

JORGE LUIZ GONZAGA VIEIRA

**DESENVOLVIMENTO LOCAL NA PERSPECTIVA TERENA
DE CACHOEIRINHA, MUNICÍPIO DE MIRANDA/MS**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
CENTRO DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E EXTENSÃO – MESTRADO
ACADÊMICO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
CAMPO GRANDE/MS
AGOSTO DE 2004**

JORGE LUIZ GONZAGA VIEIRA

**DESENVOLVIMENTO LOCAL NA PERSPECTIVA TERENA
DE CACHOEIRINHA, MIRANDA/MS**

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

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
CENTRO DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E EXTENSÃO – MESTRADO
ACADÊMICO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
CAMPO GRANDE/MS
AGOSTO DE 2004**

Vieira, Jorge Luiz Gonzaga.

Desenvolvimento local na perspectiva Terena de Cachoeirinha, município de Miranda/MS / Jorge Luiz Gonzaga Vieira; orientador Antonio Jacó Brand. 2004. 109 f +anexos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local. Campo Grande, 2004.

Inclui bibliografias

1.Índios Terena – Desenvolvimento local 2. Território 3. Autonomia
4.Etnodesenvolvimento I. Brand, Antonio Jacó II Título

CDD – 338.98171

**Bibliotecária responsável: Clélia Takie Nakahata Bezerra –
CRB-1/757**

BANCA EXAMINADORA

ORIENTADOR: Prof. Dr. Antonio Jacó Brand
UCDB

Prof. Dr. Antônio Carlos de Souza Lima

Prof. Dr. Reginaldo Brito da Costa
UCDB

DEDICATÓRIA

Aos Terena, pela resistência, habilidade política
e capacidade de construção da autonomia...

Aos meus pais, Gerson e Socorro, pela força,
zelo e cumplicidade...

À Rosa Rita, Tayná e Mayana, mesmo no
“exílio” cultivamos o Amor...

AGRADECIMENTOS

Esta é uma parte do texto mais difícil de ser escrito. Primeiro por entender que o conhecimento é fruto de uma construção coletiva, nunca individual. Em segundo lugar, fazendo uma retrospectiva histórica, vemos quantos atores agiram decisivamente para que este trabalho chegasse a fase atual. Basta lembrar a contribuição dos movimentos e pastorais sociais, as professoras e professores do ensino fundamental e médio; os professores dos cursos de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica - RJ e do Instituto de Teologia do Recife – PE; do curso de Jornalismo na Universidade Federal de Alagoas – UFAL; Instituto Cajamar – SP. Neste momento, não tem como não lembrar dos colegas que participaram de grupos de estudos, debates e reflexões coletivas.

Como agradecer a todos e a todas que participaram desse processo de aprendizagem e da formação pessoal, em nível ético, moral, político-ideológico e acadêmico? Não é uma tarefa fácil, porque sempre se corre o risco de se esquecer alguém, pessoas e instituições. Por isso, quero, reconhecidamente, agradecer com afeto todos e todas que, individual e coletivamente, participaram direta ou indiretamente de processo. Sintam-se presentes nesse trabalho.

Tudo foi conquistado com muita dificuldade. Poder estudar já foi uma grande vitória. Terminar o ensino médio foi uma batalha. Chegar à Faculdade, extrapolou qualquer expectativa! O que dizer do Mestrado?!

Por isso, acima de tudo, quero agradecer a Deus. Foi a sua presença companheira, amiga e firme que me fez chegar até aqui. Somente Ele sabe o quanto tem sido duro enfrentar esta caminhada.

Aos meus pais, Gerson e Socorro, como trabalhadores rurais analfabetos, lutaram para educar os filhos numa consistente formação religiosa e moral, com carinho e dedicação. Como são importantes em minha formação, personalidade e trajetória de vida. Muitas opções que fiz, algumas, certamente não estiveram de acordo, mas sempre permaneceram ao meu lado, rezando, cuidando, orientando, opinando e dedicando intransponível cumplicidade.

À Rosa Rita, minha companheira, sempre paciente, corajosa e solidária. Mesmo à distância, fisicamente, por razões que nem sempre conseguimos explicar..., tenho profunda convicção de sua torcida e de seu amor. Aos meus filhos, que, juntos, formamos a família, o Emmanuel, Tayaná e Mayana Suyá, que sempre me incentivam para o estudo, vibraram com a seleção no Mestrado e com a elaboração da Dissertação. Tenho mil razões para agradecer, por fazerem parte de minha vida e por tudo que significam pra mim...

À minha Igreja, por ter me educado na fé e para a vida acadêmica. Foi na minha paróquia que alimentei a minha fé; no seminário, com a filosofia e teologia, aprofundei. Com a Teologia da Libertação, me encontrei como pobre, aprendi a ter compromisso com os excluídos, os pequenos. Foi aí que aprendi a dialética teoria e prática.

Ao CIMI, por tudo que tem me proporcionado. O Regional Nordeste, por onde cheguei aos povos indígenas e à formação indigenista. Aos Fulni-ô, ponto de partida dessa

trajetória, pelos bons momentos que nos proporcionaram, com os companheiros Saulo e Ivamilson, e por tudo que nos ensinaram. Às companheiras de equipe Prazeres, Auta e Fal, por tudo que aprendemos e construímos juntos.

À Diretoria do CIMI, pelo apoio e firmeza, em todos os momentos e frente a todas as adversidades. Às equipes missionárias do CIMI no Mato Grosso do Sul, às irmãs Lauritas, ao companheiro Orlando e companheiras Anari e Lucinda, pelo apoio e incentivo no compromisso com a autonomia dos povos indígenas sul-mato-grossenses.

Aos Xokó, Sergipe, e os povos de Alagoas, especialmente os Geripankó, Katökin, Karuazu e Koiupanká, meus agradecimentos pela amizade e conhecimento que me ensinaram. Através deles foi possível fazer esta caminhada.

Conheci os (as) colegas da turma de Mestrado de 2002, motivos de incentivo e de companheirismo. Aqueles que estivemos mais próximos, partilhando dificuldades e buscando alternativas. Lembro a Darlene, Cristiane, Claudir, Ivan, Wanderley e Benatti. Quantas vezes invadimos as casa uns dos outros para fazer trabalhos, elaborar relatórios e nos confraternizarmos. Envolvemos famílias e amigos nessa trajetória. O que nos diria a Suzi, Tomás e Guilherme, companheira e filhos do Benatti! A minha gratidão pelo apoio e carinho que sempre externaram à minha pessoa.

Às irmãs Catequistas Franciscanas Rita e Carmélia pela energia e incentivo que transmitiram e por acreditarem em mim. Cđinha, minha “psicóloga”, sempre disponível e solidária a partilhar dificuldades e alegrias.

Ao povo trabalhador do Mato Grosso do Sul pelo acolhimento carinhoso, a minha gratidão. Em especial, a Damárci, Pedro Kemp e Mineiro, pelo compromisso que têm demonstrado para com os povos indígenas e por representarem um projeto de sociedade fundado na justiça e na igualdade. Em vista disso, espero que todos os companheiros e

companheiras militantes sintam-se neles representados. Todos nós estamos sentindo a ausência da Celinha no nosso meio...

Às colegas do Projeto Ára Verá, Haydê, Meire, Veronice, Leda, Shirley, Rosa e Lourdes, pelo carinho e incentivo que sempre demonstraram no decorrer desse trabalho.

No Mestrado, encontrei professores e professoras maravilhosos, sem eles não teríamos chegado até aqui. Quão foram importantes as contribuições teóricas e experiências para a elaboração desse trabalho. A cada palavra que ia sendo escrita, lembrava das reflexões da Emília, Cleonice, Sérgio, Fidelis, Aparecido, Maria Augusta, Marcelo Marinho e Antônio Brand. Levarei na bagagem para o resta da minha vida.

Às secretárias Liliane e Ariane, sempre atenciosas e disponíveis para resolver nossos problemas. Quantos e-mails enviados para lembrar os compromissos acadêmicos! Obrigado!

Aos pesquisadores, bolsistas e funcionários do Programa Kaiowá-Guarani, pela amizade e coleguismo. À Evinha, pela atenção e paciência na busca e indicação de livros, dissertações e teses; mas também, com o Ângelo e Augusto, pela família que encontrei e fui acolhido. Aos colegas Teodoro, Neimar, Leandro, Kátia, Fernando, Carlos, Eranir e Suzana, pela amizade, apoio e incentivo. E, especialmente, à Adriana, pela incansável atenção e dedicação na revisão gráfica e enquadramento do texto às normas da ABNT.

À banca de Exame de Qualificação pelas valiosas contribuições. Que trabalho professor Reginaldo! O professor Antônio Carlos, que deixou tantas atividades relevantes para dedicar-se ao exame da Dissertação. Sinto-me grato e honrado em tê-los como membros da banca examinadora.

Aos Terena Wanderley e Elda, pelo carinho e disponibilidade com que se colocaram para me inserir nas comunidades Terena. Através deles fui acolhido por Erotilde e Nilo, a primeira família que conheci em Cachoeirinha.

Nesse longo processo, tive um companheiro, amigo e irmão. O meu orientador, aliás, mais do que isso, como diria os Terena, “purungueiro”, foi o guia dessa longa caminhada, o professor Antônio Brand. Como orientador, logo expressou em um dos primeiros encontros que tivemos: “a orientação será solidária e solitária”. Foi assim que agiu até onde chegamos. O companheirismo e orientações ficarão marcados como exemplo de profissional, sabedoria e compromisso com os povos indígenas e, acima de tudo, de ser humano, em toda a minha vida.

Agradeço à Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, e à Missão Salesiana, especialmente ao padre Jorge, colega de trabalho no CIMI, e ao Pró-Reitor Acadêmico, padre Jair, com a bolsa de estudo, sem a qual não seria possível ter realizado o Mestrado.

Agradeço aos Terena de Cachoeirinha, motivo principal desse trabalho. Por tudo que fizemos juntos, construído no respeito e espírito de confiança mútua, lideranças, caciques, presidentes de associações e chefe de posto. Este trabalho foi construído em mutirão. O meu desejo é que ele seja, nas mãos dos Terena, um instrumento de luta no fortalecimento da organização social e autonomia.

Epígrafe

“É claro que tudo morre, mas uma coisa eles não apagam, o nosso nome.”

(Lourenço Muchacho, cacique de Cachoeirinha)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo identificar e demonstrar a partir da perspectiva Terena de Cachoeirinha, localizado no município de Miranda, estado do Mato Grosso do Sul, as suas condições e potencialidades de desenvolvimento. Para isso fez-se o levantamento da trajetória histórica Terena, do Chaco à ocupação na região do Pantanal sul-mato-grossense, a participação na guerra contra o Paraguai (1865-1870) e o período posterior, caracterizado pela perda dos territórios. Destaca-se nesse processo, portanto, a dispersão da população por fazendas e cidades da região e sua capacidade de socialização na relação com a sociedade brasileira. A partir dessa realidade, os Terena, com a sua mão-de-obra, desenvolvem papel relevante, do ponto de vista dos interesses brasileiros, no serviço militar, especialmente na defesa de suas fronteiras, e no desenvolvimento da economia regional. Nesse contexto, os Terena demonstram sua capacidade de apropriação e construção de instrumentos de outras sociedades, utilizando-os no fortalecimento e afirmação da identidade étnica e de suas organizações. Com isso, em 1904, com uma população de 2.800 pessoas, conquistaram a Reserva de Cachoeirinha, com 2.630 hectares, e, em 1918, foi instalado o posto do Serviço de Proteção ao Índio – SPI. O espaço de Cachoeirinha tornou-se base e referencial de realização do ethos Terena. Por isso, do ponto de vista da população de Cachoeirinha atual, com cerca de 8 mil, o desenvolvimento está condicionado, fundamentalmente, à recuperação do território, à formação sobre os direitos à educação específica e diferenciada, saúde e agricultura, fundamentados em projetos de etnodesenvolvimento que garantam a autonomia do povo Terena.

PALAVRAS-CHAVES: Terena; Território; Autonomia; Etnodesenvolvimento.

ABSTRACT

This work has as objective to identify and to demonstrate from the perspective Terena of Cachoeirinha, located in the city of Miranda, state of the Mato Grosso do Sul, its conditions and potentialities of development. For this the survey of the historical trajectory Terena became, of the Chaco to the occupation in the region of the Pantanal of Mato Grosso do Sul State, the participation in the war against Paraguay (1865-1870) and the posterior period, characterized for the loss of the territories. It is distinguished in this process, therefore, the dispersion of the population for farms and cities of the e region its capacity of socialization with the Brazilian society. To leave of this reality, the Terena, with its man power, they develop excellent paper, of the point of view of the Brazilian interests, in the military service, especially in the defense of its borders, e in the development of the regional economy. In this context, the Terena demonstrates to its capacity of appropriation and construction of instruments of other societies, using them in the fortress and affirmation of the ethnic identity and its organizations. So, in 1904, with a population of 2.800 people, they had conquered the Reserve of Cachoeirinha, with 2.630 hectares, and, in 1918, the post of the Service of Protection to the Indian was installed – SPI. The space of Cachoeirinha became base and referential of accomplishment of the ethos Terena. Therefore, of the point of view of the population of current Cachoeirinha, in about eight thousand, the development is conditional, basically, to the recovery of the territory, the formation on the rights to the specific and differentiated education, health and agriculture, based on development ethnic projects that guarantee the autonomy of the Terena people.

KEY WORDS: Terena; Territory; Autonomy; Ethnicdevelopment

ANEXO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1. HISTÓRIA TERENA: DO CHACO À CACHOEIRINHA	19
CAPÍTULO 2. DESENVOLVIMENTO LOCAL E OS POVOS INDÍGENAS	36
2.1. DESENVOLVIMENTO NA PERSPECTIVA HISTÓRICA	36
2.2. DESENVOLVIMENTO E AS POPULAÇÕES INDÍGENAS	39
CAPÍTULO 3. DESENVOLVIMENTO LOCAL E OS TERENA DE CACHOEIRINHA	52
CAPÍTULO 4. TERRA COMO FATOR DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL: BASES DA AUTONOMIA	64
4.1. A TERRA COMO BASE DA ECONOMIA TERENA DE CACHOEIRINHA	64
4.2. AS CONSEQÜÊNCIAS DAS POLÍTICAS INTEGRACIONISTAS	72
4.3. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E AFIRMAÇÃO ÉTNICA: REQUISITOS IMPORTANTES PARA UM PROGRAMA DE DESENVOLVIMENTO LOCAL	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	102
ANEXO	110
1. Mapa: Terra Indígena Cachoeirinha	111

INTRODUÇÃO

O presente trabalho centra-se no estudo dos índios Terena, atualmente localizados no Estado de Mato Grosso do Sul, em especial nos municípios de Miranda, Aquidauana, Terenos, Rochedo, Nioaque, Sidrolândia, e Dois Irmãos, bem como nas cidades de Campo Grande e Dourados. Os Terena constituem, hoje, uma população estimada em 19 mil pessoas¹. Sendo que uma das áreas indígenas mais importantes é a de Cachoeirinha, localizada no município de Miranda, as análises têm como referência a população indígena dessa área.

Ao longo do processo de colonização, parte significativa das populações indígenas do Brasil foi expropriada de seus antigos territórios e, junto com eles, dos recursos naturais. Isto resultou no estrangulamento das economias indígenas enquanto meios de manutenção desses povos. No caso do Estado do Mato Grosso do Sul, depois de sucessivas invasões – espanhóis, portugueses, gaúchos, paranaenses e nordestinos -, os povos indígenas foram esparramados, gradualmente, pelas grandes cidades, fazendas e por diversas regiões e estados brasileiros. Os que permaneceram, foram confinados em “Reservas”, nas quais verifica-se a sobreposição de etnias, grupos e clãs.

Impossibilitados de manterem a família com os recursos coletados e produzidos na própria comunidade, muitos procuraram alternativas de trabalho em usinas de cana-de-açúcar, fazendas, comércio e nas grandes cidades da região. A faixa etária mais engajada na busca de alternativas externas às áreas indígenas, como mão-de-obra é a população jovem. Quem permaneceu na aldeia, com o crescimento populacional e o pouco espaço territorial, foi penalizada pela escassez dos recursos naturais e redução do espaço utilizado em atividades agrícolas, coleta de alimentos, caça, pesca e lazer.

¹ Azanha (2003).

Em razão do processo de desterritorialização² e da relação com a sociedade regional, foram compulsoriamente inseridos na economia de mercado, onde inexoravelmente assimilaram técnicas e instrumentos da agricultura mecanizada. Analisando esse processo verifica-se que há dois aspectos que foram determinantes para as mudanças ocorridas na organização social dos Terena de Cachoeirinha: a perda da terra e a apropriação de novas técnicas utilizadas pela sociedade regional. Em vista disso, as formas tradicionais de plantação e armazenamento da produção por eles utilizados foram substituídas. A implantação da monocultura imposta pela economia de mercado, os Terena dessa comunidade foram submetidos à dependência externa, acarretando na redução da qualidade de vida. Em vista disso, para a produção agrícola depende do apoio técnico e dos implementos agrícolas fornecidos por órgãos públicos e políticos da região.

Cabe, no entanto, destacar que, na última década, os Terena de Cachoeirinha vêm se engajando cada vez mais na luta pela recuperação de parcelas do território tradicional perdido no decorrer do processo de confinamento. Partindo-se do problema de desterritorialização e, conseqüentemente, do impacto da economia de mercado sobre as formas tradicionais de organização vivenciadas por essa população indígena, desde a segunda metade do século XIX, este trabalho tem como objetivo central investigar a relação entre a luta pela recuperação territorial em andamento, a reposição dos recursos naturais e construção de alternativas de desenvolvimento endógeno³. Como objetivos específicos, destaca-se o estudo da relação entre a perda territorial e a correspondente destruição dos recursos naturais que comprometem a economia tradicional dos Terena, o aumento da dependência externa, em especial do entorno regional e sua relação com a qualidade de vida dessa sociedade. Busca-se analisar as possibilidades de novas alternativas de desenvolvimento visualizadas pela população de Cachoeirinha, a partir da ampliação territorial e de reposição dos recursos naturais.

A realização do trabalho incluiu, além da revisão bibliográfica, técnicas de observação de campo, entrevistas com lideranças e representantes dos diversos segmentos

² Por desterritorialização entende-se aqui o processo de perda de parcelas significativas do território tradicional, decorrente do processo de confinamento. De outra parte, no caso dos índios Terena, nos quais centra-se a presente pesquisa, verifica-se um outro processo, denominado de reterritorialização, que consiste na ocupação de espaços, seja nas cidades ou em outras regiões, fora de seu território tradicional, transformando esses novos espaços em seu território.

³ Entende-se aqui por alternativas de desenvolvimento endógenas aquelas mais próximas da cultura indígena, na perspectiva apontada pelo etnodesenvolvimento, como se verá no decorrer do presente trabalho.

da área indígena em questão e seminários temáticos. O Trabalho de pesquisa no campo foi realizado no período de 17 de julho de 2002 a 16 de julho de 2004⁴.

Foram realizadas observações de campo⁵ no sentido de identificar possíveis padrões de comportamento, produção e práticas agrícolas e de coleta, formas organizativas em vigor dentro da área indígena de Cachoeirinha e com outras áreas Terena, com agentes de órgãos públicos e com a sociedade regional.

Para as entrevistas semi-estruturadas, os informantes foram escolhidos a partir de critérios relacionados à experiência e exposto conhecimento das tradições Terena, à função política e/ou religiosa que exercem em suas respectivas comunidades e, portanto, sendo por elas reconhecidas como porta-vozes qualificados. Foram entrevistadas 25 pessoas com o perfil acima referido, sendo as mesmas jovens, mulheres, caciques, professores, produtores, líderes religiosos e chefes de posto.

Durante o período acima referido, foi possível participar de trinta e oito reuniões, quatro seminários e uma assembléia, tratando da temática da terra, organização social e formação política no âmbito das comunidades Terena de Cachoeirinha. As atividades tiveram como público alvo todos os moradores, destacando-se a participação expressiva dos representantes das igrejas católica e evangélica, das agremiações futebolísticas e associações de produtores e mulheres, da organização de professores e agentes de saúde indígena e, ainda, dos caciques. As lideranças terena realizaram, nesse período, também, um encontro em nível de povo Terena do estado do Mato Grosso do Sul, com a participação de cerca de 70 lideranças. Em algumas dessas atividades verificou-se a presença de representantes de órgãos governamentais e organizações não-governamentais.

Investigou-se a relação, sob a ótica indígena, entre recuperação territorial, a oferta e a reposição dos recursos naturais e a construção de alternativas de desenvolvimento endógenas, pois, segundo os membros dessas comunidades, a ampliação do território

⁴ Um total de 62 atividades foram realizadas na área indígena no decorrer desse período, voltadas para abordagens sobre a utilização da reserva e luta pela ampliação da terra, organização política, papel da educação escolar indígena, política de saúde e articulação Terena e interétnica.

⁵As observações de campo estão relacionadas às cinco comunidades Terena de Cachoeirinha, participação das lideranças e demais membros em atividades realizadas fora de suas aldeias, como mobilização, audiência pública, reunião em órgãos públicos, articulação política e visita a outras Terena e povos.

aponta para a recuperação significativa de recursos naturais relevantes para a melhoria de sua qualidade de vida.

Em vista disso, investigou-se as possibilidades de desenvolvimento local na perspectiva dos Terena de Cachoeirinha. Tendo como ponto de partida a recuperação da trajetória histórica Terena, os modelos intervencionistas de desenvolvimento e suas conseqüências na vida e organização social dessa população e a situação atualmente vivenciada pela população indígena, identificaram-se aspectos relevantes a serem considerados em programas de desenvolvimento voltados para a melhoria da qualidade de vida das comunidades indígenas.

Por isso, no primeiro capítulo, recupera-se os momentos principais da história do povo Terena, desde o Chaco e a relação com as etnias que ocupavam aquele território, a ocupação da região pantaneira, a participação na Guerra do Paraguai (1864 -1870), a expropriação do território e as formas de convivência com a sociedade ocidental e inserção na economia regional.

No segundo capítulo faz-se uma retrospectiva histórica do modelo de desenvolvimento regional e sua base econômica. Em seguida, é realizada uma análise sobre a transferência desse modelo para o interior das áreas indígenas Terena e conseqüências provocadas para as populações indígenas. A seguir, foram identificados alguns conceitos nos quais se apoia o presente trabalho, abrindo-se um diálogo com a proposta de desenvolvimento local, sua concepção filosófica e metodologia

Enquanto que, no terceiro capítulo, analisa-se o conceito de etnodesenvolvimento a partir da bibliografia referente ao tema, buscando aprofundar a compreensão da realidade Terena, suas necessidades e desafios.

Por último, no quarto capítulo, identificam-se alternativas de desenvolvimento sob a ótica dos Terena de Cachoeirinha, tendo como base a autonomia, fundada na ampliação do território e fortalecimento de uma política indígena voltada para a organização interna, possibilitando a conquista e garantia da educação escolar, qualificação profissional da juventude, a ocupação de cargos em órgãos públicos e eletivos, a construção de espaços que propiciem lazer, entre outros.

Enfim, apoiado nos referenciais teóricos explicitados no texto e na pesquisa de campo, este trabalho procurou articular a experiência histórica dos Terena e os diversos

projetos de desenvolvimento vivenciado por Cachoeirinha, sistematizando suas alternativas de desenvolvimento.

CAPÍTULO 1

HISTÓRIA TERENA: DO CHACO À CACHOEIRINHA

Como ponto de partida para o estudo sobre os povos indígenas, no Brasil, faz-se necessário explicitar duas questões fundamentais que marcaram a história colonial. Em primeiro lugar, compreender a colonização, suas práticas e conseqüências para as populações que ocupavam o território há vários séculos antes dos portugueses. E, por outro lado, também, romper com os limites impostos, cronologicamente, pelo colonizador, segundo os quais a História de centena de povos foi reduzida e escrita a partir da data do “Descobrimento”⁶. É, portanto, tarefa necessária e fundamental, sob pena de se correr o risco de ter histórias de povos, detentores de organizações sociais e culturais complexas, reduzidas à chegada ao Brasil, oficializada pela Coroa Portuguesa e prepostos de seus interesses comerciais e religiosos na Colônia (PREZIA-HOORNAERT, 2000).

Os registros, relatos e livros sobre a “descoberta” e expansão territorial portuguesa, dão conta de uma história que começa com a presença do conquistador. A historiografia portuguesa e brasileira é farta quanto aos fatos que marcaram a história do “descobrimento”, apontando esse processo como símbolo do progresso e da civilização. Na lógica do conquistador, os acontecimentos e suas práticas são enaltecidas como feitos históricos importantes para o crescimento e desenvolvimento da humanidade. A invasão, o extermínio, a escravização, a imposição de valores e costumes sobre os povos conquistados se justificam ao olhar do conquistador.

Do ponto de vista da população nativa, que ocupava o território, foram negadas as suas histórias, as culturas, os costumes, religiões e valores. Quando aparece nos relatos é

⁶ Termo utilizado para definir a chegada das caravelas portuguesas, em 22 de abril de 1500, ao Brasil. Portanto, sempre será utilizado neste trabalho referindo-se à chegada dos portugueses, inclusive o que adveio com eles, estará entre aspas designando invasão e não descobrimento.

de forma estereotipada, etnocentricamente, a partir de uma imagem genérica a serviço dos interesses políticos, religiosos e econômicos da sociedade dominante.

Neste contexto, Everardo Rocha, ao analisar a forma como os livros didáticos descrevem os indígenas, destaca três aspectos:

O primeiro papel que o índio representa é no descobrimento. Ali, ele aparece como “selvagem”, “primitivo”, “pré-histórico”, “antropófago” (...) O segundo papel é no capítulo da catequese. Nele o papel do índio é de “criança”, “inocente”, “infantil”, “almas virgens” (...) O terceiro é no capítulo “Etnia brasileira” (...) num passe de mágica etnocêntrica, vira “corajoso”, “altivo”, cheio de “amor à liberdade” (2000:17-18).

Na busca de recuperação e superação da ausência nos relatos históricos da presença dos povos indígenas anterior à chegada dos portugueses, cabe lembrar o processo de ocupação territorial, povoamento da América e, particularmente, do Brasil, envolvendo a presença de milhões de habitantes e centenas de etnias.

Segundo Prezia e Hoornaert,

Ainda não há consenso entre os pesquisadores sobre quando e como chegaram os primeiros grupos humanos na América. Alguns acreditam que tenha sido há cerca de 12 mil anos, enquanto outros defendem uma data bem mais recuada (cerca de 48 mil anos), com Niède Guidon e os pesquisadores de São Raimundo Nonato, no Piauí (2000:23).

Para Bitencourt e Ladeira,

A ocupação do território 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 (2001:19).

No entanto, independente das divergências acadêmicas quanto à definição cronológica da presença humana no continente americano, em Lagoa Santa, Minas Gerais, foi encontrado uma ossada humana de 12 mil anos (2000:24). E, também, na pesquisa arqueológica dos sambaquis do baixo Amazonas, da norte-americana Anna Roosevelt, foram encontradas cerâmicas de 11 mil anos (2000:33). Portanto, e é esta a questão fundamental, as pesquisas arqueológicas notificam a presença humana há milhares de anos antes da chegada dos europeus.

Por isso, escrevem Prezia e Hoornaert:

Por volta de 5 mil anos atrás, o território brasileiro começou a ser ocupado por novas levas migratórias, povos que dominavam uma agricultura simples, horticultura. Algumas plantas já eram cultivadas, como abóbora e pimenta.

Outras começaram a ser domesticadas, como mandioca, a bata-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, com o tabaco e o urucum (2000:31).

Para o conquistador europeu dominar os territórios ocupados pelos indígenas e submetê-los à sua lógica, utilizou-se de variadas formas, destacando-se entre elas o genocídio e a escravização. Muitas foram as guerras e expedições no período colonial contra as populações indígenas, principalmente tendo como alvo aqueles que resistiam à submissão e defendiam seus territórios. Dentre muitos outros acontecimentos, destaca-se a expedição organizada durante o governo de Mem de Sá, em setembro de 1558, que foi registrado na história como um dos primeiros massacres praticados na região do Paraguaçu, Estado da Bahia, contra a população indígena. O próprio governador comandou um exército de quatro mil homens, que destruíram cerca de 130 aldeias. Fato semelhante aconteceu com o povo Tupinikim, em Ilhéus, Sul Bahia, em 1559. Registrado em carta do governador Mem de Sá ao rei Dom Pedro II, este informou que por volta das três horas da manhã entrou numa aldeia e “nenhum Tupinikim ficou vivo e todos os trouxeram à terra e os puseram ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua” (apud.CIMI, 2000:41).

Segundo Prezia e Hoornaert (2000), não se sabe ao certo o total de povos que ocupavam a América, mas são estimados pelos estudiosos em torno de três mil. No Brasil, eram mais de mil povos distintos, com uma população entre três a cinco milhões (2000:44). A população indígena no Brasil foi reduzida, na década de 1980, a cerca de 200 mil pessoas (CUNHA, 1987). Dentre as armas utilizadas, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha lembra que foram dizimados “pelas epidemias, pela guerra, pela escravização e, de forma geral, pelo avanço da fronteira econômica” (1987:19). O professor João Pacheco de Oliveira constata a ínfima presença indígena que restou na região nordestina: “na década de 1950, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias” (1999:11). O mesmo verifica-se em outras partes do Brasil.

O atual Estado do Mato Grosso Sul esteve por um período sob dominação do Paraguai - pelo Tratado de Tordesilhas, de 1494, quando pertencia à Coroa espanhola e até a segunda metade do século XIX foi motivo de disputa com o Brasil. Antes dos espanhóis, habitava no Pantanal a nação Xarayés, que desapareceu dos relatos históricos a partir de 1580. Nesse período, também, foram identificados os Guaycuru, grupo com uma população

de mais de 20 mil homens e reduzidos, em 1878, a mil pessoas e que mantinham relações e políticas econômicas com populações de agricultores, como os Caudiéo, Beaquéo, Guaná e Terena.

Referindo-se à estratificação social dos Mbayá⁷/Guaicuru⁸, escreve Carvalho, “foi indubitavelmente pré-hispânica, firmando-se, porém, com a aquisição do cavalo, fato que os colocou em posição de clara superioridade diante dos grupos pedestres e agricultores” (1979:28).

Outro elemento importante, no processo histórico de mudança e ocupação territorial, é observado por Carvalho (1979:33):

Cada um desses deslocamentos implicava necessariamente novas formas de adaptação ecológica e social: tornando-se sedentários, como no distrito de Miranda, por influência dos Terena e Kinikinaos, adotando o módulo subsistencial de pescadores e coletores ou tentando manter sua antiga forma adaptativa, os Mbayá foram se depopulando vertiginosamente.

Os Terena, do contato com os Mbayá/Guaicuru, constituíram alianças e assimilaram a estratificação social, aprenderam diferentes práticas e manejos, como a criação de animais e organização social. Afirma Carvalho:

Por outro lado, a utilização do cavalo pelos Chané/Aruaque – e principalmente pelos Terena - não desviou a sua orientação de grupo agricultor sedentário, mas suscitou um movimento expansionista, essencialmente colonizador. Apenas os Terena reproduziram o modelo estrutural Mbayá (1979:28).

Mais adiante, Carvalho (1979:34) apresenta como “um dos melhores exemplos da *chaneização* Mbayá o que ocorreu entre Cadiguegodí (Cauduveu-Mbayá-Guaicuru) que se tornaram excelentes ceramistas e tecedores”.

Sem deixar a atividade agrícola, tornaram-se eqüestres e estenderam esse modelo de ‘dominação’ a outros grupos. Segundo Carvalho, desenvolveram uma sociedade fortemente estratificada através da incorporação de grupos étnicos diferenciados. Ainda, segundo o mesmo autor, a estrutura social se regia por dois princípios básicos: o horizontal

⁷ O apelativo Mbayá, identificava principalmente os grupos que habitavam a parte norte do conjunto etno-ambiental Guaicuru, no alto Paraguai: os Eygua-yegis (...). A penetração no Chaco Central ocorreu em duas ondas migratórias: a da “gente yiquí” e de “gente yegi”. Esta ramificação migratória implicou novos ajustamentos culturais ambientais que imprimiram particularidades em cada grupo migratório sendo, pois, conveniente falar em separação dos “yiquí-Guaicuru” do médio Paraguai e dos “yegi-Guaicuru” ou Mbayá-Guaicuru propriamente ditos (CARVALHO, 1979:29).

⁸ O termo “Guaicuru” achava-se ligado a um movimento migratório-expansionista que culminou em um padrão cultural típico de “caçadores-guerreiros-cavaleiros” do século XVII/XVIII (CARVALHO, 1979:28).

e o vertical. O vertical foi rompido pelo estrato dos guerreiros, pois a ele podiam ascender tanto os cativos como o comum (1979).

Para Acçolini (1996:15-16)

A sociedade Terena possuía uma estrutura social tríplice, marcada por relações assimétricas: os próprios Terena, que estavam divididos entre Naati e Waherê-Txané e os Kauti, ou cativos, que pertenciam a outros grupos .

A primeira camada, Naati, era constituída pelo chefe e seus parentes que detinham o poder político de caráter vitalício e hereditário; os Waherê-Txané eram as pessoas comuns, constituindo a maioria da população.

Eles ainda eram divididos em duas metades e com os mesmos direitos sociais: os Sukirikinió e os Xumonó⁹.

Já no início da colonização espanhola, o povo Terena aparece nos relatos históricos, ainda no Chaco. A historiografia identifica o Terena como o último subgrupo Txané-Guaná (LADEIRA, 2001), do tronco lingüístico Aruak, habitando as terras chaquenhas.

Os professores Terena da Aldeia Cachoeirinha, em 1985, dessa forma contaram a criação do seu povo:

Havia um homem chamado Oreka Yuvakae. Este homem ninguém sabia da sua origem, não tinha mãe e nem pai, era um homem que não era conhecido de ninguém. Ele andava caminhando no mundo. Andava num caminho, ouviu grito de passarinho olhando como que com medo para o chão. Este passarinho era o bem-te-vi.

Este homem, por curiosidade, começou chegar perto. Viu um feixe de capim, e embaixo era um buraco e nele havia uma multidão, eram os povos Terenas. Estes homens não se comunicavam e ficavam trêmulos. Aí Oreka Yuvakae, segurando em suas mãos tirou eles todos do buraco.

Oreka Yuvakae, preocupado, queria comunicar-se com eles e ele não conseguia. Pensando, ele resolveu convocar vários animais para tentar fazer as pessoas falarem e ele não conseguia. Finalmente ele convidou o sapo para fazer apresentação na sua frente, o sapo teve sucesso pois todos esses povos deram gargalhada, a partir daí eles começaram a se comunicar e falaram para Oreka Yuvakae que estavam com muito frio (apud. BITTENCOURT e LADEIRA, 2000:22).

Entre as mais diversas informações e pesquisas de relatos realizados por viajantes e exploradores, “Azara localiza os Guaná entre as latitudes 20° 22° pelo ano de 1673, quando uma grande parte da ‘nação’ deslocou-se para o leste do rio Paraguai, ao norte do trópico, numa região denominada Província do Itati” (CARVALHO, 1979:23-24). Nela já estavam diversas etnias, com os Guaná e seus sub-grupos Laiana, Terena (Etelenoé), Echoaladi e

⁹ Segundo Acçolini, a origem destas metades está relacionada com os dois irmãos gêmeos mitológicos: uma das versões do mito nos relata que havia uma irmã, Livéchechévéna, e um irmão, Yurikoiuvakai, que moravam juntos. Livéchechévéna plantou uma roça e os frutos foram roubados pelo irmão, ela ficou com muita raiva e os cortou em dois” (1996:16).

Kiniquinau (Equiniquinau). Ainda, segundo o mesmo autor, as populações chaquenhas dividiam-se em três ou quatro categorias: eqüestres e canoieiros, pedestres e agricultores (1979:28).

Pelo relato de Acçolini (1996), o Chaco se estende por cerca de setecentos mil quilômetros quadrados, abrangendo a Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil.

Quanto à definição exata do termo Guaná¹⁰, há controvérsias entre os cronistas do século XVII. No entanto, para Acçolini, “não é senão uma designação especial, dada pelos conquistadores espanhóis aos grupos Guaná-Txané, da Bacia do Paraguai. É provável que o termo em questão seja uma palavra qualquer do idioma de um daqueles grupos, exceção feita aos Terena cujo dialeto desconhece tal palavra” (1996:14). Ou, ainda, segundo Carvalho, nome geral de todos os grupos Aruák (1979:25). O Aruák é falado por outros povos do Brasil, das Guianas e Karibe (MANGOLIM, 1993).

Os Terena, motivados por conflitos com os espanhóis e disputas interétnicas em torno da subsistência, segundo Mangolin (1993), caminhavam na direção do sol nascente à procura de terras férteis para desenvolverem a agricultura. Migraram no século XVIII para a região denominada Xaraés pelos Guaicuru, antiga Província do Mato Grosso, atual Estado do Mato Grosso do Sul. A ocupação terminou em torno do ano 1845 (CARVALHO, 1979: 40).

O povo Terena, segundo Bittencourt e Ladeira (2000), teve sua vida marcada por três acontecimentos históricos. O primeiro, se deu como a saída do Êxiva ou Chaco – região denominada pelos *purutyés*¹¹, no século XVIII. No território mato-grossense, firmaram alianças com os Guaicuru e portugueses, construindo e mantendo com eles relações políticas e comerciais.

O segundo momento é o período considerado e denominado pelos mais velhos de “servidão”. É marcado pela participação dos Terena na Guerra do Paraguai (1864-1870). O conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança atingiu, diretamente, as aldeias e vida das comunidades Terena, sendo que muitos se dispersaram, buscando refúgio em lugares inacessíveis, principalmente no lugar chamado de *Pulôwô’uti* e na serra de Maracajú, para onde foram os índios de Cachoeirinha (AZANHA, 2000:1). As conseqüências da guerra

¹⁰ Os Guaná são localizados no ano de 1673 no leste do rio Paraguai (CARVALHO, 1979).

¹¹ Purutuyé - termo da língua Terena utilizado por eles para denominar o homem “branco” – não-índio.

deixaram significativas perdas de “patrícios” – forma de tratamento entre os membros da etnia -, provocadas pelas frentes de batalha e doenças. Os que voltaram para as aldeias, encontraram suas terras invadidas por fazendas e criadores de gado.

A maioria da população foi esparramada por fazendas e grandes cidades do Brasil, transformando-se em mão-de-obra importante no contexto do desenvolvimento da economia regional. Até os dias atuais exercem atividades de peões de fazenda, assalariados em usina de cana-de-açúcar e biscates. A partir de 1905, o trabalho indígena foi significativo na construção das linhas telegráficas e Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que interliga Bauru a Porto Esperança, coordenada pela Comissão de Rondon¹².

A situação vivenciada pelos Terena durante os acontecimentos envolvendo a Guerra do Paraguai, deixou marcas profundas em sua organização social, política e econômica. Estudiosos como Cardoso de Oliveira e Altenfelder Silva, constataram que esse acontecimento delimitou a sociedade Terena em dois momentos: o antes e o depois da guerra. A monografia de Cardoso de Oliveira - Urbanização e Tribalismo (1968), a partir do levantamento de fontes históricas e pesquisas com os mais velhos da comunidade Terena, realizado entre os anos de 1955-1960, constatou que a guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança foi um marco na vida do povo. Uma sociedade tradicional que existiu antes da guerra, e, depois da guerra, os Terena tiveram que construir uma outra sociedade (1982 apud AZANHA, 2003). A partir dessas constatações, o autor afirma que:

De fato, o conflito com o Paraguai acarretou uma mudança radical no modus vivendi (grifo do autor) dos grupos Guaná com a população brasileira local. Se antes a relação era de mútua dependência, alicerçada na troca recíproca e no comércio justo e respeitoso entre os índios e as tropas regulares que formavam a população dominante nos “presídios” de Miranda e Albuquerque, depois da guerra as populações indígenas passaram a se relacionar com um grupo humano heterogêneo e oportunista – e que passaria a receber apoio oficial para a “colonização” da região conflagrada...Estes novos colonizadores – a maioria chegada de regiões do Brasil onde a relação com os índios era fundada na prepotência e no desprezo ao bugre – desconheciam completamente qual havia sido o papel dos Guaná para a conquista e manutenção da região em mãos brasileiras. E os índios se surpreenderam como o caráter eminentemente predador destes novos purutuya e recorriam como podiam às autoridades de Cuiabá – que antes os tratavam com respeito devido a aliados – para defenderem suas terras (2000:22).

¹² Marechal Cândido da Silva Rondon – membro da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, criada em 1890. Pelo Decreto 8.072, 20 de junho de 1910, foi criado pelo governo de Nilo Peçanha o Serviço de Proteção ao Índio - SPI, órgão do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, cuja direção lhe foi confiada.

Pelo que constata, existia entre os Terena e os portugueses uma relação de utilização recíproca de benefícios. Os Terena foram importantes no processo de defesa e segurança da região contra os espanhóis e fornecedores de alimentos para a população local. Depois da guerra, como foi visto, os Terena forneceram mão-de-obra para uma população advinda de diversas regiões que desconhecia e ignorou o papel dos Terena no processo de desenvolvimento da região.

Escreve Azanha, “a sociedade Terena contemporânea aqui considerada engloba, a um só tempo, três situações distintas: a situação de Reserva, a situação de cidade e a situação de fazenda” (2000).

Outro elemento importante, segundo Bittencourt e Ladeira (2000), foi a delimitação das quatro primeiras reservas Terena, entre 1904 e 1905 - Cachoeirinha, Bananal, Ipegue e Lalima, no município de Miranda. A demarcação permitiu que o governo liberasse o restante das terras para frentes expansionistas de criação de gado e, posteriormente, a plantação de soja. Como fator importante no processo de ocupação, 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.

Além das “reservas” acima citadas, posteriormente, entre as décadas de 1910 e 1920, foram requeridas ao Estado do Mato Grosso pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), as reservas Pilad de Rebuá, onde estão localizadas as aldeias Passarinho e Moreira, no município de Miranda; a área Limão Verde, município de Aquidauana; Aldeinha, na periferia do município de Anastácio; Buriti, entre os municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos de Buriti; Tereré, dentro da cidade de Sidrolândia; e Brejão, no município de Nioaque. Encontram-se outros Terena nos municípios de Campo, Rochedo, Porto Murtinho, Dourados e nos Estados do Mato Grosso e São Paulo, na reserva “Araribá”.

O povo Terena tem uma das maiores populações indígenas do Brasil, esparramado por diversas aldeias. Sem contudo ter dados populacionais que definam a população com exatidão, Azanha estima a população Terena hoje em cerca de 18 mil pessoas (2003:2).

Como em tempos passados, a agricultura é para os Terena uma de suas principais características socioculturais, junto com a produção da cerâmica, de instrumentos musicais e objetos de cipó e palha de palmeira.

No entanto, o fato é que o contato com espanhóis e portugueses foi sempre tencionado pela disputa pelo território e pelo conflito cultural e religioso. A história do Mato Grosso está inserida no processo de colonização do Brasil. Segundo Cláudio Alves de Vasconcelos, os historiadores de diferentes correntes parecem partir de um ponto comum: a história do Mato Grosso começou com as incursões bandeirantes na caça de índios pela região (1999:17).

Logo no início da colonização, entre 1580 e 1584, o Capitão Melgarejo fundou a Vila Santiago de Xerez, às margens do rio *Mbotetei* (denominação indígena), território ocupado pelos indígenas. No ano de 1631 chegaram os padres jesuítas, empregados da Coroa Espanhola, para conquistar e catequizar a população indígena. Em 16 de julho 1797 foi fundado o Presídio Nossa Senhora do Carmo e uma pequena capela em honra da virgem do Carmelo, por ordem do Capitão-General de Mato Grosso, Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Em sua homenagem, em 20 de janeiro de 1859, é instalada a Vila de Miranda, que, em 07 de outubro de 1871, é elevada à condição de município. Miranda está localizado a 240 km de Campo Grande. Atualmente, segundo censo do IBGE de 2001, tem uma população de 26 mil pessoas, sendo que 9 mil são indígenas residentes nas terras Lalima, Pilad de Rebuá e Cachoeirinha – organizados nas aldeias Passarinho, Moreira, Lalima, Campão Babaçu, Lagoinha, Morrinho, Argola e Cachoeirinha.

Sob a invocação de Nossa Senhora do Carmo, em 1788, a igreja de Miranda foi elevada à categoria de matriz e, em 26 de agosto de 1835, foi criada oficialmente a Freguesia Paroquial de Miranda. Entre o período de 1822 a 1833, os documentos paroquiais registram a presença do padre Bento de Souza Vaz Canavarro, presbítero do Hábito de São Pedro, do padre Prudente Moraes da Costa e do padre Domingos Carlos Prado. Também prestaram serviços pastorais missionários diocesanos e de congregações religiosas Capuchinhos, Salesianos de Dom Bosco e Redentoristas.

Dentre os religiosos, destaca-se o missionário Frei Mariano de Bagnaia. Ele assume, em 23 de outubro de 1859, a Paróquia de Miranda, como vigário da Vara do Baixo

Paraguai onde prestou assistência material, social e religiosa aos indígenas, e como tal, enfrentou dificuldade para organizar a área de trabalho (SGANZERLA, 1992).

A paróquia ficou, em vários períodos, sem pároco. Em 5 de janeiro de 1994 foi nomeado pároco o padre Nilo Schlickman, do clero diocesano de Tubarão, Santa Catarina. Em dois períodos, 1996 e 2002, assume o padre Aluizio Hidemann Jocken. O padre Henrique Dal Pra, da diocese de Caçador, assume em 28 de fevereiro de 1999. Por fim, em 11 de janeiro de 2003, é nomeado o padre Joselito de Oliveira, membro da arquidiocese de Campo Grande.

As Irmãs Vicentinas são lembradas pelos indígenas, como se referiu o senhor Zacarias Silva, como as “irmãs de caridade do chapéu”. Elas trabalharam com a comunidade de Cachoeirinha, todas as sextas-feiras. Segundo o mesmo indígena, elas levavam alimentos, roupas e ensinavam o catecismo para as crianças. Atualmente trabalham com eles as Irmãs Lauritas, que prestam serviços religiosos, entre outros, a catequese para crianças, assessoram estudo com jovens e lideranças, preparam jovens para o casamento e fazem visitas às famílias. As religiosas apoiam projetos de formação social com as mulheres indígenas, incentivando a recuperação da medicina tradicional através das rezas e das plantas medicinais.

A área da Reserva Cachoeirinha foi delimitada em 3.200 hectares por Decreto em 1904, sendo demarcados apenas 2.660 hectares e concedida ao extinto Serviço de Proteção ao Índio - SPI pelo Estado do Mato Grosso, em 1948. A população atual é de 5 mil indígenas, sendo que em torno de 3 mil migraram para as periferias das grandes cidades. Com o crescimento populacional em pequeno espaço físico, cada vez mais encurralados, foram buscar na cidade, fazendas e destilarias de álcool formas de ocupação, obrigando-os a se manterem das atividades realizadas externamente.

Dentro da reserva encontram-se as aldeias ou “setores”¹³, como são denominados internamente, de Capão Babaçu, Logoinha, Morrinho e Cachoeirinha. Genericamente, todos se identificam como Terena. No entanto, nos relatos e conversas obtidas entre os membros das comunidades, muitos fazem questão de se assumirem, também, como Laiana e Kiquinau. As relações de parentesco étnico se mantêm até hoje, mesmo depois do SPI e a Funai determinarem nos registros a denominação de Terena.

¹³ Setores: denominação das comunidades localizadas dentro da terra Cachoeirinha.

Cada comunidade mantém suas formas de organização social própria, elege seus representantes, tem suas associações comunitárias, igrejas e campo de futebol. Em nível político, se articulam para defender interesses comuns, a exemplo da demarcação da terra. E, administrativamente, mantêm relação com o Posto da FUNAI - Fundação Nacional do Índio, instalado na aldeia Cachoeirinha, em busca dos serviços prestados pelo posto, como o registro de crianças e de casamento, solução de problemas da comunidade.

Com a política de colonização de Vargas, na década de 1930, o índio se tornou um dos elementos importantes de estudo, atraindo a atenção da academia brasileira e internacional, principalmente depois da fundação da Universidade de São Paulo, em 1934. Pesquisadores de diferentes correntes estiveram estudando os povos indígenas da região, como o francês Claude Lévi-Strauss, Herbert Baldus, Emilio Willems, Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder, Roberto Cardoso de Oliveira, entre outros. Caio Prado Júnior, considerado pioneiro da vertente marxista na historiografia brasileira, confirma a concepção do expansionismo econômico sobre a população indígena, destacando que “a caça ao índio será um dos principais fatores da grandeza atual do Brasil” (PRADO JÚNIOR 1979:12, 36, 59 apud VASCONCELOS, 1999:21). Isto porque, os bandeirantes encontravam no mesmo espaço dois elementos importantes: o índio e o metal (VASCONCELOS, 1999:21).

Os indígenas foram ao longo dos anos utilizados como guias, mão-de-obra e como defensores dos interesses econômicos, políticos e militares dos colonizadores portugueses. Essas ações tinham o respaldo da política indigenista imperial que perdurou, com algumas variáveis, até o período republicano, apoiada na concepção de “civilizar” os índios através da catequese, da escola, do estudo da língua, costumes, valores e cultura ocidental, além de incentivar a miscigenação.

O interesse principal, através da política integracionista, era a ocupação das terras e utilização da mão de obra. Como instrumentos dessa política, os governantes engajavam os indígenas nas fileiras militares e, através da disciplina e da formação, teriam a possibilidade de serem inseridos nos costumes e valores da sociedade brasileira. Segundo Vasconcelos,

Os indígenas eram retirados de suas terras para servir ao serviço militar e com isso abriam espaço cada vez mais para a ocupação branca. O uso da mão-de-obra indígena era uma prática rotineira na região. O engajamento desses índios às tropas brasileiras fazia-se mediante presentes e promessas de concessão de terras (1999: 43 e 87).

As formas de conquista e dominação dos índios estavam condicionadas às possibilidades de submissão ao modelo político e econômico do Império. No início do governo imperial a política adotada para os considerados índios arredios era a utilização de meios violentos, como perseguição e castigo. No caso dos indígenas “amigos da civilização”, eram favorecidos com concessões e projetos particulares (VASCONCELOS, 1999:44).

Essas correntes continuam presentes no século XIX – a que defendia meios violentos e outra meios humanísticos –, como a forma mais adequada de civilizar o índio. Era o que interessava. A exemplo da desintegração do aldeamento Bom Conselho, composto por índios Kiniquinau, o aldeamento cumprira a sua função e os índios “domesticados” já estavam preparados para servirem à sociedade. A Lei de Terra Lei 601, de 18/9/1850, autorizou a reservas de terras para a colonização e aldeamento de indígenas considerados selvagens.

No mapa População Indígena da Província de Mato Grosso, da Secretaria do Governo da Província de Mato Grosso, em 3 de maio de 1849, elaborado por Joaquim de Almeida Louzada, são identificados os Guaná, subdivididos entre os grupos Cadiués, Beaqueos, Catoguéos, Kinikinãos, Terenas e Layanas, localizados nas imediações dos rios Paraguai, Mondengo e Cuiabá, com uma população de 5.030 pessoas.

Em 1830 o governo brasileiro recebeu queixas do seu vizinho, Paraguai, sobre roubos praticados pelos indígenas da nação Laiana (VASCONCELOS, 1999). O conselheiro João Cardoso de Melo Meneses e Sousa apresentou projeto de colonização para solucionar as questões sociais do império. A estratégia de colonização dos indígenas de Joaquim Galdino Pimentel, nomeado presidente da província do Mato Grosso, em 1885, consistia em enviar aos aldeamentos forças militares compostas por índios do próprio povo já “civilizados” (SOUZA apud VASCONCELOS, 1999:117).

Com a criação da Comissão construtora de linhas telegráficas, em 1888, o governo imperial tinha como objetivo manter a segurança e o desenvolvimento das regiões mais distantes, sonho que se arrastava desde a Guerra do Paraguai. No início do século XX outras linhas telegráficas foram instaladas. Como membro da comissão estava o alferes-aluno Cândido Mariano da Silva Rondon que junto com seus companheiros recrutava

índios para o trabalho, sendo que ao mesmo tempo denunciava a invasão das terras indígenas pelos fazendeiros (VASCONCELOS, 1999).

Em 1892 foi criada a Diretoria de Obras Públicas, Terras, Minas e Colonização, que se encarregou de elaborar projetos de colonização. Foram criadas as Leis número 102, de 10 de julho de 1895, número 149, de 14 de abril de 1896, e a de número 488, de 9 de outubro de 1907, que, segunda a análise de Alves de Vasconcelos, além de possibilitaram a venda de terras por “preços irrisórios, estas leis concederam terras gratuitas a imigrantes nacionais e internacionais”. As terras consideradas devolutas significavam “aquelas que não estão aplicadas a algum uso público federal, estadual ou municipal; e as que não se acham no domínio particular por título legítimo (ALBUM GRAFI, 1914:167), ficaram sujeitas à apropriação por particulares” .

Vasconcelos constatou, em análise sobre a legislação indigenista do século XIX e sua aplicação e consequência, a orientação de duas correntes. Assim escreveu:

Num extremo, a corrente defensora do uso da força como medida eficaz para chamar o índio à civilização, que teve Varnhagem como defensor radical, apoiado pela legislação colonial promulgada por D. João VI; noutra, a partidária dos métodos brandos como única saída para o mesmo fim, cujo tutor foi José Bonifácio (1999:125).

A política integracionista perdurou, oficialmente, no Brasil, até a promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988. Até esta data, a política indigenista, de acordo com as Constituições de 1934, 1946, 1967 e 1969, também, tinha a finalidade de promover a incorporação dos índios à comunhão nacional. Esta orientação estava associada à relativa incapacidade dos índios, inscrita no Código Civil brasileiro. A Lei 6.001 do Estatuto do Índio, de 1973, declara no Artigo 1º: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (CUNHA, 1987:216).

No campo acadêmico, essa lógica foi seguida por alguns pesquisadores e estudiosos. Destaca-se, nesse contexto, a pesquisa de Cardoso de Oliveira sobre os Terena, inserida no arcabouço teórico da aculturação. Referindo-se ao autor, Andrey Ferreira afirma que o “seu primeiro livro sobre os Terena (O Processo de Assimilação) foi o resultado da sua inserção no SPI e de suas relações com o Museu Nacional (então incorporado à Universidade do Brasil)” (2002:93). Sobre a teoria da aculturação elaborada por

pesquisadores que estudaram sobre os Terena, Andrey Ferreira questiona o fato de, enquanto os pesquisadores elaboravam estudos e identificavam o povo Terena como em estágio avançado de aculturação, eram partícipes e formuladores da política indígenista oficial e executavam os projetos assistenciais e de desenvolvimento econômico (2002).

Com a promulgação da atual Constituição Federal, muda, oficialmente, a relação do Estado brasileiro com as populações indígenas, assegurado especialmente no Capítulo VIII, artigos 231 e 232. O Artigo 231 reconhece:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 1988:130).

Pela primeira vez, em nível institucional, os povos garantem a autonomia das suas formas de organização social, culturas e tradições. Apesar da garantia constitucional, esta ainda não foi regulamentada pelo Congresso Nacional. Desde 1991, tramita no Congresso Nacional o Projeto de Lei 2.057, que dispõe sobre o Estatuto das Sociedades Indígenas (FEITOSA, 2004).

Após um processo longo de depopulação, a partir da década de 1980, os povos indígenas retomam o crescimento populacional e a afirmação da identidade étnica (OLIVEIRA, 1999). Para Feitosa, a população indígena no Brasil está em cerca de 751 mil pessoas, segundo dados do Censo 2001 – IBGE¹⁴ - pertencentes a 235 etnias. Desse total, mais 40% vivem fora de seus territórios tradicionais, principalmente, localizados nas periferias das grandes cidades.

A criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em 1910, propiciou ao estado brasileiro ter, em nível internacional, uma imagem de protetor das nações indígenas. Entretanto, internamente, com a criação das reservas, possibilitou que as frentes de colonização e expansão econômica avançassem sobre os territórios indígenas - Lei 601, de 18.09.1850 (CUNHA, 1987).

Durante os cinco séculos, de diferentes maneiras e em diferentes períodos, as forças econômicas expulsaram a população nativa e se apropriaram e exploraram a riqueza, a exemplo das atividades de extração de borracha, madeira, a construção de rodovias,

¹⁴ IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

hidrelétricas, a produção de grãos e pecuária. Depois de 1850 as terras indígenas foram consideradas devolutas para atender à lógica expansionista, sendo os territórios indígenas repassados para os municípios e transferidos através de títulos para particulares.

Entretanto, contrariando a lógica integracionista da política indigenista oficial – a perspectiva de redução e extinção -, os povos indígenas, afirmam-se no cenário nacional e internacional, tanto no crescimento populacional quanto estruturando organizações internas, reconstruindo a identidade étnica e buscaram novas formas de articulação interétnica. A partir desse processo, a quantidade de povos e a população não pararam de crescer (OLIVEIRA, 1999).

Durante a abertura política, no Brasil, a partir da década de 1970, os movimentos sociais, organizações populares e partidos de esquerda começaram a se fortalecer e ter papel importante na reconstrução da democracia. Neste contexto, com o apoio da Igreja Católica, organizações da sociedade e professores universitários, os povos indígenas fortaleceram suas organizações e articulação interétnica, a exemplo da realização da Primeira Conferência Internacional dos Povos Indígenas, em Port Alberni, Colúmbia Britânica, Canadá, de 27 a 31 de outubro de 1975. Em nível nacional e regional, realizaram grandes assembleias e mobilizações em defesa da terra e dos direitos. O líder Guarani-Nhandeva, Marçal de Souza, em 1980, por ocasião da visita do papa João Paulo II ao Brasil, assim se expressou:

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, nossos territórios são invadidos... Dizem que o Brasil foi descoberto; o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre. O Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história (apud. CIMI, 2001:5).

Outro período importante foi a participação no processo constituinte de 1988, culminando com a garantia dos direitos constitucionais (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 1988).

No contexto de mobilização das organizações e povos indígenas e garantia dos direitos constitucionais, os Terena conquistam espaço na sociedade, assumiram cargos em órgãos públicos e intensificam a luta pela revisão dos limites e demarcação das terras. A partir da década de 1970, segundo relato dos mais velhos, as lideranças Terena de Cachoeirinha retomam a luta pelo território tradicional.

A ocupação de “Cachoeirinha” ou “*Bôcôôti*”, segundo os Terena, remonta às primeiras décadas dos séculos XIX, mais precisamente desde 1844, como foi constatado por Francis Castelnau - “duas léguas em um terço a noroeste de Miranda” (AZANHA, 2000:2).

A convivência com a sociedade ocidental, costumes, religiões e valores, não fez com que os moradores de Cachoeirinha perdessem suas referências tradicionais, mas pelo contrário, afirmam a identidade étnica e se expressam com muito orgulho através da língua Terena, como dirigentes de igrejas, em festejos dos padroeiros, clube de futebol e associações. Os *purungueiros*¹⁵, guias da religião Terena, fazem trabalhos a pedido dos membros das comunidades. Para Azanha,

Cachoeirinha é, para a maioria dos seus moradores, o lugar de moradia e de referência para a atualização do ethos e da identidade Terna. Não se vive na Reserva, mas da Reserva (...) E completa, as alterações nos padrões históricos da ocupação Terena ao longo dos anos e no modo de produção tradicional foi determinado fundamentalmente pela situação de confinamento em Reservas (op. cit., 2000:2-3).

Os Terena de Cachoeirinha estão buscando, depois de muitas tentativas, a retomada do território tradicional¹⁶, questão que aglutina todas as lideranças. A expectativa da população que mora nas aldeias é de que, com a conquista da terra, os quase três mil indígenas que moram e trabalham nas cidades possam voltar para a aldeia. No entanto, os referenciais construídos durante várias décadas na convivência com a sociedade, as condições oferecidas, desejos e expectativas, tornam improvável que, efetivamente, a maioria volte a morar na terra. Com isso, a aldeia tornou-se um espaço importante, não somente para quem nela vive, mas como referencial para quem a visita, para rever os parentes, participar das festas, danças e celebrações em determinados períodos da comunidade.

Com o crescimento populacional, os espaços nas aldeias ficaram cada vez mais reduzidos. A convivência e sobrevivência tornaram-se mais difíceis, principalmente para a juventude. Já entre as décadas de 40 e 60, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira

¹⁵ Purungueiro: são pajés ou sacerdotes na organização tradicional Terena. Segundo depoimento do cacique de Cachoeirinha, Lourenço Muchacho, (o seu pai é um purungueiro - sr. Antonio Muchacho), os purungueiros estão diminuindo nas comunidades em razão dos jovens não estarem preparados para exercer a função com responsabilidade.

¹⁶ A área de Cachoeirinha foi identificada em 36.288 hectares pelo relatório coordenado pelo antropólogo Gilberto Azanha, publicado no Diário Oficial da União, em 24 de junho de 2003.

realizou pesquisa entre os jovens Terena e identificou que a maioria tinha como perspectiva de realização pessoal morar, estudar e conseguir um emprego na cidade. Mas, muitos desses projetos se frustrariam, como se constata no relato do professor Terena Sebastião Rodrigues:

De volta para casa, nossos jovens, quando saem em busca de um trabalho, criam a ilusão de felicidade; mas quando volta, o dinheiro só dá para passar uma semana mantendo a alimentação da família, além de aprender os costumes ruins dos *purutuyë* e trazer para dentro das nossas aldeias. O confinamento na Reserva diminui a cada dia a perspectiva da juventude, provocando o aumento do consumo de drogas, álcool, prostituição e violência interna (ENTREVISTA, 2003).

A realidade hoje é que a Terra Cachoeirinha encontra-se invadida por fazendas, povoados e chácaras. E, apesar da Constituição Federal de 1988 determinar um prazo de cinco anos – Artigo 67, ADCT¹⁷ - para que o governo brasileiro demarcasse todas as áreas indígenas, depois de várias décadas, o processo de demarcação de Cachoeirinha ainda encontra-se à espera da Portaria Declaratória do Ministério da Justiça, definindo-a, oficialmente, como Terra Indígena.

Diante do processo de resistência e de luta prolongada há séculos, seja por meio de uma convivência negociada com a sociedade regional ou pelo enfrentamento em defesa de seus direitos e pela recuperação do território tradicional, o povo Terena vivencia um outro momento em sua vida. A busca incessante pela manutenção da identidade étnica, mesmo diante das forças contrárias a isto, conhecer seus mecanismos e aprender a manipulá-los em função de seus objetivos. Acreditam que, com a demarcação do território¹⁸, terão condições de repensar e reestruturar a sua organização social, cultural e melhorar a qualidade de vida.

Essa realidade dos Terena vai contra o anunciado processo de aculturação. Apesar de muitos de seus membros estarem inseridos como mão-de-obra na economia regional, estudarem em universidades, exercerem cargos públicos e atividades de profissionais liberais, como pedreiro, serralheiro, entre outras, ou viverem de biscates, nota-se que estão buscando fortalecer seus costumes, tradições e identidade. Ou, utilizando uma terminologia

¹⁷ ADCT: Atos das Disposições Constitucionais Transitórias.

¹⁸ O processo de demarcação da Terra Cachoeirinha encontra-se paralisado no setor jurídico do Ministério da Justiça aguardando a assinatura por parte do ministro da Justiça da Portaria Declaratória.

do antropólogo João Pacheco de Oliveira, estão fazendo a “viagem da volta”¹⁹, referindo-se aos povos indígenas do Nordeste (1999). Com o sofrimento decorrente da inserção na sociedade ocidental e o conhecimento que adquiriram, hoje estão se voltando para o fortalecimento de sua cultura, organização da comunidade, recuperação do território tradicional, ensinando às crianças seus direitos históricos e constitucionais.

Confirma-se isto pelos relatos dos moradores de Cachoeirinha. Desde 1978 as lideranças começaram a retomar a luta pela demarcação da terra. O cacique da aldeia Capão Babaçu, Zacarias Rodrigues, questionou a morosidade do governo federal e exclamou: “estamos começando a acordar!”. Segundo ele, confiaram muito nas promessas do governo. Mas, diante da situação difícil em que se encontram as comunidades, cansaram de esperar. O cacique Ramão Vieira, da aldeia Lagoinha, justificou:

Enquanto não sai a demarcação, nós lideranças buscávamos formas paliativas para amenizar a situação de miséria, violência e conflitos das comunidades, fazendo projetos de trator, óleo, sementes e adubos junto aos órgãos públicos e até ONG's²⁰. Ao longo dos anos percebemos que a terra não era demarcada e que, cada vez mais, aumentava a dependência de apoio externo. Por isso, a partir do início de 2003, resolvemos fortalecer a nossa organização interna e procurar entender nossos direitos, em reuniões de lideranças das associações de produtores e de mulheres, presidentes e pastores das igrejas, de clube de futebol e de grupo de jovens, seminários e a realização da Primeira Assembléia Terena de Cachoeirinha (GAZETA DO PANTANAL, 2003).

As lideranças estão realizando outras atividades, como a cobrança às autoridades e aos órgãos públicos para garantir o cumprimento dos direitos indígenas constantes na Constituição Federal e os prazos de demarcação da terra previstos no Decreto 1.775, de 08 de janeiro de 1996²¹.

No que se refere às comunidades de Cachoeirinha, a demarcação do território é fundamental para garantir a autonomia e melhoria da qualidade de vida do povo. Somente assim poderá desenvolver a produção, ter espaço para o lazer e recuperação dos recursos naturais, garantindo uma assistência à saúde e educação específica e diferenciada.

¹⁹ “Viagem da volta” é utilizado aqui somente para caracterizar o enfoque dado sobre a trajetória Terena, enfatizando o retorno às suas terras, costumes e tradições.

²⁰ ONG's: Organizações Não-Governamentais.

²¹ CAMPOGRANDENEWS, 10/03/2004 – disponível em www.campograndenewes.com.br.

CAPÍTULO 2

DESENVOLVIMENTO LOCAL E POVOS INDÍGENAS

2.1. DESENVOLVIMENTO NA PERSPECTIVA HISTÓRICA

A partir das diversas concepções de desenvolvimento²² implantadas sobre as populações indígenas do Brasil, todas têm como fundamento a perspectiva de progresso e de crescimento econômico. É, portanto, de fundamental importância para este estudo entender a lógica e concepção da sociedade ocidental²³ que a gerou, como também a sua visão de espaço, tempo, território e natureza.

Nos cinco séculos da história do Brasil, os projetos de desenvolvimento foram implementados de fora para dentro. Aliás, até que ponto foi pensado como desenvolvimento, principalmente na primeira etapa da chegada dos europeus, visto que os portugueses não estavam preocupados em “desenvolver”, mas expandir o Império português e explorar a riqueza para abastecer a metrópole. A mão-de-obra da população nativa foi utilizada na extração da madeira e do ouro. No início do século XVI já existiam milhares de escravos indígenas no Brasil (PREZIA e HOORNAERT, 2000:128).

O modelo implantado orientava-se, exclusivamente, a partir dos interesses econômicos e políticos. A Europa do século XV encontrava-se com sua economia estagnada e com alto índice demográfico. Portugal, como uma das potências da época, via a necessidade de dilatação do Império, buscando alternativas de resolver seus problemas internos e comerciais, que coincidiam com os interesses e expansão religiosa por parte da

²²Desenvolvimento: De desenvolver + - mento. 1. Ato ou efeito de desenvolver (se); desenvolvimento. 2. Adiantamento, crescimento, aumento, progresso (FERREIRA, 1999:650).

²³A denominação sociedade ocidental é utilizada genericamente para identificar as sociedades européias e americanas, diferentemente das sociedades indígenas.

Igreja. A ocupação de novas terras ao mesmo tempo em que resolveria os problemas de abastecimento interno, abria novos mercados para expandir a economia (LAJUIE, 1981).

No primeiro período se destacam três aspectos importantes na relação do homem europeu com as populações nativas: o território, o trabalho e as mulheres. Os povos indígenas foram desterritorializados, forçados a abandonarem seus territórios de ocupação tradicional e buscarem novos espaços que possibilitassem a continuidade étnica e cultural, mantendo costumes, religião, valores e tradições. Depositários de um conhecimento milenar sobre florestas, rios, conseguiram, e continuam lutando para retomar os seus territórios.

Parte deles foram dominados e submetidos ao trabalho escravo no corte da madeira e nos engenhos de açúcar. As mulheres foram utilizadas no trabalho doméstico e relegadas às necessidades sexuais e reprodutoras.

Os territórios e populações indígenas foram, historicamente, submetidos aos interesses das políticas oficiais, caracterizadas pelas frentes de expansão econômica e religiosa. Como se pode ver, inicialmente, o litoral foi ocupado pela cana-de-açúcar. No segundo momento, o sertão nordestino com a pecuária nas margens dos rios, com a finalidade da produção de carne e de couro bovino. A região Sudeste foi tomada pela cultura do café e pecuária. No Sul, os alemães e italianos, com suas culturas e modos de produção, como o arroz, o trigo e a uva. No Norte manteve-se por longo tempo a extração da borracha, madeira e minérios. No Centro Oeste, inicialmente a extração da madeira, e depois a pecuária e a monocultura da soja.

Tanto a colonização européia quanto as levas de nordestinos e sulistas, implantaram um processo de ocupação e desenvolvimento das regiões semelhante, seja na extração das riquezas naturais como na extensão de frentes agrícola e pecuária. As populações nativas foram ignoradas quanto à sua economia, cultura, costumes, valores, religião e tradições.

O Brasil do mercantilismo ao capitalismo, teve como modelo o desenvolvimento voltado para os interesses externos. A economia de mercado é fruto de um processo histórico que,

Alicerçada na procura de lucro e no mecanismo de mercado, caracteriza-se, ao mesmo tempo, pela expansão dos quadros da economia em escala mundial e pelo caráter cada vez mais complexo de suas formas de atividades, evolução que se tornou possível, graças ao aparecimento de meios técnicos muito mais aperfeiçoados e à adoção de um regime de liberdade econômica (apud. LAJUGIE, 1981:41).

Este modelo econômico vem ao longo dos anos sendo implantado como a única via de desenvolvimento. Na segunda metade do século XX inicia-se, progressivamente, o aprofundamento da economia de mercado, fruto do processo da globalização e dos avanços científicos e tecnológicos.

Os modelos de desenvolvimento brasileiros impostos às populações indígenas são os mesmos implementados para a sociedade em geral, tendo como fio condutor o crescimento econômico voltado para a exportação. Numa primeira fase, entre 1500 a 1910, as populações nativas foram tratadas numa perspectiva de extermínio ou assimilação pela sociedade brasileira. Entretanto, observa-se que, nesse período, algumas variantes destoam do modelo central, mesmo que pontuais e estanques. Elas permitem a sobrevivência dos indígenas localizados em pequenas glebas de terras²⁴ e a preservação das culturas e costumes.

Vários fatores contribuíram para a criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI²⁵, órgão responsável pela assistência aos índios nas áreas de saúde, educação, agricultura e demarcação da terra. Em nível internacional repercutem as conseqüências dos projetos de colonização e das ações de grupos privados contra as populações indígenas, como invasões das terras, assassinatos e doenças. Soma-se a isso, a necessidade do governo ter domínio sobre as terras e as populações indígenas, abrindo espaço para o processo de colonização de forma controlada. A população indígena serviu na defesa das áreas de fronteira, nas disputas do território brasileiro, além da disputa dos militares da escola positivista com a doutrina Católica quanto ao processo de catequização dos índios.

Frente a tudo isto, o governo brasileiro foi levado a tomar providências. Com isso, o objetivo do governo federal se fortalece, mantendo a integração do indígena à sociedade ocidental. Dentro dessa lógica, o SPI demarca algumas reservas indígenas com o intuito de transformar os índios em pequenos trabalhadores rurais e, conseqüentemente, liberar o

²⁴Carta Régia de 30 de julho de 1609 e a de 10 de setembro de 1611, promulgada por Felipe III (apud. CUNHA, 1987:58).

²⁵O Serviço de Proteção ao Índio – SPI. O nome original era Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN.

restante da terra para as frentes de expansão colonizadora e agropecuária. As populações foram confinadas²⁶ em “Reservas Indígenas” (BRAND, 2001:65).

Do período em que o SPI desenvolveu suas ações, destacam-se três aspectos: a apropriação da riqueza, a dominação e a violência praticada contra as comunidades indígenas pelos funcionários do órgão e pelas frentes expansionistas. Grandes projetos foram executados dentro das áreas indígenas, como a construção de hidrelétricas, ferrovias, extração de minérios e madeira.

As populações indígenas tornam-se mais dependentes e vulneráveis frente aos projetos externos, transformado-se em mão-de-obra escrava, verificando-se redução populacional e extinção de muitas etnias.

Em 1967, sob o regime Militar, o governo substituiu o SPI e criou, em 1967, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, como órgão gestor e executor da política indigenista oficial. Mantém-se a política integracionista do Estado, vide o artigo 1º da Lei 6001 do Estatuto do Índio: “[...] integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (op. cit., 1987:216).

2.2.DESENVOLVIMENTO E AS POPULAÇÕES INDÍGENAS

Considerando o contexto de envolvimento com a sociedade ocidental, as populações indígenas têm suas formas próprias de organização social, política, econômica, religiosa e cultural, diferente relação com a natureza, meios diversos de utilização dos recursos naturais e, portanto, uma compreensão diferenciada de desenvolvimento.

Em vista da diversidade étnica e cultural que envolve as sociedades indígenas, dois aspectos merecem destaque enquanto elementos teóricos que orientarão, inicialmente, a reflexão em questão: as temáticas sobre cultura e aculturação.

Iniciando com o enfoque da aculturação, esta foi utilizada como chave de leitura por muitos teóricos que analisaram a realidade vivenciada pelos povos indígenas. As sociedades indígenas no Brasil, dependendo da região em que estão localizadas, chegam a ter 500 anos de contato com a sociedade ocidental, algumas menos, e uma minoria ainda

²⁶ Confinamento: transferência arbitrária de indígenas para reservas demarcadas pelo SPI, a partir de 1914.

sem nenhum tipo de relação com a sociedade não-indígena. A partir desta constatação, numa visão apressada, afirma-se que aquelas populações estariam aculturadas ou em processo de aculturação²⁷, visto que passaram por um processo de mudança cultural. E, para os não-aculturados, considerados empecilhos ao desenvolvimento, a solução seria a aculturação.

Contrapondo-se a essa lógica, Laraia, utilizando-se do Manifesto sobre Aculturação do Seminário realizado na Universidade de Stanford, em 1953, defende:

Qualquer sistema cultural está num contínuo processo de modificação, resultado da própria dinâmica interna e do resultado do contato com o sistema cultural com o outro... As mudanças se dão através de padrões ideais e reais de comportamento... Enfim, cada sistema cultural está sempre em mudança, e em diferentes formas internamente (apud LARAIA, 1997:100, 103, 105).

A tese da aculturação foi amplamente defendida durante décadas em academias brasileiras, assumida e aplicada nas políticas indigenistas governamentais sobre as populações indígenas. Nesta perspectiva, alguns chegaram a definir datas para o desaparecimento dos povos indígenas. Em 1978, o então ministro do Interior, Rangel Reis, concedeu entrevista antevendo que dez anos seriam necessários para por fim à questão indígena no Brasil. Duas décadas depois, a mesma tese seria repetida pelo sociólogo, Hélio Jaguaribe, em palestra proferida aos militares do Comando Militar do Leste, Rio de Janeiro.

Em outro viés, sem querer aprofundar as diversas correntes e definições sobre o conceito de cultura por não ser esse o objetivo, no entanto, faz-se necessário indicar o debate acadêmico sobre o termo e sua aplicabilidade na compreensão da realidade.

Numa perspectiva etnocêntrica (ROCHA, 2000), a cultura está circunscrita à concepção monocultural de uma determinada sociedade, a partir da qual vê o outro como inferior e carente das técnicas e valores.

No entanto, para Aracy Lopes da Silva (1988:5-7), cultura:

Diz respeito à capacidade que os seres humanos (e só eles têm) de dar um significado às ações que praticam, à realidade natural ou construída que os cerca, às condutas de animais e pessoas... Cada grupo dá significados próprios às coisas (por exemplo: menstruação): código simbólico; modificação; aprender - comunicação entre as culturas; e a igualdade e capacidade de produção cultural.

²⁷ Aculturação, segundo Félix M. Kessing, o termo surgiu nos EUA e tornou-se central para os antropólogos no final do século XIX, 14º Congresso de Americanistas, realizado em 1904, em Stuttgart. E, no Brasil, em 1937, com a publicação dos Ensaios de Etnologia Brasileira, de Herbert Baldus, que colocou o problema da mudança cultural.

Nessa lógica, a cultura não é algo estático, mas em processo permanente de mudança que permite, nessa ótica, identificar a diversidade cultural e pluriétnica de uma realidade como a do Brasil. Neste contexto, como ponto de partida, faz-se necessário, analisar, historicamente, a concepção ocidental de desenvolvimento e sua relação com as outras sociedades. Na relação com as sociedades indígenas, o modelo de desenvolvimento historicamente fundamentado na compreensão de duas sociedades, uma, a ocidental, desenvolvida, e, a outra, indígena, considerada atrasada e sem cultura. Isto implicaria para a sociedade, considerada por si mesma como desenvolvida, implantar um modelo de civilização para as populações indígenas.

Ora, o processo de desenvolvimento europeu se deu, inicialmente, negando toda e qualquer possibilidade de respeito à natureza, seus recursos naturais e potencialidades das populações locais, seu conhecimento e sabedoria milenar sobre seu território. Em consequência da concepção limitada ao desenvolvimento econômico, coube aos agentes coloniais a extração dos recursos naturais e exploração da mão-de-obra indígena, fato que se perpétua ao longo de toda história da sociedade nacional na relação do Estado com as populações indígenas.

Para Mahbub ul Haq, referindo ao desenvolvimento econômico, afirma:

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 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 (1978:3).

No caso do Brasil, o interesse de implantação desse modelo de desenvolvimento, do período colonial à República, teve e tem como objetivo abastecer e acumular riqueza centralizada na metrópole e criar uma elite local, em detrimento da qualidade de vida da maioria da população.

Por isso, tratando-se das populações tradicionais, o crescimento econômico mercantilista reduz e limita a diversidade cultural e as formas diferenciadas de organização econômica, que passam por relações sócio, política, econômica, religiosa, cultural e cosmológica. Isto porque, a compreensão do processo organizativo de cada sociedade remete a considerações e pressupostos que implicam na estrutura social e étnica de cada

uma. Isto é fundamental para a nossa análise, visto que o conhecimento adquirido e construído a partir do instrumental teórico de uma determinada sociedade sobre outra não pode restringir-se ao seu olhar exclusivo em torno de si mesma.

Na ótica da sociedade ocidental²⁸, o modelo de desenvolvimento econômico e de conhecimento científico²⁹ é produzido a partir de critérios da economia de mercado, no qual, o objetivo final é a acumulação de riqueza, bens de capital e tecnologia, centralizada nas mãos de poucos, gerando cada vez mais a desigualdade entre seus membros, inclusive “de distribuição da renda” (UL HAQ, 1978:5)

Lajugie (1981:41), assim define a economia de mercado, como fruto de um processo histórico, assim a define:

Alicerçada na procura de lucro e no mecanismo de mercado, caracteriza-se, ao mesmo tempo, pela expansão dos quadros da economia em escala mundial e pelo caráter cada vez mais complexo de suas formas de atividades, evolução que se tornou possível, graças ao aparecimento de meios técnicos muito mais aperfeiçoados e à adoção de um regime de liberdade econômica.

No caso das populações indígenas, a utilização de mecanismo de análise a partir de pressupostos da economia de mercado, limita e reduz, na melhor das hipóteses, a possibilidade de compreender a realidade histórica e a sua construção social, política, cultural e econômica. Para essas sociedades, como veremos adiante, contrariamente à visão dualista da sociedade ocidental, embasada na filosofia helênica, aqueles fatores não são estanques e separados um do outro, mas são elementos de um mesmo processo, que carrega em si diferentes concepções e visões de mundo.

Considerando o conhecimento indígena, Little (2002:41), afirma:

O *locus* principal dos estudos etnocientíficos tem sido a antropologia. Por várias razões, esses estudos privilegiam até o momento os sistemas científicos das sociedades indígenas. Primeira as ciências indígenas são extremamente sofisticadas e complexas, e como tal oferecem um novo universo para estudos em profundidade. Segunda, os povos indígenas que habitam as florestas tropicais oferecem grande acervo de conhecimentos sobre esses ecossistemas, ainda pouco conhecidos pela ciência ocidental e ligados ao interesse mundial por parte dos ambientalistas. Terceira, o grande risco de que os conhecimentos ambientais

²⁸ Nesse longo período, houve constante oscilação entre a desvalorização quase total dessa diversidade, expressa através de guerras de conquista, escravização e extermínio, e sua supervalorização romântica, que caracteriza as sociedades indígenas como expressões de uma pureza natural não “contaminada” pela civilização (LITTLE, 2002:39).

²⁹ Ao contrário do conhecimento ocidental, Little (2002:41) afirma: nosso interesse aqui é pela subárea da etnoecologia, que focaliza sua atenção investigativa nos conhecimentos ambientais do grupo, nas estruturas produtivas, formas e frequências de mobilidade, na cosmologia e nos ritos religiosos que orientam o uso de conhecimento e tecnologias.

indígenas estejam em vias de desaparecimento, agravado pelas inúmeras invasões sofridas pelas sociedades indígenas, o que às vezes põe em questão sua própria sobrevivência como grupo.

Para Posey, abordando a concepção dos povos indígenas quanto ao conhecimento³⁰ e a natureza, afirma:

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

Para entender a relação dos indígenas com a natureza faz-se necessário compreender sua cosmologia. Para Aracy Lopes da Silva (1988:95), cosmologia é “teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento do mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena”. Neste sentido, a cosmologia define o lugar da humanidade nesse cosmos e expressa as concepções sobre a natureza, humanidade e os deuses, revelando as interdependências e reciprocidades entre os diversos personagens. A cosmologia de uma população é expressa através de seus rituais, músicas, mitos, ornamentos, e outros. O ritual é um momento privilegiado de contato com o universo mais amplo, de interação entre o sobrenatural, a natureza e os homens. É, ainda, o momento de integração interna, de superação das divisões e das divergências, reafirmando a solidariedade e a reciprocidade interna. São momentos importantes de redistribuição da colheita e, também, de festa. Cosmologia e seus mitos associados são produtos e são meios de reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressões, concepções e experiências. Constroem-se e reconstroem-se ao longo do tempo, dialogando sobre as alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos atores (BRAND, 2003).

É importante destacar que as sociedades indígenas têm conceitos distintos de natureza, sendo que, ao contrário do pensamento ocidental, entendem haver “interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social” (DIEGUES e

³⁰Little (2002) chama a atenção para a multiplicidade de ciências no contexto atual. E afirma: 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.

ARRUDA, 2001:32). Não se trata de uma dependência, mas de uma “imbricação”, na expressão de Posey, entre os “mundos natural, simbólico e social” (1987:15).

Jesús Azcona (1993:201-202), ao abordar a configuração do tempo e dos espaços em sociedades indígenas, destaca que as exigências do espaço são, em alguns casos tão poderosos e inflexíveis, como nas regiões árticas, exigindo dos homens a invenção de incríveis formas de subsistência, íntima correspondência com os imperativos impostos pelo espaço. Tempo e espaço emergem, não na relação das coisas, mas na relação dos homens com as coisas. Segundo afirmação do mesmo autor:

Cada sociedade aprende a construir seu próprio tempo e seu próprio espaço, numa palavra, seu mundo [...] Deuses e heróis, antepassados e descendentes, mortos e vivos, a caça e a pesca, a semeadura e a colheita, as relações entre eles e com outros permanecem unidos nesse tempo e nesse espaço que derivam da relação do homem com as coisas (1993:204).

Brand, utilizando-se da análise de Bremem, destaca duas importantes concepções que permitiram às populações indígenas, antes mesmo da sociedade ocidental, construir um conhecimento inédito e abrangente sobre plantas e os animais:

A primeira origina-se, exatamente, da profunda interdependência entre o mundo da natureza, dos vegetais e dos animais, e o mundo dos humanos e: - segunda, a concepção da natureza como algo vivo com quem se interage e se estabelece uma comunicação constante, apoiada numa visão cosmológica integradora (BRAND, 1987: 14).

Neste contexto, segundo Brand (2003), a quebra da relação harmônica com a natureza indica, também, uma quebra na relação com os deuses. Não obstante, segundo este autor (2003: 198) o confinamento não pode ser reduzido ao dado, certamente preocupante, da reduzida extensão das áreas hoje de posse dos índios, e tão pouco, às perspectivas de superação dos problemas vivenciados por eles centradas na simples ampliação dos hectares destes espaços. Da mesma forma, as propostas de reposição dos recursos naturais no interior das mesmas áreas de posse indígena não podem restringir-se a questões técnicas e orientações assentadas em nossos conhecimentos e lógicas ocidentais. Faltaria, sempre, a dimensão constitutiva mais relevante do problema, que é sua dimensão cosmológica, segundo a qual, a natureza - as árvores a serem replantadas - adquire seu significado exatamente, enquanto integrantes das demais dimensões da realidade, ou seja, o mundo dos homens e o mundo deuses. Porém, a reposição concreta desses recursos, através de recuperação ambiental, sob a ótica indígena, só será possível e terá o impacto esperado no

mundo dos homens ou, se quiser, no mundo da cultura, se estes projetos tiverem em conta, em todos os passos de sua implementação, a íntima interdependência com a natureza, os homens e os deuses, ou seja, que a natureza, o mundo dos homens e dos deuses formam um todo. Permanece, portanto, como desafio fundamental ser superado em iniciativas de desenvolvimento em comunidades indígenas, especialmente em projetos de reposição de recursos naturais, a compreensão e a articulação de todos de pensar e de se relacionar com a natureza distinta. Para isso, impõe-se a busca conjunta, através de um diálogo permanente, tendo presente, sempre, que a palavra decisiva nesse diálogo cabe aos próprios indígenas.

O impacto da globalização sobre as culturas locais tem sido visto sob dois grandes ângulos. Cultura local é aqui entendida como cultura particular de um grupo que, a partir de relações cotidianas em espaços geográficos relativamente pequenos e delimitados, estabelece códigos comuns e sistemas próprios de representação. Wallerstein (1991:184) observa, entretanto, que “cultura é por definição particularista”. Ou seja, cultura é o conjunto de valores ou práticas de uma parte menor que o todo, embora tendo como referência alguns critérios presumivelmente universais ou universalistas.

Por outro lado, a globalização é percebida como se associando ao aprofundamento da tendência à hegemonia da cosmovisão ocidental “americanizada” [...], promovendo o declínio das identidades, a desconstrução do local, bem como a descaracterização ou perda de autenticidade das culturas locais. No entanto, acredita Albagli (1999), sob uma perspectiva distinta, a globalização não significa o fim de toda identidade territorial estável, mas que, ao contrário, cada sociedade ou grupo social é capaz de preservar e desenvolver seu próprio quadro de representações, expressando uma identidade ao mesmo tempo espacial e comunitária em torno da localidade.

Santos, tratando sobre o assunto, defende que:

Na verdade, a globalização faz também redescobrir a corporeidade. O mundo da fluidez, a vertigem da velocidade, a frequência dos deslocamentos e a banalidade do movimento e das alusões a lugares e as coisas distantes, revelam, por contrastes, no ser humano, o corpo como uma certeza materialmente sensível, diante do universo difícil de apreender (1996:251).

Cada lugar é, à sua maneira, o mundo. Ou, como afirma M. A. de Souza (1996:65), “todos os lugares são virtualmente mundiais”. Mas, também, cada lugar, irrecusavelmente imerso numa comunhão com o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais. A uma maior globalidade, corresponde uma maior individualidade. É

a esse fenômeno que Benko denomina de “glocalidade”, chamando a atenção para as dificuldades do seu tratamento teórico (1990 apud SANTOS, 1996:252).

A história concreta do nosso tempo repõe a questão do lugar numa posição central, conforme, aliás, assinalado por diversos geógrafos. A Fisher (1994 apud SANTOS, 1996:252), por exemplo, refere-se “à redescoberta da dimensão local”.

Ainda, segundo Santos, “o território compartilhado impõe a interdependência como práxis, e essa como “base de operação” da “comunidade”, no dizer Parsons” (1996:91). Nas cidades, esse fenômeno é ainda mais evidente, já que pessoas desconhecidas entre si trabalham conjuntamente para alcançar, resultados coletivos. Entende território como extensão apropriada e usada. Mas o sentido da palavra territorialidade como sinônimo de pertencer àquilo que nos pertence[...] esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde da existência do Estado. Assim, essa idéia de territorialidade se estende aos próprios animais, como sinônimo de área de vivência e de reprodução. Mas a territorialidade humana pressupõe, também, a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os vivos, é privilégio dos homens.

Neves (1998:271) tem o entendimento de territórios como “espaços de ação e de poderes”. Para Mesquita (1995:83), “território é o que é próximo; é o mais próximo de nós; é o que nos liga ao mundo”.

Para Brand (1994), essa concepção de território emerge com mais clareza na abordagem das sociedades indígenas. Esta questão tem sido abordada com ênfase pela antropologia no contexto da discussão da garantia das terras indígenas. Citando Oliveira Filho (1999:108) a noção de território indígena com a qual se trabalha atualmente [...] “é uma elaboração dos brancos e encontra-se historicamente datada”. Teria sua origem na década de 1950, durante os debates relativos à criação do Parque Indígena do Xingu. Neste contexto, também, pela primeira vez, emergia a preocupação com os recursos naturais necessários e suficientes para garantir aos índios a plena reprodução de sua cultura e do seu modo de vida (1999:109). Os critérios anteriormente utilizados pelos Governos para definir a demarcação de terras eram de caráter mais humanitário, relacionados à proteção de indivíduos e não de grupos. Não explicitava, portanto, a relação cultura e território. A noção de território tradicionalmente ocupado refere-se ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo de produção ou ao modo como se relacionam

com ela. Tem, portanto, este conceito uma dimensão profundamente cultural, e por ser cultural, também está em permanente reelaboração.

Para Albagli,

O local, enquanto conceito e enquanto realidade empírica, é uma noção relacional, remetendo aos seguintes principais aspectos: a) tamanho/dimensão, associando-se ao conceito de escala; b) diferenciação/especificidade; c) grau de autonomia; d) nível de análise e de complexidade, os quais vêm sendo postos em cheque no momento atual (1999:12).

Situado ante o global, o local pode referir-se a uma localidade (cidade, bairro, rua), região ou nação, constituindo, em qualquer dos casos, um ‘subespaço’ ou um subconjunto espacial, e envolvendo algum modo de delimitação ou recorte territorial, o que se expressa em termos econômicos, políticos e culturais. O conceito de lugar pode assim ser visto a partir da complementariedade de três dimensões, conforme Agnew e Ducan (1989): a) dentro de uma ótica mais econômica, enquanto localização de atividades econômicas e sociais operantes em uma escala mais ampla; b) de uma perspectiva microsociológica, como espaço rotineiro de interação social; c) de um ponto de vista antropológico e cultural, correspondendo a um sentir e organizar no lugar, mediante a identificação do sujeito com o espaço habitado.

A utilização dos meios naturais pelo homem ou “os pedaços da crosta terrestre” utilizados pelos grupos humanos para desenvolver sua base material nos primórdios da história constituem o que estamos “chamando de meio natural”, segundo Santos (op. cit). Diversos instrumentos de trabalho e formas de fazer, lentamente elaborados, terão concorrido para a realização, aqui, de uma fase basilar da história do homem, isto é, a domesticação de plantas e animais. O despontar da agricultura foi, também, sinônimo de desmatamento. Todavia, esse processo não significou a implantação de próteses nos lugares, mas a imposição à natureza de um primeiro esboço de presença técnica, pois ritmos e regras humanas buscavam sobrepor-se às leis naturais.

Portanto, para Vinuesa,

El desarrollo local, entendido como una acción global de los agentes locales con la finalidad de valorizar los recursos de un territorio, ofrece expectativas y oportunidades nuevas para el futuro de muchas comarcas. En este proceso de recuperación se pueden identificar tres grandes protagonistas: el territorio, la sociedad e la cultura. Los programas Leader apuestan por impulsar, en el marco

de la reforma de los fondos estructurales de la UE, un modelo de desarrollo diferente: “basado es esencialmente en el recurso humano, centrado en los actores locales y en su capacidad para hacer emerger un proyecto global apoyando se fuertemente sobre la identidad local para mejor imaginar e construir el futuro (2000:16).

Das três correntes de pensamento de Dalla Rossa - político-administrativo, econômica e humanista - Vinuesa defende que esta última é a que realiza uma aproximação completa e global de desenvolvimento local.

Para Arocena,

O esfuerzo por plantear un desarrollo alternativo ha desembocado en múltiples propuestas que hablan de desarrollo a escala humana, desarrollo de base, ecodesarrollo, desarrollo auto-sostenido, desarrollo auto centrado, etcétera (2002:19).

Nesta perspectiva, a UNESCO indica que:

El enfoque endógeno del desarrollo exige tener en cuenta el contexto sociocultural en el cual el desarrollo debe realizarse, así como las condiciones específicas a una determinada cultura, en el sentido antropológico del término: conceptos, modos y estilos de vida, sistemas de valores nacionales, modos de organización social, etc. (1987-1998:5).

O Jose Carpio Martín defende como conceito de desenvolvimento local:

El desarrollo local es el proceso reactivador de la economía e dinamizador de la sociedad local, mediante el aprovechamiento eficiente de los recursos endógenos existentes en una determinada zona, capaz de estimular y diversificar su crecimiento económico, crear empleo y mejorar la calidad de vida de la comunidad local, siendo el resultado de un compromiso por el que se entienda el espacio como lugar de solidaridad activa, lo que implica cambios de actitudes e comportamientos de grupos e individuos”(2000:68).

Brostolin aponta que:

No processo de desenvolvimento, o alvo central é o ser humano como artesão de seu êxito ou fracasso, pois requer que cada um, ao se tornar responsável pelo seu próprio progresso, influencia o seu entorno como fonte irradiadora de mudanças, de evolução cultural, de dinamização tecnológica e de equilíbrio meio-ambiental. Portanto, não se obtém desenvolvimento sem que se visualize o homem à luz da hierarquia de valores, em sua integridade como pessoas humanas, membro construtivo de sua comunidade e agente de equilíbrio em seu meio geofísico. Enfim, o processo de transformação requerido pelo desenvolvimento implica necessariamente a evolução cônica e autônoma do padrão de vida interno e externo de toda a comunidade (2002:22).

Yi-Fu Tuan (1976:1) afirma em seu artigo Geografia Humanística que, “o uso histórico, então, permite-nos definir o humanismo como visão ampla do que a pessoa humana é e do que ela pode fazer”. Uma visão restritiva ainda existe. Na universidade é a ciência dogmática ao invés da religião que agora tende a circunscrever a linguagem apropriada das dissertações concernentes ao homem. Os humanistas se surpreendem com esta inversão dos fatos, onde, o antes liberador torna-se agora censor. O humanista luta por uma visão mais abrangente. Os pensadores da Renascença, como Erasmo e Sir Thomas More, não negavam a doutrina religiosa; eles a achavam insuficiente. O humanista hoje não nega as perspectivas científicas sobre o homem, trabalha sobre elas.

Por isso afirma o mesmo autor:

O modo de vida no contexto humano não significa meramente atividades que mantém uma vida biológica da comunidade. O termo modo de vida é usado principalmente para os seres humanos e por uma boa razão: até mesmo entre os povos mais primitivos, o ganhar a vida, é colorido por objetivos e valores não zoológicos. No entanto, a nitidez com a qual um compartimento de vida é identificado como econômico, devotado à produção e ao intercâmbio de bens materiais, varia amplamente de sociedade para sociedade dentro de cada sociedade (op.cit.: 5).

No caso da realidade indígena brasileira, os muitos projetos desenvolvimentistas foram implantados, desde 1500. A concepção era fundamentada e apoiada em princípios exógenos, que resultou na espoliação dos territórios, recursos naturais e na negação das culturas e práticas endógenas.

Apesar da exploração desenfreada dos recursos naturais nos territórios indígenas ao longo dos 500 anos pelas frentes de expansão do capitalismo, encontra-se, ainda, em regiões do Continente americano, a diversidade cultural, conhecimento e recursos disponíveis.

Nesse contexto, Rothschild (1996:54), observa:

La diversidad de productos que se encuentra en los sistemas indígenas agrícolas es una característica común de éstos. En la amplia diversidad de ecosistemas los que indígenas viven, desde las montañas hasta los bosques tropicales e los desiertos, la agricultura indígena se caracteriza por el uso de numerosas variedades de productos en cada parcela. Por ejemplo, los agricultores Quechua e Aymara de los andes cultivan hasta 500 años variedades de papa en las terrazas de una comunidad, mientras que los indígenas de la Cuenca Amazónica pueden cultivar hasta más de 100 productos en una hectárea de bosque quemado e desmontado.

Há diversas experiências e tentativas direcionadas ao atendimento das necessidades apresentadas pelas populações indígenas, em nível de políticas públicas e de organizações não-governamentais. Em geral, todas essas iniciativas não têm atingido seus objetivos propostos.

Analisando esses desafios, o professor Brand afirma:

Parte significativa dos desafios que os povos indígenas enfrentam hoje, no Brasil, tem sua origem, exatamente, na imposição do modelo ocidental de desenvolvimento altamente concentrador, excludente e destruidor da natureza. A perda dos territórios e, acima de tudo, a destruição dos recursos naturais, mediante a imposição da monocultura, comprometeu as bases da economia indígena, apoiada na diversidade de alternativas, destruindo, progressivamente, seus sistemas de auto-sustentação e instaurando, dessa forma, um processo ininterrupto de empobrecimento [...]. Diante dessa realidade restam aos povos indígenas três alternativas para suprir suas necessidades básicas de subsistência: exploração dos recursos naturais ainda existentes; arrendamento das terras; e, finalmente, a retomada de seus territórios tradicionais (2001:61).

Como podemos ver no decorrer desses arrazoados, os povos indígenas carregam uma história milenar composta por sociedades das mais diversas e diferentes organizações, culturas e conhecimentos. Durante milhões de anos foram acumulando e desenvolvendo conhecimentos sobre os territórios e sua riqueza natural, a exemplo da fauna, flora, rios, lagoas e mares. Ao longo dos séculos viveram da coleta e produção de bens necessários ao bem-estar de sua população.

Entretanto, com a sociedade ocidental, as formas de organização social, economias e cosmologias indígenas foram negadas e modificadas com o novo modelo de desenvolvimento. Da utilização dos bens disponíveis para a auto-sustentação, foram transformados em objetos de acumulação e exportação, em benefício e bem-estar de poucos.

Com isto, coloca-se a necessidade de identificar as formas tradicionais de organização das comunidades, suas potencialidades e perspectivas, principalmente por estarem diante dos desafios apresentados a partir da convivência com o modelo de desenvolvimento imposto pela sociedade ocidental.

É nesse contexto adverso à sua cultura que os povos indígenas estão inseridos, que, contraditoriamente, impõem-se a eles a necessidade de encontrar alternativas que articulem a realidade local e, ao mesmo tempo, as necessidades advindas do mundo globalizado.

CAPÍTULO 3

DESENVOLVIMENTO LOCAL E OS TERENA DE CACHOEIRINHA

Fazendo uma retrospectiva do processo histórico do povo Terena – na região do Chaco até a ocupação da Terra Cachoeirinha - e sua organização social frente às adversidades enfrentadas ao longo de suas experiências migratórias, alianças étnicas constituídas, acordos políticos e formas de convivência com a sociedade ocidental, buscamos a identificação dos elementos que conduziram à construção e reconstrução de sua sociedade, e das formas de organização para enfrentar os desafios e criar condições de qualidade de vida para sua população. Ou, mais precisamente, procurar identificar o que alimenta e sustenta os Terena, de ontem e de hoje e o que os levou a se afirmar como tal. Inseridos em um contexto da macro-sociedade e de um modelo de desenvolvimento exógeno à cultura indígena, seus costumes e valores tiveram que se submeter à lógica do desenvolvimento e de apropriação de suas formas tradicionais de organização, por interesses econômicos, ideológicos, culturais e religiosos exógenos.

É no contexto de convivência com a sociedade nacional, onde os Terena estão inseridos prestando serviços e ocupando espaços, como observa Azanha (2003:1): “o fato é que vemos os Terena o tempo todo nas cidades, buscando nosso empregos, disputando nossos cargos eletivos...”

É na busca de reorientar novas concepções e práticas com as comunidades indígenas, principalmente a partir da Constituição Federal de 1988, antropólogos e indigenista formulam novos parâmetros para a relação dos povos indígenas com a sociedade envolvente e o Estado brasileiro.

Nessa perspectiva, os povos indígenas, superando o instrumento da tutela³¹ e apoiados em pressupostos da autonomia, têm pleiteado e reivindicado o cumprimento dos seus direitos. Como fundamenta LITTLE (2002:42): “um indicador dessa situação (entre muitos outros) são as reivindicações dos próprios indígenas ao governo Federal”.

Por outro lado, partindo do ponto de vista indígena, é importante observar que esta tarefa realizada pelos não-índios é sempre limitada e condicionada às condições históricas, sociais, culturais e econômicas de quem realiza a pesquisa, trabalhos, principalmente no campo da antropologia (LITTLE, 2002). Como também experiências, a exemplo do Programa Kaiowá-Guarani (BRAND, 2003), têm colocado em debate a possibilidade de mudança na orientação desenvolvida pela política indigenista governamental, objetivando a superação das práticas de dependência e da concepção integracionista. Portanto, a implantação de projetos de desenvolvimento econômico nas comunidades indígenas voltados para a economia de mercado é cada vez mais questionada.

Dando seqüência ao debate, lembra Sachs:

Para além do crescimento econômico, durante a preparação da conferência de Estocolmo, duas posições diametralmente opostas foram assumidas, pelos que previam abundância (the cornucopians) e pelos catastrofistas (doomsayers).

Os primeiros consideravam que as preocupações com o meio ambiente eram descabidas, pois atrasariam e inibiriam os esforços dos países em desenvolvimento rumo à industrialização para alcançar os países desenvolvidos (...) A prioridade deveria ser dada à aceleração do crescimento (...)

Do lado oposto, os pessimistas anunciavam o apocalipse para o dia seguinte, caso o crescimento demográfico e econômico – ou pelos menos o crescimento do consumo – não fossem imediatamente estagnados (...).

O paradigma do *caminho do meio*, que emergiu de Founex e do encontro de Estocolmo, inspirou a Declaração de Cocoyoc, em 1974, e o influente relatório de *What Now*, 1975. Este trata de um *outro desenvolvimento*, endógeno (em oposição à transposição mimética de paradigmas alienígenas), auto-suficiente (em vez de dependente), orientado para as necessidades (em lugar de direcionado pelo mercado), em harmonia com a natureza e aberto às mudanças institucionais (2000:50-54).

Em seguida, completa o mesmo autor:

O desenvolvimento sustentável³² é, evidentemente, incompatível com o jogo sem restrições das forças do mercado. Os mercados são por demais míopes para

³¹ A Lei 6.001/73, Capítulo II, Da Assistência da Tutela, Artigo 7º: “Os índios e comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei”. O Mini-Dicionário Aurélio, define Tutela como: “encargo ou autoridade conferida a alguém para administrar os bens e dirigir a pessoa de um menor que está fora do pátrio poder, e para representá-lo e assisti-lo nos atos da vida civil” (200:693).

³² Desenvolvimento sustentável é um processo de desenvolvimento econômico em que se procura preservar o meio ambiente, levando-se em conta os interesses das futuras gerações (FERREIRA, 1999:650)

transcender os curtos prazos (Deepak Nayyar) e cegos para quaisquer considerações que não sejam lucros e a eficiência smithiana de alocação de recursos (2000:55).

No caso das comunidades indígenas no Brasil, principalmente depois da promulgação da Constituição Federal de 1988 (Capítulo VIII, Artigo 231 e 232), emerge a garantia de autonomia das populações frente ao Estado e a sociedade nacional, mudando a relação e respeitando, portanto, suas formas organizativas.

Na busca de superação da implantação de projetos voltados para interesses externos à comunidade indígena, formulou-se, também, o conceito de etnodesenvolvimento, que surge com a perspectiva de repensar o desenvolvimento das comunidades indígenas a partir de suas cosmologias³³, necessidades e potencialidades locais.

Segundo Souza Lima e Barroso-Hoffmann (2002,19),

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 supõe certos padrões éticos-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 aliança esses valores embasarão e com que setores, sob que formatos jurídicos e a partir de graus de flexibilização por parte do Estado brasileiro em face da ordem econômica globalizada essas alianças serão mais viáveis.

Entretanto, afirma Dominique Perrot, (apud. GALLOIS, 2001:167),

Falar de auto-desenvolvimento, de etno-desenvolvimento, de desenvolvimento endógeno, não resolve nada, a princípio. Desenvolvimento não é um espaço vazio, que pode ser preenchido ao sabor das identidades culturais. É um conjunto de práticas assentadas numa visão de mundo particular, ligada à história das nações industrializadas (...) Falar em desenvolvimento auto-centrado ou em etno-desenvolvimento é uma contradição.

Ainda sobre o tema, Gallois afirma:

³³ 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, música, mitos, ornamentos e outros. O ritual é um momento privilegiado de contato como universo mais amplo, de interação entre o sobrenatural, a natureza e os homens. É, ainda, o momento de integração interna, de superação das divisões e das divergências, reafirmando a solidariedade e a reciprocidade interna. São momentos importantes de redistribuição da colheita porque momentos, também, de festa. 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. Constroem-se e reconstróem-se ao longo do tempo, dialogando com alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos autores (BRAND, 2003:177).

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 alteraram profundamente suas condições de vida e suas expectativas (2001:167).

A perspectiva de etnodesenvolvimento das populações indígenas remete-nos a uma retrospectiva analítica das políticas governamentais, projetos econômicos e relação destas populações com o Estado nas diversas regiões do Brasil. Nesse contexto, servem como exemplo as frentes expansionistas (VASCONCELOS, 1999) e análise da perspectiva integracionista e desenvolvimentista das políticas públicas e dos projetos econômicos implantados sobre as populações indígenas.

Analisando a sociedade ocidental, identifica-se o processo de como as populações nativas foram submetidas e escravizadas desde o início e ignoradas como sujeitos históricos, bem como os colonizadores buscaram extrair as riquezas naturais para abastecer as necessidades da metrópole. Na lógica de ocupação e desenvolvimento dos territórios, implantaram a cultura da cana-de-açúcar nos engenhos, a pecuária e o café. Em consonância com o modelo desenvolvimentista, coube à Igreja Católica organizar os indígenas em aldeamentos para catequizá-los, apoiando-se na religião, educação escolar, agricultura e pecuária (VASCONCELOS, 1999).

Da Colônia à República, a relação do Estado e as populações indígenas se deu de forma etnocêntrica e integracionista, pela imposição de um modelo de sociedade sobre as outras populações. Em nível oficial, a mudança no texto constitucional, em 1988, garantiu a autonomia como povo étnico e culturalmente diferenciado, obrigando o Estado a formulação de políticas e à execução de projetos específicos e diferenciados.

No entanto, o etnodesenvolvimento apresenta-se como suporte teórico e alternativo ao desenvolvimento até então defendido pela sociedade nacional. O etnodesenvolvimento, 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.

As ações e projetos implementados pelo novo órgão indigenista têm como objetivo integrar o índio ao mercado nacional, ou seja, ao modelo de produção da sociedade ocidental. Através da administração de funcionários da Funai ou de religiosos, diversos projetos foram implantados nas aldeias³⁴.

Segundo Brand,

Há surpreendente consenso entre os economistas e pesquisadores sobre os sucessivos fracassos de projetos de desenvolvimento, centrados exclusivamente em critérios de crescimento econômico e tecnológico. Torna-se cada vez mais difícil ignorar uma série de indicadores negativos que são resultantes desses projetos... O mesmo fracasso verifica-se nos assim chamados “projetos de desenvolvimento”, implantados em sociedades tradicionais, em especial nas comunidades indígenas, mesmos naquelas já com maior tempo de inserção na economia regional (op.cit. 64).

No Mato Grosso do Sul, os povos indígenas foram atingidos pelo Estado com os mesmos mecanismos desenvolvimentistas, diferenciando-se, superficialmente, em alguns aspectos por região e etnia. Segundo relatos orais de membros das comunidades, servem como exemplo os projetos implantados sobre os territórios com a utilização da mão-de-obra indígena, como a participação na Guerra do Paraguai (1864-1870), a construção da ferrovia Noroeste e a rede Telegráfica, no início do século XX.

Os projetos desenvolvidos nas aldeias de Cachoeirinha, em sua maioria, ainda são elaborados e implantados pelos órgãos governamentais. A seqüência de investimentos de recursos públicos, em nível, municipal, estadual e federal, é dirigida e orientada na perspectiva da política desenvolvimentista de integração do povo indígena à sociedade nacional. Assim foi definido pelo Artigo 1º da Lei 6.001/1973: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícola e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressivo e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Estatuto do Índio, 1973).

Como resultado da política do Estado brasileiro, a vida dos povos indígenas foi atingida em vários aspectos, principalmente através da educação e da agricultura. A

³⁴ A exemplo do que foi executado com o povo Xavante, Estado do Mato Grosso, utilizando a mão-de-obra indígena e maquinário moderno no cultivo do arroz. Com o fim do investimento público e da administração dos agentes externos, não foi dado continuidade. Deve se considerar que, a produção de uma saca de arroz custava o dobro do preço produzido na região. Além da inviabilidade econômica e administrativa para a comunidade indígena, o cultivo do arroz provoca mudanças na culinária, provocando o surgimento de doenças, como a diabetes.

educação escolar foi implantada com conteúdo, metodologia, currículo da sociedade ocidental e executada por professor não-indígena.

Na agricultura, os projetos estão voltados às demandas do mercado e a inserir os indígenas na economia regional. Este modelo de agricultura foi assimilado pelas comunidades indígenas como única alternativa econômica para o sustento de suas famílias. Esse modelo gerou a extrema dependência de apoio externo para poderem desenvolver a produção. O trator, óleo e semente fornecidos pelos órgãos governamentais fazem parte da pauta de reivindicação. E as políticas públicas são implementadas para fortalecer o relacionamento e a inserção dos indígenas à sociedade ocidental, particularmente na economia regional. Esta lógica imposta, aparece, também, em alguns pesquisadores e estudiosos. Destaca-se nesse contexto, a pesquisa de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terena, inserida no arcabouço teórico da aculturação. Referindo-se ao autor, Andrey Ferreira (2002: 93) afirma que seu primeiro livro sobre os Terena (O Processo de Assimilação) foi resultado da sua inserção no SPI e de suas relações com o Museu Nacional (então incorporado à Universidade do Brasil).

No entanto, contrapondo-se à teoria da aculturação, Ferreira, questiona que, enquanto os pesquisadores elaboravam estudos e identificavam o povo Terena em estágio avançado de relação com a sociedade nacional, eram eles, também, partícipes e formuladores da política indigenista oficial, órgãos executor dos projetos assistenciais e de desenvolvimento econômico (FERREIRA, 2002).

A etnia Terena, submersa na relação com a sociedade local e regional, apreendeu valores políticos, econômicos, culturais e religiosos da sociedade ocidental, ao mesmo tempo em que demonstra, cotidianamente, sua capacidade de compreensão e manipulação, tais como os valores de mercado, produção e do sistema educacional.

No entanto, assim escreve Azanha, em artigo intitulado Os Terena:

Os Terena não querem ser como a gente, apesar das aparências. Eles querem isso sim, te o que temos, do ponto de vista material... Querem continuar sendo Terena". E pergunta: "O que é ser Terena? – A resposta: ser Terena é simplesmente querer ser Terena – e, nesta condição, participar da solidariedade étnica que promovem nas situações mais adversas e de um passado comum de que se orgulham (AZANHA, 2003: 2).

Isso explica, enquanto fenômeno social, como o grupo cria mecanismos de resistência frente a outros atores sociais, possibilitando a reinterpretação simbólica e até a afirmação de

uma nova identidade étnica. Para Gruzinski, “desde os primeiros tempos a noção de cópia revelou-se extremamente elástica, variando da reprodução exata e da cópia fiel à interpretação inventiva” (GRUZINSKI, 2001:105).

Como exemplo desse processo, verificamos nas comunidades indígenas, do Nordeste brasileiro. Muitas delas foram consideradas extintas pela sociedade e pelo Estado brasileiro. Emergiram, portanto, no cenário nacional lutando pelo reconhecimento étnico e pela recuperação dos territórios tradicionais, principalmente a partir da década de 1970 (OLIVEIRA FILHO, 1999). Afirmaram a memória histórica como elemento aglutinador e mobilizador dos membros do grupo, construindo formas organizativas, ressignificando valores simbólicos e ocupando espaços entre as outras populações indígenas e no cenário nacional e internacional.

Os Terena da área Cachoeirinha estão buscando, depois de muitas tentativas, a retomada do território tradicional. A expectativa da população que mora na aldeia é de que, com a conquista da terra, os quase três mil indígenas que moram nas periferias e trabalham nas cidades voltem a morar na aldeia. A área identificada é de 36. 288 hectares conforme relatório coordenado pelo antropólogo Gilberto Azanha e publicado no Diário Oficial da União, em 24 de junho de 2003.

Faz-se necessário buscar compreender a realidade Terena a partir de uma análise diferenciada dos parâmetros da economia de mercado e da cultura da sociedade ocidental, seu modo de vida, produção, relações sociais, valores culturais e religiosos, isso para não cair na superficialidade de uma visão etnocêntrica.

Portanto, na tentativa de superação de uma análise etnocêntrica, procurou-se, em primeiro lugar, os instrumentos teóricos que dessem embasamento e possibilitassem compreender a vida do povo pesquisado a partir de sua estrutura social e cosmovisão. Como escreveu Shalins, em “Economia de la Edad de Piedra”, propõe-se, ao invés de compreender as populações tradicionais a partir da economia capitalista, considerando-as micro-economias, ou economias primitivas e/ou de subsistência, utilizar a corrente “substantivista”, que permite compreender a estrutura familiar como categorias substantivas tradicionais (1974: 9).

Duas questões podem ser observadas quanto ao povo Terena da área Cachoeirinha. A primeira, como se percebe, o Terena não pode ser considerado um povo aculturado pelo

fato de manter relação com a sociedade não-indígena e, portanto, ter assimilado e saber manipular os valores, mecanismos, instrumentos e recursos técnicos de outras sociedades. Esta concepção fundamentava-se, principalmente, em pesquisas feitas com a população daquela aldeia. Os jovens Terena acreditavam, segundo pesquisa do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (apud BITTENCOURT e LADEIRA, 2000), encontrar a realização pessoal fora da aldeia. Hoje muitos buscam fora da área a formação acadêmica, porém, na perspectiva de voltar para a aldeia e fortalecer com o seu trabalho a identidade étnica.

Sob a ótica externa, o comportamento dos membros de uma sociedade tradicional pode parecer como aculturação, mas, internamente, pode significar outra coisa, ou seja, a necessidade de conhecer a outra sociedade, com o objetivo de poder manipular melhor os mecanismos de negociação. O “jogo” de interesses e disputas internas impulsiona a procura de aliados externos para fortalecer-se internamente. E, no caso Terena, segundo Azanha, uma das características desse povo é “abertura da sociedade para o exterior” (op.cit. 2003:3). Para a liderança ter prestígio, internamente, é importante saber relacionar-se com os órgãos governamentais e/ou não-governamentais e conseguir projetos econômicos para a comunidade.

Vários fatores contribuíam para que a comunidade chegasse a este estágio de dependência do apoio externo. Primeiro perderam a terra e os recursos naturais, relevantes para a economia. Na relação com a sociedade não-índia, esta impôs um modelo de desenvolvimento exógeno ao grupo. Segundo dados do IDATERRA, órgão do Governo estadual, este destinou, em 2003, às comunidades indígenas do Mato Grosso do Sul, 500 mil litros de óleo. O confinamento da comunidade em espaços reduzidos e com o meio ambiente degradado, limitou as possibilidades de sua manutenção pelos recursos endógenos.

A sua agricultura, em séculos passados, instrumentos sofisticados para a época, a exemplo da utilização de arado. Ao contrário de hoje, encontra-se dependente da assistência técnica e dos implementos agrícolas fornecidos pelos órgãos públicos, chegando ao uma situação da população não fazer a roça por não ter o trator, o óleo e a semente.

Novas necessidades de consumo surgiram. E, portanto, as demandas que eram supridas com as possibilidades de produção e disponibilidades dos recursos dos seus territórios, atualmente, com os espaços limitados e, conseqüentemente, a escassez de

recursos e aumento populacional, as necessidades da população não são mais supridas com essas condições.

Em entrevista, o professor Aronaldo Júlio (2004), discorreu sobre a sua vida e de que forma vê os Terena atualmente:

Tenho 30 anos, sou casado e membro da Igreja UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul. Sou professor da língua Terena desde 1993 – já trabalhei nas aldeias Cachoeirinha, Campão Babaçu, Lagoinha e, atualmente, trabalho na aldeia Argola. Para estudar em Miranda, viajei pegando carona em caminhão e caçamba.

Trabalho na Escola Felipe Antônio – homenagem ao primeiro morador da aldeia Argola. A escola tem duas salas, uma cantina e dois banheiros; trabalham cinco professores indígenas da rede municipal; ensina do pré-escolar até a 4ª série. O material didático: lápis, caderno e borracha – os livros são da década de 90.

Trabalhamos o conteúdo de forma intercultural. Os alunos fazem pesquisa sobre a cultura Terena – medicina, pintura corporal, agricultura, solo, geografia da aldeia e educação artística.

O currículo é o mesmo adotado pela Secretaria de Educação do município de Miranda. No entanto, a aldeia tem a liberdade e autonomia de poder colocar o seu conteúdo nas disciplinas de português, língua Terena, educação artística (trabalhamos com artesanato), educação física (jogos indígenas: natação, arco e flecha, lança e outros esportes que aprendemos com a sociedade não-indígena – vôlei, futebol, cabo de guerra).

A História que ensinamos sobre os Terena é oral, não tem material escrito para os alunos do pré-escolar à 4ª série. Os alunos de 5ª à 8ª séries do ensino fundamental têm material. Eles fazem pesquisa com os pais, avós, antigos e, na sala de aula, comentam e constroem o texto. Depois, o sonho do índio é escrever um livro e ter a escola indígena.

Os professores indígenas têm uma associação – APROTEM – Associação dos Professores Terena de Miranda que é reconhecida e respeitada pela Prefeitura Municipal. No final de 2002, fizemos uma proposta para a Prefeitura Municipal através da Secretaria Municipal de Educação para ter um coordenador pedagógico e um calendário adaptado à escola indígena. A área de Cachoeirinha é um Pólo e é responsável pelas 8 escolas – as salas são emprestadas. Por exemplo, durante o carnaval deveria ter aula porque não existe essa festa na aldeia. Ao contrário, enquanto para a aldeia é muito importante a Semana do Índio, tem várias atividades, a Prefeitura Municipal marca provas. Na agricultura, durante a colheita os alunos têm por obrigação ajudar os seus pais.

Apesar de termos feito a proposta, até hoje não tivemos nenhum retorno. A prefeita deixou muitas questões em relação como o povo avalia a questão da educação? A comunidade concorda com os professores. A prefeita e a secretária de educação acham que tendo um Pólo já é uma escola indígena. Mas não é assim, a Escola Indígena tem que ser construída com a opinião da população indígena.

Para a comunidade indígena se fortalecer tem que ter educação e terra. Patrícios são de confiança do vereador, da prefeita, enquanto nós conhecemos nossos direitos, mas não tem uma intelectualidade para poder competir. Por exemplo: Serginho (responsável na Prefeitura pelos assuntos indígenas) é um 'branco'. O vereador diz: "o índio não tem computação; só tem 1º grau". Através da educação, a liderança e a associação podem criar seu próprio projeto.

Em relação às igrejas e a cultura indígena, cada igreja tem seu Estatuto. A UNIEDAS foi criada em 1985 e tem uma visão diferente. O índio Terena precisa de apoio para enxergar um futuro melhor. Antigamente acabavam caindo no álcool, fumo e bebida através de companheirismo.

Quando eu tinha 16 anos, estava na 7ª série e fui convidado para ir para o canavial. A empresa dava adiantamento e comprava bebida. Eu peguei o dinheiro com o “cabeçante”. O meu irmão já era evangélico, ele era diferente, me encaminhava para o estudo. Mãe soube que eu peguei dinheiro, pegou o dinheiro e levou e entregou ao “cabeçante”.

O curso de batismo é para ensinar o dever e o direito. A comunidade indígena vê quase igual a Igreja Católica. As outras igrejas têm regras diferentes. A UNIEDAS não proíbe usar calção, jogar, a dança do bate-pau. As outras igrejas estão se abrindo, em razão da mudança do governo e da escola.

Está faltando diálogo entre as igrejas evangélicas, cada uma vai pro seu lado. Porque o mais importante é ser índio.

A comunidade Terena está passando por um grande processo de mudança. No hábito nutricional está comendo verdura, tomando refrigerante. Na organização social, está construindo a sua política indígena: a formação da liderança para administrar a própria comunidade; ter documento e computador; a política de saber defender a sua própria área em reuniões, diálogo e conversas. Antigamente, como a comunidade trabalhava com a educação, os professores não tinham espaço na comunidade, era um servidor, um funcionário que serve para trabalhar com a criança. Hoje, os professores já são valorizados, tem confiança para ajudar a comunidade, é um orientador da própria família, adolescente (“aborrecente”). Antigamente era palmada; tinha uma disciplina única: integracionista. A religião também está mudando: a forma de trabalhar; o regimento. A igreja já não pode continuar ‘pode’ e ‘não pode’. Assim vai se isolar do mundo. Quando o jovem pode praticar esporte? Na música, como aceitar o rock? Coreografia, como aceitar? Os próprios pastores e presidentes têm que estudar as limitações ou aceitar – discutir como ou quando vai adaptar.

O movimento atinge a maioria dos jovens, como a música. Cada dia que passa o ritmo está mudando. O mundo evangélico existe esse ritmo. Muitos pastores não aceitam. O próprio sistema do mundo trás, entra na igreja. Como o pastor aceitar ou capacitar o jovem para essa realidade?

O índio tem que ter a oportunidade de trabalhar em empresas, órgãos públicos. Antigamente era a roça. Hoje, só tem um pedacinho de terra, não ajuda mais a família. As alternativas são hortas, granjas, indústrias de suco, de mandioca.

A demarcação da terra é fundamental para toda a comunidade, não só evangélicos. Todos têm que ter o mesmo sentimento, pensamento. O pastor tem que incentivar o ser índio. Os pastores estão tendo uma presença marcante nas reuniões. Não fortalece só o grupo da igreja, mas sim, com índio.

Os membros das comunidades Terena, ao mesmo tempo em que compreendem os desafios e o contexto em que estão inseridos no cenário regional e nacional se questionam quanto ao modelo de desenvolvimento. Percebem que a economia de mercado não permite respostas às suas necessidades básicas. Portanto, estão diante de uma encruzilhada. Por um lado, estão inseridos numa economia voltada para o mercado externo. Procuram, ao mesmo tempo, internamente, saídas que atendam às necessidades, visto que as relações econômicas e sociais da população passam por outras formas de organização e de poder.

A economia da área de Cachoeirinha tem como base a agricultura. Ao redor das casas têm mangueiras, hortas, plantações de mandioca e criação de pequenos animais domésticos. Existem iniciativas governamentais voltadas para a criação de galinhas e apoio às roças

comunitárias. Em determinadas fases do ano, principalmente os jovens saem para trabalhar nas usinas em regime de contrato. Uma pequena parte de funcionários públicos, exerce, principalmente, atividades de professor nas aldeias.

O professor Sebastião Rodrigues, da aldeia Campão Babaçu, lamenta que os jovens passem 70 dias trabalhando em usinas, sendo que o que ganham só dá para a manutenção da família por uma semana.

A população enfrenta dois níveis de desafios: não consegue acompanhar a complexidade e exigências da economia de mercado, ao mesmo tempo em que, a produção doméstica, também, não responde às suas necessidades. Apesar de manterem formas tradicionais de produção, criam iniciativas econômicas com o objetivo de complementarem a renda familiar.

Na tentativa de superação de projetos de desenvolvimento pautados em modelos impostos de fora para dentro da comunidade, Gilberto Azanha, apoiando-se em Stavenhagen como formulador do conceito, entende o etnodesenvolvimento como:

Objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidade locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, (com) atividades mais participativas (apud. Azanha, 2002: 31)³⁵.

Os Terena da área de Cachoeirinha, em vista dos problemas vivenciados, não vêm no momento, perspectivas de geração de renda, dentro do espaço territorial disponível. Entre a população economicamente ativa, a juventude é a parcela que mais percebe a ausência de condições de produção, sendo forçada a sair da aldeia à procura de trabalho. O confinamento e a ociosidade geram um dos principais problemas vivenciados pela comunidade: a violência.

As lideranças políticas, professores, mulheres, dirigentes de igrejas e chefes de família, vêm-se diante de problemas novos. Frente às respostas externas, procuram criar iniciativas internas na tentativa de encontrar saídas para suas comunidades. No entanto, faltam políticas públicas voltadas para suas necessidades básicas, tais como a demarcação

³⁵ Segundo Stavenhagen: etnodesenvolvimento é o “desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade” (apud. Azanha, 2002:31).

da terra, geração de renda, escola de qualidade e assistência à saúde. Na falta de apoio externo as suas iniciativas, as lideranças sentem-se impotentes e envolvidas em disputas e conflitos internos, que se acirram como consequência do confinamento.

CAPÍTULO 4

TERRA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL: BASES DA AUTONOMIA

4.1. A TERRA COMO BASE DA ECONOMIA TERENA DE CACHOEIRINHA

Identifica-se que o ponto central da vida Terena, tratando-se especialmente da população que vive direta ou indiretamente na Reserva Cachoeirinha, é sua referência histórica. Como já tinha sido identificado, em 1968, por Roberto Cardoso de Oliveira, em sua obra “Urbanização e Tribalismo”, reproduzido por AZANHA (2003: 6), a Reserva “foi menos utilizada para a produção econômica do que como base territorial... sobre a qual pôde o grupo organizar-se”.

A relação com a terra é expressa pelas lideranças como sentimento, paixão e mãe. Argemiro Turíbio, membro da comunidade de Cachoeirinha e atual chefe de posto da Funai: “a nossa luta demonstra o nosso sentimento em relação a nossa terra”. Locídio Polidoro, presidente da Associação de Moradores de Campo Grande: “nela (a terra) nascemos e nela iremos descansar”. Ou, ainda, como definiu o ex-cacique Sabino Albuquerque: “minha paixão é a terra”.

Para o cacique da aldeia Lagoinha, Ramão Vieira,

A terra é nossa vida, nosso espírito. A terra é nossa mãe, sem a terra é impossível sobreviver. A comida, moradia e futuro de nossos filhos. A terra está apertada, não tem lugar para fazer roça. A terra está com os fazendeiros. Na Constituição Federal, o direito é nosso. O fazendeiro vai botar medo, mas não vai matar. Muitas vezes fica com aquele medo dentro de nós. Esse motivo que fez a gente viesse, os caciques. Falta Izidoro, o início é assim mesmo. Temo s que lutar pensando mais tarde, filhos, netos e bisnetos.

Completa Zacarias Rodrigues, cacique da aldeia Capão Babaçu, que “a terra em primeiro lugar. A gente luta pela saúde, educação, agricultura. Mas a gente se encontra

exprimido. O SPI demarcou 2.630 hectares. Falta espaço, não tem emprego para a juventude – droga, bebida. A luta maior é pela terra”.

Para os membros da comunidade representados pelo cacique da aldeia sede, Lourenço Muchacho, mesmo diante de todas as dificuldades e necessidades porque passa a comunidade, ele afirma: “hoje, a grande dificuldade é a terra, a educação, a saúde. O que falta a gente é levantar as coisas. Muitas pessoas são contrárias à demarcação de terra, porque é muito difícil. Como resolver? Com a nossa organização”.

Isto explica o processo histórico vivenciado pela população de Cachoeirinha, sendo que cerca de cinco mil índios moram na aldeia e mais três mil encontram-se esparramados pelas periferias das grandes cidades. Com o crescimento populacional, o espaço territorial ficou cada vez mais reduzido, inviabilizando a permanência na área e a reprodução física e cultural (Constituição Federal: Cap. VIII, Artigo 231). Como expressou o cacique em sua aldeia Morrinho, Izidoro Pinto, em janeiro de 2003: “nós estamos vendo nossos netos. A terra está muito apertada. Muito índio em pouca terra; está nascendo muito índio por ano. Por mim, não tenho medo. Reunião de terra, nunca puxei para trás”.

Ao mesmo tempo em que a demarcação da Reserva possibilitou aos Terena de Cachoeirinha um espaço de referência para a vivência do ethos e afirmação da identidade diante da sociedade ocidental, o confinamento e o crescimento populacional fizeram emergir um grande volume de problemas de ordem social, com parte significativa da população sendo esparramada, principalmente os jovens e até crianças.

O relato da indígena Ondina Antônio Miguel, 38, Ministra Extraordinária da Eucaristia e 2ª Coordenadora da Igreja Católica reflete o drama vivenciado pelas famílias Terena de Cachoeirinha:

A minha filha está na Escola Irmãs de Maria, Brasília. Edmara Antônio Miguel, 10 anos. Ela está cursando a 6ª série, informática, corte e costura e culinária. As crianças ficam lá da 5ª a 8ª séries, depois retornam para a aldeia. As irmãs Lauritas fizeram o contato com gente e as irmãs de Maria.

Ela falou pra mim: ‘mamãe, aqui na aldeia não tem futuro, não; quem sabe, não vou ser freira’ – quando conheceu as irmãs Lauritas tinha 8 anos. Aí eu deixei. Volta para visitar a gente uma vez por ano. Fala uma vez por mês, por telefone. Ela fala: ‘gostei, vai ter futuro, viu, a senhora não paga nada. Lá a gente tem tempo de rezar 4 vezes ao dia. Aqui, na aldeia, não; os irmãos brigam; lá tem disciplina, horário. Tem alimentação: arroz, feijão, salada, roupa, uniforme pra sair e pra dormir’.

Quando vai viajar, todas as meninas saem com o uniforme. Não pode usar roupa curta e de maguinha; não pode usar jóias, brincos e batom. A orelha é furada, levou o brinco pregado na saia. Na primeira vez levou gargantilha, mas a irmã guardou e devolveu no final do ano. Ela quer estudar e retornar pra aqui. Ela

conseguiu a passagem com a Prefeita de Miranda até Campo Grande e até Brasília, é paga pelas irmãs. Manda a carta com as notas do bimestre.

Lá ela fala Terena. Mas as colegas 'brancas' não querem que ela fale com as outras Terena que moram lá - dizem que está mal falando delas. São umas 300 meninas. Do Mato Grosso do Sul têm duas de Cachoeirinha, uma da aldeia Moreira, duas de Limão Verde e quatro de Campo Grande. Uma voltou.

As Irmãs de Maria fazem provas para levar outras meninas de Moreira.

Quando ela foi, não sabia falar português – ela diz que não vai deixar de falar Terena. Somente duas falam Terena. Quando fala por telefone, passa 5 minutos para responder em Terena. Chorou durante 3 meses.

O meu irmão, Valdeci, foi para Brasília participar do encontro do Cimi sobre religião, ligou para visitar a sobrinha, com a irmã Glória, mas as irmãs não deixaram.

Nossos costumes era caçar, pescar, chaqualhar o purunga. Nós era feliz. A gente não se preocupava com nada. Antigamente, o pessoal só usava o remédio caseiro. Hoje, quase só dos brancos, dos médicos. Os nossos avós alcançavam 100 anos de idade. Eles tomavam sangue de animais. A avó diz que tomava, por isso não vivia doente – morreu com 98 anos. Usando as coisas que vêm de fora, droga, morre cedo – com o rapaz da Argola, morreu com 20 anos.

A festas de verdade, antigamente, os mais velhos dançavam, brincavam, conversavam, José Muchacho Apolinário, meu avô. Hoje em dia não é mais festa, não. Hoje, só sai briga, é guerra.

A nossa comida era beiju, carne e peixe assados, bebida de milho, dança indígena - dança da mulher e de homem era diferente.

Eu gosto de morar na aldeia. Lá fora, é muito diferente. Morar na cidade, comida é tudo comprado. Na aldeia, em 3 meses, tem mandioca, feijão, palmito, agora mesmo. Na roça, a gente colhe e vende. Os filhos vivem sem medo de nada. Na cidade é diferente.

Para viver bem aqui, precisa ter escola para os índios com professores indígenas, mulheres Terena ter grupo junto e unissem, sem divisão. União dá mais força para a gente. Posto de saúde atendendo 24 horas, com médico. Homens valorizar as mulheres, eles batem. Ocupação para os rapazes, trabalho para acabar com o álcool. E, principalmente, a demarcação de terra, cada família ter seu espaço, terra bem grande para caçar e pescar.

O professor Sebastião Rodrigues, 38 anos, aldeia Capão Babaçu, que está cursando o Magistério Indígena – UEMS/ Aquidauana, falou da situação vivenciada pelos jovens:

90% dos homens (pais e jovens) passam 60/70 dias trabalhando no corte da cana. O dinheiro que ganha é gasto em uma semana. Quando chega, como a ansia de ficar com as famílias, a alegria termina. A roça não dá mais. As crianças têm que vender mandioca na rua. Quando não consegue vender, troca por sabão, açúcar... O ensino médio não é profissionalizante. Como fazer o curso superior? Não tem condições. Meu sobrinho terminou o ensino médio, agora está cortando cana. A realidade do jovem é voltar para a 'changa'.³⁶ A migração da aldeia: de 680 famílias, saíram 110.

³⁶Changa: período em que os indígenas passam trabalhando nas usinas de cana-de-açúcar na região, através de um contrato, por um período que varia entre 60 a 70 dias. Valdeci Antônio deu a sua definição: changa é bico; trabalho temporário. O contrato é formalizado com o "cabeçante", intermediário entre o indígena, a usina e o chefe de Posto da Funai.

A manutenção econômica das famílias que moram na Reserva tornou-se, com o passar dos tempos, inviável, em vista do espaço cada vez mais reduzido para a produção de lavouras, coleta de frutas, mel, caça e pesca. O meio ambiente tornou-se cada vez mais precário como fonte de subsistência para a maioria da população.

No período posterior à Guerra do Paraguai, a maioria dos Terena de Cachoeirinha, que tinha participado da guerra, foi obrigada a procurar trabalho em fazendas ou migrar para a periferia das cidades em busca de emprego. Nas últimas décadas, em razão do aumento populacional e, conseqüentemente, da redução do espaço na Reserva, esta população ficou sem alternativa, provocando um alto índice de ociosidade principalmente na juventude. Sem terra para trabalhar e produzir e sem a formação exigida pelo mercado regional, a maior parte da juventude foi empurrada para o desemprego. Como atestou um dos jovens que trabalha na changa, Valdeci Antônio, 30 anos:

Em Miranda não tem emprego; os fazendeiros não dão serviço para os índios. O único jeito que tem para sustentar a família é ir para a usina. Ali que os jovens aprendem o alcoolismo. Ele chega em casa querendo ser o chefe, por causa do dinheiro que ele trouxe de lá. Lá que tomei um golinho. A gente teria que ter parceria em Cachoeirinha, uma indústria para o jovem trabalhar. Como é a situação que encontra lá no trabalho da usina: o pagamento não tem prazo determinado, ninguém respeita o prazo do contrato de três dias; chegando a 15 dias de atraso, não tem multa. O “cabeçante” é nosso pai. Ele ganha porcentagem em cima do trabalho dos índios, a changa. O cabeçante escolhe as pessoas para o trabalho. Ele acompanha o serviço; quando sobra, ele trás para a família – 30 dias. Com o salário compro comida, roupa e dou para a família. Em 46 dias ganhei R\$ 580, 00. O contrato na usina é de 70 dias; tempo de trabalho de 12 horas. O chefe de Posto e o cacique fazem o contrato como a Usina. Paga por pessoa R\$ 7,50. O dinheiro é para, quando os índios precisarem, poder utilizar. Mas nunca recebemos nada.

Na usina de Nova Andradina tem colchão, travesseiro; pouca comida; bater o facão – fraco. Têm as usinas Debrasa, Santa Helena, Santa Olinda e Sonora . A Agrícola Carandá LTDA e Agro-Indústria Santa Helena LTDA, são parceiras. Acordo às 4 da manhã, tomo café com pão e vou para o serviço. Na empreitada, trabalho por produção, metragem. A atividades é bater o facão, bituqueiro, carpir. O metro é R\$ 0,17. Por dia faço de 6 a 10 reais. Tem um grupo de índios que trabalha à noite, das 18hs às 06hs da manhã. Por mês consegue R\$ 400,00. Quando falta, descontam R\$ 10,00 por dia; desconta médico – não dá atestado; não atende na hora. Paga 50% da comida e do remédio. Quando chove é “palhada”³⁷. A turma é de 45 a 50 pessoas. Na folga lava a roupa, descansa e joga bola.

Em Nova Andradina tem poluição, fumaça. Na Debrasa tem venda de maconha, levado por índios Guarani de Ponta Porá/Dourados, doam ou trocam por roupa, alimentação. A prostituição é trocada por roupa, lingüiça e álcool. Há muita briga entre Guarani e Terena. Não tem água potável.

Na aldeia, a juventude sempre luta para não entrar no alcoolismo, na droga. Mas, à tarde, criança e adolescente vê juventude bebendo. Cria briga contra irmão,

³⁷ Palhada: segundo Valdeci Antônio cortar cana sem queimar.

pais. Para combater, tem que mexer com o governo para criar fábrica, estudo. A proposta é construir fábrica de suco, de farinha. Falam que tem muita terra. Quanto vai dar para cada um? - Depois que terminou de falar, expressou na face tristeza...

A análise do depoimento do jovem que sai para trabalhar nas usinas, fazendas e cidades, indica que aprende costumes e valores da sociedade ocidental, levando para dentro da aldeia novos referenciais de relação social, poder e religioso. No caso dos jovens que vão trabalhar na changa, quando voltam, trazem consigo costumes da sociedade não-indígena e com a posse do dinheiro que conseguiram, criam novas formas de poder dentro da comunidade. Como bem destacou Valdeci Antônio: “ali que os jovens aprende o alcoolismo. Ele chega em casa querendo ser o chefe por causa do dinheiro que ele trouxe de lá”.

E, mais, na medida em que trabalha nas fazendas, passa informações da comunidade para os fazendeiros, como relatou o cacique Lourenço Muchacho, de Cachoeirinha: “parentes trabalham com fazendeiros, participa de reunião, no outro dia despeja tudo que ouviu lá dentro. Não sei quem quer garantir emprego ou entregar o parente. Nós excluídos temos inimigos. Precisamos lutar na mesma luta”.

No caso das mulheres, as jovens desde cedo procuram empregos domésticos, como forma de ajudar na economia familiar. Erotilde Canale ³⁸, tem uma história semelhante à da maioria das jovens da comunidade:

Com poucos anos de idade perdi meu pai. Logo aos doze anos, como filha mais velha, tive que trabalhar como doméstica numa casa de fazenda. Aos dezesseis anos não agüentava mais trabalhar para os outros. Atendi à minha mãe (Cristina Raimundo, 93 anos), para trabalhar com ela fazendo da cerâmica, de quem aprendi e considero, com orgulho, uma grande artesã. E não quis mais outra atividade, resolvi continuar o trabalho da minha mãe. As dificuldades são muitas pra nós. Mas ajuda bastante na subsistência da família. Tem que pegar o barro pesado, ficar o dia inteiro sentada alisando as peças, deixa a coluna e as pernas doídas. Uma pessoa chega a produzir até dez peças por dia, para usar em casa, como panelas e potes; as pequenas são imitação de animais da região, são feitas pra enfeite e brinquedos de crianças. As grandes são vendidas para os Terena que não fabricam ou para as lojas das cidades vizinhas, que pagam com prazo de quinze dias. Eu vendo ao turista, na aldeia. O valor das peças varia conforme seu tamanho, do lugar onde é vendido e das pessoas que compram. Em Miranda, uma panela é vendida por três reais (R\$

³⁸ Erotilde Canale: ceramista Terena da Aldeia Cachoeirinha, 43 anos, casada e mãe de cinco filhos.

3,00) , enquanto que para o turista de São Paulo chega a valer até vinte reais (R\$ 20,00).

Eu ensino a fabricar a cerâmica, quando sou convidada, aos alunos da Fundação Bradesco, que fica a 50 km da aldeia. Os professores participam e chamam os alunos para ver como amassar o barro, até chegar no ponto; depois eles fazem também e aprendem a fazer jacaré e potinho. Durante a semana levo o material da comunidade para fazer com os estudantes. Pelo trabalho recebo duzentos e cinqüenta reais (R\$ 250,00). Olha, eu senti que eu não queria jogar aquilo que aprendi do Terena, e ainda tenho que ensinar aos 'brancos'. Eu sinto no meu coração. Mas tenho que fazer por que preciso do dinheiro. É assim que me sinto ensinando a arte Terena.

A exploração da mão-de-obra Terena pela sociedade regional é uma prática comum. Cada vez mais os Terena buscam alternativas de sobrevivência, sejam na cidade, na fazenda ou na usina. No entanto, apesar dessas iniciativas, têm se avolumado dentro das comunidades problemas, gerando conflitos e violência. Um dos fatores impulsionadores dessa realidade tem sido a dependência cada vez maior da assistência governamental, aposentadoria e empregos externos. Nessa condição, crescem as disputas pela liderança, presidentes de associações, agentes de saúde, professores, cargos políticos e do setor público. Vale ressaltar que, em função dessa realidade, se acirram os conflitos internos, a violência entre os jovens, roubos, desmatamento e venda de madeira dos fragmentos florestais remanescentes.

Os integrantes se tornam presas fáceis de práticas de cooptação e manipulação por parte de fazendeiros e políticos. O cacique Lourenço Muchacho expressa essa preocupação, tendo em vista a iminência das eleições municipais de 2004 e a interferência da política partidária dentro da comunidade:

Hoje, é ano político. Estou muito preocupado. O político ofereceu dinheiro para não mexer em terra; comunidade carente, aceita. Somos perseguidos por fazendeiros. Próprio parente chegou a recomendar pra não mexer com terra. Quem vai cuidar de sua mulher, seus filhos?

Cachoeirinha: parentes trabalham com fazendeiros, participa de reunião, no outro dia despeja tudo que ouviu lá dentro. Não sei quem quer garantir emprego ou entregar o parente. Nós excluídos, temos inimigo. Precisamos lutar na mesma luta.

Terena é paciente. Não acostumamos empurrar. Mas nós Terena que mudar. Pesquisador de Campinas queria tirar o foto minha; não confiar.

Candidato perguntou: o que você precisa agora? Eu falei: conserto trator. O cara coçou a cabeça e foi embora, depois do preço. Essa é a politicagem. Joguei alto, porque se fosse pouco, eu estava no laço. Estou interessado em candidatura lá dentro, pra gente ter um representante na Câmara.

A mesma prática é verificada na relação com os órgãos públicos e fazendeiros, como falou o cacique Ramão Vieira:

Um grupo de Terena foi para Brasília para mudar o administrador sem discutir com os caciques. O presidente da Funai, Márcio Pereira, comprometeu-se com os caciques. Tem políticos interferindo nas comunidades, incentivando a divisão interna – mudança de cacique, porque está a favor ou contra o administrador. Assessora de Dagoberto Nogueira, falando sobre Ramão Vieira que estava envolvido com a política do Márcio Justino. Nós queremos que o próprio Márcio, a Funai, melhorem. Não adianta mudar as pessoas se não tiver a máquina, recursos na mão. Conselho deliberativo para acompanhar e priorizar o investimento, recursos, para todas as áreas, e não somente a Buriti.

A intenção é desestabilizar a nossa atuação. Junto a esse grupo. João Pedro, fazendeiros invasor da terra de Lalima, vai bancar esse grupo que vai para Brasília, no dia 29/06, na audiência com presidente da Funai, para mudar o administrador. Em 15 de junho 15 caciques de Buriti, Nioaque, Bananal e Lagoinha se reuniram. Disseram: ‘nós não podemos deixar ‘seu’ Márcio sair. Não sei se é inocente Ramão?

Respondi: eu estou aqui com o sentido na minha aldeia. Estou com o jornal. Se o senhor estiver errado, não vou defender. A auditoria comprovar, o presidente toma decisão. ‘Seu’ Márcio errou, o presidente toma a posição. O que queremos é que ninguém use nosso nome. Nós não podemos machucar o patrício.

Com a agricultura cada vez mais dependente de condições externas, os Terena de Cachoeirinha procuram cada vez mais projetos externos, como assistência técnica e implementos agrícolas fornecidos pelos órgãos públicos, inclusive para a recuperação do solo. Diante das novas expectativas surgidas a partir das relações sociais mantidas com a população regional, a produção tornou-se insuficiente para prover as necessidades e bem-estar da sociedade indígena. A dependência e a forma como os órgãos públicos se relacionam com as comunidades, foi explicitado pelo cacique João Candelário, 38 anos:

Na aldeia Argola são 150 famílias. Tem as igrejas Católica, Assembléia de Deus Indígena, UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul -, Assembléia de Deus de Missões. São 5 times de futebol. As associações Reviver e a APRA – Associação dos Produtores Rurais de Argola. O Programa Pantanal trouxe semente de milho e feijão, combustível, adubo verde; a Funasa e a Prefeitura Municipal o Posto de Saúde, saneamento básico e caixa d’água. O Idaterra forneceu combustível e sementes de arroz.

Nós fazemos os projetos, fica difícil de ouvir a gente; quando nós dizemos o que queremos, fica engavetado. Esses projetos são eles que manda de lá.

O nosso maior problema é a terra, está parada e a semente guardada, nós não temos trator. Fica difícil depender do trator da prefeitura – na época de eleição eles mandam para todos os lugares.

Como deveria ser? Primeiro: as autoridades tinham que valorizar a gente; saber que a gente existe; aliviar o nosso sofrimento. Nós temos que ter um trator. Sem lavoura, não tem como comprar coisas. Banco do Brasil, Aquidauana, deveria fazer empréstimo para os índios. Até agora não sabe se foi aprovado esse plano. Não sei se é discriminação. Há empréstimos para os sem-terra. O Governo ajuda com dinheiro. Quanto aos índios, não tem essa oportunidade de empréstimo. Parece que a gente está fora, estamos excluídos.

O Fome Zero: como acabar a fome se não tem condições de trabalhar? Não ficar humilhando, pedindo? É preciso ter uma máquina. Aí o governo pode dar semente. Queremos ter uma dignidade, trabalhar, ter dinheiro. Um dia pode falar para a esposa, filhos: vamos passear, passar três dias. Voltar pro trabalho. Aí tem uma alegria.

A cachaça está apertando o pescoço. Para esquecer, toma cachaça. Antigamente, era diferente. Tinha mato, tinha caça (veado), plantava um pouquinho (abóbora), passava o ano todo. Ia pescar no córrego. Aí ia pescar. Agora, está sob o domínio do fazendeiro. Agora, a alternativa é outra; agora mudou. Nem precisava de trator, antigamente.

Teria que mudar os projetos. A pessoa tem muito gosto de trabalhar e sobreviver. Com empréstimo, cada um vai trabalhar de sua forma, por exemplo, costureira. Mudar a fonte de renda. Aí o governo não precisa mandar trator, óleo e semente.

A agricultura fica difícil se não tiver trator. Mesmo tendo máquina, 1 hectare, é pequeno, só ameniza o sofrimento. Falta a terra – está cheio de gente a aldeia.

Quando as filhas crescerem, vai ter lugar só para morar. Fica difícil.

Na cidade tem indústria, tem emprego. Na aldeia, não tem lavoura, não tem emprego.

E o cacique Lourenço Muchacho, lembra:

Antes, os Terena preparavam a roça de forma diferente de como se dá nos dias atuais. O cultivo da roça: os mais velhos derrubavam, queimavam e plantavam. Não tinha trator e faziam mais produção do que hoje; fazia com o próprio braço. A terra não ajuda, dez anos de uso não produz mais nada.

Queremos fazer como antigamente, mas a mata está pouca e usá-la, acaba tudo. Plantavam arroz (colhiam muito) e socavam no pilão. Mandioca, milho, cana (rapadura, melado e doce). Hoje não mais – já se passaram. Ninguém planta arroz; hoje é feijão, milho e mandioca.

Quem está salvando o povo é aposentadoria, esses auxílios. Antigamente não tinha e o povo se sustentava com essas roças.

As conseqüências desses auxílios é a acomodação dos índios, ficam esperando o final do mês. Os pais convidavam para a lavoura, caça, pesca. Hoje, a juventude não se preocupa mais, porque sabe que tem uma pessoa para sustentar. A juventude está envolvida com a bebida, a droga. Meu pai, eu estudava de manhã e fazia a tarefa à noite.; à tarde, na roça – não tinha folga. Atualmente, os alunos saem da escola e vão brincar, tomar tereré, curtir. Os pais estão liberais (ALDEIA CACHOEIRINHA, 2004).

Junto a isso, a maioria da população identifica como problemas o isolamento das lideranças, a falta de participação e ausência de informação na comunidade. Diante das dificuldades, as lideranças são responsabilizadas por ficarem esperando umas pelas outras. Outras vezes, para se deslocarem, ficam dependendo de alimentação e passagens fornecidas pelos políticos ou órgãos públicos. Em vista disso, a comunidade fica penalizada pela falta de assistência em saúde, como saneamento básico, água potável, profissionais da área da

medicina e medicamentos. Na educação, falta infra-estrutura, prédios escolares, profissionais e educação escolar indígena, específica e diferenciada.

Os membros das comunidades identificam como principal fator de agravamento dos problemas existentes, a falta de informação e não participação das comunidades nas decisões, gerando com isso o isolamento das autoridades locais e a não participação nas definições das políticas públicas.

Em conseqüência da dependência externa de organizações não-governamentais, igrejas, políticos e órgãos públicos, as comunidades ficam a mercê da conjuntura política, como em período eleitoral, submetidas às trocas de favores ou à coleta de recursos que possam atender as demandas básicas apresentadas pela população, como assistência e manutenção de trator, caminhão, rede elétrica e poço de abastecimento d'água.

4.2. AS CONSEQÜÊNCIAS DAS POLÍTICAS INTEGRACIONISTAS

Constata-se, por um lado, que a realidade cultural, social, política, econômica e religiosa vivenciada pelas comunidades de Cachoeirinha é resultado da lógica do sistema político, econômico, cultural e religioso implantado, historicamente, pela Colônia Portuguesa e República do Brasil. No entanto, observa-se, a manutenção de sua estrutura social organizativa. Vale, ressaltar, portanto, a complexidade enfrentada pela população indígena frente à correlação de forças, interesses, disputas e cooptação por parte dos setores hegemônicos. Neste contexto, os órgãos públicos, controlados por essas forças, são instrumentos de execução das políticas junto às comunidades indígenas, visando a sua integração ao mercado e à sociedade nacional. Isso significou que, na prática, entre 1500 a

1910 a população indígena foi colocada à margem de qualquer ação social ou de uma política de assistência por parte dos órgãos públicos, na saúde, produção, educação e proteção de seus territórios. O SPI, a partir de 1910, com objetivo integracionista, as equipes de assistência foram estruturadas para prestar atendimento dentro das reservas indígenas.

A Reserva de Cachoeirinha, criada em 1904, está inserida nesse contexto da política indigenista do SPI, culminando, inclusive, em 1918, com a instalação do Posto. Constata-se que a ação do órgão indigenista oficial proporciona, por um lado, certa segurança aos indígenas e o respaldo oficial a sua continuidade como índios. Por outro lado, os mantêm sob o domínio de funcionários, possibilitando o controle político e permitindo, contraditoriamente, a agressão a sua cultura, religião, costumes, invasão dos territórios e a degradação dos recursos naturais. A fragilização da economia tradicional, organização social, política e religiosa, foram fatores importantes no processo de dependência da população Terena de Cachoeirinha frente à economia regional e às políticas governamentais.

Essa política foi continuada, mesmo depois de 1967, quando o SPI foi substituído pela Funai, mantendo a mesma lógica de trabalho com as comunidades, respaldado pelo Estatuto do Índio (Lei 6.001/73: Artigo 1º). Com o arcabouço constitucional instalado a partir da Constituição Federal de 1988, Capítulo XVIII, artigos 231 e 232, os povos indígenas conquistam, legalmente, sua capacidade plena e a autonomia. Diante dessa nova realidade legal, os órgãos públicos teriam a obrigação constitucional de se adaptarem, construindo uma relação de respeito e promoção dos direitos indígenas.

Cachoeirinha, no entanto, encontra-se em estado de completo abandono quanto às necessidades da população. A administração regional da Funai e seus agentes agem de

acordo com o que lhes interessa, manipulando informação sobre os direitos, omitindo-se no apoio à organização indígena para que conquiste melhores condições de vida, em especial através da agricultura e da demarcação da terra.

Na última década, as ações até então centralizadas no órgão indigenista oficial, foram, paulatinamente, transferidas para a competência de outros órgãos que tratam de forma específica determinada questão na esfera federal e, também, para outras instâncias governamentais, como os estados e municípios que têm em suas respectivas jurisdições comunidades indígenas.

A competência em legislar manteve-se sob a responsabilidade da esfera federal, cabendo ao Governo Federal a definição e implementação da política indigenista oficial, atribuições quanto a demarcação e proteção da terra e ações nas áreas de assistência. Quanto a assistência à saúde, estabelece o artigo 3º do Decreto Nº 3.156/1999: “o Ministério da Saúde estabelecerá as políticas e diretrizes para a promoção, prevenção e recuperação da saúde do índio, cujas ações serão executadas pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA”.

O artigo 19-E do Decreto Nº 9.836/1999 estabelece, que: “os Estados e Municípios, outras instituições governamentais e não-governamentais poderão atuar complementarmente no custeio e execução das ações”.

No âmbito da Reserva de Cachoeirinha, diversos órgãos governamentais desenvolvem programas nas áreas de saúde, agricultura, educação, produção de artesanato, assistência técnica. Em nível estadual, prestam assistência o Programa de Segurança Alimentar, a Secretaria de Desenvolvimento Agrário, através do IDATERRA - assistência técnica na preparação da terra, calendário agrícola e utilização dos instrumentos agrícolas, fornecimentos de sementes, adubo e óleo diesel. A esfera municipal assume ações na área da agricultura – fornecimentos de trator para preparar a terra - e da educação, mantendo, de

forma precária, o funcionamento da escola – merenda, material didático e contratação dos funcionários.

Para as lideranças indígenas, os programas desenvolvidos pelos órgãos no que se refere à agricultura, só chegam às comunidades quando já tem passado o período de plantação, os recursos são insuficientes³⁹ e não atingem as principais necessidades da população. O que é considerado como prioridade pelas comunidades, os projetos não incluem em seus planejamentos. Como se referiu o cacique João Candelário: “nós fazemos os projetos, fica difícil de ouvir a gente. Quando nós dizemos o que queremos, fica engavetado. Esses projetos são eles que manda de lá”

Os projetos são financiados através de órgãos governamentais, igrejas e organizações não-governamentais, com o objetivo de beneficiar as associações e comunidades. Quando os recursos foram disponibilizados, as comunidades conseguiram comprar trator, caminhão, gado e aves, além plantação de roças e construção de poço.

Novas propostas de projetos já foram apresentadas para serem desenvolvidas pelas comunidades, associações e grupos. São projetos pensados a partir da necessidade percebida e elaborados por técnicos, professores de universidades, funcionários públicos e pesquisadores.⁴⁰

Em geral, constata-se que os projetos não são discutidos a partir das necessidades e com a participação da população local. Os resultados não atingem o objetivo, como melhorar a qualidade de vida da população. Pelo contrário, geram conflitos e disputas dentro da comunidade. Muitos bens adquiridos foram abandonados debaixo das árvores e dentro de garagem e as roças não produziram em quantidade suficiente para o sustento das famílias.

Ao contrário dessa prática, observa-se que, quando os projetos são assumidos pela organização social interna, os mesmos continuam sendo mantidos e a serviço da

³⁹Referindo à agricultura, João Candelário, afirma: “fica difícil se não tiver o trator. Mesmo tendo máquina, um hectare, é pequeno, só ameniza o sofrimento. Sem lavoura, não tem como comprar coisas. Falta terra, está cheio de gente na aldeia. Quando as filhas crescerem, vai ter lugar só para morar”.

⁴⁰A exemplo do que relatou as lideranças indígenas de Capão Babaçu, o professor Medson, Universidade Católica Dom Bosco, e Rezzina, funcionário da Funai, realizaram, em 1º de maio de 2003, levantamento, fotografaram a granja, as vacas e a lavoura da comunidade, com o objetivo de elaborar um projeto com financiamento do BNDS – Banco Nacional de Desenvolvimento -, em Brasília, para as comunidades de Capão Babaçu e Limão Verde, município de Aquidauana. Os caciques Zacarias e Josué Martins, das respectivas aldeias, assinaram o projeto em Brasília. Segundo os índios, não tiveram mais informação sobre o projeto.

comunidade. Destaca-se, como exemplo, a Associação Manos Unidas de Capão Babaçu, que administra caminhão, trator, roça comunitária, criação de bovinos e aves. O fato de, ser administrado por uma instância da estrutura social permite que o controle social seja maior, possibilitando a participação de seus membros nas formas de condução dos projetos. Esta participação caracteriza-se, na vida das comunidades Terena de Cachoeirinha, como um elemento fundamental nas formas de conquista seus objetivos. O mais importante não está nos resultados econômicos, mas no estar participando das decisões que lhes dizem respeito, individual e coletivamente.

No caso da legislação brasileira, após quase duas décadas da promulgação da Constituição Federal, a legislação indigenista ainda não foi regulamentada pelo Congresso Nacional. O Estatuto das Sociedades Indígenas está paralisado na Câmara dos Deputados, desde 1991. Por essa razão, as políticas governamentais referentes às populações indígenas têm sido pautadas de acordo à conjuntura e à mercê das forças políticas e econômicas que compõem cada governo que assume os destinos da Nação. Se em nível federal, a política indigenista segue ao arripio da Carta Magna do Brasil, mais grave é a situação nos Estados e Municípios que agem mais condicionados por interesses menores e particulares.

Frente a isso, a população indígena é colocada à margem da discussão e participação do que se refere aos seus direitos. Sendo assim, a formulação de políticas públicas, em nível nacional, os avanços acontecem a passos lentos e limitados. Servem como exemplos, em nível local, a participação indígena nos conselhos de educação, saúde e agricultura, considerados pelos representantes indígenas espaços burocratizados e utilizados para legitimar as ações definidas e implementadas pelos órgãos de governo. Aldenir Júlio, conselheiro local, afirma que, a “FUNASA convoca os funcionários, mas os usuários, não”.

E completa João Leôncio, vice-cacique e vice-coordenador da Igreja Católica, de Capão Babaçu, “o chefe do pólo manipula a liderança”.

Apesar da lei estabelecer a participação efetiva nos fóruns que tratam das questões indígenas, na prática isso não acontece. A exemplo da saúde, o Decreto de nº 9.836/99, no artigo 19-G, parágrafo 3º, prevê: “as populações indígenas terão direito a participar dos organismos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas de saúde, tais como o Conselho Nacional de Saúde e os Conselhos Estaduais e Municipais de Saúde, quando for o caso”.

Contrariando a legislação, no nível local, as formas autoritárias e burocráticas dos agentes do Estado – em todas as esferas de poder - são reproduzidas com mais intensidade. Em vista disso, a população indígena é colocada como simples depositária de benefícios destinados pelos órgãos governamentais⁴¹, quando conseguem ser atendidos, relegando às lideranças ou membros do conselho a tarefa de ratificar as deliberações dos dirigentes dos órgãos públicos.

Referindo ao controle social da saúde, João Leôncio, vice-cacique e vice-coordenador da Igreja Católica de Campão Babaçu, observa que “há problema de manipulação de liderança, caciques. O conselho não tem conhecimento do regimento que foi criado em 2002”. E Aldenir Júlio, completa, “por isso há a necessidades de posto de saúde, informação sobre orçamento, falta de comunicação, remédio, o kit sanitário e saneamento d’água sem conclusão”.

Constata-se, portanto, que as comunidades de Cachoeirinha encontram-se com um baixo nível de assistência por parte do órgão, tanto em nível curativo, hospitalar, ambulatorial e medicamentos, como em nível preventivo.

Elson Albuquerque, membro da aldeia Sede, Cachoeirinha, fala que:

Por falta de assistência da FUNASA levou à morte do meu pai, Hélio Albuquerque, 67; morreu de vesícula, em 02 de março de 2003. A FUNASA não tem compromisso com a saúde indígena, a preocupação é com viaturas,

⁴¹ João Candelário: “a FUNASA presta assistências em consulta odontologia infantil; os adultos, extraem; e medicamentos. Não tem ambulância – caso do Elídio Antônio, 29 anos, tinha que ir para Campo Grande para fazer cirurgia; não teve ambulância, terminou morrendo com problema de úlcera, em 19 de janeiro de 2004. Se ficar no hospital de Miranda é pra morrer”.

funcionários, etc. Não tem carro para a comunidade – o carro não pode pegar a pessoa doente. O Conselho de Saúde não discute com a comunidade (17/04/2003).

Além das dificuldades encontradas nas comunidades em nível da assistência, as lideranças constataam a ausência de formação específica e permanente mudança dos profissionais que trabalham na área, dependendo dos interesses políticos municipais, superfaturamento das obras (kit sanitário), desvios de verbas, obras não acabadas, divisão entre as lideranças e desrespeito às necessidades apresentadas pelas comunidades. As lideranças expressam que a FUNASA não atende às suas necessidades. Os agentes de saúde são obrigados a se submeterem ao coordenador do Pólo e não à comunidade.

A atuação dos órgãos públicos na educação não difere da metodologia utilizada nas outras áreas. A comunidade de Cachoeirinha tem, segundo dados de 2003, cerca de 745 estudantes no ensino fundamental. Como foi constatado pela pesquisa, as limitações e deficiências encontradas na educação escolar indígena são enormes. Identifica-se na estrutura física, os profissionais da educação, material didático, conteúdo, metodologia e pedagogia. Para João Leôncio, a educação implantada pela escola do ‘branco’ prejudicou a vida do seu povo: “a educação escolar prejudicou e estragou a comunidade. O município não aceitou o regimento dos índios”.

O professor Aronaldo Júlio relata as dificuldades que enfrentou como estudante para conseguir completar a sua graduação, as condições de trabalho como profissional de educação de língua indígena, material didático e a luta dos professores para construir a organização:

O material didático: lápis, caderno e borracha – os livros são da década de 90. Os alunos fazem pesquisa sobre a cultura Terena – a medicina, pintura corporal, agricultura, solo, geografia da aldeia e educação artística. O currículo é o mesmo adotado pela Secretaria de Educação do município de Miranda. A aldeia tem a liberdade e autonomia de poder colocar o seu conteúdo nas disciplinas de português, língua Terena, educação artística, educação física - jogos indígenas: natação, arco e flecha, lança; outros esportes: vôlei, futebol, cabo de guerra.

A História é oral, não tem material didático escrito para os alunos do pré-escolar à 4ª séries. Os alunos só vão ter material da 5ª à 8ª séries do ensino fundamental. Eles fazem pesquisa com os pais, avós, antigos; na sala de aula, comentam e constroem o texto. Depois, o sonho do índio é escrevê um livro e ter a escola indígena.

Os professores indígenas têm uma associação – APROTEM – Associação dos Professores Terena de Miranda que é reconhecida e respeitada pela Prefeitura Municipal. No final de 2002, fizemos uma proposta para a Prefeitura Municipal através da Secretaria Municipal de Educação para ter um coordenador pedagógico e um calendário adaptado à escola indígena. A área de Cachoeirinha é um Pólo que é responsável pelas oito escolas – as salas são emprestadas. Por exemplo, durante o

carnaval deveria ter aula porque não existe na aldeia. Ao contrário, enquanto para a aldeia é muito importante a Semana do Índio, tem várias atividades, a Prefeitura Municipal marca provas. Na agricultura, durante a colheita os alunos têm por obrigação ajudar os seus pais.

Apesar de ter feito a proposta, até hoje não tivemos nenhum retorno. A prefeita deixou muitas questões: como o povo avalia a questão da educação? A comunidade concorda com os professores. A prefeita e a secretária de educação acham que tendo um Pólo já é uma escola indígena. Escola Indígena tem que ser construída com a opinião da população indígena.

Os professores indígenas vêem na educação a possibilidade dos Terena conquistarem seus direitos. A professora Maria de Lourdes, representante dos professores, defende:

A participação da Escola na comunidade. Educação, a universidade tem que tratar da questão indígena. A luta da escola é conscientizar. Está se organizando. Nós professores está se organizando, chefe de posto, cacique. Como o cacique Zacarias falou, cacique acreditar no próprio cacique. Vamos confiar em nós, porque somos um povo forte e inteligente. É importante a organização.

Para o professor Aronaldo Júlio a educação é fundamental para a comunidade como meio de profissionalização de conseguir empregos:

Para a comunidade indígena se fortalecer tem que ter uma educação e terra. Patrícios são de confiança do vereador, da prefeita, enquanto nós conhecemos nossos direitos, mas não tem uma intelectualidade para poder competir. Exemplo: Serginho (responsável na Prefeitura pelos assuntos indígenas) é um 'branco'. O vereador diz: 'o índio não tem computação, só tem 1º grau. Através da educação a liderança, a associação pode criar seu próprio projeto.

Para os professores indígenas, estarem organizados é um instrumento para o reconhecimento enquanto professores e possibilita a participação em fóruns. O professor Genésio Farias defende a articulação da escola com a luta das lideranças:

Defendo a Educação Escolar Indígena. Quando comecei há cinco anos, era diferente. Hoje estamos lutando pelo nosso reconhecimento. Temos representantes do Comitê Estadual Indígena – Eliseo e Sebastião – e eu na Comissão Nacional dos Professores Indígenas. Por isso é importante a reunião de professores. Está reativando o movimento dos professores indígenas, que começou em 1991. conseguimos a criação do pólo: Cachoeirinha, Passarinho e Lalima.

Mas para a prefeita de Miranda os índios não sabem fazer escola indígena.

É um caminho de discussão para construir o que nós queremos. A educação que temos e a educação que queremos.

As lideranças indígenas compreendem que na luta pela recuperação do território tradicional, a educação cumpre papel importante. Defendem que terra e educação devem estar juntas. O cacique Zacarias Rodrigues diz:

Lideranças e professores não podem ficar separados; buscar apoio; dificuldade: educação indígena resgatar o que já perdemos, a terra, a língua. Terena somos

inteligentes, mas precisamos nos organizar. A luta pela terra: não sei que milagre está acontecendo aqui em Cachoeirinha. O mesmo deve acontecer com a educação.

O que é confirmado pelo professor Genésio Farias:

Autonomia da escola indígena – a educação não pode ser separado da terra. Os professores estão trabalhando junto com as lideranças e comunidades. Processo novo: as comunidades não estão entendendo, precisa mais conscientização. Como professor, comecei em 1981. Cacique Bernardo. O interesse pela educação começou com o apoio do CTI – Centro de Trabalho Indígena. Em 1987 começou movimento, contato, levantamento. Educação, evasão dos alunos. Em 1994, a Associação dos Professores começou defender os direitos pela educação, projeto de educação escolar indígena, em Miranda. Nasceu, também, desejo de lutar conjuntamente, professores e lideranças para discutir e refletir sobre educação e a terra.

Em 1991, proposta MEC de Educação Escolar Indígena, no estado e nacionalmente. Até hoje estamos discutindo no Estado. Em Miranda, Cachoeirinha, Lalima, Passarinho, nasceu a nossa escola, no CAIC. Construção própria, projeto de cultura, etnodesenvolvimento, começar desenhar o nosso futuro. Seminário, congresso: construir o nosso pensamento, documento. A união dos caciques de Cachoeirinha. Projeto de desenvolvimento social, econômico, também político. Nosso currículo, a terra está incluída.

Na perspectiva do fortalecimento da organização dos professores indígenas, da discussão da Educação Escolar Indígena e da luta pela terra, o cacique Lourenço Muchacho vê na educação o caminho para os Terena “mostrar o rosto pra fora. Nossos filhos vão ser melhor do que nós; vão levar essa luta pra frente. Eu sou analfabeto, mas se vocês professores me derem a arma, vou lutar. Quatro anos de mandato, não temos nem uma escola. São 745 alunos”.

Portanto, apesar da legislação garantir a participação efetiva dos representantes da população indígena, esta prática tem ficado mais em nível de representação formal. No entanto, o que se apresenta como perspectiva para as lideranças, professores e membros das comunidades de Cachoeirinha e o fortalecimento de suas organizações, a união das lideranças, articulação das discussões sobre o direito à educação específica e diferenciada, saúde, terra, agricultura e respeito à diferença política e cultural.

4.3. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E AFIRMAÇÃO ÉTNICA: REQUISITOS IMPORTANTES PARA UM PROGRAMA DE DESENVOLVIMENTO LOCAL

Ao longo da história Terena, com base em escritos de historiadores, de antropólogos e na memória da população de Cachoeirinha, constata-se que depois da participação na Guerra do Paraguai e, conseqüentemente, a perda da terra e a dispersão levam esta sociedade a constituir novas formas de organização frente aos igualmente novos desafios impostos pela sociedade ocidental. Como resultado desse processo destacam-se as organizações religiosas, políticas e econômicas.

Em nível religioso, a Igreja Católica⁴² de Cachoeirinha é considerada a primeira igreja do Mato Grosso do Sul, construída na comunidade em 1931. O líder religioso, purungueiro, Antônio Muchacho, morava em Nioaque e conta:

O primeiro padre, Francisco, celebrava em galpão de bacuri, missa, batizado. O número das pessoas aumentou, aí o padre começou a construir a Igreja, 1931. Igreja Católica, padroeira Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, primeira igreja do Mato Grosso. O povo estava acostumado com o padre católico, os crentes diziam que 'se não aceitasse Jesus, não se salvava'. Distribuíram a Bíblia aos índios; rasgaram a bíblia e espalharam na rua e expulsaram os crentes. A primeira igreja evangélica é a UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul - 1960. Depois a Assembléia de Deus, em 1983, do patricio Olímpio Sebastião.

Na comunidade de Cachoeirinha, teve como objetivo inicial expandir a fé, como expressa o relato de Zacarias Silva⁴³:

Não saber determinar data, por não saber ler e muitos índios nem sabem falar português. Mas os pais contavam que, no início, a igreja católica era uma palhoça e o padre vinha de cavalo para a aldeia. Os missionários sofreram muito, porque o índio quase que não aceita aquela religião, o índio não queria freqüentar. O pai e a mãe não queriam deixar ir; **eles diziam pra nós, é religião de branco, não é de índio não.** Até 1969, os índios não queriam ir para a igreja porque eles tinham um Deus que eles servem. E o pajé não deixava. O índio, de primeiro não dava valor, mas foram aparecendo os estudos, as crianças foram aprofundando, e aí é que demos valor. O padre andava pela rua fazendo convite, dia de domingo, e quase ninguém queria ir. Para conquistar, brincavam com as crianças, distribuía roupa e alimentos e faziam festa no Natal. Então, o índio ia chegando devagarzinho. Foi interessante ser dirigente, porque era viciado em bebida alcoólica, mas deixava de beber três meses e depois voltava.

⁴² A presença da Igreja Católica na região remonta ao ano de 1631 quando chegaram para conquistar e catequizar a população indígena os padres jesuítas, empregados da Coroa Espanhola.

⁴³ Zacarias Silva: Zacarias Silva: 65 anos, ex-dirigente da igreja católica durante, cargo que exerceu durante doze anos; atualmente é pastor da Igreja Assembléia de Deus, desde 1980. Exerce, há vários anos, o cargo de presidente do Conselho Indígena da Área Cachoeirinha.

Posteriormente, o trabalho se caracterizou no intuito de consolidar a doutrina romana, que permanece até os dias atuais. O Encontro de Formação de Liturgia, coordenado pelo pároco Joselito de Oliveira e equipe da Paróquia de Miranda, realizado em 31 de março de 2003, na igreja Católica de Cachoeirinha, para cerca de 70 jovens das aldeias Lalima, Moreira, Passarinho, Capão Babaçu, Argola, Lagoinha, Morrinho e Cachoeirinha.

Os indígenas mais velhos lembram, também, do trabalho assistencial da Igreja católica. Zacarias Silva, afirma que:

As ‘irmãs de caridade do chapéu’ (Irmãs Vicentinas⁴⁴) trabalharam com os índios em Cachoeirinha, davam alimentos, roupas e ensinavam o catecismo para as crianças. Atualmente trabalham as Irmãs Lauritas⁴⁵, prestam serviços religiosos, catequese para crianças, estudo com jovens e lideranças, preparam jovens para o casamento e fazem visitas às famílias.

A partir da década de 80, padres e religiosas apoiaram a criação das CEB's⁴⁶ em Cachoeirinha e realizavam as celebrações na língua do Terena. Depois o CIMI⁴⁷, trabalhou, inicialmente, no apoio financeiro a projetos agrícolas - semente, caminhão, trator e maquinários -, construção de igreja⁴⁸ e a luta pela recuperação do território. Atualmente, a instituição presta assessoria e formação às comunidades e lideranças e apoio à luta pela demarcação da terra.

Das várias denominações evangélicas dentro da área de Cachoeirinha, orientadas pelo pentecostalismo, todas são dirigidas e organizadas pelos membros e pastores indígenas. O professor Aronaldo Júlio, membro da Igreja UNIEDAS, afirmou: “cada Igreja tem seu Estatuto. A UNIEDAS tem uma visão diferente”. Formados por grupos familiares, buscam membros para participarem da congregação, onde vivem, celebram e comungam de um mesmo espaço social.

⁴⁴ Equipe missionária da Diocese de Jardim. Quando iniciou o trabalho residia na aldeia de Cachoeirinha.

⁴⁵ Equipe missionária da Diocese Jardim: mora na cidade de Aquidauana, localizada a 80 km da aldeia. O trabalho é desenvolvido durante as visitas bimestrais.

⁴⁶ CEB's: Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica, envolvida com movimentos sociais, políticos e com uma reflexão teológica voltada para a realidade social.

⁴⁷ CIMI: Conselho Indigenista Missionário, órgão anexo à CNBB, criado em 1972, com o objetivo de trabalhar com os povos indígenas do Brasil no apoio e defesa de seus direitos.

⁴⁸ Adolfo Pedro, 70 anos, excacique da aldeia Campão Babaçu: a igreja foi construída com projeto financiado por uma entidade alemã, Misereor, feito pelo padre da Paróquia e com o apoio do CIMI.

Pelos relatos de membros de igrejas evangélicas, os convertidos⁴⁹, justificam, em geral, a opção de tornarem-se evangélicos em função da mudança de comportamento ou porque conseguiram abandonar algum tipo de vício, principalmente o alcoolismo.

No início, as igrejas católica e evangélica entraram em conflito com a religião tradicional do Terena e suas lideranças religiosas. O cacique João Candelário, membro da igreja Assembléia de Deus de Argola, relatou como acontecia a relação das igrejas evangélicas como a religião Terena:

A primeira igreja evangélica está com 38 anos na comunidade, a UNIEDAS. Não tenho informação como era a religião dos antepassados. Antigamente existiam os curadores; hoje não existem mais. Lazineira e João Felipe são purungueiros⁵⁰, usam as imagens de santos católicos. Eles são procurados por pessoas de fora e indígenas. Não sei como eles fazem. O guia deles indica remédio certo para quem vai se consultar.

Os evangélicos não procuram eles. É oração. Mando os pastores orar. Os pastores ensinam e modificam a mente da pessoa, não mais acredita naquilo. Dizem que é outra força, não tem nada a ver com as coisas divinas de Deus.

Quando era criança, os avós eram feiticeiros. Tinha outro, um não se gostava do outro. A avó falava que o guia dele fazia mal pra ela; um perseguia o outro. Ela alegava, irmão mais velho morreu, que foi o feiticeiro que matou, saiu um bizouro. A avó estava deitada, falou que jogavam areia nela; no dia seguinte ela não levantou, terminou morrendo. Logo depois, foi a mãe. Um homem perseguia muito a família, o Faustino Salvador de Campão Babaçu – já morreu.

Não é coisa boa. Antigamente existia macumbeiro⁵¹ que matava muita gente. Falava que ia comer uma pessoa, ela morria. Em Cachoeirinha chegou a matar muita gente - menina bonita.

Essas pessoas que fazem trabalho também são perseguidas. Outro homem, Didi, no Duque Estrada, matou de facada, cortou o corpo em pedaço; mas continuava mexendo; saiu um coração do jaboti.

O fato de parte significativa da população Terena de Cachoeirinha pertencer a uma denominação religiosa, não significa que deixaram sua estrutura de organização social tradicional. O que se constata é que, enquanto os Terena viviam no Chaco ou no Pantanal até o período que antecede a Guerra do Paraguai, século XIX, as formas de organização

⁴⁹ Convertidos: denominação utilizada pelas congregações evangélicas pentecostais para identificar seus membros.

⁵⁰ João Candelário relato, em detalhe, o ritual do Purunga: chama o guia, assovia. Bebe durante a chocalhada. Tal guia que faz o bem, depois pede para fazer o mal, pede para tirar a vida família mais próxima. Se não atender, ele fica doente.

O Lazineira mora com o filho e a nora – minha irmã. Faz o trabalho usando cachaça. As pessoas fazem consultas sobre família, namoro. Ele dá a resposta imediatamente. Ele não cobra pelo trabalho. A pessoa dá o que quiser. Ele fala tudo: perseguição, o momento que a pessoa está vivendo. Fala o momento de uma pessoa, ele vê a imagem da pessoa no corpo e fala com ela no corpo. Eu vi, é real, já presenciei. Fala o nome da pessoa, diz que vai abrir o coração e acontece. A prefeita Bete, na campanha, consultou. Ela prometeu muitas coisas. Mas não cumpriu. Tem curador índio, em Campo Grande, que ganha muito.

⁵¹ Macumbeiro: segundo o dicionário, “diz-se de, ou praticante de macumba” (FERREIRA, 2001:438).

social eram umas. Após aquele período, os Terena foram submetidos à uma lógica e condicionados a constituírem novas relações diante de novos atores. Na condição de uma relação de opressão, tiveram que colocar a sua mão-de-obra à disposição da economia regional e, conseqüentemente, assumir instituições dessa sociedade.

Neste contexto, identifica-se que os Terena se apropriam de denominações religiosas que assumem a direção e a organização na comunidade, disputam cargos eletivos e em órgãos públicos próprios da sociedade ocidental. No entanto, observa-se que, as formas de organização tradicional mantêm-se apoiadas na relação de parentesco, na disputas políticas e econômicas entre as camadas sociais, nas celebrações e entidades religiosas católica⁵² e evangélicas⁵³, enquanto base de construção e afirmação da identidade.

Segundo os próprios Terena, o que os identifica não é ser funcionário público, vereador ou professor, mas, como disse o professor Aronaldo Júlio: “todos têm que ter o mesmo sentimento e pensamento. O pastor tem que incentivar o ‘ser índio Terena’”.

A organização social dos Terena, em Cachoeirinha, se mantém nas formas de organização expressa nas manifestações e tradições das entidades religiosas, a exemplo da

⁵² Festa de São Sebastião: promotor da novena de São Sebastião, dono da bandeira, Gaudêncio Gonçalves, 66 anos. Não sabe quando começou, não tinha nem nascido ainda. O tio e a tia, falecidos, fizera m uma promessa. Assumiu a responsabilidade de não parar com a festa. A família é católica, participa da igreja. Fica sentido se não realizar o terço, acender velas. São Sebastião ajuda na criação. É só pedir para ele; ele é um homem poderoso. Exemplo: Lídia Muchacho lembra o que aconteceu com a filha, Maria Rosário, na gravidez, não estava agüentando mais, ia morrer. Pai foi ao vizinho, disse: a Lídia não está boa. Pegou São Sebastião, acendeu as velas e voltou para a casa, a criança já tinha nascido. Por isso não pode faltar com ele.

A festa começa no dia 09 vai até o dia 20 de janeiro. A bandeira de São Sebastião passa pelas casas dos ‘festeiros’ (4 casas); rezam o terço, à noite; almoço para os parentes e convidados.

A cachaça era preparada por Hélio Albuquerque: moia a cana e engarrafava; colocava no sol para fermentar, à noite, fechava durante o dia, uma semana.

A Novena em homenagem a São Sebastião é realizada durante o mês de janeiro. As famílias responsáveis pelas bandeiras (4 em Cachoeirinha) assumem a organização da novena, dão almoço aos convidados e parentes durante o dia em que a bandeira está em sua casa. À noite, a celebração da novena começa por volta das 20 horas. Dona Agripina, mãe de Argemiro Turfio (chefe de Posto), presidiu a reza do Terço – ela é tratada como “rezeira”. Reza o Pai-Nosso, Ave Maria e Glória, ao redor do altar, que tem várias imagens e a bandeira de São Sebastião. O senhor Alcídio Júlio pega o mastro da bandeira, por trás, faz algumas “manifestações” e, ao término da reza, carrega-a. Em duas filas, as crianças à frente, todos saem da casa em procissão com velas nas mãos. Fazem o percurso por algumas ruas da aldeia; de volta, fincam o mastro; dão três voltas ao redor, até os homens ficarem na frente da palhoça; mais três voltas e entram para o lugar onde está o altar. A dona Agripina reza novamente o Pai-Nosso e Ave Maria, Salve Rainha, Glória e muitos cânticos católicos. Ao término, começa o conjunto musical tocar, na palhoça construída durante o dia para aquele momento.

⁵³ Segundo Estrogildo Miguel, presidente da igreja católica da aldeia Cachoeirinha, existem também as igrejas Assembléia de Deus, UNIEDAS, Assembléia de Deus Independente. Para ele, as igrejas evangélicas fazem muitos movimentos, todo final de semana. As celebrações da igreja católica são devagar, é mais concentração. Os jovens estranham.

católica, evangélica e, principalmente, os rituais ligados às raízes históricas⁵⁴. Essas expressões, ligadas umbilicalmente às culturais, com a dança⁵⁵, atividades do calendário civil⁵⁶.

As famílias, como unidades econômicas, são continuidade da estrutura de produção na história Terena. É nesse núcleo, no contexto da aldeia como unidade política, que o homem e a mulher têm seus papéis definidos no processo de organização da economia, administração política e direção religiosa, onde filhos e idosos encontram espaço para desenvolver seus costumes e cumprir suas obrigações⁵⁷. Nesse contexto, as autoridades tribais, caciques⁵⁸, presidentes de Conselho Tribal, Associação de agricultores e mulheres, Igrejas, pastores, dirigentes de time de futebol, representam as formas de organização para administrar as comunidades, conquistar os direitos e garantir a melhoria da qualidade de vida da população.

⁵⁴ Purungueiros: kookóti - chaquarador de purunga ou pajé de chucalho, tem seu lugar. O poder está na família, é hereditário. Vem da nascença. Quando um pajé forte sente o poder no corpo do outro, esse aqui vai ser pajé. O pajé começa fortalecer essa pessoa. Caso não tenha essa pessoa, acaba naquele. Meu pai e seus irmãos, só tem ele, Antônio Muchacho, nascido em 3 de julho de 1914. Diminui porque, quando o pai passa para o filho, quando o filho tem comportamento bom. Hoje, diminui na nossa comunidade, por causa do comportamento dos filhos.

Muitos são capazes, na hora de receber têm medo, só recebe o espírito dos antepassados, pajé antigo – fazem no escuro. Muito difícil o espírito se aproximar dele, o espírito da fortaleza volta para trás. Antigo pajé, tem força, na cura do mau espírito que perturbar o povo, o que diz: exemplo, eu tive sonho – voar, chaquai purunga...Se voar, você pode ser pajé. É fortalecido por ele, até tomar a própria decisão.

A solicitação do trabalho do pajé depende de cada pessoa ou da família de quem precisa. À noite, quando não tem mais movimento na aldeia, vai buscar o espírito de antigamente para tirar o espírito que perturba.

Pajé trabalha com cachaça, passa no corpo. Visitante toma um gole. O sinal daquele trabalho é forte. O pajé toma um golinho; depois sai de si. Camborde – assistente – conversa com o espírito que desceu, tomou a matéria do pajé, o poder do espírito, derrama a bebida no chão. Começa o trabalho...

Trabalha para afastar o inimigo. Mau espírito, o ‘encosto’ é mandado por outro pajé para prejudicar a vida daquele ser humano (informações concedidas por Lourenço Muchacho, filho do purungueiro Antônio Muchacho).

⁵⁵ Dança do bate-pau: duas fileiras de homens com os corpos pintados com jenipapo e vestidos em saias fabricadas com palhas, carregando nas mãos rolos de bambu. À medida que dançam, batem a madeireira uma na outra, acompanhando o som do tambor e da flauta. Segundo os índios, esta dança lembra a participação dos Terena na Guerra do Paraguai.

⁵⁶ Atividades civis: Dia da Independência do Brasil; Dia do Índio. Observação: a comemoração do Dia do Índio, 19 de abril, é considerada pela população de Cachoeirinha como uma data inserida em suas tradições.

⁵⁷ Adolfo Pedro, 70 anos, pai de 6 filhos: o cacique reúne os pais dos alunos. Responsabilidade pelos filhos, até formado, a responsabilidade é do pai, depois dos avós e bisavô. Respeitar os velhos. Avó deve aconselhar os netos. Válida a idéia do antigo: precisamos reforçar. Como saber onde está a sua terra – palavra, respeito do velho, não tem cerca. O ‘esquema’ do índio é o respeito. Os costumes vêm desde o pai, avó e bisavô. Estamos aqui para garantir a continuidade da nossa lei. Lei do ‘branco’ é diferente da lei do selvagem.

⁵⁸ O cargo de cacique é conquistado, atualmente, através do voto que acontece dentro de um processo eleitoral – plataforma, acordos, propostas, benefícios e estrutura administrativa. Mesmo sendo conquistado através de eleição, os ocupantes do cargo mantêm, em geral, a estrutura social tradicional, ou seja, a representação da camada dos dirigentes políticos, os nati (classe política Terena).

No entanto, as formas históricas tradicionais e as novas construções organizativas nem sempre se relacionam de maneira tranqüila, mas, ao contrário, geram permanentes tensões e conflitos dentro das comunidades. Isso porque, dependendo do prestígio que um líder de uma organização adquire junto a determinados atores externos ou até mesmo em nível pessoal, isso pode contribuir para a conquista de poder na aldeia. Os conflitos nem sempre são explicitados, principalmente no caso de disputa política e econômica, mas nem sempre o são. Neste contexto, pode-se observar que os conflitos acontecem, particularmente, entre os purungueiros, pastores e membros das igrejas evangélicas, na medida em que o poder destes se consolida na negação do poder daquele.

No processo que está em curso, os atuais caciques das aldeias que compõem a Reserva Cachoeirinha, se colocam numa atitude de dar continuidade à luta dos seus antecessores⁵⁹, de aprender com os seus pares⁶⁰ e com os anciãos⁶¹. Todas as lideranças compreendem e expressam com frequência e veemência a necessidade da união⁶² entre todas as lideranças das comunidades.

Outro aspecto importante destacado pelas lideranças é a necessidade de aprender, trocar experiências⁶³ e fortalecer as articulações políticas, como forma também de buscar respaldo interno e externo, com lideranças de outras aldeias. Considerando as relações e dificuldades enfrentadas com a sociedade, em nível regional e nacional, vale ressaltar o respeito às especificidades de cada aldeia e à autoridade de cada cacique, as lideranças de Cachoeirinha têm planejado encontros locais e regionais, com pauta de reivindicações

⁵⁹ Cacique Zacarias Rodrigues, aldeia Capão Babaçu: queremos continuar a luta dos caciques que sempre lutaram. O objetivo é pegar a idéia de cada comunidade como luta nossa, não é só do cacique. Cada um de nós na luta pela terra, é nossa, é de todos, principalmente juventude, que vai morar nela.

⁶⁰ Ramão Vieira: comecei a luta em 2000, como cacique de Lagoinha. Zacarias, 11 anos de cacique. Se aproximei dele para aprender. Uma luta significa muito pro Terena.

⁶¹ Cacique Lourenço Muchacho, Cachoeirinha: não está lutando pra você, mas seus filhos. O maior título de nossa terra são nossos velhos, são eles que têm o marco. Eles são o mapa. Para pensar isso, temos que perguntar pra eles.

⁶² Inácio, presidente da Associação dos Agricultores de Argola: é fato que não são 100%, mas temos a maioria. Esse distanciamento dos caciques, que quero dizer, que atrapalhou. Os caciques levar para pastores, presidente igreja, obreiro, orar a favor dos trabalhos dos caciques. Levar mensagem pro esporte e igrejas. O trabalho do cacique é dividir o trabalho, não um cacique abraçar todo trabalho. É preciso haver a união. Como também afirmou Ramão Vieira: a luta inclui todo mundo, vocês, pais, jovens, crianças e idosos.

⁶³ Lourenço Muchacho: estamos tentando fazer parceria com a comunidade de Lalima. Estamos à disposição de contribuir com a nossa experiência. Se quiser fazer seminário, estamos prontos.

comuns⁶⁴, atividades e visitas às outras aldeias Terena⁶⁵ e povos⁶⁶ em defesa dos direitos das comunidades indígenas⁶⁷.

Para os membros das comunidades, destacam-se como características importantes das autoridades locais, fornecer informação sobre os trabalhos que realizam em defesa da comunidade e os benefícios adquiridos para a população, mantendo o respeito frente à comunidade, mediante um comportamento diferente do restante dos membros, por exemplo, não ingerir bebidas alcoólicas. Em contrapartida, tanto as lideranças como os membros das comunidades defendem o respeito à hierarquia constituída internamente e a necessidade de se unir em função da conquista da terra⁶⁸.

Constata-se que tendo como referencial a diversidade de formas organizativas existentes e as relações constituídas entre si, com outras comunidades indígenas Terena e povos, com organizações governamentais e não-governamentais da sociedade ocidental, a população de Cachoeirinha, respeita as iniciativas de seus membros e luta para ocupar cada vez mais espaços na sociedade brasileira com a perspectiva de garantir seus direitos históricos e constitucionais. Para as lideranças não basta mais saber que a lei garante os direitos, entendem que é preciso se organizar, buscar a união, pressionar as autoridades e órgãos governamentais, utilizar instrumentos de luta que possibilitem a efetivação de melhorias da qualidade de vida da sua população.

A organização política foi, como se percebe em suas expressões, apropriada e construída, historicamente, como mecanismo de luta para garantir a continuidade enquanto povo etnicamente diferenciado, sua cultura e sua autonomia. As cinco comunidades da área Cachoeirinha – Capão Babaçu, Lago inha, Argola, Morrinho e Cachoeirinha – são constituídas como estruturas organizativas descentralizadas em unidades políticas, representadas por suas lideranças. Em nível sócio-econômico, encontram-se associações de

⁶⁴ Participação no Acampamento Terra Livre de delegação Terena, em Brasília, 15 a 19 de abril de 2004, em defesa da demarcação da terra Raposa Serra do Sol e audiência de representante indígenas com o Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva.

⁶⁵ Visitas das lideranças Terena das aldeias Limão Verde, Aquidauana, e Buriti, Dois Irmãos de Buriti e Sidrolândia.

⁶⁶ Participação de Kaiowá-Guarani em atividades – seminários e assembléia - realidades na comunidade de Cachoeirinha.

⁶⁷ Destaca-se nesse processo o luta pela demarcação da terra.

⁶⁸ João Candelário: um povo unido é resistente. O povo Terena, temos que fortalecer a nossa união, com a liderança. A nossa luta é muito importante. A desunião é um impedimento da nossa luta, a conquista do nosso direito. Todos têm que participar. A luta pela terra é luta de todos nós, da comunidade.

agricultores e de mulheres, que desenvolvem atividades de roça comunitária, criação de animais, produção e venda de artesanato.

No campo da educação, as escolas se tornaram espaço de organização para os alunos, pais e professores. É através da escola que os professores desenvolvem suas atividades políticas de conscientização dos direitos, atividades que propiciam a recuperação da história, valorização e fortalecimento da cultura do povo Terena, como a prática cotidiana da língua, danças, arte, produção, culinária e jogos tradicionais.

Nesse contexto, os professores indígenas Terena entendem a escola como instrumento de reconstrução de uma nova história, na perspectiva da autonomia. Com isso, enquanto professores e indígenas, constituíram sua própria organização, a APROTEM, como espaço de articulação e valorização do grupo, forma de garantir o respeito diante dos órgãos e autoridades governamentais.

A educação escolar indígena e os professores tornaram-se não somente funcionários públicos, mas instrumentos de participação e organização da comunidade, discussão de seus problemas e articulação com os diversos setores, interno e externo, com as lideranças, organizações e fóruns políticos.

As igrejas, nas suas mais diversas denominações e expressões, foram apropriadas como espaço de organização dos grupos familiares e políticos. Identifica-se que as organizações religiosas cumprem o papel, internamente, de orientar seus membros sobre o modelo de vida pessoal, de sociedade e comportamento que cada uma compreende. Procura, a partir de seu ponto de vista, solução para os problemas que a comunidade enfrenta. Portanto, são espaços autônomos, em que seus dirigentes, em conjunto com seus conselheiros, organizam e decidem sobre a sua instituição e seus membros.

Observa-se que, mesmo estando ligada a uma organização externa, as lideranças, católicas e evangélicas delimitam o papel de cada representante. As decisões internas sobre os membros, obrigações e direção competem às autoridades locais. Nos últimos anos, as lideranças religiosas têm procurado envolver seus membros em questões relacionadas aos direitos indígenas. A igreja católica é considerada por algumas lideranças como espaço de aprendizagem na formação de lideranças políticas, organização da comunidade e compreensão da luta em defesa dos direitos indígenas.

Membros das igrejas evangélicas compreendem que a sociedade Terena está vivendo um processo de mudança, influenciada pela sociedade não-indígena e seu sistema e, portanto, mesmo admitindo as diferentes regras de cada uma, as igrejas terão que adaptar suas regras às mudanças que ocorrem em seus membros. No que se refere aos problemas da comunidade indígena, segmentos dos evangélicos têm procurado incentivar a participação de seus membros⁶⁹, inclusive colocando à disposição da comunidade os espaços⁷⁰ e meios de comunicação a serviço da conscientização e fortalecimento da organização política. Como justificativa desse processo, esses pastores vêem a Bíblia iluminando a caminhada do seu povo. No caso da terra, a exemplo do povo de Israel, o povo Terena caminha em busca da terra prometida. Outros, no entanto, ainda resistem a participar⁷¹.

Quando a comunidade realiza as atividades para discutir seus problemas, as lideranças cobram a participação de todos os segmentos⁷². Os jovens estão organizados nos esportes, em times de futebol. Enquanto que as mulheres de Cachoeirinha em associação⁷³. A cada novo desafio, as comunidades criaram novas organizações. Para acompanhar a demarcação de terra e as eleições municipais de **2004, foram criadas as Comissões de Terra e de Política**⁷⁴.

⁶⁹ Pastor Antônio: agradeço aos convidados. Hoje poderíamos está no campo de futebol. Tudo que estou ouvindo, estou participando aos membros da igreja. UNIEDAS: comportamento? Eleição? A minha cabeça começou abrir. Eu tenho a minha organização. Nós temos nossa luta. Dia das Mães pedi aos purutyé; fizeram com os membros da comunidade, com participação.

Não vamos jogar o nosso voto fora. Com certeza, se a gente unir, vamos eleger. Estamos indicando o irmão Amarildo Júlio. Nunca me envolvi na política, estou iniciando agora. Eleger nosso patrício, um índio. Não acompanhamos diretamente, mas pela oração. Programa meu, oro pela liderança para atingir o objetivo. Preocupação com tiroteio. Nós estamos aqui para apoiar o trabalho da liderança.

⁷⁰ Pastor Antônio, em 2003, ao final IV Seminário que debateu sobre a demarcação da terra de Cachoeirinha.

⁷¹ Lourenço Muchacho: tem igreja contra a luta. O que fazer? Argemiro Turíbio: tem que reagir; tem que olhar duas coisas: céu e terra.

⁷² Lourenço Muchacho – questiona a não participação no Seminário dos jovens, lideranças e representantes da igreja: “como mobilizar e reunir os jovens? Qual intenção do povo? Falta informação: como articular? Se começar olhar só para cima, como fica a terra?”

⁷³ Grupo de mulheres – Diretoria composta por 12 mulheres. Objetivo da organização: “ajudar o melhor desenvolvimento da parte econômica”. Eliane Francisca: “as mulheres têm muitos sofrimentos; agradece apoio da assessoria; comercialização do produto; local pra vender o artesanato. Eroltides: satisfeita coma organização. Dificuldade transporte – já andaram bastante para vende. Pela primeira vez as mulheres estão se reunindo em associação. Espera o apoio, principalmente no Estatuto”.

⁷⁴ Argemiro Turíbio: o objetivo da Comissão é organizar a luta pela terra e movimento. A Comissão interna ficar em sintonia entre os caciques. Aparecem conversas na comunidade, evitar conversas.

Aginaldo Rayol: a Comissão é a construção do poder de base, é importante. Cachoeirinha foi reconhecida na questão da luta pela terra indígena. A nossa luta tem que agarrar. A participação foi aos poucos, foi crescendo. Aqui vai nascer o fortalecimento da Comissão.

Constata-se que o processo de organização das aldeias de Cachoeirinha tem elevado a auto-estima de seus membros⁷⁵, construindo as condições objetivas de se apresentarem como referência de organização da luta pela terra. O relato da aldeia Capão Babaçu, em seminário realizado em Cachoeirinha, representa a compreensão de seus membros:

Retomar a terra; produzir para a auto-sustentação; criar Comissão – Grupo de Trabalho. Quem não participar da luta, vai ficar? Cacique e chefe de posto tomar providências. Cobrar assistência da Funai e Funasa; cobrar participação da Funai; divulgação e discussão nas comunidades; participação da escola e professores; parar com bebida alcoólica; buscar apoio dos índios que moram em Campo Grande? E os ‘brancos’ que moram na área?
Cachoeirinha: criar um processo da conquista, acolhendo as aldeias; participação de todos; perseverança no objetivo: retomada; direito à manifestação das organizações; resgate da coragem dos avôs que lutaram na Guerra do Paraguai; sensibilizar para a participação dos membros das comunidades; parceria para conseguir recursos financeiros e assessoria técnica; encontro com todas as organizações, clubes de futebol, associações, igrejas; palestras, reuniões, seminário e assembléia.

A realidade da juventude de Cachoeirinha apresenta-se como grande desafio para as lideranças, pais, instituições e autoridades. A falta de condição de realização pessoal e enquanto grupo étnico, agravado pela falta de terra e pelo desemprego, tem levado parte significativa de jovens a envolver-se com droga e violência em decorrência da desilusão.

Por isso as lideranças perguntam: como organizar o jovem? Como ajudar para participarem da luta pela terra?

Aldenir Júlio, jovem da aldeia Argola, lamenta e aponta o anseio que tem: a juventude está perdendo a dignidade. Não tem caça, pesca, lenha pra cozinhar. Queremos preservar o território: floresta; pretendo guardar a riqueza e acabar com lixo, mosca.

Luciane Lemos, 24 anos, presidente da Associação do Clube das Mães Indígenas Terena da aldeia Argola, apresenta a solução: a participação da mulher, apoio das mulheres na luta pela terra. Estou há 6 meses diante da organização. A dificuldade é falta de espaço e de emprego. Com a terra fazemos a horta plantamos mandioca, feijão e milho. A cesta básica só dá pra duas semanas.

Edvaldo Antônio Raimundo, 28 anos, aldeia Morrinho: a juventude é muito difícil, o alcoolismo, droga, violência. Os jovens só chegam até o ensino médio, ninguém encaminha para o vestibular. Vai para parar na usina e acaba se envolvendo.

Entidades de esporte não é o caminho, porque tem briga e acaba levando mais pra frente.

⁷⁵ Lourenço Muchacho: Terena é sábio, Terena é inteligente, Terena tem experiência. Terena é paciente. Não acostumamos empurrar. Mas nós Terena quer mudar. Pesquisador de Campinas: queria tirar o foto..., não confiar. Candidato perguntou: o que você precisa agora? Eu disse: conserto trator. O cara coçou a cabeça e foi embora, depois do preço. Essa é a politicagem. Joguei alto, porque se fosse pouco, eu estava no laço. Estou interessado em candidatura lá dentro, pra gente ter um representante na Câmara.

Quem vai gozar a conquista de nossa terra são os nossos filhos, para não sofrer como estamos sofrendo. Eles vão ter orgulho de nós. Os anciãos são importantes. Exemplo: ‘seu’ Félix está acompanhando a nossa luta. O problema do povo Terena é terra.

A educação, criação EJA - educação de jovens e adultos -, apresenta mais perspectiva de vida. Se não estudo mais, vou me envolver na droga. Com a educação vou conhecendo coisas novas.

A terra é para produzir, o jovem pode trabalhar. O pedaço que temos não produz mais; é uma terra infértil. Tendo a terra, evita trabalhar fora, nas usinas.

A comunidade poderia achar alternativa⁷⁶. Projeto de criação de galinha, peixe. Falta esse espaço para nós. Não temos mais lugar para caças, pesca. Hoje corre o risco dos fazendeiros nos pegar.

Apesar da desilusão e dos problemas vivenciados pelos jovens nas comunidades, o cacique Zacarias Rodrigues, aponta: “a juventude, estudantes, é nossa esperança. Essa luta, não é perda de tempo”. E o jovem, agente de saúde, Agnaldo Rayol, completa:

Se a gente chegar em Brasília como grupo organizado, eles têm que atender, diferente se tiver desorganizado. A solução dos nossos problemas, somos nós mesmos. Somos nós que vamos resolver, não é Lula, não é ninguém, somos nós. Nós temos que organizar mais, fechar todas as brechas. Nós sabemos o que nós necessitamos: que saúde queremos, educação, terra... nós precisamos de discutir política também. Imagine se cada aldeia elegeisse seu vereador! Isso é um poder. Nós queremos sonhar mais alto. Continuar sonhando com o poder de base.

As atividades econômicas desenvolvidas pela população de Cachoeirinha apresentam três aspectos relevantes para a economia regional. Primeiro, em nível da produção agrícola, pecuária, avicultura, artesanato⁷⁷ e coleta de frutas nativas. Em segundo lugar, a mão-de-obra indígena é utilizada, amplamente, nas fazendas, nas usinas de cana de açúcar, trabalhos domésticos e no comércio. Por último, há uma significativa aquisição de recursos através de aposentadorias, programas governamentais de assistência alimentar e salários de funcionários públicos e trabalhadores do comércio índios.

Para as comunidades, em princípio, a economia está voltada para a manutenção de suas necessidades, incluindo, a caça, pesca e coleta de mel. Como vimos anteriormente, as limitações da terra e dos recursos naturais, inviabilizaram, completamente, o abastecimento das necessidades da população por meio da coleta e produção em pomar. Em consequência, levou a maioria da população a buscar alternativas em atividades externas.

Além de tornarem-se dependentes das ações assistências governamentais e das novas tecnologias, foram submetidos à lógica e às condições do mercado local e regional. Isto

⁷⁶ Argemiro Turíbio: antigamente as pessoas não liam, eram simples, hospitaleira. A nova geração estuda; com a migração, aprende costumes de fora; complica situação das aldeias, com TV, vão imitando. Avançou no estudo. Faltou preparo: poucos conseguem chegar ao ensino superior e não conseguem voltar para ajudar a comunidade. Alguns professores já estão ensinando história, tradições e direitos. Estamos começando a acordar, começamos a participar.

⁷⁷ Wanderley Cardoso: cerâmica Terena é um utensílio utilizado no dia-a-dia do povo. Para os ‘brancos’ tornou-se artesanato, um produto de mercado e para os Terena um grande meio de subsistência.

significa que as roças e a criação de animais, quando não chega o trator, a semente, o óleo e a vacina fornecidos pelo poder público, paralisam o cultivo e comprometem a criação. Outro problema, portanto, é quando os empresários e fazendeiros resolvem não contratar a mão-de-obra indígena, seja por motivos econômicos ou políticos, deixando a população ociosa, principalmente a juventude.

No entanto, estes fatores econômicos têm uma importância significativa para o mercado, considerando a venda de seus produtos para a sociedade, a mão-de-obra disponível e recursos adquiridos que são gastos no mercado local. A economia produzida pela comunidade indígena adquire importância significativa na sociedade local.

Constata-se, com isso, a profunda repercussão negativa do confinamento para a sociedade indígena, particularmente em Cachoeirinha, em vista de ser uma das maiores populações Terena vivendo em uma Reserva.

Por isso, a formação⁷⁸ é uma necessidade presente dentro das comunidades de Cachoeirinha. Dependendo do segmento e do interesse manifestam sempre o desejo de melhor conhecer os direitos indígenas, o processo de demarcação da terra, a educação escolar indígena, o processo de organização, o planejamento das atividades, os meios de comunicação social e a política partidária.

O interesse por determinada temática surge em função da realidade vivenciada pela comunidade e a partir da conjuntura política. Observa-se que as atividades levadas por agentes externos ou internos, despertam a curiosidade, inicialmente, mas dependendo do interesse pessoal ou econômico, podem ser assumidas por alguns ou, em geral, de forma diplomática desconsideradas.

Duas temáticas têm chamado a atenção e mobilizam os Terena nos últimos dois anos: a demarcação da terra e a política partidária. Exatamente, em função dessas demandas foram realizadas, nas comunidades de Cachoeirinha e lideranças políticas e religiosas, 62 atividades⁷⁹. No caso da terra, fundamentam essa participação, porque é o interesse central que aglutina todos os membros da comunidade:

Pastor Julião: resultado positivo com os seminários que foram realizados. Agradeço a Deus por estar reunindo por interesse da comunidade com lideranças

⁷⁸ O termo utilizado geralmente é capacitação. Essa terminologia foi apropriada pelos indígenas através de atividades realizadas pelos órgãos públicos e organizações não-governamentais.

⁷⁹ Atividades: reuniões, seminários, assembléia, mobilização, visitas à outras comunidades Terena, participação em audiências públicas e plenárias.

e caciques. Deus fala para eles. Objetivo principal nosso é terra, porque engloba todas as outras necessidades das comunidades indígenas (junho/2004).

E quanto à política partidária, o cacique Zacarias Rodrigues destaca:

Formação política é muito importante para nós. Nós temos que construir. O purutyé não vai construir pra nós, não; pelo contrário, vão destruir a nossa união. Estou falando como índio. Quem vai construir nossa política, somos nós, sempre Terena (junho/2004).

O cacique João Candelário chama a atenção dos problemas provocados pela política partidária:

Preocupar com o partidarismo político, causa divisão na nossa comunidade. Comunidade, com liderança, descobrir melhor caminho. Nós estamos decididos a votar no nosso patrício, porque conhece o nosso sofrimento, a nossa realidade. O purutyé não conhece, recebe o voto e vai embora (junho/2004).

Na relação Terena de Cachoeirinha com os *purutyé*, historicamente, constata-se três situações: convivência negociada; articulando interesses comuns; e relação de conflito diretamente aberta. É importante observar que essas situações não acontecem de forma estanque, podendo em determinado momento ocorrer simultaneamente.

No primeiro caso, destaca-se a convivência dos Terena com a sociedade no período anterior à guerra do Paraguai, na região de Miranda. Considerando o papel político e econômico desenvolvido pelos Terena na região, destaca-se a defesa das fronteiras e a relação econômica com a população regional:

Caráter das relações entre Txané e a população brasileira: estavam centradas na troca recíproca; era uma relação entre iguais, e nenhum cronista menciona qualquer coisa próxima de uma relação de dominação-sujeição nas suas descrições entre Trena e a população brasileira; sempre as descrevem como livres e espontâneas – bem diferente do que em geral se sucedia em outras regiões do país (AZANHA, 2003:4-5).

O mesmo autor destaca que, no período pós-guerra,

Estes novos purutyé – a maioria chegada de regiões do Brasil onde a relação com os índios era fundada na prepotência e no desprezo ao bugre – desconheciam completamente qual havia sido o papel dos Terena e demais grupos Txané na conquista da região e sua manutenção em mãos de obra. Como certeza os Terena se surpreenderam com o caráter eminentemente predador e voraz destes novos colonizadores – pois recorriam quando podiam às autoridades de Cuiabá para defender suas terras e seus direitos – autoridades que, antes e durante a guerra com o Paraguai, os tratavam com respeito devido a aliados, distribuindo patentes aos seus chefes (2003:5).

Na última década tem-se acirrado os conflitos em consequência dos Terena retomarem o processo de demarcação de seu território tradicional, sofrendo perseguição e ameaças⁸⁰ dos fazendeiros e políticos⁸¹. Os fazendeiros acusam os índios de invasores das terras, tentam cooptar lideranças, não respeitam os direitos da população indígena e provocam divisão dentro das comunidades.

Do ponto de vista dos interesses indígenas e da defesa de seus direitos, identificam os seus aliados no processo de articulação. Eles destacam antropólogos⁸², organizações não-governamentais, políticos⁸³, universidade⁸⁴ e setores de órgãos governamentais⁸⁵. As demandas colocadas para os parceiros⁸⁶ são de ordem política e econômica, como assessoria, formação, informação, apoio à luta pelos direitos indígenas, viabilizar participação em fóruns, divulgação da história da comunidade e conquista da terra e recursos econômicos para os trabalhos, viagens e atividades na comunidade. Mas, considerando o processo histórico e as relações com os purutuyé, as lideranças chamam a atenção das comunidades para ter sempre cuidado na relação com os brancos⁸⁷.

⁸⁰Ramão Vieira: estamos sofrendo perseguição por telefone, carro acompanhando, cruz na entrada da aldeia. O inimigo está aqui dentro. Tem patrício entregando nós. Mas ele não está entregando só nós, mas ele mesmo – fazendeiro mata ele mesmo, o fazendeiro fica com medo dele entregar. É preciso que preservemos por nós mesmo. Um índio vivo vale 20 centavos; um índio morto vale 30 dólares.

⁸¹Lourenço Muchacho: o cacique Sabino e Gilberto Azanha começaram, agora nós estamos tocando pra frente essa luta. A organização da comunidade, reunião, seminário e assembléia. Não estava presente no 3º Seminário porque estava em Brasília, foi coordenado pela liderança. Publicação do relatório no Diário Oficial da União, Diário Oficial do Estado e Prefeitura Municipal. Aliados: Programa Pantanal, deputado Pedro Kemp. O Ministério Público Federal – MPF – determinou 10 dias para a Funai publicar. Os fazendeiros entraram na justiça, Tribunal Regional Federal - TRF.

Vamos precisar de vocês, comunidade. O político diz que o povo indígena é invasor. Nós somos donos dessa terra. Eu estou com sede dessa luta lá fora. Quero dizer para o deputado. Nunca fui vaiado pelo branco; hoje sou vaiado pelos patrícios. Precisamos nos unir.

‘Os patrícios dizem, para com isso, quem vai cuidar da sua família?’ Estou decidido: se morrer pela terra, estou feliz. O que já enfrentamos, o que falta nós encontrar? O que vocês querem: a terra ou sofrer?

Deputado ameaça família, comunidade, você e, principalmente, os líderes. Quanto mais ameaça, a nossa teimosia aumenta.

Nosso inimigo não está lá fora, está dentro – entrega o patrício. Meus irmãos, juntem-se a nós.

⁸² Gilberto Azanha e Andrey Ferreira.

⁸³ Deputado Estadual Pedro Kemp.

⁸⁴ Universidade Católica Dom Bosco – UCDB.

⁸⁵ Secretaria de Desenvolvimento Agrário – Idaterra – e Programa Pantanal.

⁸⁶ Parceria: terminologia utilizada pelos indígenas para identificar parceiros governamentais e não-governamentais com possibilidade de apoio político e econômico às suas reivindicações.

⁸⁷ Ramão Vieira: o branco pode ser amigo, mas lá no fundo... Com temos deputados, não querem o nosso futuro. Eles não querem o nosso bem, principalmente o que nós colocou no poder. Na audiência, só o Ministério Público defendeu o nosso direito. O deputado estadual, Zé Texeira (PFL) defendeu seu território.

O processo histórico de esparramamento⁸⁸ - diáspora - Terena, marcado pela perda da terra no período pós-guerra do Paraguai e pela política do SPI, provocou mudanças em sua estrutura social e, conseqüentemente, nas formas tradicionais de articulação entre as camadas sociais e outros grupos étnicos. Entretanto, identifica-se que, historicamente, os povos indígenas nunca foram isolados, mantendo sempre contatos e relações interétnicas, em nível religioso, político e econômico. Com os Terena não é diferente. Em toda sua trajetória histórica, mantiveram contatos com grupos étnicos no Chaco e no território brasileiro, apropriando-se de formas organizativas, políticas e culturais.

Diante do processo de globalização e rapidez da comunicação, as forças contrárias aos interesses indígenas se organizam com maior facilidade. Por isso as lideranças estão procurando se articular mais com os patrícios⁸⁹ e expressam a necessidade de aprender com os outros, estando sempre disponíveis para visitar e convidar outras aldeias para participar das atividades que realizam e repassar a experiência que têm para os parentes⁹⁰. Apontam, assim, a necessidade das comunidades Terena se articularem, trocarem experiência e buscar se apoiarem na luta. Nas próximas eleições, estão tentando articular como os patrícios para eleger um representante indígena a vereador de Miranda⁹¹. Com outros povos, as lideranças de Cachoeirinha Terena têm participado de atividades fora do estado, como em Brasília e Santa Catarina, encontro promovido pelo Kaingang.

A assembléia das comunidades de Cachoeirinha, em dezembro de 2003, aprovou a criação de uma Comissão Terena⁹² com o objetivo de articular a luta pela terra com outras comunidades Terena e povos⁹³. Como também, a partir de suas propostas, as lideranças das

⁸⁸ Esparramamento: termo utilizado pelos indígenas no estado do Mato Grosso do Sul, para explicitar a situação de desagregação territorial e social em se encontram, atualmente.

⁸⁹ Patrícios: tratamento para identificar os parentes indígenas.

⁹⁰ Lourenço Muchacho: estamos tentando fazer parceria com a comunidade de Lalima. Estamos à disposição de contribuir com a nossa experiência. Se quiser fazer seminário, estamos prontos (04/06/2004).

⁹¹ Zacarias Rodrigues: estamos lutando pela terra. A mesma coisa que Lalima. Companheiro é mais melhor, mais força. Enquanto mais a gente luta, o fazendeiro é esperto. Estamos hoje, aqui, preocupado. Eleição: união para eleger um patrício. Na Câmara, fortalece a luta das lideranças.

⁹² Zacarias Rodrigues: Comissão de luta pela terra. A gente trabalhou muito a Comissão de terra. Teve avanço. A luta está andando. Temos que agüentar. Contamos com apoio de Lalima, Passarinho. A Comissão tem que procurar um jeito com os aliados. Precisamos de estrutura. Todo movimento tem que ter companheiro, aliado – entidades MST, CUT, CIMI.

⁹³ Lideranças Guarani-Kaiowá e Xavante participaram de atividades realizadas em Cachoeirinha.

outras comunidades Terena e povos que têm se manifestados favoráveis à articulação da luta pela terra⁹⁴.

A terra como espaço de organização social, política e cultural reflete as expressões de sentimento, paixão, mãe. A relação do povo Terena com a terra expressa a sua identidade. Por isso, a luta pela recuperação do território, é ponto central na vida das comunidades de Cachoeirinha. É nesse sentido que podemos constatar como a discussão sobre a terra desperta, aglutina e unifica as lideranças e membros das comunidades, tanto em nível interno como externo. A realização de atividades para o estudo sobre a temática teve, de forma crescente, a participação da população, mobilizando todas as forças internas.

Na última década, pelos relatos das lideranças, estas enfrentaram grandes dificuldades para acompanhar o levantamento fundiário realizado pelo Grupo de Trabalho – GT, coordenado pelo antropólogo Gilberto Azanha. O foco das divergências estava na centralização de informação, acompanhamento dos trabalhos e na definição do território tradicional⁹⁵.

Nos últimos dois anos, período em que se realizou esta pesquisa, o primeiro contato para tratar do assunto aconteceu em 17 de julho de 2002, em Campo Grande, através de uma delegação de quatro caciques. Em nome da comunidade solicitaram, do Conselho

⁹⁴ Celso Cabrocha, cacique da aldeia Lalima, os caciques, ele é companheiro. Ele chega e fala na casa das pessoas. É assim que tem que ser: brigas, lutas e defender os nossos direitos. Estou disposto. A nossa luta, nós temos que correr. Unir as forças, unir aqui dentro, unir os caciques. A luta nossa é a terra. Não é porque saiu isso no jornal que nós vamos ficar de braços cruzados.

⁹⁵ Argemiro Turíbio, 41 anos, relatou o processo de luta pela demarcação da terra: começou em 1978, com o cacique João Aniceto, com a criação do Grupo Técnico - GT para a comunidade. Não houve entendimento na comunidade quanto ao levantamento, que atrapalhou e paralisou o processo. Em 1982, o cacique Sabino Albuquerque começou a mexer com a terra. Foi criado o GT, coordenado pelo antropólogo Gilberto Azanha. Novamente houve desentendimento e paralisou. Em 1986, retomou com o cacique Dionísio Antônio. O GT não houve entendimento e paralisou. Em 1989, com o cacique Sabino Albuquerque, aconteceu o mesmo. Em 1992, Argemiro Turíbio. Dificuldades: o GT não queria mais. O GT: reavivamento. Em 1994, o cacique Izídio Albuquerque era contra a demarcação, não mexeu com a questão de terra. Em 1998, com o cacique Sabino Albuquerque, foi retomado o GT coordenado por Gilberto Azanha, que concluiu o trabalho em 2000. O cacique ficou isolado da comunidade, sem consenso.

Em 2002, foi eleito o cacique Lourenço Albuquerque, na perspectiva de articulação da luta com a comunidade, caciques e lideranças. Avançou com a participação de todos; reunião; parceria. Tem resistência: medo de mexer com a terra e inimizade. Outros acharam que era bom a recuperação do território para melhorar a condição de vida.

Por que perderam a terra? SPI: marcos; mata fechada (caça, pesca, fruta).

Fazendeiros: mão-de-obra; agradava com presentes.

A viagem de Brasília foi muito proveitosa: conseguimos definir prazo do parecer técnico da Funai. A ADR não informou. Em Brasília descobrimos em que pé está; 9 fazendeiros entraram contra a demarcação.

Estou esperançoso e confiante na conquista da terra. As lideranças conscientizaram as autoridades.

Indigenista Missionário - CIMI⁹⁶, a formação sobre os direitos indígenas e apoio da assessoria jurídica na demarcação da terra. Após o diálogo com o interlocutor, ficaram de voltar para a comunidade e marcar uma reunião com as lideranças.

A primeira reunião aconteceu em Cachoeirinha, no dia 29 de março de 2003, com a participação de 14 lideranças. Em vista do processo estar paralisado, reivindicaram apoio econômico para uma delegação se deslocar até Brasília para cobrar da Funai a publicação do Relatório de Identificação da terra no Diário Oficial da União. Em razão da desarticulação interna, decidiram mobilizar a comunidade e suas organizações. Marcando, assim, para o dia 17 de abril do mesmo ano, o primeiro Seminário para estudar os direitos indígenas na Constituição Federal, com a participação de 86 pessoas. Em seguida realizaram o segundo Seminário, no dia 25 de maio, ampliando-se o número para 110 participantes. Em 06 de julho, com 167 participantes, realizaram o terceiro Seminário. Em 06 de julho de 2004, realizaram o quarto Seminário, com cerca de 100 participantes. Em torno da temática da terra, entre os dias 06 e 07 de dezembro de 2003, as comunidades de Cachoeirinha realizaram a primeira assembléia, com a participação de mais de 300 pessoas e de representantes de órgãos públicos. E, pela primeira vez, conseguiram uma delegação de 35 representantes de organizações das comunidades fosse à Brasília, de 09 a 12 de março de 2004, com o objetivo de fazer avançar o processo de demarcação da terra Cachoeirinha.

Para Lourenço Muchacho, “quem vai gozar a conquista de nossa terra são os nossos filhos, para não sofrer como estamos sofrendo. Eles vão ter orgulho de nós. Os anciãos são importantes. ‘Seu’ Félix, 90 anos, está acompanhando a nossa luta”. João Candelário, diz: “a terra está pequena – pequeno espaço para nossos filhos, futura geração”. E Lourenço Muchacho, completa, “peço carinho da Funai para agilizar o processo. São 500 anos de sofrimento. Será que precisa de mais 500 anos para ter a nossa terra de volta? Nosso povo está de cabeça erguida. Queremos a nossa terra na mão”.

A terra, portanto, na perspectiva do povo Terena de Cachoeirinha, está voltada para continuidade do povo, como espaço de realização física, cultural e do bem-estar de sua

⁹⁶ CIMI: órgão anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criado em 1972 para os membros da Igreja Católica trabalhar com as populações indígenas do Brasil.

população. Sob a ótica Terena ela se constitui efetivamente como base necessária a qualquer iniciativa voltada para a sustentabilidade interna.

Como fundamentou Carpio Martín, em seu artigo *Perspectiva de Desenvolvimento Local*: “que o desenvolvimento local deve ser medido não em termos de aumento de capital, mas sim, à medida que reduz a dependência das comunidades locais e promove a melhoria na qualidade de vida” (MARTÍN, 2002:22).

Para os Terena de Cachoeirinha, historicamente inseridos no contexto sócio, econômico, político, cultural e religioso da sociedade regional e nacional, identifica-se como bases fundamentais na construção da autonomia e afirmação de sua identidade, o seu território e a sua organização social. Elementos esses intrinsecamente articulados e interdependentes.

Na perspectiva de um programa de desenvolvimento local nas comunidades de Cachoeirinha, é necessário, repensar o modelo de desenvolvimento a eles imposto e suas conseqüências. É, portanto, essencial a recuperação do território, que significa não somente o espaço físico, mas o lugar de continuidade da articulação da organização social, política, econômica, religiosa e cultural. Com o território, poderão recuperar parte dos recursos naturais e, conseqüentemente, atender às necessidades econômicas da população e realização étnica Terena, articulado com sua organização social e instâncias de representações políticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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, inserindo-se, cada vez mais, na sociedade envolvente, conquistando seu espaço junto aos não índios sem, no entanto, perderem sua identidade étnica (VARGAS, 2003:134).

Ao longo dos últimos séculos, os Terena enfrentaram as mais variadas adversidades e conviveram com as mais diferentes populações. Com elas assimilaram costumes, estruturas sociais, formas de lutas e de organização. Enfrentaram conflitos, firmaram alianças com outros povos indígenas e os *purutuyé*. Para defenderem seus objetivos e seu projeto político, mantiveram lutas e acordos.

Em nível de organização social, como subgrupo Guaná/Guaicuru, assumiram e construíram uma sociedade estratificada, onde seus líderes mantêm o poder e a representação política para defender os interesses do povo terena. Os seus guerreiros lutam, nesse momento, pela recuperação dos territórios e da produção para a melhoria da qualidade de vida.

Em cada etapa de sua longa história, a exemplo da Guerra do Paraguai, os Terena participaram com a convicção de que estavam garantindo seus territórios. De volta para suas aldeias, perceberam-se expropriados de suas terras e obrigados a buscarem novas alternativas para manter-se. Na sua inserção na economia regional aprenderam a manipular os seus mecanismos, ocupar espaços nos órgãos públicos, nas escolas e universidades e a disputar cargos eletivos. Nas comunidades mantiveram as tradições Terena, como verificamos em Cachoeirinha. Destaca-se a língua, os *purungueiros*, as festas, a organização social, a produção de utensílios de barro e de palha de palmeira.

Hoje, com muita habilidade política e sabedoria, seguem construindo mecanismos de articulação com a sociedade brasileira, tendo em vista sempre o fortalecimento da identidade Terena. Destaca-se, nesse processo, principalmente, a busca do conhecimento sobre os direitos indígenas, a formação escolar e a participação na política. Mesmo aqueles que estejam, eventualmente, com os pés na sociedade dos *purutuyé*, residindo em espaços não-indígenas, estão com o olhar voltado para a sua aldeia. Muitos Terena de Cachoeirinha, que moram na cidade, durante a semana dos povos indígenas e, principalmente, no Dia do Índio, nas festas em homenagem aos santos católicos e nos cultos evangélicos, voltam para comemorar, celebrar e reviver o mundo da aldeia com os “patrícios”.

Para os membros das comunidades de Cachoeirinha, morando ou não na aldeia, o que, nesse momento, é consenso, aglutina e mobiliza as suas organizações, é a recuperação do território. Para eles, essa recuperação representa a possibilidade de viabilizar, novamente, a

produção agrícola, a educação escolar indígena, a saúde, melhorar a sua qualidade de vida e, finalmente, fortalecer a sua autonomia.

Os Terena vivenciam um processo dinâmico e de permanente mudanças e transformações. Buscam, constantemente, transformar e/ou adequar às condições próprias do Terena tudo o que vem da sociedade não índia, das religiões, do poder político e econômico.

Frente aos modelos de desenvolvimento implantados pelos não índio, não descartam a sua utilização, questionando, porém, seus métodos e objetivos, visto que percebem que esses projetos não conseguiram atender às necessidades das comunidades e, ainda, degradaram o meio ambiente e geraram dependência dos modelos externos. Por isso, entendem que, em Cachoeirinha, os projetos apresentados por órgãos governamentais e organizações não-governamentais, devem ser discutidos com toda a comunidade indígena. Estão abertos a receber proposta e contribuições externas, mas desde que, antes, sejam discutidas com as lideranças e organizações internas.

Além da recuperação do território e de projetos de apoio à produção agrícola, avicultura e artesanato, defendem a construção de uma educação escolar indígena e a criação de espaços para a sociabilidade. Esses elementos, sob sua ótica, contribuem para o fortalecimento da organização tradicional e da identidade étnica do povo Terena.

Considerando, portanto, a perspectiva de desenvolvimento a partir da história, da cosmologia e do conhecimento dos Terena de Cachoeirinha, conclui-se que são aspectos relevantes da sua identidade suas formas de organização social, economia, religião, educação e lazer. Esses elementos são aglutinadores e mobilizam a população e suas organizações.

A recuperação do território emerge, nesse momento, como o elemento que mais mobiliza as organizações dos Terena de Cachoeirinha, por considerar essa recuperação como base para todas as demais lutas. A ampliação do território engaja lideranças e representantes de organizações e Igrejas, fortalece a união interna, motiva a articulação com outras comunidades Terena e abre novos espaços para a constituição de parcerias com entidades não-governamentais e órgãos públicos.

Em nível econômico, a produção agrícola, a educação e a comercialização do artesanato são aspectos que, também, mobilizam os Terena. Por isso, a participação em

fóruns de discussão das políticas públicas, tanto em nível interno como externo, desperta significativa a atenção das lideranças de Cachoeirinha.

No estudo do processo histórico dos Terena de Cachoeirinha, observa-se que mesmo diante das adversidades, migração, diáspora, confinamento, conflitos, discriminação, desemprego, trabalho estafante, eles criaram alternativas para manterem-se enquanto grupo etnicamente diferenciado, construíram formas próprias de se relacionar com a sociedade regional, disputaram espaços no mercado e desenvolveram atividades econômicas para garantir o sustento de suas famílias.

Constata-se que a resistência e ousadia Terena, verificada nos momentos mais importantes de sua história, está apoiada na sua forte auto-estima, resultante de sua habilidade e engenhosidade para conquistar direitos e espaços dentro de suas comunidades e na sociedade brasileira. Expressam sempre alegria e satisfação quando conquistam seus objetivos, sendo cada vitória divulgada dentro e fora da área indígena, apresentando-se como referência de organização para as outras comunidades e povos indígenas.

REFERÊNCIAS

ACÇOLINI, Grazieli. **Terena**: adoção de um novo mito. 1996. 70 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 1996.

ALBAGLI, Sarita. **Globalização e Espacialidade: o novo papel do local**. Brasília: Coletânea “Globalização & Inovação Localizada: experiências de sistemas locais no mercosul” IBICT/MCT, 1999.

ÁLBUM graphico do Estado de Matto-Grosso. Org. por S. C. Ayala e Feliciano Simon. Corumbá: Hamburgo, 1914.

AROCENA, José. **EL desarrollo local: um desafío contemporáneo**. Uruguay: Taurus, 2002.

ÁVILA, Vicente F. de. Quê não é/Quê é? In: **XIX Ciclos de Seminário de Integração** – Programa especial de treinamento. Palestra sobre teoria de desenvolvimento local. Maceió/AL, ago. 2002.

ÁVILA, Vicente F. de. **Municipalização para o desenvolvimento**. Campo Grande: UFMS/PREG, 1993.

AZANHA, Gilberto. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Cachoeirinha**. Diário Oficial da União. Brasília. 14 nov. 2000.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA. Antonio C. S.;

BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002. p. 29-37.

AZANHA, Gilberto. **Os Terena**. Centro de Trabalho Indigenista - Brasília, 2003.

AZCONA, Jesus. Antropologia II - **A cultura**. trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth, Petrópolis: Vozes, 1993.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **México profundo**: una civilización negada. México: Editorial Grijalbo, 1989.

BENKO. G. A recomposição dos espaços. In: **Interações** – Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Vol. 1, N. 2, p. 7 – 12, mar. 2001.

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

BRAND. Antônio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani**: os difíceis caminhos da Palavra. Porto Alegre, RS. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do rio Grande do Sul. 1987.

BRAND, Antonio. **Terras indígenas e ocupantes não-índios**. Trabalho apresentado no Seminário índios e colonos no Rio Grande do Sul. Passo Fundo, 31/mai – 1º/jun de 1994.

BRAND, Antônio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra**, Tese de doutorado, História da PUC/RS, 1997.

BRAND, Antonio. Desenvolvimento Local em comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul: a construção de alternativas. In: Interações - periódico do Mestrado em Desenvolvimento Local. V.1, n.2, pág. 59-68, Mar.2001.

BRAND, Antônio. Biodiversidade, Sócio-diversidade e Desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul. In: COSTA, R. B. (org.). **Fragmentação Florestal e Alternativas de Desenvolvimento Rural na Região Centro-Oeste**. Campo Grande: UCDB, 2003.

BRANDÃO, Carlos R. **Identidade e etnia**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BREMEN, Volker von. **Fuentes de caza y recolección modernas**. Projectos de ayuda al desarrollo destinados a los indigenas del Gran Chaco. Trad. Carlos Fernández-Molina, datilografado, Stuttgart, 1987, 102 p.

BROSTOLIN, Marta R. Desenvolvimento e educação em comunidades indígenas: uma parceria necessária. In: **Interações**. Revista Internacional de desenvolvimento local, nº5. Campo Grande: UCDB, 2002.

CADERNO de Turismo. In: A Gazeta do Pantanal. Disponível em <<http://agazetadopantanal.com.br>>. Acesso em 07 dez. 2003.

CAPRA, Fritjof. **Crise e transformação**. Berkeley. 1981.

CARDOSO, Ruth (org.) **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultural residual mas irreductível. In: CARNEIRO, M. (Org.). **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

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

CARVALHO, E. A. **As alternativas dos vencidos**: índios Terena no Estado de São Paulo, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CASANOVA, Pablo González. **Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo**. América Latina. Rio de Janeiro: Centro Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, ano VI, nº 3, p. 15-31, jul.-set./63.

CIMI, 2001. **Conselho Indigenista Missionário**. Outros 500 – Construindo uma nova história. Editora Salesiana, São Paulo, 2001.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. 1988.

CULTURA Y DESARROLLO. Paris: Unesco, 1994.

DELNT. **La cultura como motor del desarrollo local**. n.23, 2002.

Encontro sobre agricultura indígena. **Relatório do encontro realizado em Curitiba**, de 11 a 14 de agosto de 1988, CIMI-SUL.

DIEGUES, A. C. ; ARRUDA, R. S. V. (org.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

ESTATUTO DO ÍNDIO. LEI Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

ESTÉVEZ, J et alii. Cazar o no cazar, es ésta la cuestión?. In: **Boletim de Antropologia Americana**, Instituto Panamericano de Geografia e História, México, dezembro de 1998, p. 5-33.

FERRARA, Lucrécia Dállessio. Do mundo como imagem à imagem do mundo. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. D. de; SILVEIRA, M. L. **Território, Globalização e Fragmentação** (Orgs.) 4. Ed.S. Paulo: Hucitec, 1998, p. 45-50.

FEITOSA, S. F. Pronunciamento no Congresso Nacional no dia 19 de abril de 2004 em homenagem ao Dia do Índio.

FERREIRA, Aurélio B. de H. **Mini Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. Ed. Nova Fronteira, 4ª edição, Rio de Janeiro, 2001.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Mudança cultural e afirmação identitária**: a Antropologia, os Terena e o debate sobre Aculturação. Dissertação. Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.

GAIGER, Júlio M. Para os índios fazerem mais festas (subsídio) Brasília, INESC, junho de 1993.

GALLOIS, Dominique T. **Sociedades indígenas**: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: Sociedades Indígenas e Desenvolvimento, 2001.

GAZETA DO PANTANAL. **Meio ambiente**. Miranda/MS. p. 3. Dezembro/2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. S. Paulo: Global, 1987, p. 227-267.

GODOI, Emilia P. O sistema do lugar: história e memória no sertão. In: Godoi, E. P.; NIEMEYER, A. M. (Orgs.). **Além dos territórios**. Campinas: Mercado de Letras, 1998, p. 97-132.

GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

YI-FUTUAN. **Geografía humanística**. Annals dos of the Association of American Geographers, 1976.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter, S. Paulo: Vértice, 1990.

LADEIRA, Maria Elisa Martins. **A língua e história** – análise sociolinguística em um grupo Terena. Dissertação (Mestrado). São Paulo: USP/SP, 2001.

LAJUGIE, Joseph. **Os sistemas econômicos**. 7ª edição. São Paulo: DIFEL, 1981.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 11º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. In: **Suma etnológica**. RIBEIRO, B. (Coord.). vol. 1. 2. Ed. Petrópolis: Vozes/Finep, 1987, p. 29-46.

LIMA, Antonio C. S.; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/Laced, 2002.

LITTLE, P. E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. In: **Revista Tellus** . Ano 2, n. 3, out. 2002. Campo Grande: UCDB. p. 33 – 52.

LUZ, Sandra. Versão de impressão. In: **Campo Grande News**. Disponível em: <<http://www.campograndenews.com.br>>. Acesso em: 12 mar. 2004.

MANGOLIN, Olívio. **Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos**. Campo Grande, Mato Grosso do Sul. 1993.

MARTIN, José Carpio. **Perspectivas de desarrollo local. texto reproduzido**, s/d, 18 p.

_____. **La innovación y los actores del desarrollo**, s/d.

MARTÍN, José C. Sobre la edad joven del Mato Grosso do Sul. **Interações**. Revista Internacional de Desenvolvimento local nº 1. Campo Grande: UCDB, 2000.

MAX-NEEF, Manfred. ELIZALDE, Antonio. HOPENHAYN, Martin. **Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro**. Development Dialogue. Número especial CEPAUR, Uppsala: Suécia, 1986.

MESQUISTA, Zilá e BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Territórios do cotidiano, uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul: Universidade/UFRGS / Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC, 1995.

MIRA, Maria Celeste. O global e o local: mídia, identidades e usos da cultura. In: **Revista Margem - Condição Planetária**. Faculdade de Ciências Sociais. PUC/SP, 1994. p. 131-150.

MONTEIRO, Paula. Questões para a etnografia numa sociedade mundial. In: **Novos Estudos**. CEBRAP. n.36. julho de 1993, p. 161-177.

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

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **A viagem da volta - etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

OLIVEIRA, Roberto C. C. de. **Aculturação e fricção interétnica**. América Latina, Rio de Janeiro, ano VI, nº 4., p. 33, out-dez/62.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. S. Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

_____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. In: **Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972a, p. 85-130.

_____. A noção de “colonialismo interno” na etnologia. In: **Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972b, p. 77-83.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: FILHO, Oliveira (Org.). **A viagem de volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. p. 11-40.

_____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo; S. Paulo: Editora UNESP, 1998.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. S. Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Cultura brasileira & identidade nacional**. 2 ed., S. Paulo:Brasiliense, 1986.

PETERSEN, Silvia R. F. Dilemas e desafios da historiografia brasileira: a temática da vida cotidiana. In: MESQUISTA, Zila e BRANDÃO, Carlos R. **Territórios do cotidiano** : uma introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre/ Santa Cruz do Sul: UFRGS/UNISC, 1995.

PONTOS SIGNIFICATIVOS DO TRABALHO DA PASTORAL INDÍGENA, relatório das reflexões das pessoas responsáveis pela Pastoral Indigenista na Diocese de Frederico Westphalen, de 05. 10 e 26. 10 de 1992.

POSEY, Darrel. Introdução etnobiologia: teoria e prática. In: BERTA, Ribeiro (org.). **Suma etnológica brasileira**. 2. ed. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1987, p. 15-25.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1998.

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

QUADRO PARA LEVANTAMENTO DE DADOS-SUBSISTÊNCIA NAS COMUNIDADES INDÍGENAS/RS, ano de 1995. CIMI-Sul.

RAMOS, Alcida. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

RIBEIRO, Berta (coord). **Etnobiologia**. In: Suma etnológica brasileira. 2 ed., vol. 1, Petrópolis: Vozes, 1987.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização**. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, G. B. (Coord.) **Suma etnológica brasileira**. Rio de Janeiro. Ed. atualizada do Handbook of South american Indians – tecnologia brasileira, 1987.

ROCHA, Everaldo G. P. **O que é Etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ROTHSCHILD, Davi. **Protegiendo lo nuestro** – pueblos indígenas y biodiversidad, Quito-Ecuador, 1996.

SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Organização: Paula Yone Stroh. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

SAHILINS, Marshal. **Economia de la idade de piedra**. Trad. Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila. Madrid: Akal editor, 1977.

SANTOS, Milton. **Espaço do cidadão**. S. Paulo: Nobel, 1987.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton. 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.

SANTOS, Milton e SILVEIRA, María L. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SCHADEN, Egon. Aculturação indígena - Ensaio sobre fatores e tendências de mudança cultural das tribos índios em contato com o mundo dos brancos (tese). In: **Revista de Antropologia**, v. 13. São Paulo, 1965.

SHALINS, Marshall. **Economia de la Edad de Piedra**. Tradução ao castellano de Emílio Muniz e Ema Rosa Fondevila: Akal Editor. Madrid. 1974.

SCHMIDL, Ulrico. **Viaje al rio de la Plata**. Buenos Aires: Emece, 1945.

SEYFERTH, Giralda. Etnicidade e cidadania: algumas considerações sobre as bases étnicas da mobilização política. In: **Antropologia**. Boletim do Museu Nacional. N. 42, 20 de outubro de 1983, p. 1 –16.

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

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução Laureano Pelegrini, Bauru: EDUSC, 1999.

SGANZERLA, Alfredo. **A história do Frei Mariano de Bagnaia**: o missionário do Pantanal. Campo Grande: FUCMT, 1992.

SILVA, Aracy Lopes da. **Índios**. Ática, 1988.

SILVA, Joana Fernandes. **Os Kaiwá e a ideologia dos projetos econômicos**. Dissertação de mestrado. Departamento de Ciências Sociais. UNICAMP: São Paulo, 1982.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. Etnodesenvolvimento, globalização e os desafios dos antropólogos. In: **XX Encontro anual da ANPOCS**. Datilografado. Caxambu/MG, outubro de 1996, 23 p.

TUAN, Yi-Fu. **Geografía humanística**. Annals dos of the Association of American Geographers, 1976.

TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó, trad. de Viveiros de Castro. In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. (Org). **Amazônia Etnologia e História Indígena**. São Paulo: Núcleo de Estudos de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993. p. 43-66.

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

VASCONCELOS, Claudio A. de. **A questão indígena na província de Mato Grosso – conflito, trama e continuidade**, Campo Grande: UFMS, 1999.

VINUESA, Miguel Angel T. **Territorio**: Patrimonioy Desarrollo local. Motilla del Palancar: I Curso de Gestión Estratégica de desarrollo Rural, 2000.