





“Civilização” com aspas: contornos de políticas culturais terena

Augusto Ventura dos Santos  

Universidade de São Paulo

Resumo

Tradicionais habitantes do Cerrado e do Pantanal e falantes de um idioma aruaque, os Terena são uma das populações indígenas mais numerosas do Brasil. Ao longo de séculos de colonização, foram alvos de estereótipos muito particulares: “índios mansos”, “civilizados”, “aculturados”. Nas últimas décadas, em reação ao controle administrativo e confinamento territorial imposto pelo estado brasileiro, lideranças terena têm protagonizado um vigoroso movimento de afirmação cultural e luta por autonomia e cidadania política. Assumindo a pauta de investigação sobre a “indigenização da cultura”, o presente ensaio almeja delinear contornos das políticas culturais terena. Para tanto, descreve algumas situações etnográficas que explicitam “equivocações” ou “mal-entendidos produtivos” entre políticas indígenas e políticas dos brancos, dando especial destaque para certas situações registradas e interpretadas por Roberto Cardoso de Oliveira.

Palavras-chave

Etnologia americanista. Terena. Políticas culturais. Indigenização da cultura.

“Civilization” in quotation marks: outlines of terena cultural policies

Abstract: Traditional inhabitants of the Cerrado and Pantanal regions and speakers of an Arawakan language, the Terena are one of the biggest indigenous populations in Brazil. Over centuries of colonization, they were target by very particular stereotypes: “*índios mansos*” [pacific indians], “civilized”, “acculturated”. In recent decades, in response to administrative control and territorial confinement imposed by the Brazilian state, Terena leaders have spearheaded a vigorous movement for cultural affirmation, autonomy, and political citizenship. Assuming the research agenda on the “indigenization of culture”, this essay aims to outline the Terena cultural policies. To do so, it describes some ethnographic situations that clarify “equivocations” or “working misunderstandings” between indigenous and non-indigenous policies, with particular emphasis on certain situations recorded and interpreted by Roberto Cardoso de Oliveira.

Keywords: Americanist ethnology. Terena. Cultural policies. Indigenization of culture.

“Civilización” entre comillas: contornos de políticas culturales terena

Resumen: Habitantes tradicionales del Cerrado y del Pantanal y hablantes de una lengua arawak, los Terena son una de las poblaciones indígenas más numerosas de Brasil. A lo largo de siglos de colonización, fueron objeto de estereotipos muy particulares: “*indios mansos*”, “civilizados”, “aculturados”. En las últimas décadas, en reacción al control administrativo y confinamiento territorial impuesto por el estado brasileño, los líderes terena han protagonizado un vigoroso movimiento de afirmación cultural y lucha por autonomía y ciudadanía política. Asumiendo la investigación sobre la “indigenización de la cultura”, el presente ensayo tiene como objetivo delinear contornos de las políticas culturales terena. Para ello, describe algunas situaciones etnográficas que explicitan “equivocaciones” o “malentendidos productivos” entre políticas indígenas y políticas no indígenas, destacando especialmente ciertas situaciones registradas e interpretadas por Roberto Cardoso de Oliveira.

Palabras clave: Etnología americanista. Terena. Políticas culturales. Indigenización de la cultura.

Introdução¹

O Povo Terena habita tradicionalmente o Pantanal e o Cerrado, numa região hoje administrativamente compreendida pelo estado brasileiro do Mato Grosso do Sul². Eram, segundo o censo de 2010, a terceira população indígena mais numerosa do país (IBGE, 2010). Sua língua é classificada no tronco linguístico aruaque. Durante os séculos de colonização, foram tratados pelo imaginário ocidental como “índios mansos”, “civilizados”, “dóceis”, “aptos à educação”, “aculturados”, “em vias de assimilação” e outros estigmas. Durante o século XX, foram submetidos a rígido controle administrativo

1. O presente artigo constitui desdobramento de reflexões elaboradas num dos capítulos de minha tese de doutorado (Santos, 2023).

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

e confinamento territorial pelo estado brasileiro, tornando-se paradigmas de um pretenso ajustamento indígena ao processo de integração à sociedade nacional (Altenfelder Silva, 1949; Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]). Nas últimas décadas, um movimento protagonizado por lideranças indígenas e apoiado por parceiros indigenistas tem firmemente questionado o assimilacionismo e arduamente lutado por autonomia, cidadania e direitos constitucionais, sobretudo os direitos territoriais (Eloy Amado, 2019). Junto a isso, acadêmicos e intelectuais terena têm se apropriado da escrita e da metodologia científica para produzir novas e instigantes caracterizações sobre seu povo.

Inspirado por estes movimentos recentes, o objetivo do presente ensaio é oferecer contornos das políticas culturais terena (Carneiro da Cunha; Cesarino, 2015). Para tanto, descreveremos alguns mal-entendidos produtivos (Sahlins, 2008) ou equívocos perspectivas (Viveiros de Castro, 2004) entre as políticas culturais indígenas e políticas culturais dos *purutuya*³. A descrição parte de uma situação etnográfica vivenciada durante meu trabalho de campo e envereda por situações etnografadas por outros autores – tal qual será possível entrever nos subtítulos, cada sessão corresponde a um equívoco ou mal-entendido em particular. Neste sentido, realizarei um especial contraponto com passagens daquela que pode ser considerada a mais célebre pesquisa antropológica realizada com o Povo Terena, a etnografia de Roberto Cardoso de Oliveira.

1 Equívoco sobre a idade dos professores

Durante muito tempo, a antropologia foi definida por certo desencontro paradoxal. O etnógrafo era uma espécie de Rei Midas às avessas (Latour, 2015 [1996]). O ato de lançar um olhar metódico para a diversidade humana coincidia com um veloz e aparentemente incontornável desaparecimento dela. A tarefa da disciplina era pensada como uma corrida contra o tempo, um empenho de colecionar e documentar outras formas de vida antes que o progresso lhes desintegrasse. Aos poucos, este entendimento é denunciado por obliterar a própria participação da antropologia na marcha destrutiva. Categorias e práticas clássicas passam a ser amplamente questionadas em razão de vínculos lógicos e históricos com a violência colonial. Agora, a tarefa assemelhava-se a um largo e profundo exame de consciência e, em muitos casos, a um rito autossacrificial de expiação que preconizava o próprio fim da disciplina (Latour, 2015 [1996]).

Neste momento, outro desencontro paradoxal toma a cena. Muitas das categorias condenadas pelos analistas ressurgem apropriadas pelos interlocutores como instrumentos de autoafirmação, justiça e reparação. Este foi o destino daquele considerado, por

3. *Purutuya* é um dos etnônimos com que os Terena costumam chamar os brancos.

muitos, o principal conceito, uma espécie de profissão de fé antropológica (Wagner, 2010 [1981]). “Cultura” passa a estar na boca de todos (Sahlins, 2007) e ser indissociável do que se entendia como “Política” (Turner, 1993). Passa a aparecer entre aspas nos textos, não mais por ser categoria analítica matéria de revisões metateóricas, mas porque transmutou-se em categoria nativa altamente politizada (Carneiro da Cunha, 2009). A nova agenda da disciplina inclui pautas como o apoio ético aos processos de afirmação político-cultural dos povos subalternizados e a atenção etnográfica aos deslizamentos semânticos (Durham, 1986) e usos inesperados da “cultura” e outras categorias (Carneiro da Cunha, 2009).

No campo da antropologia realizada no Brasil com populações indígenas, a politização e celebração da “cultura” datam das últimas décadas do século XX. Os anos 1970 e 1980 gestam uma guinada na relação dos povos originários com o estado e a sociedade nacional. Novos ativistas não indígenas da sociedade civil e, principalmente, novas lideranças indígenas articuladas num vigoroso movimento social passam a questionar velhas matrizes indigenistas. Militam contra a tutela estatal e a favor da autodeterminação política dos povos; contra a assimilação civilizatória e a favor da pluralidade cultural e linguística; contra a integração desenvolvimentista e a favor da sustentabilidade econômica e preservação ambiental. Tais inflexões consolidam-se normativamente na Constituição Federal de 1988, lançando bases legais para a conquista de cidadania e direitos indígenas em diferentes frentes.

Uma destas frentes é o direito à educação escolar bilíngue e diferenciada. Esta foi a problemática que me levou a estabelecer interlocuções com pessoas terena. A motivação era um projeto coletivo que previa a realização de um balanço circunscrito das opiniões e do envolvimento de povos indígenas com políticas culturais, algo que compreendia experiências de escolarização e muitas outras (Carneiro da Cunha & Cesariño, 2015). No contexto educacional terena do começo do século XXI, saltava aos olhos o massivo ingresso de jovens indígenas em universidades da região através de diferentes políticas afirmativas (Eloy Amado, 2016). Tal acontecimento estava diretamente relacionado com movimentos de retomada de terra e luta pela plena demarcação dos territórios indígenas – algo que encontrava no Conselho do Povo Terena o principal articulador (Eloy Amado, 2019)⁴.

Minhas primeiras aproximações com esse tema foram marcadas por uma expectativa equivocada. Era-me razoável supor, considerando a datação recente das expe-

4. Criado em 2012, consolidando reuniões e assembleias puxadas por lideranças e estudantes indígenas com o apoio de parceiros não indígenas – sobretudo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) –, o Conselho do Povo Terena é uma organização indígena supracomunitária que visa engajar parentelas de diferentes aldeias terena na luta por direitos constitucionais. Atualmente, o Conselho Terena constitui uma das organizações de base da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

riências de escolas bilíngues e diferenciadas no Brasil, que tanto professores quanto estudantes indígenas fossem figuras relativamente jovens na configuração geracional das aldeias. Contrastariam, neste sentido, com pessoas mais velhas que, versadas noutros modos de conhecer, não experimentaram saberes escolares ao ponto de se tornarem professores ou mesmo alunos. Esta hipótese certamente encontra validade num amplo número de contextos etnográficos, mas, no caso terena – e seguramente de outras várias populações indígenas –, a associação entre a categoria profissional “professor” e as categorias etárias “jovens” e “velhos” mostrou-se um tanto mais complexa.

Em meados de 2012, eu participava do I Encontro da Juventude Terena, realizado na aldeia Bananal pelo Conselho do Povo Terena. Quase todos os jovens organizadores e participantes eram estudantes de Ensino Médio ou Superior, e muitos atuavam como professores das escolas. Participavam do evento também muitas pessoas mais velhas, em geral como expectadores. Eis que, para a realização de uma das primeiras mesas, era chamado, não um jovem, mas um senhor de mais idade, especialmente reverenciado como “o primeiro professor indígena da aldeia Ipegue”. Era um professor de “cabelos brancos”, tal qual o próprio Jonas Gomes costuma dizer.

Professores indígenas de cabelos brancos: uma imagem contraintuitiva do ponto de vista daquela expectativa de juventude de que falamos acima, mas que, aos poucos, percebi não apenas estar largamente presente, como também ser bastante reconhecida e valorizada pelos Terena. Outros pesquisadores registraram impressão análoga: “em Buriti, mantive interlocução com várias lideranças terena com mais de 70 anos que exerceram o cargo de professor e tinham certo conhecimento do que foi escrito por antropólogos e historiadores sobre eles” (Pereira, 2009, p. 31).

Os percursos de vida dos velhos professores que conheci apresentaram importantes similaridades: descendem dos “capitães antigos” ou “troncos fundadores”, modo como se referiram àqueles que participaram do estabelecimento e povoamento das Reservas Indígenas no começo do século XX; quando jovens (em geral décadas de 1940 e 1950), através de relações de amizade e compadrio com alguns *purutuya* (missionários, funcionários públicos na cidade, fazendeiros), cursam o ensino básico fora da aldeia; assumem a função de professor da escola da aldeia, substituindo as esposas de chefe de posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e tornando-se funcionários públicos, o que lhes gera posição de prestígio e liderança comunitária. A inspiração e o incentivo oferecido pelos velhos professores foram tópicos recorrentes nos dizeres dos estudantes universitários terena com quem dialoguei. Na retaguarda da atual geração de estudantes indígenas, visualizamos uma vanguarda de outrora que vivenciou experiências inovadoras no mundo *purutuya* e, através dessa experimentação, um retorno prestigioso ao mundo indígena.

Esse equívoco inicial nos sugeriu duas lições valiosas sobre o envolvimento dos Terena com a escola e outras políticas culturais dos brancos. Primeiro, é preciso considerar a profundidade histórica desse envolvimento. No século XVIII e XIX, temos notícias de intentos de alfabetização e ensino de ofícios para crianças terena nos aldeamentos estabelecidos por missionários católicos. No século XX, o ensino público era oferecido pelo SPI em todos os Postos Indígenas e, frequentemente, concorria com o ensino de missões protestantes oferecido nos arredores (fazendas, distritos e cidades vizinhas). Jovens também aprendiam a ler e escrever em quartéis militares, em fazendas, em escolas públicas das cidades. Como se nota, a formação de professores terena em meados do século XX é resultado deste longo histórico. Aos olhos de quem está inserido no debate contemporâneo sobre educação escolar indígena, é como se as comunidades terena tivessem se antecipado historicamente: efetivaram profissionais indígenas nas escolas das aldeias já nos anos 1960, materializando uma das principais bandeiras do movimento indígena antes mesmo que este constituísse com nitidez na cena indigenista. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Segundo, é preciso considerar que esse envolvimento, embora, em larga medida, resultante de imposições coloniais, é altamente valorizado pelas comunidades terena. “Anciãos”, “antigos”, “troncos”, “fundadores” são alguns nomes que os Terena utilizam, em português, para reconhecer pessoas mais velhas versadas no que chamam em terena de “*kixovoku*” (“tradição” ou “maneira de ser” em português). Para além dos “cabelos brancos”, há uma pluralidade de atributos, saberes e capacidades que compõe esse reconhecimento e respeito aos anciãos: ter muitos filhos e chefiar uma grande família, ser hábil agricultor, saber das histórias antigas, ter participado dos conselhos de liderança da aldeia, ser generoso e saber repartir os recursos materiais, promover boa convivência entre os seus e saber receber os outros, saber dos fundamentos e minúcias da dança da ema, ser parteira, ter costume de promover reuniões e festas, dominar o ofício da cerâmica, conhecer e praticar o xamanismo etc. A impressão que tive é que os conhecimentos escolares e o pioneirismo nos estudos dos professores anciãos se somam a esses índices de prestígio, não sendo considerados virtudes alheias, contraditórias ou mesmo diferentes daquilo que compõe o “tradicional”⁵. O mesmo vale para outras posições sociais: aqueles que vão aprender fora e voltam para as aldeias como pastores, trabalhadores ou músicos indígenas costumam ser igualmente celebrados. A tradição aqui parece dizer menos sobre um conjunto estático e essencializado e mais sobre um movimento entre o dentro e o fora, entre o perto e o longe, entre o conhecido e o novo.

5. Tanto as categorias indígenas de sujeito que estamos chamando de etárias (“jovens”, “anciãos”, “pessoas mais velhas”) quanto as considerações terena sobre o escopo do “tradicional” mereceriam um escrutínio etnográfico mais detido que, em razão dos limites de espaço e do propósito circunscrito do artigo, não poderemos realizar com propriedade aqui. Quanto ao “tradicional”, seria interessante avançar sobre os modos com que a categoria tem sido delineada pelos Terena num diálogo com certas lógicas territoriais e temporais próprias do estado brasileiro.

2 Equívoco sobre o regulamento

Comentei que [o centro da aldeia] era um lugar favorito dos jovens, pois sempre os via, ao cair da noite, passeando – as moças de um lado, os rapazes de outro –, tal como se vê nas cidades (uma espécie de *footing*, muito comum nas pequenas cidades do interior). Perguntei, provocando, se os jovens não estariam copiando o que viam em Miranda ou Aquidauana. Respondeu-me que podia ser, mas isso não era muito importante. “*O que nós queremos é aprender o regulamento dos civilizados*” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 169, grifos meus).

No trecho, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira descreve uma conversa travada em 1955 com o líder Timóteo, talvez seu principal interlocutor terena. Não faltam, nos escritos do autor, registros elogiosos à sabedoria do antigo capitão (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 110; Cardoso de Oliveira, 2002, p. 161, 170, 226). Na passagem em destaque, testemunhamos uma “frase lapidar” do capitão, conforme adjetivou Cardoso de Oliveira em comentário retrospectivo a seu diário de campo (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 170). Isso porque sintetizaria todo um anseio compartilhado pelos jovens indígenas e debatido pelos mais velhos. As duas passagens a seguir destrincham mais propriamente este anseio – a primeira versando sobre a procura indígena pelo serviço militar, e a segunda, sobre a procura pela educação escolar.

O Serviço Militar [...] representa para o jovem terena perspectivas de novas experiências, fornece-lhe um documento que lhe amplia de uma maneira ponderável as possibilidades de conseguir emprego mais estável, de sorte que, finalmente, quando ele retorna à aldeia, a condição de reservista é constantemente fonte de prestígio, sobretudo em relação aos mais novos e às jovens solteiras da comunidade. A esse desejo de viajar e conhecer [...] não poderia ficar isento o jovem terena, sobretudo por ter diante de si a oportunidade de sair da aldeia sem gastar dinheiro com “cama comida e roupa”, como alegam. Para ele, a caserna lhe dá ainda a possibilidade de ser tratado como “civilizado”, igual ao “*purutuya*”. Também a expectativa de instrução, no sentido extremamente prático e moderno de aprender o *regulamento* da vida entre os “civilizados”, isto é, os costumes e as leis da sociedade brasileira, adestrando-se para o convívio interétnico, representa um dos estímulos mais poderosos para o Terena se engajar na vida militar, embora por um tempo curto. Em algumas ocasiões pudemos ouvir nas aldeias, durante discussões, as frases “fulano desconhece o regulamento”, ou “beltrano foi soldado, mas não aprendeu o regulamento”, ou ainda “sicrano aprendeu o regulamento, mas em vez de nos ensinar é o primeiro a brigar”, etc., etc., todas elas referindo-se à condição de reservista como a obrigação do indivíduo ser “mais civilizado”. Por outro lado, a má vontade que os funcionários do SPI manifestam para com os jovens terena reservistas bem revela quanto essa condição faz do indivíduo uma pessoa mais reivindicativa e mais adestrada na defesa dos seus interesses (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 119).

A instrução para o Terena significa duas coisas: alfabetização, com o seu consequente credenciamento à pretensão de certas ocupações mais bem remuneradas e de melhor status; e iniciação sistemática no aprendizado do ‘regulamento’ do mundo dos brancos. Se os pais residentes em Aldeinha podem estimular seus filhos ao ingresso na escola, motivados pela formação evangélica que ela duplamente promete (alfabetização e leitura de textos bíblicos, pois a professora é protestante), os pais residentes em Campo Grande induzem seus filhos à frequência escolar, objetivando fundamentalmente proporcionar-lhes maior traquejo no novo meio adotado (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 204).

Ao ler essas passagens pela primeira vez, foi impressionante observar como condensam diversos elementos de sentido que, décadas depois, também ouvi de pais e estudantes terena. Hoje e outrora, “ter um documento”, “aprender coisas novas”, “conseguir reconhecimento”, “virar liderança”, “ser tratado igual ao *purutuya*”, “defender os interesses da comunidade” são alegações recorrentes para estudar. A diferença, a meu ver igualmente notável, é que, enquanto a palavra em voga em meus campos era “cultura”, a palavra em voga nos campos de Cardoso de Oliveira era “civilização”. Os escritos do autor estão repletos de exegeses indígenas articulando termos como “civilizado”, “regulamento” ou “civilização” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 168-170, 172; 1968, p. 162, 170). “Estudar” era, pois, uma das variantes deste empenho terena em “dominar o regulamento dos civilizados”.

Enunciados deste tipo nos convidam a pensar novamente naquela lição sobre a antiguidade do envolvimento dos Terena com políticas dos brancos. Antes da “cultura” pautar os debates públicos ocidentais sobre povos indígenas, os Terena, longe de permanecerem passivos, utilizavam-se das categorias e lógicas outrora disponíveis na arena interétnica: através do idioma da “civilização” pensavam em si e nos outros, bem como defendiam seus interesses e formulavam suas reivindicações. “Civilização”, com aspas. É como se outro desencontro paradoxal ocorresse com o etnólogo desavisado: encampando a agenda de seguir a indigenização da cultura (Carneiro da Cunha, 2009), somos levados a um recuo lógico e histórico, considerando a indigenização da categoria que, desde os debates do romantismo alemão, é reputada ser sua adversária conceitual (Kuper, 2002).

Mas voltemos aqui ao diálogo entre Timóteo e Roberto. Por que, afinal, o capitão indígena respondeu à provocação do pesquisador *purutuya* com a ideia de que “isso pouco importa”? Por que a cópia do estilo citadino de passear não era, aparentemente, o cerne da questão? Cardoso de Oliveira interpretou de dois modos a expressão do desejo terena de aprender o “regulamento dos civilizados”. O primeiro viés traduziu estes dizeres como um “valor moderno”, noção extraída de Raymond Firth para pensar o chamado contato interétnico (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 199). O desejo de aprender

o regulamento dos civilizados era uma espécie de ideologia ou consciência do que se punha em marcha no plano das “relações sociais”, isto é, o “processo de assimilação” (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 199). Assimilação era definida como “*processus*’ pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo (a) sua peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 103). Este valor representaria, portanto, uma espécie de adesão consciente e voluntária dos Terena ao curso civilizatório: “é no cultivo de valores urbanos e alienígenas que o migrante terena se lança na estrada da assimilação” (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 205). Mas lembremos que Cardoso de Oliveira foi um dos primeiros a pensar seriamente sobre o fato de que o desaparecimento preconizado pelas teorias da aculturação não se concretizava entre os Terena: este povo como que estacionava ou mesmo regredia na estrada assimilatória e a incorporação dos “valores modernos” acabava por não dissolver o “sistema de valor” tradicional e a “consciência tribal” (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 214).

O segundo viés é tardio. Foi elaborado décadas depois – quando o autor revisitava seus primeiros materiais de campo – e diverge bastante do primeiro. Menos do que uma consciência ou ideologia, o desejo de aprender o “regulamento dos civilizados” é interpretado como um ato de comunicação e compreensão intersubjetiva. A base aqui é a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e a leitura crítica deste filósofo feita por Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. A sentença do chefe Timóteo, além de manifestar uma “ansiedade generalizada” entre os jovens terena (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 169), exprimiria também uma “incansável busca de compreensão do Outro (e aqui o Outro é o alienígena que se autoproclama ‘civilizado’)” (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 228). Segue o comentário retrospectivo feito pelo antropólogo:

Na época não dei tanta importância a essa frase lapidar, carregada de sabedoria! Tanto assim que só a registrei no diário, ainda que sublinhada com um forte risco de tinta vermelha, pois já me parecera significativa [...] não se tratava apenas de aprender formas de comportamento “civilizado”, como passear em torno ou da Igreja, uma espécie de *footing* que copiavam da cidade. Lembro-me como se fosse hoje (dizem que com a idade a memória remota melhora...) que todas as perguntas que ambos me faziam – Timóteo e Tomásio – referiam-se a formas de falar; e não apenas o falar o idioma português corretamente, mas dizer frases que fossem inteligíveis aos comerciantes circunvizinhos, ao delegado, aos políticos do município, aos eventuais patrões regionais ou cidadãos. Portanto, queriam aprender o idioma cultural! Em verdade, queriam se movimentar com competência no interior do discurso hegemônico. Isso era como tocar no nervo da cultura dominante. Daí a pauta de reivindicações que o velho capitão tinha, quando, ao conversar comigo, dizia: “O mais melhor da escola é ensinar contar, escrever e falar com o civilizado” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 169-170).

As teorias e práticas assimilacionistas projetavam um desaparecimento da condição indígena que não se concretizava. Conhecer a “civilização” (estudar, servir ao exército, morar em cidades, trabalhar em fazendas) parece, em muitos casos, não apenas não ter entrado em contradição com os valores indígenas como, pelo contrário, muitas vezes tê-los reforçado ou reafirmado. O primeiro Cardoso de Oliveira, crítico das teorias da aculturação em voga, explicou esta persistência indígena como “tribalismo”, uma reação indígena à assimilação malfadada, porque esta acontecia em estratos inferiores da sociedade nacional (Cardoso de Oliveira, 1968). O segundo Cardoso de Oliveira deslocou a questão para outro terreno: de uma crítica sociológica ao culturalismo para uma hermenêutica normativa do campo indigenista. A sentença de Timóteo era matéria de especulação sobre o franqueamento de “abismos semânticos” (Cardoso de Oliveira, 2005, p. 35), o estabelecimento de “consenso pela via da argumentação” (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 224) e a possibilidade de “fusão de horizontes” (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 219) entre discursos indígenas e discursos não indígenas. Em outras palavras, enquanto, no primeiro enfoque, a enunciação terena da “civilização” é considerada um sintoma de alienação ideológica e um reflexo passivo do processo assimilatório, no segundo é mais como um empenho interpretativo, uma reflexão ativa.

Sob o prisma do segundo Cardoso de Oliveira, a objeção do velho capitão Timóteo ao então jovem etnólogo ganha uma hipótese interpretativa. O líder terena como que mostrava que a reprodução do estilo citadino nas aldeias pouco tinha a ver com perda de autenticidade ou assentimento passivo à marcha civilizatória. Era mais um esforço de acercamento, compreensão, incorporação estratégica de conhecimentos alheios. Mas, neste ponto, me permitirei especular sobre as especulações do velho etnólogo. Será mesmo que, ao desejar saber o “regulamento” dos *purutuya*, os Terena visavam a uma fusão de horizontes? A comensurabilidade entre diferentes sistemas deveria levar ao consenso argumentativo, à univocidade semântica, à dissolução de diferenças, à resolução definitiva de divergências? Com as situações etnográficas a seguir, tentarei demonstrar que não. Do ponto de vista das políticas culturais terena, a comunicação com as políticas civilizatórias *purutuya* parece querer ser algo mais ambivalente – donde a escolha por traduzirmos tal comunicação menos como consensos ou dissensos absolutos, e mais como equívocos (Viveiros de Castro, 2004) ou mal-entendidos produtivos (Sahlins, 2008).

3 Equívoco sobre as insígnias militares

Muito antes das experiências nos quartéis de que falava Cardoso de Oliveira nos anos 1950, os Terena mantinham relações diversas com forças militares brasileiras. Era comum, desde a criação da Diretoria Geral dos Índios, no século XIX, que os presidentes

de província concedessem a chefes de vários povos indígenas o título de capitão e peças do uniforme equivalente ao posto (Vargas, 2011). A intenção dos administradores, conforme atestam documentos analisados por Vera Vargas, era meramente “agradar” (as aspas aqui designam termos dos colonizadores) aqueles indígenas “dóceis” e “mansos” que colaboravam com a tarefa imperial de “civilizar” outros indígenas considerados “arredios” e “bravos” (Vargas, 2011, p. 71-72). Davam aos indígenas a titulação como “brindes”, tal qual faziam com roupas, ferramentas para agricultura e outros objetos (Vargas, 2011, p. 72). A alcunha de capitão parecia ser entusiasticamente aceita pelas lideranças terena, quando não por elas próprias requerida junto às autoridades *purutuya*.

Concessões parecidas prosseguiram na Guerra do Paraguai, conflito que pode ser considerado um divisor de águas na história dos Terena. O território tradicional terena foi palco de algumas das mais sangrentas batalhas da guerra. Os Terena apoiaram o lado brasileiro, fosse lutando ativamente ao lado das tropas, fosse oferecendo para elas refúgio e alimentação nas matas e serras da região, bem conhecidas pelas comunidades indígenas. A violência e o deslocamento forçado produzidos pela guerra desdobraram-se noutro impacto nefasto: ao retornarem para seus antigos locais de residência, as famílias encontraram novos sitiados, em geral militares desmobilizados, dispostos a colonizar a região com a instalação de fazendas.

Passado o conflito, outra cena tornava-se comum, esta um tanto inesperada do ponto de vista das políticas imperiais. Longe de se resignarem, os Terena formavam comissões de lideranças que, paramentadas com os uniformes outrora cedidos, dirigiam-se às capitais para denunciar a invasão de seus territórios e pleitear medidas governamentais a respeito. Os títulos e uniformes militares eram componentes fundamentais do argumento das lideranças, pois serviam para recordar o governo de seus préstimos e cobrar a devida retribuição a eles (Vargas, 2011). Estes símbolos sofriam, pois, um deslize semântico importante nas mãos dos Terena. De signos de hierarquia e submissão voluntária, passam a ser valorados como emblemas de aliança e reciprocidade com o governo. Para os Terena, participar do projeto civilizatório não parecia resultar numa renúncia de si rumo à integração, pois, através dessa ação, os líderes indígenas agora reivindicavam a recuperação de uma condição essencial de seu modo de vida, as terras tradicionais. A condição de “mansidão” era positivada e inserida pelos Terena nos quadros das suas próprias pautas culturais, segundo assinalou Vargas:

O título e a farda eram as provas que os diferenciavam das outras etnias indígenas e os colocavam em igualdade com os brancos. Tanto é verdade que, para fazer suas reivindicações junto ao diretor dos índios, relatavam a situação da invasão de suas terras e da desorganização destas, em função da referida guerra. No encontro com o poder, iam revestidos dos direitos de capitão e vestidos como alferes, conotando uma reunião de autoridades (Vargas, 2011, p. 72).

Desta maneira, os Terena tentavam estabelecer uma troca, entre eles e o governo brasileiro, como forma de pagamento pelos seus serviços prestados. E assim, suas antigas pautas culturais de convívio eram novamente colocadas em prática, ou seja, dominavam quando podiam, aliavam-se quando necessário e também cediam. Moldavam-se conforme a situação que lhes era imposta, sempre expressando uma ação; nesse caso, prevaleceu a segunda maneira, a aliança, ou melhor, por terem-se aliado aos brasileiros, em algumas situações que já foram mencionadas, é que reivindicavam uma atitude das autoridades brasileiras para com eles em relação aos territórios que ocupavam. A sua docilidade, como consta em muitos dos documentos consultados, era mais uma maneira de estabelecerem as suas pautas culturais, não significando sua submissão diante da sociedade envolvente. Registra-se que também se recusavam a aceitar a invasão pelos não índios dos seus antigos territórios (Vargas, 2011, p. 89).

Aqui cabe abrir um parêntese. Por um lado, é preciso reconhecer o alcance relativo dessas táticas. Armando Gabriel, antiga e ativa liderança terena na luta pela terra durante o século XX, irônica e espirituosamente pontuou que os Terena receberam apenas três botinas pela participação no conflito, duas no pé e uma na bunda (Eremites de Oliveira; Pereira, 2007). Por outro lado, é inegável que as negociações com militares positivistas na virada do século tiveram efeitos mais positivos: em troca do trabalho de homens terena na instalação de linhas telegráficas, foram delimitadas pequenas porções do amplo território tradicional, as quais se transformaram nas Reservas Indígenas. É inegável também que o reservamento teve implicações ambíguas: ofereceu melhores condições para os Terena se reorganizarem depois do deslocamento forçado causado pelos *purutuya*, mas também viabilizou tanto a política tutelar e assimilacionista conduzida pelo Estado, quanto a exploração de mão de obra indígena pelo mercado capitalista. Em todo caso, o que parece atravessar diferentes situações históricas é o empenho de líderes terena para garantir a posse e manter-se vinculados a suas terras tradicionais: a participação na guerra no século XIX, as viagens de comissões de lideranças às capitais administrativas nos séculos XIX e XX e as retomadas de terra no século XXI são todas evidências de que os Terena nunca se resignaram e nunca deixaram de lutar pelo território (Azanha, 2005; Ferreira, 2013; Vieira, 2017; Eloy Amado, 2019; Santos, 2023).

Fechado o parêntese, façamos uma breve digressão a outro período histórico. Lendo sobre os acontecimentos do século XIX, é difícil não lembrar dos registros progressos sobre a relação entre líderes chané e mbayá. “Chané” e “Guaná” eram os dois principais etnônimos usados pelos cronistas para designar certas “nações” habitantes do Chaco/Pantanal, das quais os Terena eram uma das “parcialidades”. A relação dos Chané com os Mbayá ou Guaikurú – célebres índios cavaleiros, “nação” que tem como uma de suas “parcialidades” os Kadiwéu, residentes no Mato Grosso do Sul – é um dos principais objetos de descrição da crônica da região entre os séculos XVI e XVIII. Essa

relação foi usualmente comparada com o feudalismo europeu. Os Mbayá/Guiakurú eram vistos como “senhores” garantidores de proteção militar e os Chané/Guaná vistos como “servos” que forneciam trabalhos e produtos agrícolas. Porém, conforme analisou Gabriela Freire (2018), para além dessa aparente convergência com a Europa, os escritores noticiavam diferenças significativas entre as realidades que comparavam.

Havia, nas Américas, casamentos entre “senhores” e “servos” e os primeiros acabavam por dever retribuição aos sogros e cunhados que trabalhavam nas suas roças e lhes forneciam produtos agrícolas – os Mbayá davam sobretudo objetos oriundos de assaltos e trocas com fortes europeus, tais quais agulhas, lâminas de ferro, anzóis, facas e pinças). A impressão registrada por Sánchez Labrador era que as visitas dos capitães mbayá às vilas chané não tinham quase nenhuma utilidade, posto que ofereciam quase tudo que possuíam e não retornam nem um pouco mais ricos. Segundo Freire, “a comparação com as relações de vassalagem se complica quando percorremos a extensa lista de bens manufaturados que os Eyiguayegui [os Mbayá] davam a seus ‘servos’ em troca de produtos agrícolas” (Freire, 2018, p. 48). Ademais, os próprios “servos” chané tinham também seus “servos” e os casamentos com os estrangeiros não eram feitos a esmo: “nobres” chané se aliavam a “nobres” mbayá, formando uma espécie de entrelaçamento de assimetrias ou distinções, conforme sugeriu Freire em alternativa aos usualmente empregados conceitos de “escravidão”, “servidão” ou “simbiose” (Freire, 2018, p. 19-65).

Muitos autores notaram que a posição dos Mbayá parece análoga à posição que vieram assumir os *purutuya* nas dinâmicas chané/guaná da região: “certamente, os Guaná viram na aliança com os portugueses mais vantagens do que aquelas que lhes propiciavam os Mbayá”, pontuou Azanha (2005, p. 105). Freire indicou uma interpretação semelhante, inspirada na etnografia de Oiara Bonilla sobre o povo Paumari:

Alguns Guaná trocaram, portanto, as visitas às *tolderias* pelas visitas aos fortes portugueses, oferecendo-lhes seu serviço nessas ocasiões [...] os Guaná podem ter passado a enxergar os portugueses como, primeiramente, ‘predadores’ muito mais perigosos que os Eyiguayegui e, em segundo lugar, ‘patrões’ que podiam despender cuidados muito maiores que os dos índios cavaleiros (Freire, 2018, p. 61).

4 Equívoco sobre o futebol

No dia 09 de outubro de 1955, nos vistosos gramados do pátio central da aldeia sede de Cachoeirinha, aconteceria um confronto bastante aguardado pelos moradores da região (Cardoso Oliveira, 2002). A equipe de futebol da aldeia enfrentaria a equipe de Duque de Estrada, pequeno povoado habitado por não indígenas com quem os in-

dígenas mantinham estreitas relações. Antes, outras duas partidas haviam sido realizadas, com uma vitória para cada lado, o que fazia daquele encontro um desempate ou “tira-teima” (Cardoso Oliveira, 2002, p. 178). Os Terena jogariam, não com o time principal, mas com o terceiro time – o diário de Cardoso de Oliveira não esclarece o porquê dessa decisão, apenas indica que era acordada entre os times e deixa entrever que o intuito era equilibrar a disputa. A exceção, comunicada pelos Terena apenas na hora da partida – o que motivou protestos dos *purutuya* –, era a escalação de um integrante do primeiro time aldeão. Era Alcides, “talvez o mais prestigiado membro jovem da comunidade da reserva, pelo fato de ser o ‘capitão’ e melhor jogador do time de futebol” (Cardoso Oliveira, 2002, p. 116). O capitão marcou o gol solitário que deu a vitória aos Terena. “O jogo foi um espetáculo de confronto cultural”, exclamou Cardoso de Oliveira ao observar diferenças entre as atitudes dos times (Cardoso Oliveira, 2002, p. 179).

os vizinhos de Duque [...] jogaram com absoluta seriedade e determinados a descontar a derrota anterior. Ao passo que os Terena, ainda que investidos no projeto de vitória, jogavam com sorriso permanente, rindo quando um deles errava grotescamente [...]. Foi um prazer vê-los jogar. E quando marcaram o gol que lhes deu a vitória foi uma algazarra dentro e fora de campo (Cardoso Oliveira, 2002, p. 179).

Para o autor, era como se fossem disputadas duas modalidades distintas. Uma delas era a disputa esportiva propriamente dita. A outra era, em suas palavras, um “espetáculo” (Cardoso Oliveira, 2002, p. 179) e uma “representação quase teatral” (Cardoso Oliveira, 2002, p. 180). Pela alegria do público e dos jogadores indígenas, poderíamos acrescentar a estas qualificações um sentido de festa. Ou ainda, evocando a distinção engendrada por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* (Lévi-Strauss, 1989 [1962]), poderíamos identificar um sentido de ritual. Isso porque, invertendo a lógica de um puro jogo, que começa com uma simetria entre os participantes para produzir uma assimetria final entre vencedores e perdedores, os Terena estariam produzindo uma simetria final entre partes inicialmente desiguais. “Hoje ganhamos nós, amanhã podem ser eles, o bom é que jogamos com eles”, disseram os jogadores terena logo após a vitória (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 180). A partida, para Cardoso de Oliveira, servia como “uma metáfora do sistema interétnico” (Cardoso Oliveira, 2002, p. 180). Trazia oportunidade para os Terena equalizarem as habitualmente desiguais relações com os comerciantes e patrões de Duque de Estrada: “querem mostrar ao seu público interno (seus patrícios) e ao externo (os vizinhos de Duque de Estrada) que estão à altura deles, são também ‘civilizados’, conhecem as regras e podem jogar de igual para igual – e ganhar” (Cardoso Oliveira, 2002, p. 180).

Cardoso de Oliveira evoca ainda uma situação em que, jogando bola na aldeia, ele mesmo fora objeto desta teatralização ou ritualização do sistema interétnico. Recebendo comentários elogiosos dos jogadores indígenas de que jogava “direitinho” e, tendo marcado dois gols na partida, o antropólogo (e na época também funcionário do SPI) percebera que a defesa não estava entrando firme nele.

Perguntei por que não tinha usado os ombros contra mim, deslocando-me licitamente para impedir o gol. O zagueiro logo respondeu: “mas é para entrar firme doutor?”. “Claro que sim”, respondi. Desde então não marquei mais nenhum gol... (Cardoso Oliveira, 2002, p. 178).

Porém, pelo que se depreende da descrição, seria enganoso pensar que cada equipe encarnava exclusivamente uma das modalidades descritas acima (jogo x ritual). O time dos brancos parecia assumir uma “busca compulsiva pela vitória” (Cardoso Oliveira, 2002, p. 179). Ou seja, jogava apenas o jogo. Mas o time terena parecia abraçar, simultaneamente, as duas naturezas do evento. Os jogadores indígenas receberam seus vizinhos com respeito e alegria, como numa boa festa; ao mesmo tempo, mostraram destreza no jogo, no “regulamento” dos visitantes. “A nossa moçada aprendeu bem o regulamento, estão sabendo mais do que a gente de Duque”, proferiu, orgulhoso, o capitão Timóteo (Cardoso Oliveira, 2002, p. 180). É como se os Terena ganhassem o jogo duas vezes, não apenas pela vitória estrita segundo as regras dos “civilizados”, mas também pela transformação do jogo noutra coisa, parecida com outros tantos eventos das aldeias (bailes, dança da ema, festas de santo) e regida por regras próprias. Esse aspecto de simultaneidade poderá ficar mais evidente na cena descrita a seguir.

5 Equívoco sobre o português

O episódio se passa numa mesa de jantar na aldeia Cachoeirinha nos anos 1990. A família anfitriã recebia um velho conhecido comerciante *purutuya* da cidade de Miranda. O pai da família é uma liderança prestigiada tanto na aldeia quanto fora. Elegeu-se, a certa altura da vida, cacique da aldeia e, depois, vereador pelo município. Maria Elisa Ladeira (2001), que nos narra a história, reconhece que, apesar de acumular décadas de interlocução com aquela família extensa⁶, fazia um julgamento errôneo até o começo da pesquisa de doutorado. Supunha que o líder falava somente o português quando, na verdade, ele havia aprendido a língua apenas aos 11 anos, sendo, portan-

6. Além de pesquisas, Ladeira acumula, desde a década de 1980, um longo histórico de atuação junto aos Terena através do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). O CTI e o CIMI podem ser consideradas as duas organizações indigenistas da sociedade civil brasileira que atuaram com maior intensidade junto aos Terena nos últimos tempos.

to, falante fluente do idioma terena. A suposição decorria da observação de inúmeras manifestações públicas da liderança feitas exclusiva e habilmente em português. Em sua casa, a comunicação era ligeiramente diferente: “durante as refeições em que sentávamos todos, sua mulher e seus seis filhos, ao redor da mesa, [a liderança] sempre se dirigiu aos filhos ou à mulher em português; seus filhos como sua mulher sempre se dirigiam a ele em terena” (Ladeira, 2001, p. 147).

Certa altura da noite em que a família recebia o comerciante mirandense, o visitante perguntou algo para um dos filhos da liderança. O menino respondeu-lhe em terena. O comerciante disse, meio que rindo, que queria entender a resposta e o menino a repetiu em terena. O pai interveio: “ele não entende, é branco, fala em português”. O menino insistiu: “ah tá mentindo! Ele entende sim”. O comerciante solicitou: “ah, não entendo! Fala para mim em português, não estou entendendo” (Ladeira, 2001, p. 147). A liderança explicou o ocorrido para Ladeira:

Ele (seu filho) falava no idioma, ele pensava que o certo é igual eu, que falo em português com ele (mas entendo o terena). Agora que ele tá falando português, ele tá sabendo que a pessoa não entende, mas pra ele era igualzinho a ele (Ladeira, 2001, p. 148-149).

O episódio sumariza algumas das teses de Ladeira.

O espanto [do jovem filho] é grande ao perceber que na “situação de contato”, as duas línguas ocupam posições distintas. O terena sempre domina o português mas o *purutuya* não domina a língua terena. Sem dúvida, esta situação poderia se aplicar àquela referida por Heredia: “No início as crianças não distinguem línguas autônomas mas sim formas de comunicação, que elas associam a situações ou locutores diferentes” (1989:192). É lógico que [o jovem filho] sabe que existem terenas e *purutuyas*, que existe o universo da aldeia e o universo da cidade, mas estes dois universos não são concebidos como excludentes. Muito pelo contrário, são vistos como complementares, onde os Terena alternadamente transitam (Ladeira, 2001, p. 148).

Ladeira destaca, ao longo do trabalho, o quanto a imposição do português pelos colonizadores intentou ser uma ferramenta de assimilação cultural dos Terena. Mas, descartando o estereótipo de “aculturados”, cujo idioma estaria em vias de extinção, a autora sustenta que os Terena experimentam um bilinguismo estável entre seu idioma e o português. Isso não é fruto simplesmente da situação de contato, mas de uma “política linguística” muito particular (Ladeira, 2001, p. 118). A política linguística terena, segundo Ladeira, coloca questões para o ideário nacionalista que presume unicidade e correspondência entre língua e identidade. O sinal diacrítico ou marca distintiva seria não a própria língua considerada como elemento endógeno e essencial, mas a capaci-

dade de transitar habilmente entre ela e a língua dos outros: “o Terena sempre domina o português mas o *purutuya* não domina a língua terena” (Ladeira, 2001, p. 148). O aprendizado do menino, naquela situação, parecia incidir justamente sobre este ponto: dava-se conta que a comunicação alternada que tinha com os pais em casa e com os professores na escola não era natural nem generalizada, mas resultado de uma intenção, uma habilidade, uma política de seu povo. No caso do português, trata-se não apenas de uma língua estrangeira, mas de uma língua hegemônica, enunciada em contextos de relações desiguais, o que faz dessa competência comunicativa um instrumento, tanto para ampliação e simetrização de relações com os brancos, quanto para ampliação de prestígio dentro da aldeia. Isso porque, para os Terena, saber conversar com os outros como se conversa com os parentes parece ser muito valorizado. “Não só uma liderança entre os Terena, mas uma liderança também entre os *purutuya*” (Ladeira, 2001, p. 149).

Na verdade, o que vim a compreender no decorrer da pesquisa, é que os Terena, têm “orgulho” de dominarem, inclusive através do uso da língua do *purutuya*, a situação de contato com a sociedade nacional, e que é este domínio que lhes permite continuar existindo enquanto um povo política e administrativamente autônomo (Ladeira, 2001, p. 118).

Um dos apoios para o argumento de Ladeira sobre os Terena são as antigas teses de Max Schmidt sobre povos falantes de idiomas aruaque. Schmidt (2021 [1917]) transpôs, para o terreno americanista, preocupações caras à etnologia alemã de seu tempo. Afastava-se, porém, das explicações evolucionistas e difusionistas sobre origem e evolução cultural (Kraus, 2021). Para o autor,

[...] na mistura colorida de unidades culturais sul-americanas, que se reflete claramente na complexidade linguística, a diversidade de certos elementos culturais em regiões espacialmente próximas é tão perceptível como a semelhança de tais elementos culturais em regiões espacialmente separadas (Schmidt, 2021 [1917], p. 33).

Essa “mistura colorida” seria bem ilustrada pela difusão dos povos de língua aruaque:

Diversos fenômenos destacados entre os povos aruaque, espalhados em um território tão vasto, produziram questões importantes para a etnologia, cuja solução está intimamente relacionada com a nossa questão sobre o modo de expansão destas culturas. Uma rápida releitura do mapa anexo deixa claro que a extensa região em que os Aruaque estão difundidos não é habitada unicamente por eles, ou pelo menos não em grandes conjuntos contínuos, mas sim, que em quase todas as partes também se encontram dispersas tribos de outro parentesco linguístico e cultural (Schmidt, 2021 [1917], p. 41).

Schmidt rejeita as teorias da migração que atribuíam esta difusão “a simples emigração ou avanço de unidades populacionais fechadas por quaisquer motivos externos” (Schmidt, 2021 [1917], p. 95). Os motivos para a expansão aruaque seriam internos, ligados a um traço cultural típico, qual seja, o modo de vida baseado na agricultura. Os Aruaque, segundo o autor, se movem em busca de terras adequadas ao cultivo, de força de trabalho e de meios de produção. Os meios para efetivar esse motivo expansivo residiriam na criação do que o autor chama de “dependência” com populações culturalmente diferentes de si (Schmidt, 2021 [1917], p. 63). A dependência seria conseguida através de casamentos, visitas recíprocas e alto grau de hospitalidade, organização de grandes festas, distribuição de bens e posses materiais, o costume da *couvade*, compartilhamento de danças cerimoniais e ideias mitológicas etc. Schmidt insiste que a expansão via criação de dependência com povos estrangeiros não é realizada pela população aruaque como um todo, mas por uma fração dela que quer se tornar “classe dominante” (Schmidt, 2021 [1917], p. 95). Insiste também na diferença entre, de um lado, o modo de relação com culturas ditas inferiores, sobre as quais os Aruaque buscariam se sobrepor e, de outro lado, o modo de relação com culturas ditas superiores, com as quais os Aruaque estabeleceriam amizades visando “obter [...] vantagens para consolidar seus direitos senhoriais” (Schmidt, 2021 [1917], p. 127).

Schmidt sentencia que a expansão aruaque equivale à “colonização” europeia (Schmidt, 2021 [1917], p. 95). Porém, penso que, semelhantemente ao que se passava com as crônicas coloniais que imaginavam feudalismo nas relações mbayá-chané, o próprio escrito de Schmidt apresenta elementos que desafiam essa equivalência entre ameríndios e europeus. Isso porque os Aruaque sustentariam uma atitude muito peculiar para com outras culturas e línguas que encontra no caminho. Parece haver, em primeiro lugar, algo de recíproco e simétrico naquilo que o autor chama de dependência: os Aruaque coabitam, casam-se com, hospedam, festejam, alimentam, cuidam daqueles que seriam seus “subordinados” e cobram daqueles que seriam seus “senhores” o mesmo tratamento.

Parece haver, em segundo lugar, uma propensão, um tanto ímpar, de tornar seus os costumes alheios. Schmidt asseverou que, para os Aruaque, “a aprendizagem e uso de línguas estrangeiras ocorre com a finalidade de propagar a própria esfera do poder sobre influências estrangeiras” (Schmidt, 2021 [1917], p. 48). Assinalou também “a tendência implícita nas culturas aruaques de se aprimorar cada vez mais através de empréstimos das culturas estrangeiras submetidas” (Schmidt, 2021 [1917], p. 100-101). Sob a ótica do postulado de endogênese essencial de grupos humanos, há algo de paradoxal na caracterização de Schmidt. Isso porque a marca definidora dos Aruaque reside não apenas no fato de falarem uma mesma língua ou línguas aparentadas, mas também

numa proeminente inclinação para aprender línguas diferentes das suas. Os Aruaque aparecem, nesta chave, como uma espécie de antiggrupo linguístico, ou melhor, um grupo essencialmente multilinguístico.

Estranho “colonialismo” este que, para difundir-se sobre zonas estrangeiras, não interdita os costumes dos outros, não exerce sobre eles tolerância desde que o pacto de subordinação seja admitido pelos colonizados, nem os apreende superficialmente com vistas a uma melhor gestão da situação de contato – estratégias administrativas tão conhecidas dos europeus. Parece aqui estar em jogo uma ativa e transformativa incorporação dos costumes alheios que gera imediatamente uma continuação de costumes próprios.

Temos visto que a percepção de certa afinidade ou similitude com a “civilização” europeia é traço recorrente de caracterizações sobre os Terena. Em tempos recentes, Levi Pereira (2009) experimentou uma comparação do gênero, neste caso mesclando de maneira perspicaz ideias de Nobeit Elias e o princípio de abertura ao exterior formulado por Claude Lévi-Strauss. Segundo o autor, o exercício de liderar entre os Terena envolve um sofisticado repertório de capacidades cultivado e circulado nas aldeias entre diferentes gerações. Pelo minucioso esmero no gestual, postura e discurso dos chefes, seria possível comparar os Terena a uma sociedade de corte, nos termos de Elias (Pereira, 2009). Mas duas diferenças saltam aos olhos: a socialidade terena é centrada, não num único soberano como as aristocracias europeias, mas em múltiplos líderes; é guiada, não por um corpus de regras fixas que prescrevem a ação, mas pela interação móvel e estratégica entre o repertório próprio e o repertório alheio (Pereira, 2009). O parâmetro para a correspondência entre comportamento e posição é o código do outro, ou seja, a linguagem colocada pela situação e pelo interlocutor. Não há um código substantivo que rigidamente determina o exercício da chefia, mas um saber-fazer aberto ao outro e ao novo. Portanto, menos do que uma formalidade imóvel, estamos às voltas com uma sofisticada e experimental arte de formação ou conformação. É um empenho permanente para aprender e agir em conformidade com o que está posto, possibilitando um diálogo de igual para igual e um domínio do trânsito entre sistemas de conhecimento e ação.

Penso que duas sentenças proferidas pelo intelectual e liderança Eloy Terena em palestra sumarizam bem este ponto: “um bom Terena sempre anda preparado, sabe se relacionar com o outro e está disposto a ocupar as instâncias de poder que julgar necessário para fazer suas articulações”; “para os Terena, você saber se relacionar lá fora, isso é uma vantagem boa. Você saber transitar em outros lugares, isso é muito bom. Então os nossos caciques veem dessa forma” (Santos, 2016, p. 69).

Considerações finais

Estudar, trabalhar em fazendas, servir ao exército, jogar futebol, falar bem o português. Estes e outros movimentos de apropriação das coisas dos *purutuya* podem ser considerados, como Cardoso de Oliveira sugeriu outrora, valores para os Terena. Não são, porém, reflexos ideológicos do processo assimilatório que contribuem para efetivá-lo ou acelerá-lo. São mais como exercícios reflexivos e estratégicos que, acercando-se de conhecimentos alheios, atualizam uma política cultural própria, um modo indígena de conhecer e comparar. Essa aproximação não implica um entendimento superficial, mas um domínio pleno do que os Terena chamaram um dia de “regulamento dos civilizados”: jovens saem em busca do sustento e são considerados excelentes trabalhadores e estudantes exemplares; combatentes da Guerra do Paraguai fazem jus ao título de capitão pela inestimável ação nas frentes e retaguardas da batalha; futebolistas de Cachoeirinha vencem, mesmo com o terceiro time, a equipe de Duque de Estrada; lideranças dominam o português ao ponto de este parecer sua primeira língua.

Estas aproximações não implicam uma fusão de horizontes, pois diferenças entre os pontos de vista em interação permanecem sendo reiteradas e produzidas pelos Terena: sinais de subordinação e cooptação para os administradores coloniais, as insígnias militares tornam-se símbolos de aliança/reciprocidade e instrumento de reivindicação territorial para os chefes terena; objeto de busca obsessiva pela vitória para os vizinhos mirandenses, o jogo de futebol torna-se, para jogadores e torcedores de Cachoeirinha, também um ritual, uma festa, um espetáculo; vistos como veículos de integração cultural pelas políticas assimilacionistas, a educação escolar e o domínio do português tornam-se ferramentas de aquisição de prestígio para líderes e estudantes indígenas. Há um elemento de simultaneidade, de alternância inclusiva entre os sistemas colocados em interação: “eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou” é um lema bastante acionado pelos Terena (Pereira, 2009, p. 102-103; Franco, 2011, p. 14). Uma simultaneidade diferenciante, poderíamos nomear neste sentido.

Além de acercamentos e diferenciações, o aprendizado dos códigos “civilizados” produz também efeitos de simetrização, revertendo desigualdades instituídas pelas políticas coloniais. De fixadoras de posições de autoridade e subserviência, as altas capacidades militares *mbayá* e *purutuya*, a riqueza dos capitalistas regionais, a educação de missionários religiosos e funcionários do governo passam a operar como catalisadoras de uma socialidade autônoma em que assimetrias são feitas e desfeitas, distinções sociais são cultivadas e dissolvidas. A busca por autonomia e a resistência à dominação colonial foram processadas pelas lideranças terena, não por meio do isolamento e irreducibilidade, mas por meio do domínio franco das regras, protocolos, espaços e recur-

dos jogos de poder dos brancos. “Não só uma liderança entre os Terena, mas uma liderança também entre os *purutuya*” (Ladeira, 2001, p. 149). Dominar tanto a socialidade das aldeias indígenas quanto a socialidade dos paços governamentais, das salas de aula, das câmaras legislativas, dos pátios das fazendas, das repartições burocráticas.

Referências

ALTENFELDER SILVA, Fernando, Mudança cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 271-379, 1949.

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

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Do índio ao bugre**: o processo de assimilação dos Terena. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976 [1960].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, v. 14, p. 213-230, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Os diários e suas margens**: viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: EdUnB, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista Antropológicas**, ano 9, v. 16, n. 2, p. 9-40, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNai-fy, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (Org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2015.

DURHAM, Eunice. A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas. In CARDOSO, Ruth (Org.). **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 17-37.

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

ELOY AMADO, Simone. **O ensino superior para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul: desafios, superação e profissionalização.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 1, n. 2, p. 1-20, 2007.

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

FRANCO, Patrik Thames. **Os Terena, seus antropólogos e seus outros.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011.

FREIRE, Gabriela de Carvalho. **Distinções eyiguayegui.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

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

KRAUS, Michael. Caminhos próprios: as pesquisas de Max Schmidt no contexto da antropologia contemporânea de língua alemã (Apêndice). *In*: SCHMIDT, Max. **Os Aruaques.** São Paulo: Hedra, 2021. p. 131-164.

KUPER, Adam. **Cultura, a visão dos antropólogos.** Bauru: EDUSC, 2002.

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

LATOURETTE, Bruno. Não é a questão. **Revista De Antropologia Da UFSCar**, v. 7, n. 2, p. 73-77, 2015 [1996].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Campinas: Editora Papirus, 1989 [1962].

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

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original. *In*: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 105-152.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

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

SANTOS, Augusto Ventura. **Lutar, festejar, retomar**: imagens de movimentos terena. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

SCHMIDT, Max. **Os Aruaques**. São Paulo: Hedra, 2021 [1917].

TURNER, Terence. Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? **Cultural anthropology**, v. 8, n. 4, p. 411-429, 1993.

VARGAS, Vera Lúcia. **A dimensão sociopolítica do território para os Terena**: as aldeias nos séculos XX e XXI. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, p. 187, 2011.

VIEIRA, Ana Carolina Alfinito. **Social movements and institutional Change**: The Pro-Indigenous Struggle for Land Tenure and Citizenship in Brazil (1968-2016). PhD thesis – Universität zu Köln/Max Planck Institute for the Study of Societies, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of lowland South America**, v. 2, n. 1. p. 1, 2004.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1981].