromisso muito sério entre as famílias porque a união do casal será para sempre. No ato do consentimento o noivo e a noiva, com seus pais, sentam-se numa rede especialmente feita para a ocasião, para ouvir conselhos que todos os jovens devem ouvir dos mais velhos, geralmente do pai da noiva, sendo seguido pelos conselhos da mãe da noiva a sua filha, claro que tudo isso obedecendo a certo ritual. O casamento termina com a assinatura do casal, dos pais, padrinhos e testemunhas no livro de registros no Posto Indígena, realizado pelo Chefe do Posto, que é funcionário da Funai e geralmente com a festa, dependendo da situação do casal, na qual são reunidas as parentelas e amigos. As pessoas escolhidas para serem padrinhos dos noivos geralmente são de grande importância para os pais, tanto na relação afetiva, como na vida em comunidade e cumprem um papel importante na vida pós-casamento, pois são considerados os segundos pais do casal, em todos os aspectos, não sendo apenas testemunhas do casamento, mas sim, suporte de experiência de vida para o jovem casal.

A regra geral com relação a residência pós-matrimônio é a *patrilocalidade*, ou seja, a jovem esposa, quando casa, tem que ir morar na casa do sogro, pelo menos durante os primeiros anos de casamento, até sua consolidação com o nascimento do primeiro filho e a partir daí é que o casal estabelece sua nova residência. Esta casa, geralmente, é levantada perto da casa do pai do jovem e de seus irmãos para não perder de vista a força aglutinadora da parentela agnática. Quando há casos de *uxorilocalidade*, onde o jovem esposo, em certas circunstâncias, tem que ir morar na casa do sogro para ajudá-lo na lavoura, geralmente não dá certo e o jovem marido apressa-se em construir uma nova casa, mas no grupo de vizinhança agnático de onde vem, em função de que o

jovem esposo sente-se desconfortável em ali permanecer por muito tempo (AZANHA, 2002:258).

Na organização interna, geralmente são os Caciques e seu Conselho Tribal que articulam, politicamente, as ações e encaminham as decisões, mas as mulheres cumprem um papel importante na aldeia, não somente como donas de casa, mas, também, nas discussões de interesse da comunidade, principalmente na área da educação, nas reuniões de pais e mestres, realizadas pela Secretaria Municipal de Educação e nas indicações para o cargo de Chefia de Posto da FUNAI. As articulações das mulheres se dão, estrategicamente, de forma não visível, porém bastante competente nas rodas de chimarrão bem cedo, nas buscas de lenha quando, geralmente, só irão as mulheres e quando estão realizando algum trabalho coletivo de interesse da comunidade. Suas interferências são específicas na área de educação, em função de que são elas que mais acompanham a trajetória educacional de seus filhos e, culturalmente, as mães Terenas sentem muito “ciúme” de seus “filhotes”. Com relação ao cargo de Chefia do Posto Indígena, a interferência das mulheres é no sentido de que este cargo não seja puramente político, mas a pessoa que o assumir tem que ser avaliado internamente em sua conduta, sua reputação e o respeito que o mesmo tem pelos grupos agnáticos das quatro comunidades e, geralmente, o peso das decisões das mulheres, neste sentido, tem sido considerado. Atualmente as mulheres têm participado ativamente das decisões da comunidade, através de grupos, Clube de Mães, nos cargos de lideranças do Conselho Tribal e nas associações de moradores.

Das atividades produtivas praticadas pelos Terena, nas Reservas, a agricultura continua sendo a sua principal atividade, como o foi no passado. O ano agrícola inicia em agosto, com o plantio de milho, tendo seu término em março/abril, com o plantio do feijão da “seca”. Geralmente sua produção é para o consumo familiar. As roças pertencem ao grupo doméstico, que eventualmente engloba mais de uma família elementar, mas que geralmente tende a ficar no domínio de irmãos consangüíneos, em função da dinâmica de sucessão pela linha paterna, acentuando a *patrilinealidade* do sistema de parentesco Terena.

Este grupo, sob a autoridade do mais velho, decide sobre quando e o quê plantar. Cultivam suas roças para o consumo familiar, como a produção de arroz, milho, feijão, mandioca e, entre estes cultivos plantam abóbora, melancia, batata doce, maxixe, etc.

Trabalham coletivamente, em forma de mutirão, em suas áreas de produção, apesar do reconhecimento da parte individual de cada integrante do grupo.

O mutirão, que segundo Houaiss (200, p.1987), é “mobilização coletiva para auxílio mútuo de caráter gratuito, especialmente entre trabalhadores do campo, por ocasião de roçada, colheita, etc”, é, ainda, muito praticado na comunidade Terena nas atividades agrícolas, como a limpeza da lavoura e a colheita, mas também é realizado nas atividades comunitárias e para ajudar uma família indígena que necessitar. Geralmente esta atividade acontece com maior freqüência entre as famílias agnáticas e são mobilizados os jovens, os adultos e as mulheres, as quais se responsabilizarão pelas atividades da cozinha. O “mutirãozeiro¹⁰” arcará com a alimentação durante o dia, que se inicia com o “tira-jejum”, que é um tipo de comida geralmente feita de arroz, feijão e derivados de milho, servido por volta das 8:30 hrs da manhã para os trabalhadores e antes do “tereré”. No almoço, a preferência é pela “pucheirada¹¹”, a qual, segundo os próprios trabalhadores, possui a energia necessária para o corpo aguentar o trabalho durante o dia todo. Quando chega visita na casa de uma família Terena na época da produção, logo são convidados para ir à roça buscar os produtos, como melancia, milho verde, melão, etc, para compartilharem na casa a alegria de receber alguém em sua residência. O povo Terena é muito hospitaleiro, pacífico e amável. Externam sua amabilidade aos agentes externos, da mesma forma que tratam no seio familiar.

É um povo que celebra muito, são alegres e gostam de festas. As datas comemorativas são nos meses de janeiro, abril e junho, quando são realizadas as festas de São Sebastião, Semana do Índio e São João, respectivamente. Nestas festas são realizados bailes e são oferecidos churrascos para todos comemorem juntos. Na tradição Terena, antes de iniciar a festa, o cacique faz a abertura, esclarecendo algumas restrições, principalmente durante o baile, como por exemplo: Os homens são proibidos de dançar de chapéu e de short; as mulheres são proibidas de dar “carão¹²” nos homens durante o baile; Não será permitida briga durante a festa, entre outras. Se por acaso houver brigas entre índios, o Cacique e o Conselho Tribal tomarão as medidas

¹⁰ Indígena que está sendo beneficiado pelo mutirão, dono da roça.

¹¹ Espécie de cozido, elaborado pelas mulheres indígenas, de carne com osso, mandioca, legumes, derivados de milho, como canjica e temperos;

¹² Quando o cavalheiro convida a dama para dançar e ela não aceita;

necessárias dentro do regimento interno da comunidade, que geralmente acaba em “faxina¹³” para os envolvidos na briga.

As festas comemorativas aos santos São Sebastião e São João, foram introduzidas nas comunidades indígenas através dos índios que vieram das fazendas, na época do aldeamento de Rondon, não sendo especificamente da cultura Terena, mas que se tornou tradicional por comemorarem por vários séculos nas aldeias, conforme se percebe no relato de um Terena de Nioaque/MS:

“Quando nós morávamos na fazenda, em janeiro era feito uma festa grande e em junho também para comemorar o dia de São Sebastião e São João. Quase todos os fazendeiros são devotos a estes santos, porque os envocam contra a peste e enfermidades. Como naquela época, não tinha muitos recursos, os donos das fazendas pediam proteção para seus gados para os santos e em troca matavam algumas cabeças no dia da festa em forma de agradecimento e até hoje, as fazendas vizinhas dão vacas para nós matar no dia de São Sebastião e São João” (Joaquim Miranda, 80 anos, festeiro antigo- Aldeia Água Branca/Nioaque).

A dança do Bate-Pau ou “dança da ema”, embora com novas interpretações e novos elementos, ainda se mantém na comunidade, onde os indígenas se posicionam em duas fileiras, em igual número, com lanças de taquara na mão e um arco ou bodoque nas costas, e executam vários passos encenando o andar compassado de uma ema, seguindo o ritmo da batida do caixa, conhecido como “bombo” (fabricada pelos indígenas de couro de veado) e logo sendo dançado no som de um pife (instrumento também fabricado pelos terena de taquara seca bem fina). A origem desta dança é descrita pelos anciões da comunidade como a comemoração ou memória daqueles que lutaram na Guerra com o Paraguai e venceram os inimigos utilizando apenas varas de pau contra um arsenal de armas de fogo dos adversários.

Atualmente é apresentada nas comunidades indígenas nas festividades principais, como a semana do índio e principalmente nas conquistas importantes para o povo Terena, como símbolo de alegria e agradecimento a todos que lutaram juntos para alcançar o objetivo proposto, conforme demonstra as figuras alguns passos da dança do “Bate-Pau, nas aldeias de Miranda-MS e Nioaque-MS”:

¹³ Dias de trabalho voluntário dentro da comunidade, estipulados pelas lideranças aos indígenas que se envolveram na briga;



Figura 3 – Apresentação da Dança do Bate-Pau pelos índios Terena de Cachoeirinha/Miranda e de Água Branca/Nioaque

Foto: Rogério Resende e Claudionor do Carmo Miranda (2005)

Antigamente as mulheres dançavam o “Put-Putu” ou “joga bunda” como é conhecida pelos não-índios, como forma de expressar a alegria que sentiam pela chegada do marido com o alimento (caça, pesca, mel, etc.) para a família. Ainda hoje esta dança é praticada nas aldeias Terena, embora já quase não exista mais caça e pesca. Representa a felicidade do povo Terena e agradecimentos às visitas importantes na comunidade. A luta pela demarcação dos territórios tradicionais tem integrado o povo Terena através da dança, tanto as mulheres como os homens dançam de alegria cada vez que os processos judiciais avançam com resultados positivos e desta forma a dança do “bate-pau” e do “putu-putu” tem se fortalecido nas comunidades Terena.

Nas figuras a seguir, as jovens Terena da Aldeia Água Branca, município de Nioaque estão apresentando a dança do “Putu-Putu” no dia 19 de abril como agradecimento aos não-índios que estão visitando a referida comunidade.



1º Passo da dança do Putú-Putú



2º Passo da Dança do Putú-Putú



Figura 4 – Apresentação da dança do Putú-Putú pelas jovens da Aldeia Água Branca de Nioaque.

Foto: Claudionor do Carmo Miranda (2005)

Muitas aldeias Terena, em especial das Terras Indígenas Cachoeirinha, Pílad Rebuá e Bananal ainda produzem e comercializam as cerâmicas. Na Terra Indígena Nioaque, há grande interesses por parte das mulheres, mas o que dificulta é a falta de matéria prima como argila específica para a fabricação das cerâmicas dentro da comunidade. A Terra Indígena Cachoeirinha tem se destacado na confecção das cerâmicas Terena e possui grupos de mulheres com conhecimentos específicos nesta área, inclusive associação das mulheres ceramista, que atualmente estão se deslocando até as outras Terras indígenas para dar cursos de produção de cerâmicas para outras mulheres Terena.

Nas figuras abaixo, as mulheres Terena da Aldeia Cachoeirina, município de Miranda/MS demonstram os processos da confecção da cerâmica Terena, iniciando desde a coleta da matéria prima até a exposição dos produtos para a comercialização.



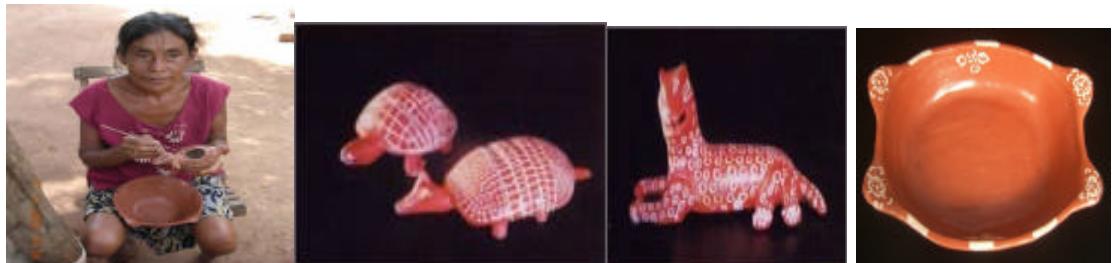
1) Coleta da matéria prima 2) Moldagem manual do produto



3) Secagem

4) Queima da cerâmica

5) Pintura do produto



6) Produtos a serem comercializados

Figura 5 – Processo de confecção da Cerâmica Terena em Cachoeirinha

Foto/M. Elisa Ladeira

Este processo é relatado por Richard Rohde (1990) em sua passagem por Mato Grosso, nos anos de 1883-1884, numa missão específica no Brasil, o qual descreve;

“As mulheres Terena sempre conheceram e empregaram o processo de espirais de argila para a fabricação de potes e panelas de barro. Quando a peça estava pronta, os terena faziam incisões no barro ainda mole com uma corda, formando o motivo, e a peça era deixada depois para secar ao sol por uns dias e cozida. Depois a louça era retirada e pinta-se o modelo com a resina do pau-santo, com peça ainda em brasa. Mais tarde com alouca já fria, o desenho era terminado com as vermelho e branco”. Depois de queimados, eram decorados com a cor preta, geralmente da resina do jatobá.

A cerâmica é trabalho predominantemente feminino. As mulheres que trabalham com artesanato, ainda obedecem algumas regras culturais, como: Em dia que se vai fazer cerâmica não se vai para a cozinha, pois segundo as ceramistas: “o sal é inimigo do barro”; Não trabalham com barro quando estão menstruadas; Não trabalham durante a lua nova. Cabem aos homens, somente o trabalho de extrair o barro e processar a queima, tarefas que exigem maior vigor físico.

O barro (massa) é preparado misturando aditivos (por elas chamados de temperos), para regular a plasticidade: pó de cerâmica amassado e peneirado, conchas trituradas, cinzas de vegetais etc. Numa fase anterior são retirados da argila resíduos como restos de vegetais, pedras etc. As queimas são feitas em fogueiras a céu aberto ou em rudimentares fornos, usando lenha como combustão. Os indígenas verificam o

estado do ciclo da queima tilintando com um pedaço de taquara nas peças. Através do som obtido constatam o estágio da cozedura.

Atualmente já usam em seus trabalhos argilas de diversas cores dependendo a região: preta, branca e vermelha e amarela. Algumas fazem engobes para serem usados na decoração das peças, visando a obtenção de cores contrastantes e realces pictográficos. Os padrões dos grafismos usados pelos Terena são basicamente o estilo floral, pontilhados, tracejados, espiralados e ondulados.

A cerâmica constitui atualmente uma fonte de renda importante para as mulheres indígenas Terena de Mato Grosso do Sul. São comercializadas em diversos municípios do Estado, principalmente nas cidades de Miranda, Bonito e Campo Grande, mas também chegou a serem exportados para outros estados como o Rio de Janeiro e inclusive para outros países.

CAPÍTULO 2

TERRITÓRIO SOB A CONCEPÇÃO TERENA E SUA RELAÇÃO COM OS RECURSOS NATURAIS

2.1. Território – alguns destaques a partir da bibliografia

O conceito de território é muito amplo e pode ser interpretada de diversas formas. Alguns autores ligam este conceito com a idéia de poder. Outros demonstram que este conceito pode ser trabalhado no sentido da coletividade, considerando a relação social, étnica e cultural de um povo em um determinado lugar.

Andrade (1995) analisa este conceito baseado em duas ciências importantes. *Nas ciências naturais*, (grifo nosso), a qual vê o território como área de influência e predomínio que uma espécie animal exerce sobre ele, de forma mais intensa no centro, perdendo esta intensidade ao aproximar-se da periferia, onde passa a concorrer com domínio de outras espécies. Já *nas ciências sociais*, (grifo nosso), o mesmo autor considera que a expressão território vem sendo utilizada desde muito tempo por geógrafos, preocupados com o papel desempenhado pelo Estado no controle do território e por aqueles que procuravam estabelecer relações entre classes sociais e espaço ocupado e dominado. Por outro lado, o autor afirma que “a formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, promovendo o sentido da territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre eles”(p. 32)

Segundo Arocena (2001:29),

[...] o homem se relaciona com espaços físicos bem delimitados, no qual desenvolve suas atividades. Estes espaços adquirem grande

importância para o grupo que os habita, se enche de sentido porque neles passaram gerações que foram deixando suas marcas, o valor de seus trabalhos e os efeitos de seus cuidados e transformações da natureza.

Esse territórios são espaços permeados pelas formas de vida dos homens que os habitam, por seus rituais, seus costumes, seus valores e suas crenças. Este mesmo autor considera que:

[...] a relação do homem com seu território se desenvolve em um nível profundo de consciência, nos quais ficam registrados os aspectos mais permanentes da personalidade individual e coletiva (AROCENA, op. cit.:30).

Para Andrade (1995), a produção do território e a sua integração política dependem da ideologia política dominante, do momento histórico vivido e das disponibilidades de capital e de tecnologia. Já para Santos (1998:42), "o território termina por ser a grande mediação entre o mundo e a sociedade local".

Ávila (2000) escreve que o território e espaço se complementam em um todo bidimensional, o primeiro como base de sustentação e delimitação geográfica para que o segundo emerja e flua com configurações próprias de dinamismos fômenológicos, inclusive vitais, nos limites do primeiro.

Para (RAFFESTIN & LEFEBVRE apud MESQUITA, 1995:82) há uma diferença entre espaço e território. Para o primeiro, o território é gerado a partir do espaço através da ação dos atores e para o segundo, o território apóia-se no espaço, ou seja, ele é uma produção a partir do espaço. "Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela abstração), o ator territorializa o espaço". O sentido do agir e da apropriação são expressos pelo autor mais claramente em seguida: "o território é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações de poder".

Este último ponto de vista é partilhado por Souza (1995:62): "o território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder". O que é assinalado por este autor é o caráter flexível do que possa ser o território. Para ele, "o território é um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre 'nós' (o grupo, os membros da coletividade ou 'comunidade', os insiders) e os 'outros' (os de fora, os estranhos, os outsiders)". Em outras palavras, territórios são

construídos e desconstruídos socialmente. Nos termos do autor, “... territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica”.

Santos (1999:51) definiu território como sendo “a configuração territorial ou configuração geográfica, que tem uma existência material própria, mas sua existência social, real, somente lhe é dada pelo fato das relações sociais”.

Já Faissol (1994), diz que os grupos sociais definem um território e este território permite a estes grupos sociais, por vezes, se isolarem e se protegerem contra processos sociológicos de invasão e sucessão, indicando o território como forma de preservar seus traços culturais.

Neves (1998:271) entende território como “espaços de ação e de poder”, e para Le Bourlegat (2000) o lugar é, portanto, “onde a vida se desenvolve em todas as suas dimensões. Assim, a ordem interna construída no lugar, tecida pela história e pela cultura, produz a identidade”. É este, portanto, o sentido que procuramos dar ao território, onde os indivíduos possam construir e expressar sua história, descrever suas convivências e suas relações sócio-culturais fundamentais para a reprodução de valores e práticas culturais de seus habitantes.

2.2. O território sob a ótica indígena

Em diversas literaturas são encontrados depoimentos de autores que estudam a população indígena, tentando descrever o sentido de território para os próprios indígenas, apoiados na Antropologia, na Ecologia e na Sociologia. Reconhecem que “índio e terra são indissociáveis” e que “Terras indígenas” são bens da União e os recursos ambientais ali existentes são partes integrantes do território nacional, mas por constituírem habitat de índios, a utilização de tais terras está destinada prioritariamente à reprodução sociocultural dessas populações, devendo, portanto adequar-se aos seus usos e costumes e reverter-se necessariamente em benefício para seus moradores tradicionais” (OLIVEIRA FILHO, 1987).

Mas qual o verdadeiro significado do território para um povo indígena? Quais os princípios fundamentais que estruturam suas práticas de uso e de manejo deste território? Estes questionamentos podem ser úteis para buscar a compreensão deste conceito para comunidades tradicionais como os povos indígenas.

Inicialmente é importante entender os conceitos de Território Indígena e Terra Indígena que, segundo Gallois (1998:39), são absolutamente distintos, pois Território não é apenas anterior à terra e terra não é tão somente uma parte de um território. A diferença está no sentido de que “Terra Indígena” diz respeito ao processo político e jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto “Território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e seu substrato físico de referência.

A antropóloga Fernandes Silva¹⁴ escreve que terra tem uma definição jurídica e é o lugar onde se realiza a produção, onde ocorre o trabalho agrícola ou do solo, ou seja, é considerada um simples meio de produção.

Segundo esta mesma autora, o conceito de “Terras Indígenas”, portanto, é insuficiente para designar o habitat indígena. Para precisar melhor essa noção usa-se, o conceito de “Território Indígena” que pode ser entendido como um espaço de reprodução de um povo, onde se realiza a cultura e onde descansam os antepassados. Além de ser um local onde os índios se apropriam dos recursos naturais e garantem sua subsistência física é, sobretudo, um espaço simbólico em que as pessoas travam relações entre si e com seus deuses. Para que um povo possa sobreviver e se reproduzir necessita de muito mais terras do que aquela utilizada simplesmente para plantar. È justamente esse espaço de vida, com tudo que envolve que denomina-se *território*.

E o “Território Indígena” tem uma particularidade: o de ser coletivo e pertencer igualmente a todo o grupo. Não existe a propriedade privada entre os índios. Todos têm acesso à terra, e esse acesso é efetivado através do trabalho e das relações sociais.

Os indígenas, também, relacionam o sentido de território à natureza, pois consideram que a natureza não é exterior a eles, não é “objeto”, mas um conjunto de formas de vida que se relacionam, dependentes e integradas no movimento e ritmo mais amplo dos ciclos naturais (chuva e seca, cheias e vazantes, fases da lua, etc.). Vivem em harmonia com ela e buscam conhecer com precisão suas peculiaridades e ritmos, sob pena de passar dificuldades intransponíveis. São, por isso, profundos conheedores dos ciclos naturais, das espécies vegetais e animais e da trama de relações que se estabelecem entre elas (ARRUDA, 2002:145).

¹⁴ Extraído de um artigo publicado na Revista OPAN- Operação da Amazônia Nativa no site:www.opan.org.br., escrito pela Antropóloga da UFMT Prof. Drª Joana Aparecida Fernandes Silva

Diegues (1994:24) acrescenta que um elemento importante nesta relação, realmente é a noção de *território*, embora seja vista pelo autor como espaço físico, nesta definição:

“Uma porção da natureza e espaço sobre o qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos, ou uma parte de seus membros, direitos estáveis de acesso, controle ou uso sobre a totalidade ou parte dos recursos naturais existentes que ela deseja ou é capaz de utilizar”.

Por outro lado, reconhece que território não depende somente do tipo de meio-físico explorado, mas também das *relações sociais* existentes e, que segundo ele, para as sociedades tradicionais, principalmente os pescadores artesanais, o território é muito mais vasto que para os terrestres e sua “posse” é mais fluída, sendo desta forma conservada pela *lei do respeito*, que eticamente reina nestas comunidades.

Segundo Brand (2003), os conhecimentos acumulados pelos povos indígenas sobre a natureza refletem, certamente, suas experiências cumulativas de busca de compreensão e entendimento, que vai sendo repassado às gerações, tendo sempre como referência as suas cosmologias. Nesta ótica, o autor nos faz entender que durante todo o tempo de existência, este povo busca compreender melhor a relação homem x natureza, assim como o espaço que ocupa e seu entorno.

Com relação aos *processos de territorialização* e “*desterritorialização*¹⁵” dos Terena pode-se destacar importantes momentos, iniciando pela forma como territorializavam seus espaços na região do Chaco Meridional no século XVII, onde viviam, conforme descreve (SANCHES LABRADOR apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:54), cujas relações com o substrato físico de referência , se dava em função da estação das águas:

“A maior parte do território consiste em terras baixas, que são barrentas durante as estações chuvosas. Contudo, quando o calor é intenso, a água extremamente escassa e mesmo água para beber não pode ser encontrada, exceto próximo ao rio Paraguai ou a outro rio que venha do interior e corra entre as árvores. Quando a água é escassa, a população se muda para lugares onde ela é abundante, e subsiste caçando e pescando. Antes de deixarem seus povoados, plantam milho, cabaças, algodão, tabaco e feijões que abandonam, a fim de cuidarem de si

¹⁵ Na interpretação de Côrrea (1994), a “desterritorialização” tem o sentido de perda de território apropriado e vivido em decorrência de diferentes processos originados de contradições capazes de desfazerem territórios.

próprios. Quando pensam que os grãos estão maduros, enviam um mensageiro para verificar. Se este inspetor traz boas novas, eles retornam aos seus povoados e cuidam de seus campos”.

Portanto, a relação entre esta população indígena e sua base territorial era mais recíproca, existiam espaços suficientes para caçar, pescar e plantar, deixar as áreas de plantio para *pousio*, enfim, a exploração de seus habitats para sua reprodução social, era feita com amplos conhecimentos de uso do ecossistema. As relações sócio-culturais das parentelas agnáticas eram construídas e fortalecidas através de suas crenças, tradições e saberes tradicionais, em uma extensa rede de sociabilidade.

Esta relação começou a ser interrompidas com a chegada dos colonizadores europeus nesta região em busca de metais preciosos, que iniciaram um processo de alta pressão sobre os territórios indígenas, gerando conflitos e a consequente expulsão dos Terena de seus territórios tradicionais, originando uma primeira *desterritorialização* forçada e sua migração em busca de terras férteis para a produção agrícola, onde segundo Azanha (2002:252), se instalaram na região compreendida pelas bacias dos Rios Paraguai (a oeste), Miranda-Aquidauana (a leste e ao norte) e as serras da Bodoquena e Maracajú (ao sul), mais especificamente na região do pantanal sul-matogrossense. Esta época é marcada por uma nova forma de *territorialização Terena*, que, embora encontrando solos com condições ideais para a produção agrícola neste novo território, encontraram também diversas barreiras que limitavam sua inserção territorial nesta região determinadas pelos índios *Ofayé-Xavante*, que predominavam nas regiões ao sul (nas cabeceiras do Miranda e serra de Maracajú) e à leste (os chamados “campos de vacarias”, além de Aquidauana), no interflúvio Brilhante-Dourados-Apa, pelos índios *Kaiowá-Guarani* e, ao norte, pelo pantanal e pelos índios Guató (CASTELNAU, 1949). Nesta fase, as relações não eram apenas com os indígenas, mas com os novos aliados, os *purutuyé*¹⁶, principalmente através do fornecimento de gêneros alimentícios e alguns bens manufaturados, aos raros núcleos populacionais brasileiros existentes na região acima delimitada, que foi utilizada e dominada exclusivamente pelos Terena de 1820 até 1866 (AZANHA, 2002:248).

Nesse processo histórico de mudança e territorialização, Carvalho (1979:33), observa que:

¹⁶ Homem branco, os não-índios

“Cada um desses deslocamentos implicava necessariamente novas formas de adaptação ecológica e social: tornando-se sedentários, como no caso dos Terena no distrito de Miranda, que foram adotando o módulo subsistencial de pescadores e coletores ou tentando manter sua antiga forma adaptativa”.

Com a eclosão do conflito da Guerra com o Paraguai, a partir de fins de 1864, os Terena novamente passaram por outro processo de *desterritorialização* e por uma abrupta mudança em seu modo de viver. Segundo Taunay (1940:19-20), nesta época havia dez aldeias em Miranda, as quais perfaziam cerca de 4.000 pessoas, que durante a guerra foram dispersos de seus territórios estabelecidos, buscando refúgios em lugares inacessíveis, como a Serra de Maracajú. Segundo Vieira (2004:24), esta época deixou conseqüências graves como a perda de muitos “patrícios”, provocados pelas frentes de batalha e doenças, assim como mudanças nos relacionamentos interno e externo das comunidades, na organização social, política e econômica dos Terena.

Finda a Guerra, os Terena voltaram para “*reterritorializar*¹⁷” ou *territorializar* parte de seus espaços físicos de referência, que encontraram destruídos profundamente transformados, com seus ecossistemas comprometidos e, a partir daí, começam novamente a reconstruir seus territórios num outro padrão de organização, formando relações dentro de um novo contexto, muito diferente dos tempos antigos, conforme descreve Taunay (1935):

“Após o conflito com o Paraguai, as terras das aldeias passaram a ser “apossadas” por brasileiros, em geral oficiais desmobilizados do exército brasileiro e comerciantes que lucraram com a guerra e que permaneceram na região. Os recém chegados, desmobilizados de uma tropa que participou de uma guerra violenta e quase sem comando, eram em geral, pessoas aventureiras e ambiciosas, prontas a lutar para iniciar a ocupação de uma região devastada do ponto de vista político e social. A relação destes colonizadores com os Terena era fundada na prepotência e desprezo ao “bugre”, os quais desconheciam o importância dos Terena na conquista e manutenção da região em mãos brasileiras” (apud AZANHA, 2002:253).

¹⁷ Reterritorialização refere-se à criação de novos territórios, seja por meio de reconstrução parcial, *in situ*, de velhos territórios, seja através da recriação parcial, em outro lugar, de um novo território, que contém características do antigo”

Com a posse de seus territórios por particulares, os Terena foram sendo submetidos a parâmetros sociais de uma nova relação com os “purutuyés”, fundamentada na subordinação política dos seus homens e na exploração da mão-de-obra indígena (AZANHA, 2002:254).

Neste período (pós-guerra), a mão-de-obra indígena viu-se incorporada definitivamente na economia regional. Se antes havia servido de produtora de bens agrícolas para um comércio irregular, organizado em termos de troca de produtos primários por mercadorias, agora sua vinculação à ordem social e econômica regional passava a institucionalizar-se de duas maneiras: como *cativeiros*, em posição simétrica aos escravos remanescentes; ou como peões ‘livres’, ainda presos às fazendas por meio de “contas intermináveis”, assumidas compulsoriamente com a “Casa”, em suas relações de trabalho, nos primórdios do século XX (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968:40-42).

Os Terena não abandonaram em definitivo suas antigas aldeias, voltando a ocupá-las tão logo as força paraguaias se retiraram. Porém, em pouco tempo, já não dispunham das bases que o seu antigo território lhes proporcionara, na medida em que grande parte dele ia lhes sendo tomado por terceiros, à força ou por ardis aparentemente legais. Foi nestes pequenos espaços restantes que os Terena conseguiram estabelecer uma nova sociedade, construída com os fragmentos da antiga estrutura social, em um processo gradual – e raro – de sedimentação social por agregação paulatina de alguns dos grupos domésticos antes dispersos e, depois de 1910 – com a criação do SPI, de outros que se libertariam do “cativeiro” (AZANHA, 2002:255). Nesta tentativa de recompor suas antigas aldeias, esta *reterritorialização* se dava de forma diferente diante da nova realidade, pois a organização social Terena sofrera profundas transformações.

Essa reterritorialização “pós-guerra” contando com a posse de pequenas porções de terras, se sedimentou quando Marechal Cândido Rondon delimitou as reservas Terena, no início de 1.900, o qual obrigou este povo a construir uma nova rede de relações, inclusive com o meio ambiente, baseada em padrões de sociabilidade menor, pois as áreas que antes permitiam uma ampla circulação interna, não existiam mais, levando os Terena a uma situação de confinamento atual, onde seu espaço não se constitui uma base indispensável e exclusiva para a produção. Neste sentido, pode-se dizer que o conceito de território para os Terena está ligado às suas etapas históricas e na realidade atual, é possível pensar em três formas diferentes de territorialidade para o povo Terena: território daqueles que vivem confinados em suas reservas; dos que vivem

nas aldeias urbanas e dos que vivem trabalhando nas fazendas e usinas de álcool. Embora sendo todos Terena, possuem diferentes formas de territorializar seus espaços.

O território Terena constitui, nestes termos, uma realidade socialmente construída, elaborada e intensamente vivida em formas diferentes. Nestes espaços ocupados estão instauradas as noções de autodeterminação, de articulação sociopolítica, de ritmos de vida e credos religiosos, bem como a própria existência física do grupo.

A conjunção de valores reorienta a relação de uso que o índio *Terena* mantém com seu território. Sua reprodução material pressupõe a emergência de um conjunto de necessidades, caracterizando o momento presente que se associa a um passado histórico. Para tanto, não demoram em lançar mão e a controlar os recursos de seu território. Reconhecem-se como sujeitos ativos de sua história, transformando as condições materiais em instrumento de ação. Por isso mesmo, nas Terras Indígenas demarcadas, atualmente, em cada uma há tipos diferentes de *territorialização*, dentro de uma mesma Terra Indígena, em função de que há sempre a predominância de grupos familiares distintos em cada aldeia. Por exemplo: na Terra Indígena Nioaque existem as aldeias Brejão, Água Branca, Taboquinha e Cabeceira e todas são Terena, com exceção de 05 famílias Atikum¹⁸ que vivem na Aldeia Água Branca, e todas apropriam-se de uma forma específica daquele espaço e constroem seus próprios territórios, conforme a predominância de seus grupos familiares. Naturalmente, os indígenas sabem o limite físico (espaço) de suas comunidades, sem que haja qualquer tipo de divisas (traço ou linha divisória entre espaços) visíveis, que os agentes externos possam ver, assim como sabem, também, que os recursos existentes nas Terras indígenas não podem ser objeto de propriedade individual, mas que são absorvidos como um bem comum disponível a todos de igual forma. Neste sentido, não se pode dizer que Terra indígena é o mesmo que Território Indígena, pois em uma Terra Indígena, pode haver vários territórios.

Com relação a esse aspecto, Pacheco de Oliveira (1996:9) diz que: “Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente, da situação colonial a que essas sociedades são submetidas”.

¹⁸ Grupos de índios pernambucanos que vieram para Mato Grosso do Sul na década de 80 e que se instalaram na aldeia Água Branca-Nioaque/MS.

A exploração dos recursos naturais, tais como a mata e os rios, dentro da Terra Indígena Terena se dá de forma coletiva, não havendo nenhum tipo de divisas para aproveitamento destes recursos para uso interno.

Nesta linha de pensamento, (GODELIER, apud DIEGUES 2000:167), destaca que ‘o território reivindicado por dada sociedade constitui o conjunto de recursos que ela deseja e sente capaz de explorar, mas todas as atividades produtivas contêm e combinam formas materiais e simbólicas com as quais os grupos humanos agem sobre ele’.

Nas comunidades Terena, atualmente, pode-se dizer que nas relações sócio-culturais, há novos elementos que fortalecem estas relações. Por exemplo, os jovens gostam muito do futebol, das músicas modernas, mas também realizam as práticas culturais como a dança do Bate-Pau, do Putu-Putu. Outros integram-se às doutrinas das igrejas evangélicas. Estas práticas eram externas à comunidade, mas hoje estão totalmente integradas ao modo de vida dos Terena, principalmente pela juventude. Na Semana do Índio, que é realizado em abril (13-19/04), há uma integração destas práticas com as práticas culturais organizadas pelas lideranças indígenas, juntamente com as escolas, que intercalam estas práticas durante a semana, provocando um envolvimento geral das comunidades, sem distinção de idade, sexo e religião. Nessa semana pode-se perceber como os jovens possuem uma nova forma de territorializar seus espaços, comparando com as relações dos Terena mais velhos, ou seja, a juventude tem uma outra forma de pensar quanto a sua relação com o território.

Vietta (1997:19), referindo-se aos índios Guarani, entende que:

[...] o território para a comunidade indígena, não significa apenas o lugar onde ela mora e explora os recursos naturais indispensáveis para sua alimentação e construção nos itens utilizados no dia-a-dia, mas é concebido como uma criação divina para o usufruto de uma população em particular.

Nesta mesma vertente, Ramos (1986:42) afirma que território é:

[...] muito mais do que simples meio de subsistência, representa o suporte da vida social e está diretamente ligado ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural.

2.3 – Demarcação dos territórios tradicionais: um novo olhar

Percebe-se hoje que nas terras onde os Terena lutam pela recuperação de outras partes de seus territórios tradicionais, como as Terras Indígenas Buriti (Dois Irmãos do Buriti) e Cachoeirinha (Miranda), os jovens tem tido grandes participações juntos aos mais velhos neste processo, conforme depoimento do professor Arilson Cândido, de 22 anos, da aldeia Buriti, quando perguntado sobre isso:

“Os Terena são Terena em qualquer lugar, independentemente da forma como vivem. Nós jovens temos um jeito diferente de nos relacionar, que não é a mesma forma que os mais velhos se relacionam, mas quando é a luta pela recuperação de nosso território tradicional, defendido pelos mais velhos, nossa juventude está junta neste pleito, porque a terra pra nós, significa nossa vida, onde nós vivemos, produzimos e tudo que construirmos, deixaremos para nossos filhos¹⁹”.

Com relação a isso, destaca-se a importância da decisão do Tribunal Regional Federal da 1ª região sobre a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios Cinta Larga:

“O território indígena é constituído não só pela área efetivamente ocupada pelo grupo tribal, isto é, a que circunda a aldeia e as roças, mas também as imprescindíveis à conservação de sua identidade étnico-cultural [...]”²⁰.

Nesta mesma vertente, Faissol (1994:56) afirma que:

[...] tanto o indivíduo como o grupo social tem uma ligação muito forte com seu lugar de origem, com sua terra natal, sua casa, sua pátria, ligação que constitui uma verdadeira identidade homem-espaco.

A luta pela demarcação de novas terras indígenas, feita pelos Terena, representa a preocupação deste povo com a perda de sua identidade étnico-cultural, pois, independente da forma como territorializam seus espaços, estes são importantes para a afirmação de sua identidade, pois é nela que se relacionam e garantem sua identificação como Terena.

¹⁹ Depoimento gravado e guardado em Fita K-7 em 2004, na aldeia Buriti.

²⁰ Decisão do Tribunal Regional Federal da 1ª Região. AC. 90.01.14365-2 – MT 4ª Turma. Relator: juiz Mário César Ribeiro. DJU de 17 de agosto de 1998, p.116.

Para Oliveira, apud Lima et all, 2002,

[...] demarcar terras indígenas não é jamais um fato técnico isolado, mas a construção de uma nova realidade sociopolítica em que um sujeito histórico, um grupo étnico que se concebe como originário, ingressa em um *processo de territorialização* e passa a ser reconhecido, sob uma modalidade própria de cidadania, como participante efetivo da nação brasileira.

Neste sentido, o autor remete a idéia de um conjunto de transformações de ambas as partes, do estado e da sociedade indígena, chamando atenção para a participação dos indígenas desempenhando um papel ativo na incorporação de elementos culturais exógenos importantes, para que haja sustentabilidade nas demarcações.

Diversos estudos desenvolvidos pela ecologia têm mostrado a diversidade e a extensão dos saberes e das técnicas desenvolvidas pelos índios para apropriar-se de recursos do meio ambiente e adaptá-los a suas necessidades (DIEGUES, 2000:168). Este mesmo autor considera que, neste caso, é prioritário reconhecer primeiramente esta fantástica diversidade empírica deste povo e, portanto, as concepções específicas, construídas e acumuladas em épocas diversas e em dados territórios (2000).

Descola, apud Diegues, 2000:167 avança nessa direção, procurando mostrar que:

[...] além dos conhecimentos técnicos, botânicos, agronômicos ou etológicos empregados pelos índios em suas atividades de subsistência, era o conjunto de suas crenças e de sua mitologia que devia ser considerado uma espécie de saber ecológico transposto.

No contexto do etnodesenvolvimento, Arruda (2002:141) considera que a demarcação física e jurídica das terras indígenas é apenas um aspecto preliminar da implantação de uma sistemática de proteção às terras indígenas, mas é importante e prioritária a participação dos índios em todas as suas fases, culminando com o estabelecimento de uma autogestão territorial indígena que venha preservar não apenas o território físico, mas suas qualidades ambientais e o conjunto das relações sociais existentes.

Estes aspectos podem ser uma opção positiva na sistematica de regularização fundiária das terras indígenas e alcançar resultados importantes com relação à defesa dos direitos territoriais indígenas e de fomento da autonomia sociocultural.

Little (2002:41) contribui nesta perspectiva ao afirmar que:

“A autonomia cultural implica ter uma participação direta dos indígenas nas decisões sobre o destino dos recursos naturais contidos no seu território e, igualmente importantes, controle sobre os recursos culturais do grupo (língua, organização social, práticas tecnológicas, etc.). A autonomia cultural, para funcionar como um verdadeiro subsídio para o etnodesenvolvimento, teria que operar em pelo menos três planos: político, econômico e simbólico”.

É importante envolver e levar em conta os indígenas a partir do processo pré-demarcatório, que tem como finalidade trabalhar a conscientização da comunidade, envolvendo-a nos aprendizados técnicos e políticos que, segundo Arruda (2002:142), “favorece não só o conhecimento e a valorização do território como também o senso de responsabilidade eco-participação da comunidade – inclusive das mulheres que, na ausência dos homens, tendem a assumir as tarefas masculinas”.

No caso específico dos Terena de Mato Grosso do Sul, ao analisar a densidade populacional verificada nos territórios que hoje ocupam, percebe-se claramente a falta de terra e o comprometimento do futuro dos jovens indígenas que essa falta acarreta, pois a população tem aumentado significativamente nos últimos anos.

Esta análise contraria as previsões de importantes autoridades brasileiras, que defendendo a tese do processo de aculturação dos povos indígenas do Brasil, anteviam o desaparecimento destes povos. Em 1978, o Exmº Ministro do Interior, Sr. Rangel Reis, concedeu uma entrevista, prevendo que em dez anos os índios desapareceriam, sendo defendida a mesma idéia duas décadas depois pelo sociólogo Hélio Jaguaribe, em palestra proferida aos militares do Comando Militar do Leste, no Rio de Janeiro (VIEIRA, 2004:40).

Os Terena, apesar do alto índice de fertilidade de suas mulheres, somente conheceram uma alta taxa de crescimento na segunda metade deste século, quando passam, então, de 3.552 para 9.996 indivíduos entre os anos de 1954 e 1985. Até 1995 esse contingente populacional cresceu 52,38%, atingindo o número de 15.232 indígenas aldeados. Esta taxa significativa de crescimento populacional, entretanto, esbarra no processo de perda sucessiva de áreas Terena para a população não-índia, causando uma série de problemas para este povo, como o superpovoamento de algumas áreas²¹ e o consequente processo de migração forçada para as cidades (AZANHA, 2002).

²¹ Pilad Rebuá, por exemplo, possui densidade demográfica de 8,3 hab/ha, quando em 1954 essa taxa era de 1,3 hab./ha.

No entanto, importantes segmentos das comunidades Terena têm demonstrado preocupações com esta situação, nos últimos anos, buscando discutir num contexto mais amplo a recuperação de parcelas maiores do território tradicional. A perda e a demarcação reduzida do território tradicional tem sido, sob o ponto de vista indígena, a causa principal da crescente destruição dos recursos naturais do nosso território e, consequentemente, dos sistemas de auto-sustentação de nosso povo.

Sabe-se que a reconquista gradual do território Terena, embora seja um fator indispensável para a sobrevivência social, cultural e econômica, não se da isolado de outros fatores, como a utilização permanente da terra, a preservação dos recursos naturais endógenos e as formas específicas de reprodução física e cultural de nosso povo.

Os fatores que interferem e definem a compreensão do território por parte de um determinado grupo étnico decorrem de coordenadas culturais particulares, provenientes de seus sistemas econômicos, de sua forma de parentesco e organização social e de sua visão cosmológica. Diante disso, não se pode pensar a Terra Indígena em termos apenas quantitativos, como uma relação índio/há ou família/há. É importante entender, também, as relações internas e como se manifestam.

É necessário repensar o conceito de território quando se trata de populações indígenas. Seeger (1979), afirma que a concepção de território para as populações indígenas tem como suporte “a vida social ligada a um sistema de crenças e conhecimentos, formando assim o conceito de território enquanto espaço de afirmação, com dimensões sócio-político-cosmológicas”.

2.3. Território indígena e desenvolvimento local

O princípio de desenvolvimento a ser abordado, não tem o sentido de *crescimento econômico*, como descreve Mahbub Ul Haq, apud Vieira, 2004:41:

“Devemos reconhecer que o crescimento econômico é um processo cruel e sórdido. O objetivo não pode ser alcançado pelos atalhos. A faceta essencial do processo está em fazer com que o trabalhador produza mais que aquilo que lhe é permitido consumir para satisfazer suas necessidades imediatas, e em investir e reinvestir o excedente assim obtido [...] o cerne do problema do crescimento reside em maximizar a criação desse excedente”.

Com este enfoque é que se iniciou o processo de desenvolvimento europeu, no qual o objetivo maior centrava-se na acumulação de riquezas, bens de capital e tecnologia em detrimento da qualidade de vida da população, negando toda e qualquer possibilidade de respeito à natureza, recursos naturais e potencialidades das populações locais, assim como ignorando o conhecimento e a sabedoria milenar sobre o território (VIEIRA, ib. id.).

Durante muito tempo essa concepção do desenvolvimento prevaleceu, centralizando riquezas nas mãos de poucos, gerando cada vez mais desigualdade e má distribuição de renda. Este processo desenvolvimentista, no qual não há nenhum tipo de comprometimento com a sustentabilidade do local, não tem tido resultado positivo, conforme descreve Cavalcanti (1998:15):

“Os modelos de desenvolvimento experimentado até hoje não se mostraram eficientes na satisfação das complexas necessidades dos seres humanos. Há um clima geral e global de insatisfação. Os modelos de desenvolvimento sócio-econômicos adotados até o presente só produziam crescimento econômico com: poluição, miséria, exclusão social, violências, enfim, má qualidade de vida. O extraordinário progresso econômico, científico e técnico não foi traduzido em melhor qualidade de vida, ao mesmo tempo em que aumentou em progressão geométrica o consumo e bens de serviços. Maior produção e maior consumo não corresponde a uma melhor qualidade de vida. Os produtos deste modelo de desenvolvimento, baseado na maximização do excedente e do acúmulo de riquezas, são rios e mares poluídos, florestas derrubadas, alimentos com agrotóxicos e cidades caóticas”.

Em se tratando de populações tradicionais, como as indígenas, este tipo de pensamento mercantilista reduz e limita sua diversidade cultural e afeta suas formas diferenciadas de organização interna. Portanto, o enfoque de desenvolvimento a ser tratado parte de uma outra ótica.

Para Verhelst (1992:65), o “desenvolvimento deve estar situado no contexto real das potencialidades a serem trabalhadas, representando a iniciativa local de um grupo de autóctones que vise a busca contínua pela libertação sistemática da miséria e de processo de opressão”.

Nesta mesma vertente, Franco (2002) considera o “desenvolvimento em seus aspectos humanos, sociais e sustentáveis, e salienta, ainda, que uma sociedade que desconhece suas potencialidades endógenas e considera apenas o fator econômico como viabilização do seu desenvolvimento está fadada a sua autodestruição”.

Já Gallois (2001) define desenvolvimento como:

“Processo global, econômico, social, cultural e político, que visa melhorar constantemente o bem-estar da população e de todos os indivíduos, com base na sua participação ativa, livre e significativa do desenvolvimento e na partilha igualitária dos benefícios dele decorrente”.

Estas definições contrariam o modelo de desenvolvimento imposto às populações indígenas, tendo como fio condutor o crescimento econômico, destinado a gerar riqueza externa, sem preocupação com o desenvolvimento endógeno. Este abre um espaço muito particular às sociedades indígenas para expressar seus saberes como “precedentes históricos” e assim poder participar do desenvolvimento como agentes do processo. Neste sentido é que buscamos discutir o conceito de Desenvolvimento Local, com alternativa real para contrapor ao modelo concentrador do crescimento econômico.

Segundo Ávila (2000), a idéia de *Desenvolvimento Local* ainda é muito recente. Começou a se configurar mais intensamente na Europa, na década de 80, mas no Brasil, de fato passou a ser disseminada a partir de 1996. Esta expressão vem se espalhando mundo afora e tomando força em função, basicamente, da relação do mundo desenvolvido com sua própria pobreza interna; da atual relação de dependência do mundo subdesenvolvido com mundo desenvolvido; e da relação do mundo subdesenvolvido com suas próprias chances de se desenvolver. Na verdade, o que se busca é o bem estar individual e social, a auto-estima e a autoconfiança da comunidade, tornando-a hábil para discernir e buscar suas próprias alternativas e rumos sócio-pessoais futuros quanto a soluções possíveis no seu âmbito ou fora dele, para seus mais imediatos problemas, necessidades e aspirações.

Martin (1999:59), enfatiza as características principais do Desenvolvimento Local como: “[...] conjunto de procesos, comunidad definida, el territorio”. Lo local” como espacio pluridimensional, con una identidad social y histórica, un espacio para la convivencia y empleo, un espacio con una comunidad de interes para potenciar el desarrollo”.

Já Rozas apud Martins (2002), afirma que Desenvolvimento Local é a organização comunitária em torno de um planejamento para o desenvolvimento, por uma perspectiva de construção social, constituindo assim um instrumento fundamental, de caráter orientador e condutor, de superação de pobreza. Porém, o referido autor acredita que a superação das piores manifestações da pobreza, na atualidade, requer uma revisão de conceitos e, sobretudo, de postura. O processo de desenvolvimento local deve estar relacionado ao bem estar e apreciação do ser humano na qualidade de agente do próprio desenvolvimento (FRANCO, 2002).

Para Kashimoto, et al. (2002), o “desenvolvimento local pressupõe um conjunto de pré-condições para seu crescimento, entre elas, o estabelecimento de políticas públicas que garantam um maior acesso popular à saúde, educação, moradia, mas também à cultura com vistas à manutenção da identidade local”.

Buscando entender estes conceitos, é possível pensar Desenvolvimento Local como um conjunto de processos que acontecem em uma determinada comunidade e espaço, considerando a identidade social e histórica como um aspecto importante na relação desenvolvimento e comunidade. Busca-se, dessa forma, dar condições para que as mesmas possam superar as dependências externas e manifestar suas potencialidades internas.

Segundo Martins (2002), criar condições para que a comunidade efetivamente exerça este protagonismo se afigura como o maior desafio para que o desenvolvimento local aconteça, considerando que estamos diante de medidas locais nas quais persistem algumas ausências importantes, principalmente no que se refere à identificação sócio-cultural e territorial da comunidade. Este mesmo autor complementa que quando se fala de “local” está se referindo á escala das inter-relações pessoais da vida cotidiana, que sobre uma base territorial constroem sua identidade. O lugar é essa base territorial, o cenário de representações e de práticas humanas que são o cerne de sua singularidade; o “espaço da convivência humana” onde se localizam os desafios e as potencialidades do desenvolvimento.

É, pois, fundamental observar que o território adquire um destacado papel enquanto condição e fator de desenvolvimento, qualquer que seja a comunidade. Não se trata, portanto, de mero suporte das ações humanas, mas de um agente que, de acordo com suas potencialidades e limitações, pode favorecer ou dificultar o desenvolvimento (GONZÁLES, 1998).

Para trabalhar com populações indígenas é importante que os agentes promotores do desenvolvimento estejam atentos às especificidades destas comunidades e, sobretudo, do entendimento que este povo possui sobre esses conceitos, em especial de território. Brand (2001) acredita que a razão principal do fracasso da maioria dos projetos comunitários de desenvolvimento em terras indígenas parece estar no fato de os mesmos ignorarem que os povos indígenas estão situados em outra cultura e por desconsiderarem ou desconhecerem as características próprias e distintas das economias indígenas e de suas relações com o meio onde vivem, acrescentando ainda que:

Sob o argumento de que a situação hoje é outra, continuamos a jogar no lixo, como imprestável, o conhecimento tradicional e próprio de cada povo [...]. Fazemos isso sem antes conhecer sua cosmovisão [...]. Certamente temos muito que aprender com eles [...]

Por se tratar de comunidades diferenciadas, faz-se necessário, ainda, que estes agentes externos estejam atentos por conhecer melhor a dinâmica das relações homem-natureza-espacó das comunidades indígenas, seus conhecimentos empíricos e suas formas de organizar-se ou, ainda melhor, buscar compreender a visão deste povo indígena acerca de seus processos formativos.

Ávila (2000:18) considera o núcleo central do Desenvolvimento Local como [...] “o desabrochamento das competências, capacidades e habilidades de uma comunidade, aproveitando seus recursos endógenos”. No entendimento desse autor é importante deixar que a comunidade manifeste seus valores, seus conhecimentos e suas habilidades para juntos buscar suas próprias alternativas e possíveis soluções para seus mais imediatos problemas.

Para Martins (2002), o verdadeiro diferencial do desenvolvimento local não se encontra em seus objetivos (bem-estar, qualidade de vida, endogenia sinérgicas, etc), mas na postura que atribui e assegura à comunidade o papel de agente e não apenas de beneficiário do desenvolvimento.

Não é possível pensar em Desenvolvimento Local em comunidades indígenas sem considerar o sentido dado por eles ao seu território e como territorializam seus espaços. È evidente a necessidade de se pensar uma nova concepção de “desenvolvimento” quando se trata dessas comunidades, nas quais se valoriza o local como referência territorial, sobre a qual os indivíduos afirmam suas identidades sociais

e históricas, reproduzem suas relações, assim como a sua forma de construção de seus territórios.

Desta forma, Oliveira (2004), acredita também que repensar o desenvolvimento a partir da construção do capital cultural existente em uma comunidade é contribuir para o estímulo solidário e buscar ações coletivas que fortaleçam o uso comunitário dos recursos endógenos, tendo em vista que a valorização de uma cultura local pode propiciar a auto-affirmação de sua identidade e melhorar suas forças produtivas.

Segundo Giddens apud Le Bourlegat (2000):

[...] o momento decisivo acontece, no entanto, quando as partes envolvidas da comunidade estão preparadas para usar as potencialidades da ordem imaterial (capital intangível) como força geradora de desenvolvimento.

Ao mesmo tempo em que a mesma autora (2000:36), afirma que:

“o capital intangível, por si só, não significa a concretização da transformação da realidade, o desenvolvimento se consolida, quando ocorre a articulação da lógica interna, constituída na consciência coletiva do lugar (capital intangível), com as outras dimensões sociais de ordem material (capital tangível), incluindo o ambiente natural e o ambiente constituído”.

Pode-se dizer que estamos diante de um processo de Desenvolvimento Local quando houver um aproveitamento dos recursos e riquezas de um determinado local ou região, através do efetivo envolvimento da comunidade (BROSTOLIN, 2002).

É fundamental atentar não apenas para as necessidades/demandas e bens econômicos ou recursos, mas para as formas internas de organização e de se relacionar, suas estruturas políticas e sociais, valores, normas, espaço e cosmovisão de determinada comunidade.

Para Azanha (2005:15), os indicadores básicos para o chamado etnodesenvolvimento em sociedades indígenas passam por diversos fatores, como: a) aumento populacional com segurança alimentar plenamente atingida; b) aumento do nível de “escolaridade” dos jovens (isto é, meios que lhes facilitem o acesso à informação sobre o “mundo dos brancos”); c) demanda pelas “mercadorias” satisfeita mediante o uso de recursos próprios gerados internamente e com relativa independência das determinações do mercado; d) pleno domínio das relações com o Estado e agências

do governo, a ponto das sociedades indígenas definirem o caráter desta relação. Este mesmo autor considera ainda que os *pressupostos* essenciais para o etnodesenvolvimento têm que passar pela: a) segurança alimentar; b) usufruto exclusivo dos recursos naturais; c) meios internos assegurados para o acesso a mercadorias externas; d) tempo empregado na produção destes meios ajustados ao tempo empregado na subsistência e segurança do núcleo de parentes; e) controle social sobre o nível das necessidades imposta pelo contato e f) internalização dos benefícios através dos canais internos atuais de circulação e distribuição.

Por isso, quando se tratar de Desenvolvimento Local é importante que os agentes externos, também, entrem em um processo de conhecimento contínuo cada vez mais aprofundado, sobre as necessidades reais do povo indígena, suas experiências históricas já acumuladas, e principalmente a forma como vivem atualmente. Neste caso é necessário que se aprofunde mais no conceito de “*territorialidade Terena*” para trabalhar com Desenvolvimento Local nestas comunidades, a qual está ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como dão significado ao “lugar”.

CAPÍTULO 3

SABER TRADICIONAL AGRÍCOLA DOS TERENA FRENTE ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS

3.1. Saber Tradicional e Saber Científico: aspectos conceituais

3.1.1 Saber Tradicional

Inicialmente pretendo explicitar o que se entende por saber tradicional, baseado em autores que discutem este tema. A preocupação principal será, no entanto, entender e apoiar-me na mais adequada para trabalhar com população indígena terena.

Segundo Araújo (2002), diversos estudos atestam serem os povos indígenas os responsáveis, em grande parte, pela diversidade biológica de nossos ecossistemas, produto da interação e do manejo da natureza em moldes tradicionais. Esta interação do índio com a natureza e sua forma de manejo, segundo Cuellar (1997), tem sido construída e adquirida em séculos de vida, que permitiu sua compreensão acerca destes ecossistemas, das propriedades das plantas, dos animais e das técnicas de uso e gestão destes sistemas. Esse saber assim construído e transmitido é que denomina-se saber tradicional.

Segundo Fogel (1993: 89), conhecimento tradicional:

[...] es el corpus de conocimiento transmitido de generación a generación, cuyos portadores son básicamente los líderes religiosos. Es importante tener en cuenta la descomposición socio-cultural de las comunidades, como resultado de la ocupación y consecuente desposesión de sus tierras, y otras formas de despojo por parte de grupos externos; estas circunstancias determinaron en mayor o menor medida las dificultades de reproducción de ese conocimiento.

Para Diegues e Arruda (2001: 31), o conhecimento tradicional é definido como:

“Conjunto de saberes e sabe-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração, onde há

uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social, não havendo uma classificação dualista entre o “natural” e o “social”, mas sim um *continuum* entre ambos”.

Cunha (2001) diz que o “saber tradicional se exerce e enriquece a partir de um habitat. Ele é exercido por meio de organizações próprias de cada grupo, fundamentalmente diferentes daquelas do mundo industrial contemporâneo”. Por outro lado, segundo a mesma autora, a continuidade da produção deste saber é uma questão muito vasta. A Carta de São Luis, assinado por pajés indígenas em uma reunião em São Luís (MA) e entregue à Organização Mundial de Propriedade Intelectual, solicita à referida organização apoio e respeito para como os saberes tradicionais indígenas e demonstra o valor dado pelos próprios indígenas religiosos a cerca de seus conhecimentos empíricos, na qual estes líderes dizem:

“Nossos conhecimentos da biodiversidade não se separam de nossas identidades, leis, instituições, sistemas de valores e da nossa visão cosmológica como povos indígenas”.

Posey, ao abordar a relação do conhecimento indígena e a natureza, afirma que:

“O conhecimento indígena não se enquadra em categorias e subdivisões precisamente definidas como a biologia tenta, artificialmente organizar. Ao invés disso, seu conhecimento vem a ser uma amálgama de plantas, animais, caçadas, espíritos, mitos, cerimônias, cantos e danças (1987:15)”.

Para entender a relação dos indígenas com a natureza faz-se necessário compreender sua cosmologia, que são meios de reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história, a qual é expressa através de rituais, músicas, mitos, etc. (VIEIRA, 2004:43).

Lévi-Strauss (1989:30) destaca a importância do conhecimento tradicional das populações indígenas, ao afirmar a existência da elaboração de técnicas muitas vezes complexas, que permitem, por exemplo, transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos. Segundo o autor, existe, nesses grupos humanos, uma atitude científica, uma curiosidade assídua e alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma fração das observações e das experiências poderia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis.

A definição mais precisa, no meu ponto de vista, é a do Primeiro Relatório Nacional para a Convenção sobre Diversidade Biológica (1998), na qual se define saber tradicional como:

“Conhecimento a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração, práticas e inovações e não um simples repositório de conhecimentos do passado. É um modo de produzir inovações e transmitir conhecimentos por meio de práticas específicas”.

Não se busca aqui discutir o reconhecimento de saberes “ingênuos” e “ultrapassados”, mas sim de valorizar e reconhecer estes saberes como patrimônio de um povo que afirma sua identidade através destes valores.

Nas comunidades Terena, estes saberes são de domínio exclusivo dos anciões, que trabalham suas lavouras segundo seus conhecimentos tradicionais e lutam incansavelmente para que este conhecimento não desapareça. Mas este tema não tem chamado a atenção dos profissionais da área agrícola que trabalham com comunidades indígenas e percebe-se, atualmente, que a juventude também não tem dado importância para isso. Quando os pais indígenas saem com seus filhos para a roça trabalhar na lavoura, para a mata buscar lenha, madeiras e tirar mel ou para o rio pescar, tem todo o cuidado de ensinar as melhores estratégias, sob o ponto de vista indígena, de entendimento sobre a natureza e de como lidar com ela em suas atividades, conforme ensinava meu pai:

[...] Para nós um indicador importante para sabermos se no próximo ano teremos uma boa safra de alimentos é só observar na mata os ipês (*Tabebuia sp.*): se estiverem floridos em setembro, época de preparo do solo nas aldeias, a natureza está nos dizendo que a produção será boa no próximo ano, mas se não florirem, temos que trabalhar muito para guardarmos alimento, pois no próximo ano teremos dificuldades com a produção [...].(Dionísio Miranda, 91 anos, Terena da Aldeia Água Branca, Nioaque-MS).

[...] observe a lua hoje, meu filho. Vamos preparar as sementes para plantarmos amanhã porque na passagem da lua vai chover e quando isso acontecer a semente estará no chão e assim nascerá forte as plantinhas”. (Dionísio Miranda, 91 anos, índio Terena da Aldeia Água Branca, Nioaque/MS)

Os Terena mais velhos buscam, ainda, aproveitar os recursos que a natureza lhe oferece para produzirem seus alimentos, tentam tirar da natureza somente o suficiente para alimentar suas famílias, deixando para trás a ambição de ficar rico explorando a única fonte de alimento para seus filhos, que é a terra. Esta relação com a natureza e a busca por sua compreensão se evidencia quando meu pai me dizia, na lavoura na hora do tereré, sentado debaixo de uma árvore:

[...] meu filho²², quando aparecem diversas plantinhas na área de plantio que nós muitas vezes as consideramos pragas, como o carrapicho (*Cenchrus echinatus L.*)²³, significa que a terra já se encontra bastante cansada e que necessita de tempo para repousar, de energia para recompor suas forças e que a mãe natureza se encarregará disso, portanto temos que deixar por conta dela. “Quando aparece muita rama de guanchuma (*Sida spp.*)²⁴ na roça significa que o solo já está muito duro (compactado) e que precisa ser plantado outros tipos de culturas neste espaço com raízes profundas para quebrar a terra e permitir uma maior penetração de água no solo”. (Dionísio Miranda, 91anos, Aldeia Água Branca, T.I. Nioaque/MS).

É importante ressaltar que, enquanto os profissionais da área técnica defendem a aplicação de calcário para recompor a qualidade do solo, de produtos químicos para combater as ervas daninhas, nossos anciões entendem que a natureza dará conta de recompor as qualidades originárias do solo, através do *pousio*²⁵ da terra e da diversificação das culturas. Segundo Sahlins (1977), esta técnica, consiste em abrir um espaço na mata e cultivá-lo, sendo que estes espaços são cultivados por uma ou duas estações, ficando abandonados por vários anos, com a finalidade de recompor sua fertilidade e logo sendo aberta para outros cultivos e descanso. O mesmo autor afirma, ainda, que usualmente, o período de descanso é varias vezes maior que a do cultivo. Portanto, o agricultor que utilizar esta técnica, deve ter uma área bem maior a que está cultivando em dado momento.

Segundo Brand (2003), o conhecimento do povo indígena sobre este assunto, é resultado das experiências cumulativas que vão sendo repassadas de geração em geração, naturalmente. Nas comunidades Terena este aspecto é muito importante no

²² Termo utilizado pelos Terena mais velhos a todos os indígenas mais novos que eles.

²³ Planta anual da família Gramineae, herbácea, entouceirada, glabra, ereta, de 20-60cm de altura. Espigueta espinhenta e reprodução por sementes. Indicador de solos desestruturados (LORENZI, H. 1949:159)

²⁴ Planta perene, da família Malvaceae, herbácea, fibrosa, ereta, de 30-70 cm de altura. Reprodução por sementes (LORENZI, H. 1949:243).

²⁵ Período geralmente de um ano em que as terras são deixadas sem semeaduras, para repousarem. Qualquer terra abandonada sem ser plantada ou cultivada (HOUAISS 2001:2275).

sentido de ensinar e educar as novas gerações quanto aos saberes tradicionais que ainda existem nas comunidades, iniciando com a participação dos mais velhos nas orientações sobre a natureza, sobre a cosmologia e sobre o mundo, mas, ao mesmo tempo, percebe-se um grande interesse da juventude em entender melhor o mundo científico, das ciências dos não-índios.

Gallois (2001), observa que “o saber indígena é local: bem enraizado num espaço particular e repleto de experiências e gerado pelos habitantes deste espaço”. Esta mesma autora chama a atenção para a série de habilidades e práticas que um grupo pode manipular coletiva ou individualmente dentro de suas localidades particulares, desse modo, tornando pertinente o conhecimento local ou peculiar gerado dentro de um contexto cultural particular.

3.1.2 Saber Tradicional & Saber Científico – diálogo e integração na perspectiva do etnodesenvolvimento

É fundamental entender o princípio destes dois conceitos: *o saber tradicional e o científico moderno*. De um lado, está o saber acumulado das populações tradicionais sobre os ciclos naturais, a reprodução e migração da fauna, a influência da lua nas atividades de corte da madeira, da pesca, sobre os sistemas de manejo dos recursos naturais, as proibições do exercício de atividades em certas áreas ou períodos do ano, tendo em vista a conservação das espécies, da cultura e de suas tradições. De outro lado, está o conhecimento científico, oriundo das ciências exatas que não apenas desconhece, mas despreza o conhecimento tradicionalmente acumulado (DIEGUES, 1994).

Para Balick e Paul Cox apud Diegues e Arruda, (2001:32) o conhecimento tradicional indígena e o conhecimento científico estão epistemologicamente próximos, uma vez que ambos se baseiam numa constatação empírica.

O esclarecimento destes conceitos não tem sido o princípio dos cursos das áreas agrárias nas universidades, que direcionam suas atividades e seus conteúdos baseados na agricultura convencional, não incluindo em sua grade curricular as diversidades étnicas-culturais e suas formas diferenciadas de viver.

William Baléé apud Diegues e Arruda (2001:32) enfatiza também outra diferença relevante entre o pensamento científico moderno e o tradicional. Enquanto o primeiro é comunicado por meio da escrita, o segundo utiliza a oralidade. Nesse sentido,

o conhecimento tradicional somente pode ser interpretado dentro do contexto da cultura em que é gerado. Portanto, fica evidente que existem diferenças marcantes entre as formas pelas quais as populações tradicionais produzem e expressam seu conhecimento sobre o mundo natural e aquelas desenvolvidas pela ciência moderna.

Estes saberes, como patrimônio de valores estão registrados na memória dos anciões e são repassados para outras gerações através de práticas específicas. É nesta ótica que Bosi (2003) enfatiza, “a memória dos velhos como mediadora entre a nossa geração e as testemunhas do passado”. E que segundo a mesma autora, “é o intermediário informal da cultura”.

Em suas práticas agrícolas, o povo Terena trabalha respeitando os ciclos naturais como as fases da lua e os tipos de ventos. Isto se pode observar na fala de um ancião da Aldeia Água Branca, município de Nioaque-MS, quando me dizia:

[...] meu filho, a lua e o vento são um dos melhores indicadores para nós índios na época do plantio. Não se planta nenhuma cultura de “rama” na lua crescente. A maioria das culturas de subsistência se planta na lua nova. Quando se está plantando e começar a ventar sul, pare e não prossiga, porque a cultura quando crescer viçará muito e não produzirá”.(Dionísio Miranda, 91 anos, Aldeia Água Branca, Nioaque/MS)

Segundo Thun (1991), há uma relação importante entre os saberes tradicionais e o saber científico. No relato anterior, quando o ancião diz que não se planta ramas na lua crescente, Thun (1991) destaca que, neste período, a força de atração da lua sobre a terra aumenta, diminuindo consideravelmente a gravidade terrestre. Isto provoca dentro da planta um maior movimento e quantidade de água, razão pela qual, ao cortar uma estaca ou uma rama, há uma maior eliminação de água e ao ser plantada poderá morrer por desidratação. Afirma, ainda, o mesmo autor que, no caso específico das estacas que são utilizadas para a propagação vegetativa, realmente não é conveniente cortá-las, nesta fase, pois ao haver muita água dentro dela, os hormônios que promovem o enraizamento (auxinas) estarão muito diluídas e não ajudarão a estimular a emissão das raízes.

E quando o ancião afirma que a lua nova é a fase de plantar cultura de subsistência, como o arroz, milho, feijão, etc., é porque, segundo Thun (1991), justamente nesta fase há um grande movimento de água no subsolo e as sementes, ao

entrar em contato com a mesma, terão oportunidade de absorver água mais rapidamente e germinar no tempo previsto e de forma mais homogêneas que em outras fases da lua.

É, portanto, essencial ter em conta que, na cosmologia indígena, a natureza e outros conceitos como “ecosistemas”, tal como a ciência ocidental entende, não são domínios autônomos e independentes, mas fazem parte de um conjunto de inter-relações (DIEGUES e ARRUDA, 2001:32)

Apesar deste tema ser muito antigo, há pouca informação documentada. Mas os indígenas manejam abundantes informações verbais sobre este assunto que compartem entre si e repassam de geração à geração. Eles, guiados pela sua sabedoria, como se pode observar na fala do ancião no parágrafo anterior, realizam suas práticas agrícolas tomando em consideração os movimentos da lua, apesar das recomendações de alguns técnicos em agricultura, que não possuem este conhecimento.

Na verdade, os indígenas sempre mantiveram suas práticas culturais no que se refere à caça e à agricultura, segundo as percepções espirituais da natureza, preservando a terra e a vida na terra (RIBEIRO, 1986).

Freqüentemente, este conhecimento é menosprezado por considerá-lo empírico e carente de comprovação científica. No entanto e apesar de todo conhecimento gerado até agora no campo agrícola, os indígenas insistem em suas práticas ancestrais porque, desta maneira, garantem sua sobrevivência e afirmam sua identidade étnica.

Nas comunidades indígenas Terena os anciões ainda guardam com muita propriedade certas informações importantes do passado em suas memórias, que GOLF (2003) considera como memória coletiva das sociedades “selvagens” na qual há um maior destaque para os conhecimentos práticos e técnicos. E os conhecimentos relacionados às práticas agrícolas podem ser uma das importantes informações que este povo guarda em sua memória.

O grande problema está no reconhecimento e aceitação deste saber pela sociedade e, principalmente, a forma de proteção destes saberes. Na verdade estamos diante de uma questão ética que é reconhecer não somente que as comunidades tradicionais precisam ter seus saberes protegidos, mas também garantir o sistema de produção desses saberes. É essa a grande questão, pois o processo de transformação pelas quais passam hoje as sociedades com o avanço tecnológico põe em perigo a própria validação desse sistema cultural. (OST apud DIEGUES, 2000) observa muito bem que a criação por meio de saberes tradicionais dá-se sob padrões de informalidade,

cuja sociabilidade e valores do grupo contam na invenção, origina-se na coletividade e constroem-se através de gerações. Nessa perspectiva é um patrimônio comum da comunidade, que utiliza, no sentido ético, mas há uma dificuldade muito grande por parte do mundo científico em reconhecer isto.

Um outro problema é, portanto, o da eqüidade, ou seja, respeito à igualdade de direitos. Como garantir que populações tradicionais participem dos eventuais benefícios que podem resultar dos seus conhecimentos? (CUNHA, 1987).

Estes saberes tradicionais indígenas não têm caráter comunitário, ou seja, os dominantes destes saberes são pessoas preparadas pelos *xamãs* e dependendo da variação na prática *xamânicas* e de quem a está fazendo, o significado não será o mesmo. Concordo com Gallois (2001), quando afirma que “o que é tradicional no saber tradicional não é seu conteúdo e sua antiguidade, mas a maneira como ele é adquirido, usado e (re) produzido”.

Uma das experiências, nesse sentido, que se aplica nas comunidades Terena é a técnica tradicional de proteção de suas sementes para o próximo plantio, sendo que os indígenas trazem de muitos anos este conhecimento, oriundo das observações e práticas. As culturas de subsistências em nossas comunidades são plantadas para alimentar as famílias, inicialmente, e não com o pensamento de apenas comercializar o produto. Portanto, as roças são pequenas, não ultrapassando a 2,0 ha por família. Neste sentido, os produtores indígenas buscam garantir a semente para futuros plantios neste pequeno espaço, intercalando os tipos de sementes plantadas, ou seja, nunca plantando a mesma semente em vários anos e no mesmo espaço, havendo inclusive trocas entre produtores para não diminuir a qualidade da semente por meio da hibridação entre espécies.

Outro fator importante é a forma como são escolhidas e retiradas as sementes que servirão para o plantio futuro. Sem instrumento científico nenhum e através do tato²⁶, conseguem identificar o momento em que as sementes encontram-se em condições adequadas para serem retiradas da planta mãe. Em consonância com isso observa-se a fase da lua, não retirando as sementes na “Lua Nova”, pois a proliferação de “caruncho²⁷” é grande neste período e as plantas escolhidas para retirar as sementes são do centro da plantação. Especificamente, na cultura do milho, os indígenas costumam deixar somente as sementes do centro das espigas para o plantio, eliminando

²⁶ Geralmente os indígenas utilizam os dentes (através de mordidas) para saber se os grãos possuem a umidade adequada para ser retirada do pé plantado.

²⁷ Insetos da ordem dos coleópteros que perfuram madeiras, cereais, etc. Brocas que atacam espécies vegetais vivas.

todas as sementes da “ponta” e do “pé” da espiga. As espigas com as sementes são levadas para casa, amarradas umas nas outras e colocadas em cima do fogão de lenha até o próximo plantio, pois há uma projeção constante de fumaça, eliminando qualquer possibilidade de introdução de insetos que possam prejudicar o potencial de germinação das sementes, principalmente dos “carunchos”.

As sementes de feijão para plantar no ano seguinte passam por um processo de “bateção manual” na roça e são guardadas com todas as “munhas²⁸” geradas, misturadas com folhas de *eucalipto* para diminuir o ataque dos insetos durante o tempo que for necessário antes do próximo plantio. Estas técnicas de conservação das sementes, respeitando todo o processo cultural, têm sido uma das que ainda permanecem nas comunidades Terena atualmente, mas temos consciência de que isso ainda se dá, em função da resistência indígena ao novo processo (modelo) que foi imposto ao nosso povo após a Revolução Verde.

Com relação ao desenvolvimento destas práticas agrícolas, parte significativa dos desafios que esses povos enfrentam hoje tem sua origem, exatamente, na imposição desse modelo ocidental de desenvolvimento, altamente concentrador, excludente e destruidor da natureza (BRAND, 2003). Tal processo produtivo convencional tem contribuído para a degradação do meio ambiente, pois leva ao desgaste do solo e reduz sua fertilidade que, segundo Le Bourlegat (2000), representa “a perda da base genética dos recursos naturais, reduzindo a margem de manobra das futuras gerações” e, consequentemente, ocasiona a degradação da qualidade de vida das populações indígenas, dificultando a cada ano, a subsistência das famílias em situação de Reserva.

Neste sentido, os órgãos de pesquisa e extensão rural e programas de etnodesenvolvimento em aldeias indígenas de Mato Grosso do Sul, têm falhado por, na maioria das vezes, não levar em consideração o entendimento de que cada povo possui o seu próprio sistema de perceber e interpretar as relações étnico-culturais. Brand (2003) aponta como umas das causas dos fracassos verificados nos assim denominados “projetos de desenvolvimento”, implantados em sociedades tradicionais, em especial nas comunidades indígenas, o fato de desconsiderarem ou desconhecerem as características próprias e distintas das economias indígenas e de suas relações com o meio onde vivem.

²⁸ São as folhas, cascas, caules misturados com as sementes de feijão, quando “batidos” nas lavouras antes de trazer para o paiol para serem guardadas.

Para se trabalhar com programas de desenvolvimento em comunidades diferenciadas, em especial com populações indígenas, faz-se necessário, primeiro, que os agentes externos do desenvolvimento estejam atentos por conhecer melhor a dinâmica dessas relações, seus conhecimentos empíricos e suas formas de organizar-se ou, melhor ainda, escutar o povo indígena acerca de seus processos formativos, respeitar seus saberes tradicionais, deixar que (...) “o desabrochamento de suas competências, capacidades e habilidades, nasçam de dentro para fora, aproveitando seus recursos endógenos como consiste o núcleo central do Desenvolvimento Local” (ÁVILA et al., 2000).

É importante, também, que os agentes externos se atentem, sensibilizem e respeitem a cultura da comunidade em que se está trabalhando. Quando falamos de cultura estamos falando de forma de vida de um povo, sua personalidade, seus conhecimentos, as crenças, idéias coletivas, costumes inseridas num determinado meio e como se organizam para conseguir seus objetivos”.

Laraia (2002) acrescenta ainda que cultura é mais do que herança herdada que determina o comportamento do homem e justifica suas ações, definindo:

“Cultura como sistemas de padrões de comportamento socialmente transmitidos que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos, incluindo tecnologias e modos de organização econômica, padrões de estabelecimento, de agrupamento social e organização política, crenças, práticas religiosas, etc. de uma comunidade”.

“Estes valores, verdades e estímulos só encontraremos no nosso passado. As modalidades do presente só podem e devem ser cristalizados acompanhando as formas do passado, pois todo o impulso de um povo para o futuro vem das raízes” (TELLES, 1997).

Atualmente é possível entender, segundo o autor, que este conceito além de servir ao conhecimento do passado, os remanescentes materiais de cultura são testemunhos de experiências vividas, coletiva ou individualmente, e permitem aos homens lembrar e ampliar o sentimento de pertencer a um mesmo espaço, de partilhar uma mesma cultura e desenvolver a percepção de um conjunto de elementos comuns que fornecem o sentido de grupo e compõem a identidade coletiva.

Buscar a compreensão destas particularidades, combinar o conhecimento científico do agente exógeno, estranho à cultura do povo indígena, com a realidade percebida numa determinada comunidade, pode ser um parâmetro importante para o Desenvolvimento Local nas comunidades indígenas Terena, de Mato Grosso do Sul.

Tem-se presenciado diversas atitudes de extrema ignorância de órgãos governamentais e não-governamentais, de técnicos de governos e de Universidades quanto à implementação de programas de “etnodesenvolvimento” nas aldeias indígenas Terena e seu acompanhamento técnico, referente à sensibilidade e valorização do saber tradicional do povo indígena. Percebe-se, claramente, que há um descompasso entre a política indigenista pensada e a praticada nas comunidades. Começa pelo fato de que os governos ainda pensam em ações generalizadas para “índios”, ignorando as várias etnias existentes em nosso Estado, com diferentes costumes e tradições que definem suas vocações, sejam elas agricultores (Terena), coletores e artesões (Guarani/Kaiowá), ganadeiros (Kadiwéu), pescadores (Guató), etc. Nesta vertente, os governos tendem a realizar uma única ação em todas as comunidades, como se todas fossem iguais e tivessem a mesma vocação cultural.

Em se tratando de populações Terena, há exemplos claros que acontecem na área da agricultura, iniciando pela aquisição de sementes para o plantio. Pela burocracia de estado e normas jurídicas são feitas licitações de aquisição de sementes para fornecer aos índios e, neste processo, a empresa que ganha é a que oferecer as sementes com menor preço de mercado, não havendo muita opção de escolha neste sentido e muito menos avaliação do ponto de vista prático, ou seja, se as sementes adquiridas serão as que realmente as comunidades estão acostumadas a plantar ou até mesmo se os solos das áreas indígenas estão aptos a receberem as referidas sementes. Na realidade não se pode contestar aqui as qualidades das sementes adquiridas, pois vêm acompanhadas de certificações de qualidade e potencial de germinação, mas na verdade são de ótimas qualidades para solos de ótimas qualidades, que não é o caso de nossas áreas indígenas.

Os governos entregam estas sementes nas comunidades indígenas com atos públicos, referindo-se ao desenvolvimento da comunidade, a uma nova opção vantajosa de produzir, esquecendo que naquela comunidade os índios não querem acabar com suas sementes tradicionais, não querem substituir suas variedades locais pelos híbridos que lhes são entregues, chegando a ponto de ter algumas espécies como o milho “saboró”, arroz “carioquinha” e feijão “miúdo”, consideradas como “*patrimônio*” pelas comunidades indígenas, extintas pela introdução dos híbridos doados pelos governos.

Nas sociedades indígenas, o termo *patrimônio* tem um sentido diferente, mas não o que se baseia o direito brasileiro que é o de *propriedade privada*, mas como princípio de coletividade em face do futuro, onde os bens recebidos do passado devem ser remetidos ao futuro, questionando o princípio de propriedade, a partir de uma compreensão sobre a transitoriedade das gerações e, portanto, de serem os indivíduos e grupos guardiões de um processo de acumulações de saberes e práticas específicas (DIEGUES, 2000:172).

Da mesma forma acontece com o modelo de assistência técnica realizados nas aldeias. Os técnicos, de repente por não serem orientados nas escolas técnicas e universidades, não se atentam para as especificidades das comunidades, não observam que os indígenas costumam guardar suas sementes e que necessitam reproduzi-las dentro de seu contexto tradicional, apoiando em seus conhecimentos referentes ao tipo de solo para plantio, fases da lua, tipo de vento, enfim, de seu saber sobre a agricultura. Chegam nas comunidades pensando saber tudo, aplicando receitas e ensinando sob a forma convencional de produzir e dentro de suas escalas de atendimento, quando voltam, às vezes encontram as sementes da mesma forma em que deixaram e a partir daí fazendo alguns questionamentos quanto ao grau de comprometimento dos indígenas.

Tentam impor os mesmos modelos de desenvolvimento implementados para a sociedade em geral, tendo como fio condutor o crescimento econômico e a comercialização dos produtos agrícolas. Estas atitudes têm sido, como dito anteriormente, umas das possíveis causas dos fracassos dos programas de desenvolvimento das comunidades indígenas. Por isso, é importante buscar apoio em diversos trabalhos no campo da Antropologia, que colocam em debate a possibilidade de mudança na orientação desenvolvida pela política governamental, objetivando a superação das práticas de dependência e da concepção integracionista (VIEIRA, 2004:53).

Para superar a implantação de projetos voltados para os interesses externos à comunidade indígena, foi formulado, também, o conceito de etnodesenvolvimento, que surge com a perspectiva de repensar o desenvolvimento das comunidades indígenas, a partir de suas cosmologias²⁹, necessidades e potencialidades locais (VIEIRA, 2004:54).

²⁹ Cosmologia é a teoria sobre o mundo e sua ordem, seu movimento no espaço e no tempo, no qual, sob a ótica dos indígenas, a humanidade é um dos muitos personagens em cena. A cosmologia define o lugar da humanidade nesse cosmos e expressa as concepções sobre a natureza, humanidade e os deuses, revelando as interdependências e reciprocidade entre os diversos personagens. A cosmologia de uma população indígena é expressa através de seus rituais, músicas, mitos, ornamentos e outros. O ritual é um

Sobre este assunto, Lima e Barroso-Hoffmann, afirmam que:

“Ao tomar a perspectiva do etnodesenvolvimento, os trabalhos não apenas partem da idéia de que as sociedades indígenas podem garantir sua especificidade e autonomia perante o “mundo dos brancos”, como também supõem certos padrões ético-morais sobre os modos como o “mundo dos brancos” se posicionará em relação à vida desses grupos diferenciados, levantando, entre outras questões, as de quais valores serão acionados, que tipos de alianças esses valores embasarão e com que setores, sob que formatos jurídicos e a partir de que graus de flexibilidade por parte do Estado brasileiro em face da ordem econômica globalizada essas alianças serão mais viáveis” (2002:19).

Com esta visão estes autores nos remetem a pensar que é necessário fazer uma leitura de como os programas de desenvolvimento estão acontecendo em nossas comunidades e como são desenvolvidas as políticas públicas por parte dos Estados nas populações indígenas.

Por outro lado, Gallois (2001:67) apresenta uma preocupação com relação a este conceito ao afirmar que;

“A enorme saga das reivindicações de autonomia indígena já vem repercutindo há algum tempo no discurso oficial a respeito das relações entre índios e Estados nacionais. No Brasil, é este contexto discursivo e performático que melhor evidencia a ambigüidade da noção de etnodesenvolvimento (...) A tentativa de transmutação “étnica” da noção de desenvolvimento pelas agências oficiais tende a relegar os índios a um estado primevo, “natural” ou histórico. Sua produção ambígua em programa de fomento – sejam eles oficiais ou não – tende a negar a capacidade dos índios de se posicionar frente às sucessivas mudanças que alteram profundamente suas condições de vida e suas expectativas”.

Para Vieira (2004:56), o etnodesenvolvimento tem que ser pensado no sentido de construir alternativas a partir e pelos povos indígenas, respeitando suas organizações, recursos naturais, cultura e relação social, política, econômica e religiosa.

O fortalecimento da integração entre o conhecimento científico, que no entendimento do Estado Nacional é desenvolvimento, e os saberes e experiências dos

momento privilegiado de contato com o universo mais amplo, de interação entre o sobrenatural, a natureza e os homens. Cosmologia e seus mitos associados são produtos e são meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências (BRAND, 2003:177).

povos indígenas, no meu ponto de vista tende a contrapor esta preocupação, pois busca melhorar o desempenho dos programas nas comunidades, facilita o diálogo e o entendimento entre os agentes externos com a comunidade e cria possibilidades de pensar proposta conjunta de fortalecimento das práticas agrícolas considerando os saberes tradicionais da comunidade.

Segundo Brand apud Lima e Hoffmann (2002:36), essa proposta, além de sinalizar para uma maior autonomia regional na condução da política indigenista, exige preparo antropológico dos técnicos que atuam junto às comunidades, além da implementação de mecanismos de informação voltados para elas. Assim, cresce a importância de trabalhos sistemáticos, técnica e metodologicamente qualificados e apoiados em uma perspectiva de médio e longo prazo.

Nesta perspectiva esta proposta também resultaria como instrumento para subsidiar os órgãos de pesquisa e extensão rural em programas de “etnodesenvolvimento” em aldeias indígenas e melhorar suas formas de atuação nas comunidades.

3.2 – Aspectos remanescentes do saber tradicional Terena na prática agrícola

Neste item será feita uma etnografia geral de como acontecem atualmente as práticas agrícolas nas comunidades Terena, em especial na Terra Indígena Nioaque. Esta descrição se apoiará nos relatos atuais dos indígenas e na experiência do autor, que reside em um das comunidades Terena de Nioaque e é Engenheiro Agrônomo de formação. Atualmente não se podem ignorar as mudanças que têm acontecido nas comunidades indígenas, em especial, na área da agricultura, comparando as práticas agrícolas que se praticavam nos tempos antigos, com a forma de trabalhar a agricultura hoje.

Um período marcante na agricultura em geral foi a chamada Revolução Verde³⁰, a qual trouxe grandes mudanças, positiva para uns e desastrosas para outros, e nas comunidades Terena, as práticas agrícolas também sofreram suas alterações. A partir deste período, houve uma introdução gradativa de maquinários agrícolas e equipamentos nas comunidades Terenas, assim como o uso de espécies híbridas no

³⁰ Processo de modernização da agricultura iniciada nos anos de 1960 capitaneado por grandes empresas multinacionais produtoras de adubos e sementes certificadas (AZANHA, 2002:262)

plantio, e consequentemente a inserção de uma nova forma de trabalhar a agricultura nestas comunidades.

Neste sentido, Little (2002) afirma que:

“Sem desvalorizar a riqueza e a importância de seus conhecimentos e tecnologias tradicionais, hoje as sociedades indígenas são cada vez mais confrontadas com as exigências da sociedade dominante brasileira e da economia mundial, e precisam de novos conhecimentos e tecnologias para sobreviver”.

A visão deste autor relata a realidade das comunidades Terena de nosso estado atualmente, que, confrontadas com as exigências do mercado, e das investidas da nova forma de trabalhar a agricultura, foram sendo obrigadas a se adaptarem com os novos conhecimentos e com as novas tecnologias.

Existem, ainda, nas comunidades indígenas Terena, os conhecimentos históricos com relação às práticas agrícolas, como as formas tradicionais de selecionar as sementes nas lavouras para o plantio, os sistemas de armazenamentos, e a época correta do plantio de cada cultura, tomando sempre em consideração as fases da lua e os tipos de ventos, mas com o avanço das tecnologias estes conhecimentos foram sendo “atropelados”, sendo quase que trocados por um enorme receituário de “desenvolvimento agrícola” e um pacote já montado para trabalhar na lavoura, que ao entender das comunidades indígenas foi pensado para beneficiar as grandes empresas de comércio de produtos agrícolas.

Este fato é lembrado pelos Terena como a “Era do Grande Tapete”, que marcou a chegada do novo conhecimento e a opressão do conhecimento local. Com a introdução da nova tecnologia nas comunidades Terena, os indígenas foram se adaptando forçadamente com estes novos conhecimentos. Os anciãos até hoje falam desta época com muito ressentimento e tentam explicar este período:

“Quando tivemos o primeiro contato com o trator e seus equipamentos, ninguém sabia nada, nem como trabalhar na lavoura com estas máquinas, porque estávamos acostumados trabalhar na lavoura com nossas enxadas e plantar com *saracuá*³¹. Com o passar do tempo percebemos que nossos costumes estavam sendo trocados pelo uso da máquina, mas tínhamos a certeza que nosso saber não iria desaparecer. É como se estivesse sendo empurrado debaixo de um grande tapete, amassados, mas que continuava vivos. Que um dia, este

³¹ Saracuá é um instrumento pontiagudo feito de madeira utilizado para abrir as covas durante o plantio das culturas de subsistência nas lavouras Terena.

tapete iria diminuir sua força e nossos conhecimentos tradicionais, costumes e tradições iriam aflorar, pouco a pouco. Este é nosso sonho. Percebíamos em pouco tempo as marcas de dependência que já estavam sendo deixadas pela nova tecnologia. Mas até hoje eu ainda planto o ano inteiro na minha rocinha, sem depender do trator e tenho produzido de tudo”.(Domingos Cabrocha, 89 anos, Aldeia Brejão-Nioaque/MS).

A incorporação de elementos do chamado processo de “modernização” agrícola da “Revolução Verde” na agricultura Terena ocorreu no contexto institucional de relações externas que favorecia e promovia estas opções, especialmente relacionado aos “projetos de desenvolvimento comunitário” conduzidos pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) cujo ápice ocorreu no final dos anos 70 e início dos anos 80 do século passado, que para além de “proposições” tecnológicas pressupunha o privilégio de alguns cultivos geradores de excedentes comercializáveis, especialmente cereais(FEHLAUER, 2004:97).

Como reflexo desta nova “fase”, atualmente o preparo do solo nas aldeias Terena, se faz com maquinário agrícola, ou seja, é feito com trator e equipamentos, embora seja uma área de aproximadamente 2 há por família, que tecnicamente é considerado pequeno para o uso de maquinário agrícola. Neste pedaço de terra é passada uma “mão” de grade aradora e outra de grade niveladora, num intervalo de aproximadamente 20-30 dias. Esta atividade geralmente é feita três vezes por ano, sendo em janeiro e fevereiro, para o plantio de feijão, que se faz em fevereiro; em julho e agosto para o plantio do milho que é realizado em setembro e outubro; ou setembro e outubro para o plantio do arroz em novembro e dezembro.

Na Tabela 2 é apresentado, em linhas gerais, o calendário anual das atividades agrícolas e extrativistas da Terra Indígena Nioaque. Este calendário Terena se sustenta num fundamento estrutural de planejamento e sistematização das atividades agrícolas, e seu uso ocorre, em parte, de maneira não ostensiva, pois as percepções dos períodos mais propícias são também internalizadas e assimiladas pela experiência prática e pelo conhecimento informal coletivo. Por exemplo, a mandioca para comercialização e para o consumo interno, no calendário, é plantada de abril á outubro, mas na realidade, é plantada durante todo o ano todo, porque na comunidade a grande maioria planta somente para o consumo interno. Da mesma forma acontece com o plantio da abóbora, da melancia e do maxixe, que no calendário é realizado de agosto a setembro, mas é realizado durante o ano inteiro, consorciado com as outras culturas de feijão, milho,

mandioca e arroz. Estes cultivos secundários têm a função de cobrir as áreas de solo entre as linhas de plantio da cultura principal, para reduzir as “pragas³²” das roças.

Quadro 2: Calendário agrícola anual dos Terena da Terra Indígena Nioaque, município de Nioaque-MS.

	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Preparo de solo	■	■					■	■	■	■		
Plantio mandioca				■	■	■	■	■				
Colheita mandioca		■	■	■	■	■	■	■				
Plantio Feijão convencional*		■	■						■			
Colheita Feijão convencional*					■	■						
Plantio Feijão miúdo**		■	■	■				■	■			
Colheita Feijão miúdo				■	■				■	■		
Plantio milho		■	■					■	■	■		
Colheita do milho					■	■				■	■	
Plantio arroz												■
Colheita arroz	■	■										
Plantio de abóbora							■	■				
Plantio de maxixe							■	■				
Plantio de melancia							■	■				
Coleta de pequi												
Coleta de Guavira									■	■		
Colheita de manga										■	■	
Colheita de ponkan						■	■					

Fonte: Dados de campo extraído pelo autor nas observações direta na comunidade

* Feijão convencional são as espécies carioca e carioquinha, geralmente doadas pelo governo.

** É uma espécie tradicional dos Terena

O preparo do solo, nos tempos antigos era feito manualmente com enxada, através de mutirão, onde os produtores indígenas faziam rodízios preparando o solo nas lavouras dos participantes do mutirão e o estímulo para tal atividade era a festa que

³² São consideradas pragas, todas as ervas daninhas que nascem no meio das plantações. Geralmente são os carrapichos (*Cenchrus echinatus*), que mais aparecem nas lavouras, mas isso se dá em função do constante revolvimento dos solos com as grades, o qual produz um alto efeito desestruturador da textura natural do solo, tornando-os propícios para a aparição desta praga (AZANHA, 2002:262).

faziam nos sábados na casa do mutirãozeiro onde naquele dia fechava a semana do mutirão, que chamavam de “Rabo do Mutirão³³”. Da mesma forma era feito o plantio com o “saracuá”.

Com a introdução da nova tecnologia e na ilusão de que com o trator tudo era mais fácil e melhor, estas práticas foram sendo enfraquecidas, porque em pouco tempo o uso do trator se tornou rotineiro nas lavouras indígenas. O incentivo destas práticas nas aldeias inicialmente tinha um outro interesse, além das promessas inovadoras de desenvolvimento agrícola: o interesse político. Como em épocas eleitoreiras, tudo se torna mais fácil, algumas figuras políticas, externas à comunidade, incentivavam o uso do trator nas lavouras, doando combustível (óleo diesel) para as lideranças indígenas e até mesmo em algumas aldeias, locavam tratores para realizar o preparo do solo, mas com o objetivo de fazer politicagem e não com a preocupação de estabelecer políticas agrícolas para as aldeias.

No ponto de vista da política externa, este fator deu tão certo, que recentemente, a uns 06 anos atrás ainda o Governo do Estado estava doando tratores para as comunidades indígenas, estabelecendo a criação de associações indígenas para que o benefício fosse alcançado nas aldeias.

Mesmo com a adaptação ao novo conhecimento, percebe-se, ainda, que nas lavouras Terena, a introdução do trator para preparar a área de plantio, obedece a um critério importante que é a fase da lua, ou seja, somente é passada a grade niveladora, que é a última mão de grade a ser passada antes do plantio, na entrada da Lua Nova, para que o plantio seja feito no forte na Lua Nova.

Na visão de um jovem da comunidade indígena da aldeia Taboquinha da Terra Indígena Nioaque, a introdução do trator e seus equipamentos nas lavouras indígenas foi um avanço importante, pois segundo ele, facilitou a vida dos produtores indígenas, haja visto que o uso deste maquinário facilita o combate das pragas das lavouras, que atualmente são difíceis de controlar com a enxada.

“Com o trator, o trabalho na lavoura ficou melhor. Enquanto meu pai ficava vários dias preparando a terra para plantar, hoje, em apenas um dia o trator faz tudo e para mim é melhor porque sobra tempo para estudar, caso contrário teria que ajudar meu

³³ Termo utilizado pelos mutirãozeiros para identificar o fechamento da semana do mutirão, que seria nos sábados e na lavoura que fechava a semana, o dono da mesma teria que dar a festa para todos os participantes e família.

pai a preparar a terra para plantar por vários dias e faltar às aulas na escola". (Nelson da Silva, 19 anos).

Com relação à facilidade e agilidade proporcionada com o uso do maquinário agrícola o jovem indígena tem razão, mas sob o ponto de vista de conservação do solo, a experiência dos anciãos têm prevalecido, pois o solo das comunidades indígena tem se desgastado muito nos últimos anos, principalmente com o uso rotineiro do trator na mesma área de plantio. Antigamente se fazia constantemente rodízio de plantio e a estrutura do solo das aldeias era visivelmente melhor, mas hoje, em função do aumento da população indígena e em sua grande maioria, diminuição das terras tradicionais, esta prática deixou de ser aplicada com tanta freqüência nas lavouras indígenas, causando uma alta exploração dos solos de plantio nas comunidades Terena e consequentemente a baixa fertilidade dos solos, proporcionando o aparecimento de muitas ervas daninhas que antes não se encontravam nas lavouras indígenas e que são difíceis de controlar manualmente, principalmente com enxadas, como é o caso da infestação de carrapicho (*Cenchrus echinatus*) nas lavouras Terenas.

Percebe-se, também, na fala do jovem a importância dada ao estudo, fortalecendo a idéia do quarto momento da história Terena, abordado pelo autor no capítulo 01, no qual é enfatizado a educação como a espinha dorsal do desenvolvimento nas comunidades indígenas.

Outro jovem destaca a importância das novas tecnologias nas comunidades indígenas, na educação, na área social e, também, na agricultura, como se pode observar no relato abaixo, na qual o jovem não só destaca sua importância como também sugere mudanças na forma de utilizar estes novos conhecimentos nessas comunidades indígenas, principalmente na área da educação:

"Em tudo devemos acompanhar a evolução, porque a era dos índios primitivos já passou. Precisamos nos evoluir, termos conhecimentos das coisas novas, mas sem perdermos a nossa cultura. Estamos no século vinte e um. Será que só nós temos que ficar para trás? Nossa cultura foi interferida desde a época da colonização e não é agora que vamos mudar isso. Chega de ouvir que somos "coitadinhos" e que é preciso nos ajudar para que tenhamos o desenvolvimento, mas que desenvolvimento? Da visão dos não-índios ou do ponto de vista indígena? Queremos uma educação dentro dos parâmetros indígenas, acompanhadas das novas tecnologias, mas que o uso desta nova tecnologia fosse adaptada ao contexto indígena. Por exemplo, seria importante ensinar os alunos indígenas a manusear o computador, mas em programas de informáticas na língua

Terena, assim, estariam unindo duas coisas importantes: a nova tecnologia e a preservação da cultura. Da mesma forma é na área da agricultura, temos que saber utilizar o trator, aproveitando esta nova tecnologia para facilitar nosso trabalho”.(Fidelino Nunes Laureano, 22 anos, Pres. ATAB³⁴ - Aldeia Água Branca-Nioaque/MS e professor indígena)

Por outro lado, esta visão tem sido questionada por alguns senhores com idade mais avançada, que defendem a importância de trabalhar a lavoura nas comunidades indígenas, não como antes, mas de forma que exclua a dependência dos maquinários agrícolas e dos insumos exigidos por esta nova tecnologia.

“Antigamente nós trabalhávamos sem trator e produzíamos tudo, arroz, mandioca, batata doce, maxixe, milho, abóbora e quase que tudo juntos, em uma mesma área. Limpávamos a lavoura todos juntos, meu pai, eu, meus irmãos, minhas irmãs e até minha mãe trabalhava na roça. Elas nos ajudavam até umas 10:00 hrs da manhã e iriam fazer almoço. À tarde voltavam para a lavoura novamente. Nossa mesa era fartuosa o ano inteiro, com produtos de nossa lavoura. Hoje os jovens não sabem trabalhar na lavoura, não sabem do nosso sacrifício para criar nossos filhos. Ficam tudo pensando e dependendo do trator e quando não tem o combustível para o trator trabalhar, tem dificuldades de plantar. Às vezes plantam fora de época porque o trator preparou o solo atrasado e acabam perdendo o tempo, serviço e não colhem nada e depois jogam culpa no governo que não deu óleo diesel no tempo certo, como se o governo tivesse a obrigação de dar o insumo para que eles plantarem”.(Luiz Manoel da Silva, 66 anos – Aldeia Taboquinha-Nioaque/MS).

Na realidade, percebe-se uma certa dependência atualmente dos Terena pelo maquinário agrícola, causando inclusive, a diminuição da produção de alimentos nas comunidades indígenas. Enquanto os plantios eram feitos de maneira tradicional e manual, a diversidade de alimentos era maior nas comunidades Terena, embora a extensão das lavouras fosse menor e tudo era produzido consorciados num mesmo espaço de terra.

Esta dependência, de certa forma tem sido estimulada, por um lado, pelos governos (municipal, estadual e federal), os quais têm incentivado o uso de maquinário agrícola nas lavouras através de seus programas implantados nas aldeias e por outro lado, pela acomodação dos próprios produtores indígenas que esperam pela doação de combustível para iniciarem o preparo do solo para o plantio. Atualmente são poucos os

³⁴ ATAB- Associação Terena da Aldeia Água Branca-Nioaque/MS

produtores que trabalham na lavoura quando falta o trator. Sempre são aqueles indígenas que nunca deixaram de usar as práticas tradicionais na lavoura, mas não têm sido acompanhados pelos seus filhos.

Um fator negativo na organização interna, que surgiu após a entrada do trator e que ainda prevalece em algumas aldeias, é o “poderio” de algumas lideranças indígenas. Como este maquinário e a preparação do solo das famílias indígenas ficam sob a responsabilidade dos caciques, os mesmos se acham no direito de se apossarem destes benefícios para condicionar o apoio de algumas famílias indígenas a sua gestão em troca da preparação do solo para o plantio. Em alguns casos, são os caciques que mesmo sem entender de maquinário agrícola e muito menos das técnicas de preparo do solo com trator, é que preparam o solo das famílias indígenas, simplesmente porque o equipamento encontra-se em seu poder. Estes equipamentos, durante todo o mandato do cacique, que geralmente são em torno de 03 anos, ficam na maioria das vezes na casa do mesmo, assim como a coordenação dos combustíveis doados pelos governos. Esta dependência tem atrapalhado muito a produção dentro as comunidades Terena, pois quando estraga o trator ou qualquer equipamento agrícola, as lavouras param, porque os produtores indígenas dependem destes equipamentos para preparar o solo e ficam esperando o conserto dos maquinários que muitas vezes são retornados para as comunidades após a época do plantio.

Mas existem ainda os plantios de roças em “áreas de toco³⁵” nas comunidades Terena, onde geralmente é plantada a cultura do milho. A escolha do plantio desta cultura inicialmente, se dá pela rapidez de sua germinação e pela facilidade de sua adaptação nestas áreas queimadas. Esta técnica é praticada pelos casais jovens, após serem orientados pelos pais ou sogro antes de constituírem suas moradias separadas, que geralmente são construídas em áreas novas afastado do centro da aldeia. No primeiro ano, estas áreas são preparadas na foice, no machado e na enxada, manualmente, até que o produtor possa ter a área totalmente destocada, ou seja, sem tocos, para passar o trator com grade aradora e anualmente seguir a rotina normal de preparo do solo com maquinário agrícola.

As sementes tradicionais já quase não existem mais. Antigamente nas comunidades Terena existiam espécies de milho como o “*saboró*”, de arroz como o “*carioquinha*” e “*ferrujão*”, que eram plantados exclusivamente para o autoconsumo

³⁵ São áreas de primeiro plantio, onde os indígenas roçam, fazem as derrubadas das árvores menores, queimam, juntam os galhos (descoivaram) em montes e plantam.

porque eram colhidos em um curto período de tempo. Segundo os mais velhos, do milho “saboró” eram feitos bolos, pães, chipas, e farinhas e que o arroz “carioquinha” era muito mais saboroso e nutritivo que os atuais, porque naquela época se descascava o arroz no pilão feito manualmente, no qual eram tiradas somente as cascas externas, deixando uma película grossa sobre o grão interno e segundo as cozinheiras antigas da comunidade o “caldo grosso e nutritivo” do arroz se dava em função destas películas internas que ficava colada no grão. Destas sementes, eram classificadas as que iriam plantar no outro ano e o restante eram guardadas em uma “tuia³⁶“ no quintal da casa.

Atualmente as sementes plantadas são as espécies comerciais doadas pelo governo do Estado, as quais foram introduzidas nas comunidades com um propósito de aumentar a produtividade por hectares. A introdução destas espécies afetou um fator importante na comunidade que é a preservação das espécies tradicionais, não considerando que o híbrido poderia extinguir as espécies crioulas existentes nas comunidades e como consequência disso, gerou a falta de sementes agrícola, nas comunidades Terena, a tal ponto que nos dias de hoje a maioria dos plantios tem dependido da doação destas sementes.

Outro fator que não se observou também foi a baixa fertilidade dos solos nas aldeias. As sementes doadas teriam um bom resultado em produtividade, mas em solos de alta qualidade, que não é o caso dos solos das aldeias Terena. As sementes tradicionais que eram plantadas nas aldeias já tinham se adaptadas em solos de baixa fertilidade e com a introdução destas novas espécies, a produção interna diminuiu. Por outro lado, também, o governo nunca conseguiu entregar sementes em época certa de plantio, sempre chegou atrasada. Isso também tem contribuído para a baixa produtividade nas aldeias Terena.

Os programas de governo para a área agrícola deixaram de observar aspectos importantes e de alto impacto sócio-organizacional para as comunidades indígenas como a entrega de sementes inoculadas com inseticidas, a qual trouxe uma preocupação para os produtores indígena, com relação ao manuseio das mesmas e de seus resíduos, acompanhadas pela falta de orientação técnica específica para a população indígena.

A dependência das sementes chegou a ponto de não haver plantio nas comunidades indígenas, sem a doação do governo, em alguns anos. Somente quem tinha semente crioula é que realizou o plantio.

³⁶ É um espaço construído de madeira (formato de paoi) e com as paredes rebocado com esterco de gado afastado do chão com aproximadamente 1,00m de altura, especificamente para guardar o arroz colhido.

Neste caso, é perceptível o costume dos indígenas de maior idade, que sempre guardam as sementes tradicionais para o próximo plantio e que não esperam a doação do governo para fazer sua plantação. Produzem, também, mandioca, batata-doce, maxixe, quiabo, o ano inteiro em pequenos espaços de terra, sempre para o autoconsumo. Alguns indígenas, principalmente os tradicionais, não concordam plenamente com as doações das sementes pelo governo, conforme se percebe no relato abaixo:

“Antigamente nós tínhamos sementes de sobra, trocávamos entre nós mesmos, e nunca acabava nossas sementes tradicionais. Hoje já não temos mais nossas sementes crioulas e as sementes que se plantam são muito caras e não temos condições de comprar. As sementes que o governo dá pra nós, não é tão boa como falam, não sei se é por causa da nossa terra que é fraca ou porque a forma com que cuidamos da lavoura não é o ideal. O fato é que não podemos nem guardar sementes como antes, porque segundo os técnicos, este tal híbrido não produz duas vezes, e essas sementes foram acabando com as nossas, porque não temos terra para plantarmos nossas sementes crioulas separadas e quando são plantadas juntas ou perto uma da outras, elas se casam e perdem sua qualidade”. (Adolfo do Carmo Miranda, 56 anos, Aldeia Água Branca, Nioaque-MS).

Os trabalhos nas lavouras, atualmente, sempre são feitos pelos senhores de idade, e raramente se vê um jovem indígena dedicado à produção agrícola. Questionado sobre isso, tive a seguinte resposta de um senhor de idade da Aldeia:

“Eu trabalhei muito quando era jovem nas fazendas com meu pai. Hoje sou quase um analfabeto, só sei escrever meu nome porque não tive oportunidade de estudar em minha juventude. Era tudo mais difícil, não tinha escola perto e na aldeia só tinha escola até a 4^a serie, mas naquela época não se importava muito pelo estudo, então tive que trabalhar na roça desde cedo com meu pai. Hoje dou prioridade para que meus filhos estudem para não serem igual a mim, pelo menos neste aspecto. Quero dar todas condições para meus filhos estudarem e serem alguém na vida, por isso que não me importo de ficar tomando conta da lavoura sozinho, mas quero que estudem para terem uma vida melhor no futuro”. (Vergílio Rocha Brites, 48 anos, Aldeia Água Branca-Nioaque/MS).

As culturas que mais se plantam nas comunidades Terena são: milho, feijão, arroz, mandioca, abóbora, quiabo, maxixe e cana-de-acúcar. Algumas destas culturas são plantadas em época já definidas pelos produtores indígenas, como o feijão que se

planta em fevereiro, o milho em setembro e o arroz em novembro e dezembro. As outras são produzidas o ano inteiro, consorciadas com estas culturas anuais no mesmo espaço de plantio, por exemplo: a abóbora, o maxixe e o quiabo são plantados entre as linhas da cultura da mandioca e do milho. Alguns produtores plantam também o feijão miúdo entre as linhas do milho e a cana-de-açúcar é plantada intercalada com o milho e feijão. Por cada 10 linhas de milho ou feijão é plantada duas carreiras de cana-de-açúcar.

O processo de conservação das sementes para o próximo plantio começa nas lavouras, como é o caso da cultura do milho, que antes de chegar ao ponto ideal de colheita o produtor indígena dobra o caule do milho com as espigas para baixo, para evitar que as chuvas penetram no interior das espigas e apodrecerem as sementes e também para evitar que as aves, como os periquitos possam estragar as sementes, pois quando as plantas estão em pé, estas aves chegam em grandes quantidades e começam a comer as espigas, deixando a parte superior aberta, onde penetram os insetos e a água da chuva, apodrecendo as sementes.

A colheita desta cultura, geralmente é feita manualmente, através de mutirão entre os produtores indígenas que “quebram³⁷” as espigas de milho das plantas e colocam em forma de montes nas lavouras, para que posteriormente sejam debulhados. O debulhamento das espigas é feito de duas formas nas comunidades: onde existe trator, geralmente tem uma batedeira de cereais de uso coletivo, a qual é utilizada para debulhar as sementes. Neste caso, há um custo de óleo diesel para o trator, no qual está acoplada a batedeira, que é pago pelo produtor em sacas de milho. Nas comunidades onde não se dispõe destes recursos, o processo de “bater o milho” se dá manualmente pelas famílias, que se reúnem em volta do paiol onde foram colocadas as espigas de milho, descascam as espigas, colocam em sacos, amarram ou costuram a parte superior do saco e batem com um pedaço de madeira sobre o saco até que as sementes estejam totalmente soltas das espigas. Logo são separadas as sementes e colocadas em sacos definitivos para guardar em locais alto do solo para evitar umidade na semente.

A cultura da mandioca é plantada o ano inteiro. Quando os indígenas arrancam uma planta, logo cortam as ramos e plantam na mesma cova, sempre obedecendo a fase da lua propícia para o plantio de ramos. No mês de maio e junho, os produtores indígenas sempre costumam guardar as ramas de mandioca para o próximo plantio.

³⁷ É quando os indígenas retiram as espigas com as palhas da planta do milho. Usam o termo “quebrar milho”.

Geralmente junho e julho são os meses de geada nesta região e se as ramas de mandioca ficarem expostas nas lavouras a geada queimará as gemas das ramas e a germinação ficará comprometida, portanto os indígenas nesta época, selecionam as melhores ramas e guardam no quintal de suas casas, geralmente embaixo de uma árvore e cobertas com capim, para plantar depois. Esta cultura é muito aceita pelos indígenas e raramente não se vê plantada nas lavouras ou até mesmo nos quintais das casas. Seu destino prioritário é o consumo pelas famílias, mas também se comercializam o excedente.

A cultura do arroz é geralmente plantada em locais baixos na comunidade, onde existem um pouco de umidade no solo, em “terras pretas”, como dizem os indígenas. Isso se dá em função de que nas comunidades indígenas não existem equipamentos de irrigação e nos cerrados não se produz arroz sem irrigação. Nestes locais esta cultura produz duas vezes: a primeira é chamada de colheita normal, onde geralmente os donos das lavouras costumam fazer mutirão para colher e dar um pouco para cada indígena que ajudou na colheita.

A colheita é feita, também, de duas maneiras: por “cachinho”³⁸, que é feita pelas mulheres, as quais colhem as primeiras espigas maduras do arroz com pequenas facas confeccionadas por elas mesmas e colocam para secar no pátio de sua casa em cima de um espaço preparado especificamente para isso e depois sua limpeza é feita no pilão manual. Ou com “cutelo de colher arroz”, com o qual os produtores cortam a planta em aproximadamente 30 centímetros acima do solo e sobre o “toco” da planta, colocam o caule com as espigas levantadas para secar e quando terminam o corte na lavoura inteira, juntam todas as plantas cortadas e fazem as pilhas na lavoura de tal forma que as espigas ficam protegidas das águas das chuvas. Geralmente estas pilhas chegam a medir 12 metros de comprimento e 2 metros de alturas. Estas pilhas quando bem feitas chegam a durar uns 6 meses na lavoura sem estragar as sementes.

A segunda colheita é chamada de “colheita das socas”³⁹ que são os brotos de arroz nos “tocos” da planta que ficaram após a primeira colheita, que em tempo mais curtos que o normal, produz-se sementes, as quais são colhidas, preparadas e guardadas para o plantio seguinte, pois segundo a sabedoria tradicional dos anciões, são as melhores sementes para plantar no outra safra.

³⁸ São as espigas da cultura do arroz que estão maduros

³⁹ Termo utilizado pelos Terena para classificar a segunda colheita do arroz na mesma planta. Geralmente guardadas para o plantio seguinte e a quantidade colhida chega a ser quase igual à colheita normal.

Em 2004, através do Programa Nacional da Agricultura Familiar – PRONAF, as Terras Indígenas Terena Nioaque e Buriti tiveram acesso ao crédito rural pela primeira vez, para o plantio do algodão, o qual foi um desastre para os produtores indígenas. Com a proposta de melhoria de qualidade de vida através da alta produção do algodão e do desenvolvimento agrícola nas aldeias, o crédito transformou-se em grandes preocupações para os produtores indígenas, começando pela imposição da agência financiadora (Banco do Brasil) em financiar somente o plantio da cultura do algodão, que é uma cultura não conhecida tecnicamente pelos indígenas, ao invés de financiar culturas conhecidas pelos mesmos.

Durante a elaboração do projeto, para obter o crédito o preço projetado para a venda do algodão era de R\$ 20,00/@ e depois da colheita o preço caiu para R\$ 8,00/@, tornando o projeto inviável tecnicamente. Este fator tem causado grandes transtornos para os produtores indígenas que até o momento não conseguiram pagar suas dívidas junto ao Banco do Brasil, já que as produções agrícolas das comunidades atualmente não são suficientes para quitar as dívidas contraídas.

Com a introdução deste programa nas aldeias houve, também, uma leve introdução dos defensivos agrícolas neste setor, já que o algodão é uma cultura altamente exigente de inseticidas e fungicidas para apresentar uma boa produção. Este fator é mais uma prova de que os programas de governo nesta área têm dificuldades em atender as comunidades com tradições diferentes, e o financiamento não pode ser apresentado como uma alternativa ideal para as comunidades indígenas, por dois aspectos: primeiro, pelo fato de que nas comunidades indígenas se valoriza muito a reciprocidade, ou seja, as produções agrícolas são distribuídas ou trocadas entre as famílias agnáticas, constantemente, sem a intenção de cobrar pelo produto ou a devolução do mesmo. Com a introdução do financiamento, esta prática foi afetada, porque ao invés de se plantar priorizando o autoconsumo e abastecimento do grupo de parentesco, a produção teria outro destino prioritário que é o pagamento do financiamento junto à agência financiadora e a reciprocidade ficaria em segundo plano; segundo, pelo fato de que os financiamentos não dão oportunidades aos agricultores indígenas de escolherem as culturas que querem plantar, segundo seus conhecimentos. E o que se percebeu nesta primeira experiência foi a imposição do Banco do Brasil, desde as primeiras conversas com relação ao crédito. Estes dois aspectos têm complicado seriamente a vida dos produtores indígenas que tiveram acesso ao crédito do Pronaf, conforme se observa no relato abaixo a preocupação do produtor indígena:

“Antes do crédito do Pronaf, nós produzíamos para nossa família e para nossos irmãos indígenas e não ficávamos devendo para ninguém. Eu e minha família pensávamos em ganhar bastante dinheiro com o financiamento, mas hoje estamos devendo para o banco e não sei como pagar. Eu não sabia como tratar do algodão e não tivemos técnicos para nos orientar, embora a instituição responsável pela assistência técnica já tivesse descontado das parcelas de nosso financiamento. Temos que pensar em culturas permanentes e em projetos estruturantes para sairmos desta situação. Enquanto tivermos que plantar culturas de autoconsumo financiadas, não teremos sucesso em nossas aldeias, na área da agricultura” (Xisto Marques 56 anos – Aldeia Cabeceira).

Depois de várias discussões das lideranças indígenas com a Superintendência do Banco do Brasil, Secretaria Geral do Pronaf e políticos, as dívidas foram prorrogadas por dois anos, mas esta não é uma alternativa ideal, resolve apenas momentaneamente.

Segundo os produtores indígenas é preciso investir nas aldeias em projetos estruturantes, que possibilita junto pensar a real alternativa de desenvolvimento agrícola nas comunidades.

“Temos que plantar o milho, o arroz e o feijão como obrigação nossa, de manter nossas famílias. Isso não pode faltar em nossa mesa. Agora, os governos terão que pensar em projetos grandes para nós. Hoje tem o palmito que nós conhecemos, no qual podemos plantar, comer porque nós gostamos deste produto e inclusive pensar na geração de renda em sua comercialização com selo próprio de nossas comunidades indígenas e porque não pensar em vender produtos orgânicos? É muito fácil discutir isso conosco, sempre estamos gritando, apresentando nossas idéias, mas o problema é que os governantes não querem ouvir nossos gritos, tapam seus ouvidos”. (Valdir da Silva, 46 anos – Aldeia Taboquinha/Nioaque-MS).

Outro produtor indígena também acredita que a idéia de investir em culturas permanentes é uma alternativa importante para a agricultura nas comunidades Terena e lembra com saudade do tempo em que plantava a cana-de-acúcar com seu pai:

“Quando meu pai plantava cana-de-acúcar, nós tínhamos de tudo. Nós fazíamos rodízio no plantio de tal forma que tínhamos cana-de-acúcar madura o ano inteiro para colheita. Na época da colheita, nós cortávamos as canas durante a tarde inteira e 1:00 hrs da manhã nós acordávamos para moer a cana num engenho de madeira, puxado por um cavalo nosso mesmo e quando era umas 8:00 horas da manhã já tínhamos tirado umas 4 tachadas de garapa no ponto de fazer rapaduras. Nós vendíamos rapaduras e melados na cidade de Nioaque. Já

tínhamos lugar certo para entregar e no final do mês era só ir pegar o dinheiro. Dessa forma comprávamos até umas vaquinhas para tirar leite para nós tomar e criava as mesmas com os restos da cana-de-açúcar de nossa lavoura. Era muito bom e tenho saudades desse tempo. Dá muito serviço, mas também é uma renda segura. É preciso fazer isso nas nossas comunidades. Hoje não temos mais isso." (Xisto Marques, 56 anos – Aldeia Cabeceira)

O que se observa nas comunidades Terena é que as práticas agrícolas, praticadas atualmente, são bastante diferentes dos tempos antigos. Os saberes tradicionais agrícolas, principalmente no que se refere às técnicas de armazenamento e escolha das sementes para o plantio e a relação destas práticas com as fases lunares, ainda permanecem sendo praticados pelos Terena mais velhos de maneira bastante tímida, mas não aceito como o único conhecimento a ser aplicado na agricultura pelos mais jovens. Os anciãos lutam para que esses saberes tradicionais não desapareçam das comunidades Terena, e permaneçam como característica de um povo que conhece sobre a agricultura e como afirmação de sua identidade Terena.

Estas técnicas são poucas praticadas pelos jovens Terena, os quais apresentam outra visão de desenvolvimento, no sentido de acompanhar a evolução das tecnologias e a nova forma de viver nas comunidades. Defendem que, esta nova visão representa uma nova realidade, muito diferente das vividas pelos antepassados, onde possuíam um território suficiente para desenvolver uma agricultura itinerante, de corte e queima e posterior pousio, por tempo suficiente para a regeneração da fertilidade natural do solo.

Atualmente, o processo de confinamento vivido pelos Terena em suas reservas, e a imposição da nova tecnologia na agricultura são considerados os principais fatores responsáveis pelas transformações ocorridas em sua agricultura tradicional. E estes fatores obrigaram aos jovens Terena a pensar novas formas de ocupar seus espaços.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa possibilitou através da interpretação dada por um olhar indígena em combinação com reflexões teóricas de não-indígenas, realizar uma sistematização do pensamento lógico, com algumas considerações finais importantes:

A história das populações indígenas Terena no Estado de Mato Grosso do Sul é marcada por dois momentos importantes: *o antes e o depois da Guerra com o Paraguai*. A magnitude deste processo ocasionou mudanças drásticas na vida deste povo tradicional, que se viu obrigado a constituir uma nova sociedade, muito diferente da anterior, passando por diversas etapas e processos de desterritorialização com a saída do Chaco, a vivência como escravos nas fazendas e a (re)territorialização desmembrada dos lugares onde viviam antes em diferentes contextos: no campo e na cidade.

Para os Terena este evento da guerra lhes remete à idéia de *reciprocidade negativa*: enquanto participaram bravamente contra a ocupação paraguaia no sul do antigo Mato Grosso, no pós-guerra receberam, em contra-partida, por parte do Estado Nacional, o espólio de suas terras, a que se reflete até nos dias de hoje, obrigando-os a se reorganizarem culturalmente em uma pequena parte de seus territórios tradicionais. Durante este período, enfrentaram as mais variadas adversidades e conflitos e conviveram com as mais diferentes populações.

Entre todos os povos, sul-matogrossense, os Terena foram os que apresentaram maior capacidade de se reconstruir e se manter diante de sucessivas condições de desterritorialização, graças à abertura à aprendizagem ao novo, na interação com culturas externas, sem perda da identidade.

Na situação de intenso contato intercultural, obtiveram, já a mais de três décadas, um adequado conjunto de respostas para equacionarem as questões decorrentes dessa interação e integração com a sociedade envolvente, buscando se adequar às condições impostas, por meio da incorporação de modelos externos adaptados à sua necessidade.

São capazes de reproduzirem sua existência, segundo seus modelos de territorialidade em várias condições: rural, urbana e de seus locais de trabalho ou transformar estes modelos às condições próprias dos Terena.

Atualmente, com o aumento da população⁴⁰ e a exigüidade de suas terras, este povo enfrenta uma situação de confinamento em suas reservas, insuficientes para garantir uma produção capaz de promover o sustento das famílias.

É óbvio que as atuais “reservas” não permitem mais aos Terena a sua “reprodução física e social segundo seus usos, costumes e tradições”, como era feito no passado, assim como não se constituem, atualmente, como *lócus* indispensável de uma produção que possibilite a geração de renda e a subsistência para todos seus moradores. *Não se vive da reserva, mas na reserva.* É por isso que as Reservas Terena não se afiguram hoje como território indígena, na acepção que este termo adquire, isto é, como *lócus* fundamental e exclusivo para a reprodução de uma sociedade, em sentido amplo.

Atualmente, pode-se considerar as aldeias Terena como “modernas” e polarizadas em duas dimensões: a família, que se organiza e se relaciona de maneira a se adaptar às condições de existência engendradas pela “*situação de reservas*” e pela presença da sociedade envolvente (sua integração relativa à estrutura sócio-econômica regional). Esta “nova sociedade” coloca os Terena em três situações de vida: a situação de confinamento em reserva, acarretando a perda da autonomia política das aldeias Terena, a integração dos índios à estrutura econômica regional, com a consequente perda da auto-suficiência econômica e o domínio do comércio local que antes da guerra detinham e a urbanização de parte de sua população, como respostas às limitações políticas, sociais e econômicas vividas nas reservas Terena. Estas condições fazem com que os Terena territorializem seus espaços diferentes do tradicional, buscando novas alternativas para sua sobrevivência e de seu povo.

Seguem construindo mecanismos de articulação com a sociedade brasileira, sem perder seus padrões socioculturais, mas mantém um mecanismo de manutenção da identidade num processo de constante renovação.

A agricultura hoje praticada pelos Terena é diferente da que se praticava antes da Guerra com o Paraguai, principalmente pelos mais jovens que utilizam a mecanização agrícola para o preparo do solo de plantio, prática esta, imposta após a Revolução Verde nas comunidades Terena. Esta influência do meio externo, ou seja, do modelo de

⁴⁰ Segundo Altenfelder Silva (1949), os Terena somavam 3.000 pessoas, hoje são aproximadamente 18.000 pessoas, ou seja, em 57 anos, o número aumentou 5 vezes mais.

agricultura convencional praticado pelos *purutuyé*⁴¹ nas comunidades, gerou grandes consequências, como a perda das sementes tradicionais do povo Terena, devido a introdução das espécies híbridas, a desestruturação do solo das aldeias em função do uso intensivo da mecanização agrícola e a dependência generalizada dos produtores indígenas ao trator, seus implementos e combustível para preparar seus solos de plantio e consequentemente a diminuição da produtividade nas comunidades Terena.

O saber tradicional, relacionado às práticas agrícolas é de exclusivo domínio dos anciões e são praticados pelos Terena mais velhos, que ainda lutam para manter vivos estes saberes nas comunidades Terena, embora a juventude tenha uma outra visão de desenvolvimento para as comunidades, baseada na educação e no acompanhamento às novas tecnologias.

Estes saberes ainda que de forma lenta, continuam sendo transmitidos nas comunidades terenas, principalmente no que se refere à “reorientação dos fazeres agrícolas Terena”. O fato dos jovens verem uma nova perspectiva de desenvolvimento nas comunidades Terena, não significa que haja um rompimento total da visão da juventude como os saberes dos anciões. As técnicas ocidentais, na realidade vão entrando nas comunidades indígenas, porém são submetidas à uma outra lógica, como acontece no preparo do solo com trator, o qual geralmente entram nas roças Terena antes do início da lua nova, para que quando chegar o forte desta fase lunar o solo esteja preparado para o plantio de culturas anuais, como o milho, arroz e feijão

Percebe-se que há uma tendência natural a um “*processo de negociação*” entre o saber científico e o saber tradicional nas comunidades Terena, atualmente, onde este povo se apossa destas novas tecnologias à sua forma de uso, pois desta forma o problema não se configura totalmente na tecnologia, mas na forma como é utilizado esta tecnologia.

A pesquisa fortalece a idéia de que os jovens podem buscar novas formas de territorializar seus espaços, mas que se atentem para este importante “processo de negociação” e que também os orientadores externos não atropelem este processo, mas que respeitem e estimulem os Terena a usar as tecnologias conforme seus usos e costumes, ou seja, à sua maneira de apropriar destes recursos.

Hoje, já se pode ver jovens nas lideranças das comunidades Terena, com propósitos inovadores, defendendo que os caciques precisam ter um certo grau de

⁴¹ Pessoas não-índia; homem branco no idioma Terena

instrução escolar para representar as comunidades externamente, não tomando em consideração apenas a força de suas parentelas agnáticas para adquirir este cargo.

Defendem a recuperação do território tradicional como a principal alternativa para o desenvolvimento nas suas comunidades, como ponto principal para promover a autonomia Terena e como afirmação de sua identidade , além de projetos estruturantes de apoio à produção agrícola e a construção de uma educação escolar indígena.

A situação de reserva obrigou este povo a construir uma nova rede de relações, inclusive com o meio ambiente onde vive, pois as áreas que antes permitiam uma ampla territorialização, atualmente encontram-se nas mãos de fazendeiros ou em disputa judicial. Na realidade atual é possível pensar em três formas diferentes de territorialidade Terena em Mato Grosso do Sul: território daqueles que vivem *confinados em suas reservas*; dos que vivem *nas aldeias urbanas* e dos que vivem trabalhando *nas fazendas e usinas de álcool* que, embora sendo Terena, possuem diferentes formas de territorializar seus espaços.

Pelos depoimentos dos jovens que se apresentam em grande número nas comunidades indígenas Terena, percebe-se que cada vez mais a integração deste povo com a sociedade nacional se fortalece, seja por meio de seu ingresso nas universidades, na ocupação de espaços estratégicos nos órgãos públicos, na participação na política e nas grandes mobilizações pela demarcação dos seus territórios tradicionais. A criação de novas formas de organização indígena proporcionou aos Terena importantes condições de mobilizar a sociedade para a problemática da falta de terras, principalmente na busca de apoio de entidades que aderem à esta luta Terena. Este fato tende a afirmar o quarto momento histórico da vida dos Terena no Mato Grosso do Sul.

As políticas públicas governamentais deveriam elaborar e implementar novas diretrizes e instrumentos adequados à situação de “pós-territorialidade”, com vistas a superação dos regime de tutela e da valorização do protagonismo indígena.

É evidente que boa parte das sociedades indígenas “contemporânea”, mesmo aquelas que são assistidas por programas de desenvolvimento, ainda mantém relações econômicas desfavoráveis com relação às lógicas locais e regionais.

Diante de tudo isso evidente que os Terena, por um lado, precisam recuperar algumas perdas, como a autosuficiência econômica e posição de destaque no comércio local. Por outro, tem muito a contribuir com as atuais práticas propostas pela Agroecologia, por cultivar a terra harmonizado com o comportamento da natureza.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. D. M. **Competências na Constituição de 1988.** São Paulo: Editora Atlas S. A., 1991.

ALTENFELDER SILVA, Fernando. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v.III, p.281, 1949.

ANDRADE, M. C. **A questão do território no Brasil.** São Paulo: Ipespe, Hucitec, 1995.

ÁVILA, Vicente Fidelis de. Pressupostos para formação educacional em Desenvolvimento Local: In: **Interações - Revista Internacional de Desenvolvimento Local** (1), set.2000, p. 63 a 75. Campo Grande: UCDB. 2000.

ARAÚJO, A. V. Acesso a recursos genéticos e proteção aos conhecimentos tradicionais associados. In: LIMA, A. (org.). **O direito para o Brasil socioambiental.** Porto Alegre: Instituto socioambiental/ Sérgio Antônio Fabris Editor. 2002

AROCENA J. **El desarrollo local:** um desafio contemporâneo. Editora Taurus. Universidade Católica. Uruguai. 2001.

ARRUDA R. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: LIMA A. C. de & HOFFMANN M. B. (orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas:** bases para uma nova política indigenista. LACED, Rio de Janeiro, 2002.

AZANHA, G. **Diagnóstico expedito das Terras Indígenas e aldeias Terena em situação de urbana:** ações sócio ambientais em áreas indígenas na BAP-MS/Programa Pantanal. 2002.

AZANHA, G. Sustentabilidade nas sociedades indígenas brasileiras. In: **Tellus – Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI**,ano 5, n. 8/9,ab./out, 2005. Campo Grande: UCDB, 2005.

BOURLEGAT, C. A. Le. Ordem local como força interna de desenvolvimento. In: **Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local.** Vol.01, n.01 (set. 2000) Campo Grande: UCDB, 2000.

BITTENCOURT, Circe M.; LADEIRA, Maria E. **A História do Povo Terena.** MEC:Brasília, 2000.

BOSI, E. **O tempo vivido da memória**:ensaios da psicologia social. São Paulo:Ateliê editorial. 2003.

BRAND, Antônio Jacó. Desenvolvimento Local em comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul: a construção de alternativas. In: **Interações – Revista Internacional de Desenvolvimento Local.** V.1. n.2, (março de 2001). P.59-68. Campo Grande:UCDB.2001.

BRAND, Antônio Jacó. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: LIMA, A. C. de & HOFFMANN, M. B. (orgs.). **Estado e Povos Indígenas**: bases para uma nova política indigenista II. LACED, Rio de Janeiro, 2002.p.36

BRAND, Antônio Jacó. *Biodiversidade, sócio-diversidade e desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul.* In: **Fragmentação Florestal e alternativas de Desenvolvimento rural na região Centro-Oeste.** Reginaldo Brito da Costa (org). Campo Grande: UCDB, 2003. p. 175.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Primeiro relatório nacional para a convenção sobre diversidade biológica.** Brasil. Brasília, 1998.

BROSTOLIN, M. R. Desenvolvimento e populações indígenas: direções possíveis e desafios necessários. In: **Interações:** Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Vol. 6, nº 10 (maçô de 2005). Campo Grande: UCDB, 2005.

CABRAL, P. E. **Educação Escolar Indígena em Mato Grosso do Sul:** algumas reflexões. Campo Grande-MS: 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Urnanização e Tribalismo: A integração dos índios Terena numa sociedade de classe, Zahar Editores. 1986.

CUÉLLAR, J. P. (org.). **Nossa diversidade criadora.** Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento. Campinas, SP: Papirus; Brasília: Unesco, 1997.

CUNHA, M. C. da. **Os direitos do índio:** ensaio e documentos. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.

CUNHA, M. C. da. **Saber Tradicional:** Artigo publicado no jornal folha de São Paulo, em 19 de dezembro de 2001.

DIEGUES, A.C. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: Hucitec. 1994. 169 p.

DIEGUES, A C. (org.) **Etnoconservação:** novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec. 2000. 289 p.

DIEGUES, A C. & ARRUDA, R. S. (org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.176 p.

FAISSOL, S. **O espaço, território, sociedade e desenvolvimento brasileiro**. Rio de Janeiro: IBGE, 1994.

FEHLAUER, Tércio Jacques. “Conhecimento Indígena” em perspectiva: performance, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS). Dissertação de Mestrado. Florianópolis, 2004. 178f

FOGEL R. **El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional**. Centro de Estudios urales Interdisciplinarios – CERI. Fundación Moisés Bertoni. Asunción-Paraguay. 1993.

FRANCO, A. **Pobreza e Desenvolvimento Local**. Brasília:ARCA. 2002.

FUNARI, P. P.; PINSKY, J. **Turismo e Patrimônio Cultural**. São Paulo: Contexto, 2001.

GALLOIS, D. T. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discurso e práticas para pensar a tolerância. In: GRUPIONE, L. D. B.; VIDAL, L. B.; FISCHMAN, R. **Povos indígenas e tolerância**. São Paulo: Edusp & UNESCO. 2001.

_____. Territorialidade e representações do ambiente entre os Zo’é/PA. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP, 2001. (Dissertação de Mestrado).

GOLF, J. L. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão. 5^a ed. Campina, SP: Editora Unicamp. 2003.

GONZÁLES, R.R. La escala local de desarrollo: definición de aspectos teóricos. In: **Revista de Desenvolvimento Econômico**. Ano 01 n.01, Salvador, nov.1998.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda – Rio de Janeiro: Objetiva 2001.

JARA, Carlos Júlio. **Capital Social**: construindo redes de confiança e solidariedade. Quito: NEAD, 1999.

KASHIMOTO, E.; MARINHO, M.; RUSSEF, I. Cultura, identidade e desenvolvimento local: conceitos e perspectivas para regiões em desenvolvimento. In:**Interações - Revista Internacional de Desenvolvimento Local**. Campo Grande: UCDB, 2002. Vol. 03. n° 04, p.35-42.

LARAIA, R.B. **Cultura** : um conceito antropológico. 15 ed. Rio de Janeiro. 2002.

MANGOLIM, O. **Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul**: viveremos por mais 500 anos. Conselho Indigenista Missionário Regional de MS-Campo Grande/MS. 1993.

MARTIN. C. Nuevas realidades em Desarrollo Local em España e Iberoamérica. Iº Seminário Internacional sobre perspectivas de desarrollo local em Iberoamérica. **Anais...** Santiago de Compostela. 1999.

MARTINS, R. G. **Breve Painel Etno-Histórico de Mato Grosso do Sul**. 2 ed. Ampliada e Revisada - UFMS:Campo Grande/MS. 2002.

MARTINS, S. O. R. **Desenvolvimento Local**: questões conceituais e metodológicas. **Interações: Revista Internacional de Desenvolvimento Local** v.03, n.05 (set.2002) Campo Grande: UCDB. 2002.

MESQUITA, Z. (org.) **Território do cotidiano**: uma introdução e novos olhares e experiências. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1995.

NEVES G. R. Territorialidade, desterritorialidade, novas territorialidades. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. D. de; SILVEIRA, M. L. **Território, Globalização e Fragmentação** (Orgs). 4ª ed. São Paulo:Hucitec, 1998. p. 270-282.

OLIVEIRA, J. P.de. **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. LACED. Rio de Janeiro. 2004

_____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. **Revista Travessia**, São Paulo:CEM, v.9, n. 24, p.5-9, jan./abr. 1996.

OLIVEIRA, J. P.de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e afluxos culturais In: Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

OLIVEIRA P. J. & IGLESIAS M. P. As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In: LIMA, A. C. e HOFFMANN M. B. (orgs.). **Estado e Povos Indígenas**: bases para uma nova política indigenista II. LACED, Rio de Janeiro, 2002.

OLIVEIRA, R. C. **Do índio ao bugre**: o processo de assimilação dos Terena; prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro. 1976. 152p.

OLIVEIRA, R. C. **Os diários e suas margens** : Viagens aos territórios Terena e Tikuna. Ed. Universidade de Brasília. 2002. 346p.

OLIVEIRA, A. M. de. **Cultura, Turismo e Desenvolvimento Local**. Potencialidades e perspectivas na comunidade de Furnas de Dionísio: dissertação de mestrado em desenvolvimento local. UCDB. Campo Grande/MS, 2004.

PREZIA B.; HOORNAERT, E. **Brasil Indígena** : 500 anos de resistência. São Paulo, FTD, 2000.

RAFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo, Ática, 1993, 269 p.

RAMOS, A. **Sociedades Indígenas**. São Paulo. Ática, 1986.

RIBEIRO, D. (Ed); RIBEIRO, B. (Org.). *Suma etnológica brasileira*: etnobiologia. 2. ed. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.

RIOS, V. A Terras Indígenas no Brasil: definição, reconhecimento e novas formas de ocupação. In: LIMA A. C. de & HOFFMANN M. B. (orgs.) **Além da Tutela**: bases para uma nova política indigenista III. LACED, Rio de Janeiro, 2002.

ROHDER, Richar. Algumas notícias sobre a tribo indígena dos Terenos. Terra Indígena, UNESP, Araraquara, n. 55, p. 20-39, abr./junho. 1990.

SAHLINS, Marshal. **Economia de la edad de piedra**. Trad. Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila. Madrid: Akal edito, 1977.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. – Técnica e Tempo e Razão e Emoção. 3^a ed. Campinas, São Paulo: Hucitec. 1990. 305 p.

SANTOS, M. O retorno do território. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. D. de; SILVEIRA, M. L. **Território, Globalização e Fragmentação** (Orgs). 4.ed. São Paulo: Hucitec, 1998.p.15-20.

SEEGER. Anthony, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Terras e territórios indígenas no Brasil. In: **Encontros com a civilização brasileira**. Trabalho apresentado na XXX Reunião da SBPC, 1978. n. 12, jul. 1979.

SOUZA, Marcelo José. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias (et alli) (org.). Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro, Bertrand, 1995, p. 77 - 116.

TELLES, Leandro Silva. *Manual do Patrimônio Histórico*. Porto Alegre: UCS, 1997.

THUN, M. **Costelaciones y agricultura biológica-dinâmica**. 3.ed. Rudolf Steiner. Madrid, España. 1991. 51 p.

UL HAQ, Mabub. **A cortina da pobreza**: opções para o terceiro mundo. Trad. Richard Paul Neto. São Paulo: Companhia Editora nacional. 1978.

VARGAS, Vera L. F. **A Construção do território Terena (1870-1966)**: uma sociedade entre a imposição e a opção. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado, 2003, 161p.

VERHELST, Thierry G. **O direito à diferença**: identidades culturais e desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1992.

VIEIRA, J.L.G. **Desenvolvimento Local na perspectiva Terena de Cachoeirinha**, Tese de Mestrado em Desenvolvimento Local. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande. 2004. P.109.

VIETTA, K. Sociedades indígenas: algumas das velhas e das novas representações. **Multitemas**, Campo Grande: UCDB, 1997.

ANEXOS



Anexo 1 - Jovens Terena da Aldeia Água Branca, município de Nioaque preparados para dançar o “Putu-Putu”.



Anexo 2 - Jovens Terena da Aldeia Água Branca, município de Nioaque preparados para dançar o “Bate-Pau”.

Fotos: Claudionor do Carmo Miranda



Anexo 3 - Vereador Terena discutindo projetos para as comunidades indígenas na sessão da Câmara Municipal de Nioaque/MS.



Anexo 4 – Assinatura de convênio na área da saúde entre a Funasa e aldeias Terena do PIN Nioaque.