

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MICHELY ALINE JORGE ESPÍNDOLA

***Jovens terena na cidade de Campo Grande (MS)***  
**Política e geração**

NATAL – RIO GRANDE DO NORTE

2013

MICHELY ALINE JORGE ESPÍNDOLA

***Jovens terena na cidade de Campo Grande (MS)***  
**Política e geração**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: prof.Dr.Edmundo Marcelo Mendes Pereira

NATAL – RIO GRANDE DO NORTE  
2013

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Espíndola, Michely Aline Jorge.

Jovens terena na cidade de Campo Grande (MS) política e geração /  
Michely Aline Jorge Espíndola. – 2013.  
000 f. -

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia, 2013.

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira.

1. Etnologia – Campo Grande (MS). 2. Índios - Campo Grande (MS). 3.  
Índios Terena. I. Pereira, Edmundo Marcelo Mendes. II. Universidade  
Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39(817.1)

MICHELY ALINE JORGE ESPÍNDOLA

***Jovens terena na cidade de Campo Grande(MS)***  
**Política e geração**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: prof.Dr.Edmundo Marcelo Mendes Pereira

Aprovada em 21/05/2013.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira - Presidente

---

Prof. Dr. Stephen Grant Baines – Examinador externo

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Juliana Gonçalves Melo – Examinadora interna

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Rita de Cássia Maria Neves – Suplente

Aos meus pais Cléo e Espíndola,  
Por tudo o que sou

Aos Terena dessa trajetória,  
Por tudo o que me ensinaram

## **Agradecimentos**

Agradeço a Deus pelas pessoas tão especiais que fizeram parte dessa trajetória direta ou indiretamente. Se concluo hoje esse “rito” em minha vida não foi só pelos momentos em que precisei “me trancar” no quarto durante horas para ler e escrever, pois até mesmo esses momentos solitários foram acompanhados por pessoas que me apoiaram e contribuíram para o resultado desse trabalho. Agradeço aqui a algumas pessoas, mas sabendo que muitas outras participaram dessa caminhada e merecem minha gratidão.

Ao meu orientador, Edmundo, que prontamente se dispôs a orientar essa temática tão cheia de incertezas. Agradeço pela leitura atenciosa do trabalho, pelas valiosas considerações, orientações, desorientações, e por ser tão gentil e compreensivo durante esse processo, foi verdadeiramente um trabalho a *quatro mãos*.

Ao professor e amigo Antonio Hilário (UFMS/UFMG) por todo incentivo dado ao longo desses anos, por ter me apresentado à Etnologia Indígena e por ter me ensinado tantas coisas que vão muito além da antropologia e da academia. De perto e de longe sempre se fez presente.

Ao professor José Guilherme Magnani (USP) que acompanhou essa pesquisa quando ela era ainda uma “ideia” no último ano de graduação. Agradeço pelas dicas e por ser sempre tão atencioso e motivador. Espero ainda “encontrar o meu pedaço”.

Aos meus pais, mais uma vez, agradeço a compreensão de “ter” e “não ter” uma filha em casa. Esses dois anos foram de muitos “sustos” e ausências, mas eu sempre soube que encontraria em vocês o incentivo necessário, o conforto e o amor incondicional.

Ao Claudio, pelo amor, carinho, cuidado, paciência, chocolate, paciência, amor, amor, chocolate, paciência... por me fazer rir quando a vontade era de chorar, especialmente nos últimos momentos da elaboração da dissertação. Obrigada por estar comigo e por me lembrar todos os dias que os desafios e as loucuras são o que dão sentido a vida.

Agradeço aos colegas de turma e especialmente à Clécia e Danielma que me ajudaram na adaptação na UFRN e em Natal. Sou imensamente grata a vocês duas pelo companheirismo, pelas “brigas”, pelas discussões, pelas risadas, por todas as vezes que foram ao meu encontro quando eu me perdia no campus (e continuo me perdendo!)... Muito trabalho para pouca saúde... e só quem passou por tudo o que passamos juntas é que entenderia.

Agradeço ao corpo docente da UFRN, especialmente à professora Juliana Melo e Rita Neves pelas valiosas sugestões na banca de qualificação.

Ao Stephen Baines (UnB) pelas críticas e sugestões na banca, pelo incentivo e atenção nos momentos finais desse trabalho.

À minha amiga Lilian Ricci que com grande entusiasmo esteve comigo em todos os momentos. Se eu não desisti do mestrado “naquele momento” foi porque você me deu a força e o apoio que eu precisava. Durante o tempo em que morei em Campo Grande em 2012 lá estava a Lilian que supriu a ausência de uma família toda. Certamente foi um dos momentos mais desafiadores que enfrentei e isso só foi possível porque tive alguém ao meu lado que se preocupava e cuidava de mim.

Ao pessoal do GEU-NAU/USP por compartilhar experiências.

A Consuelo Santos, companheira de “etnologia urbana” e congressos.

Aos Terena de Mato Grosso do Sul.

Em especial, aos meus interlocutores – Edison, Guilherme, Marcelo, Luiz, Eliseu, Val – que prontamente me receberam e me apoiaram. Edison, particularmente, por ter sido um grande amigo durante o campo *in loco*. Sua disposição e incentivo foram fundamentais para essa pesquisa.

Aos demais Terena de Campo Grande que participaram de alguma maneira da pesquisa: Paulo, Alcindo, Rosalina (Nipônica/Feira Central), Gelson Lipú, Grupo Tê, Falange da Rima, Sidney, Ivan e Dayane.

Eva Maria Luiz Ferreira (NEPPI/UCDB), por ter sido tão acolhedora no espaço do NEPPI.

Ao professor Raimundo Nonato (UFAM) que me ensinou muitas coisas sobre indígenas em contexto urbano e foi um verdadeiro suporte “emocional-acadêmico” durante as pesquisas de campo.

Ao amigo antropólogo Peter Anton Zoettl que foi um grande companheiro na vida acadêmica e o culpado por eu ter me interessado cada vez mais pela pesquisa com audiovisual.

Por fim, agradeço a CAPES pela bolsa de mestrado sem a qual teria sido impossível ter dedicação exclusiva para a pesquisa.

*AINAPUYAKOE!!!*

*E foste um difícil começo  
Afasto o que não conheço  
E quem vende outro sonho feliz de cidade  
Aprende depressa a chamar-te de realidade  
Porque és o avesso do avesso do avesso do avesso*

Caetano Veloso (*Sampa*)



## RESUMO

As pesquisas com indígenas em contexto urbano estão ganhando fôlego nesses últimos anos, principalmente com a intensificação da migração decorrente dos problemas como a falta de terras para a subsistência. Contudo, em relação aos Terena, sujeitos desse estudo, as pesquisas antropológicas contemporâneas e que visam os residentes nas cidades ainda não são privilegiadas, principalmente quando o assunto é a *juventude*. Sendo assim, a dissertação de mestrado tem como objetivo principal a discussão em torno de alguns eixos, dentre eles, juventude indígena – etnia Terena –, política – movimento indígena – e racismo. Esses temas surgiram durante a pesquisa de campo onde privilegiei seis trajetórias de jovens terena que migraram para Campo Grande (MS) e que contam diferentes maneiras de significar o urbano e vivenciar o cotidiano.

**Palavras-chave:** jovens, cidade, Terena, trajetórias, política e racismo.

## **ABSTRACT**

Research with indigenous in urban context are gaining steam in recent years, particularly with the intensification of migration resulting from problems such as lack of land for subsistence. However, in relation to Terena, subjects in this study, the contemporary anthropological research aimed at residents in cities still are not privileged, especially to youth. Thus, the dissertation has as main objective the discussion around some axes, among them indigenous youth –Terena ethnicity – politics, - indigenous movement - and racism. These themes appeared during fieldwork where privileged six trajectories of young Terena who migrated to Campo Grande (MS) and have different ways to mean the city and experiencing everyday life.

**Keywords:** young, city, Terena, trajectory, politics and racism.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	13
1. Trabalho de campo em Campo Grande: definindo <i>trajetos</i>	14
2. Entre <i>aldeias</i> e <i>ciudades</i> a partir da cidade	18
3. Plano da dissertação	22
<b>Capítulo 1. A cidade, seus percursos e significados</b>	24
1.1. Os Indígenas e as Cidades	24
1.2. Quem são os Terena?	29
1.3. Caminhos no campo: qual Campo Grande? Quais indígenas?	37
1.4. <i>Kipaé Pitivókoke</i> : ocupando a cidade	44
<b>Capítulo 2. Trajetórias, projetos e organização do significado na cidade</b>	50
2.1. Política e geração: invenções da juventude	51
Edison	64
Marcelo	69
Guilherme	71
Luiz	75
Val	78
Eliseu	81
2.2. Qual juventude, qual vida urbana? Trajetórias e projetos em Campo Grande	86
<b>Capítulo 3. As redes sociais e as estratégias étnicas</b>	97
3.1. Campo Grande como campo de relações étnicas	97
3.2. Estudar na cidade ou trabalhar no corte de cana?	116
3.3. A Universidade e a pluralidade étnica	121
3.4. Circulação e racismo: regimes de segregação e espaço público	132
<b>Considerações finais. Juventude e política entre os Terena</b>	143
<b>Referências Bibliográficas</b>	148

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

### MAPAS

Mapa 1 - Campo Grande-MS	112
--------------------------	-----

### FOTOS

Foto 1 - Dança a Ema em Campo Grande com hasteamento da bandeira nacional	45
Foto 2 - Dança a Ema em Campo Grande com hasteamento da bandeira nacional	46
Foto 3 - Terena ornamentado para a Dança da Ema em Campo Grande	58
Foto 4 - Eliseu tecendo no quintal da sua casa as indumentárias do Grupo Tê	84
Foto 5 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Nota-se os nomes das ruas do entorno	105
Foto 6 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Casa na Rua Terena	106
Foto 7 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Cenas do cotidiano	107
Foto 8 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Oca do Memorial da Cultura	108
Foto 9 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Entrada da Oca	109
Foto 10 - Edison depois de colher jenipapo na cidade (terreno de uma borracharia)	114
Foto 11 - RECID – Vista do carro do Edison	140

### QUADROS

Quadro 1 - Matrícula dos alunos indígenas nos curso de graduação em 2009	127
--	-----

## Introdução

As abordagens antropológicas sobre a questão indígena assumem dimensões multifacetárias, todavia, o predomínio de estudar índios nas aldeias localizadas nas terras indígenas, demarcadas ou não, é uma das vertentes fortes da antropologia brasileira, seja para analisar aspectos culturais, ou para analisar a relação de contato desses índios com o estado nacional. Nessa configuração, as questões de índios no contexto urbano também dentro da literatura antropológica passaram a ganhar destaque. Muitos têm sido os caminhos metodológicos, que ao final, independente das tendências, tem servido para aproximar áreas antes pouco comunicáveis, como os campos das etnologias e dos estudos urbanos. Nesse sentido, faço uma reflexão sobre a presença indígena nos contextos urbanos das cidades de Mato Grosso do Sul mais especificamente na cidade de Campo Grande.

O estado de Mato Grosso do Sul é composto pela segunda maior população indígena do país abrigando principalmente as etnias *Ofayé, Kadiwéu, Guarani, Kaiowá, Guató, Terena, Atikum, Kiquinau e Kamba*. Estima-se que existam ao redor de 82 mil indígenas convivendo no estado de MS, sendo que, de acordo com dados de 2009 da Fundação Nacional de Saúde, desses indígenas, 24.776 são Terena.

Ao caminhar por Campo Grande, a capital, não são somente as ruas largas e as avenidas arborizadas que despertam a atenção, mas também a circulação de indígenas em espaços por eles bem demarcados como a Feira Central, a Feira Indígena, a Universidade Católica Dom Bosco, as aldeias urbanas, as avenidas centrais, entre outros. Vale ressaltar que o contexto do estado de Mato Grosso do Sul é de grandes conflitos agrários entre proprietários rurais e indígenas. Esse panorama traz uma série de configurações para os *modos de vida* encontrados em cidades como Campo Grande e Dourados (segunda maior cidade do estado), como, por exemplo, o alto índice de violência física e simbólica contra as populações indígenas, preconceitos estampados no cotidiano na cidade e uma imagem negativizada que circula o país e o mundo através da mídia contrária aos interesses indígenas. As notícias veiculadas nos jornais sobre os índios jovens transmitem informações de miséria, analfabetismo, falta de perspectiva de vida, suicídios e perda de cultura.

A construção da reflexão em torno da presença dos indígenas no contexto de cidades não é nova e assume formas e contextos variados. Melo (2009), por exemplo, estudou os *Baré* em Manaus procurando entender o sentido de “ser Baré” no contexto urbano da Manaus em

período moderno. Ximenes (2009) analisa a presença indígena na cidade de Belém-PA, as razões dos deslocamentos para o meio urbano e as formas de sociabilidades criadas nesse espaço, incluindo a organização dos indígenas frente ao poder público. Silva (2001) analisa a identidade étnica em Manaus. Chiquetto (2010) busca a compreensão da apropriação do ambiente urbano em Manaus através do futebol dos indígenas, principalmente dos *Sateré-Mawé*, sendo suas análises pautadas nas categorias criadas no Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da USP por Magnani (1996) (tais como: *pedaço*, *mancha*, *trajeto* e *pórtico*). Sertã (2011) analisa a experiência de mulheres sateré-mawé em Manaus também usando as categorias operadas pelo NAU.

Esses trabalhos tanto avançam quando se distanciam da agenda iniciada por Cardoso de Oliveira (1968), que aos poucos vai formando um campo de autores, questões e metodologias. Foram importantes para o processo de construção da minha pesquisa porque ao mesmo tempo em que eu via outros estudos sobre índios e a cidade, eu também notava que havia poucas pesquisas com jovens indígenas na cidade, assim como de estudos antropológicos contemporâneos sobre os Terena no meio urbano.

De tal modo, fazer uma discussão em torno dos índios Terena no contexto urbano da cidade de Campo Grande é desafiador e intrigante na medida em que a possibilidade de entender a relação dos Terena com a cidade nos permite analisar como estes a percebem e mais especificamente como os jovens a pensam e nela transitam. Todavia, para delimitar o nosso campo de reflexão nos orientamos pelas seguintes indagações: como a cidade é significada pelos Terena? Qual cidade os recebe? Como são construídas suas redes de relações sociais no espaço urbano? Quais espaços e valores são ressaltados? Esperamos que responder a essas indagações nos ajude a compreender a dimensão terena no contexto urbano da cidade marcada por acentuada segmentação étnica como Campo Grande.

## **1. Trabalho de campo em Campo Grande: definindo *trajetos***

A intenção inicial era mapear a cidade de acordo com a “família de categorias” de Magnani (1996), ou seja, identificar os *pedaços* dos jovens indígenas, suas *manchas* e

*trajetos*.<sup>1</sup> Assim, eu poderia conduzir um estudo sobre o *circuito dos jovens indígenas*, ou seja, de grupos que fazem uso dos equipamentos e espaços urbanos para exercer sua sociabilidade nas mais distintas situações. Contudo, já na segunda semana em campo percebi que essas ferramentas analíticas não funcionariam da maneira como foram propostas. Poderiam me ajudar a entender as áreas por onde os indígenas circulam na cidade, mas que ao final, para esse contexto, não era possível falar em um *circuito dos jovens indígena*, mas antes em certa dispersão de trajetórias ao longo de espaços e instituições. Diante disso, precisei mudar o foco da pesquisa, como mostrarei ao longo do texto.

Cheguei em Campo Grande no dia 11 de Abril, uma semana anterior ao Dia do Índio e já encontrei-me com meu principal interlocutor, Dionédison, jovem liderança terena, para tratar de assuntos relativos a um documentário que faríamos sobre a *Dança da Ema*<sup>2</sup>. Essas duas primeiras semanas foram decisivas para eu encontrar uma metodologia mais adequada ao campo e foi um momento de muita efervescência entre os índios no contexto estudado. Percebi que não poderia falar em “juventude indígena”, mas antes em certos perfis e situações que encontrávamos alguns dos jovens do grupo. Além disso, foi ficando evidente que os jovens não possuíam uma articulação como, por exemplo, os Guarani e Kaiowá da cidade de Dourados-MS, mais articulados e unidos, nas palavras dos meus próprios interlocutores. Eu precisaria, então, seguir esses jovens através de suas redes e trajetos.

Decidindo então não pautar a pesquisa em um grupo de jovens terena que se reunisse nos finais de semana, por exemplo, para tomar *tereré*,<sup>3</sup> nem para frequentar algum lugar em especial, optei por não fazer uso das unidades “pedaço” e “mancha” e me focar nas *trajetórias* de certos Terena, assim como suas diferentes *vidas urbanas*. Isso aconteceu porque eu não

<sup>1</sup> Segundo o autor, a organização do espaço urbano envolve o entendimento da rede de relações formadas por um grupo; nesse caso apresentada como mais densas e significativas que as relações mantidas pela sociedade e menos restrita como as relações entre familiares, é designada como *pedaço*. As *manchas*, outra categoria de Magnani, ao contrário dos pedaços que são fluidos e independentes de uma constituição física fixa, se apresentam como ponto de referência física com maior visibilidade e estabilidade. Nos estabelecimentos incutidos em determinada mancha há laços de sociabilidade sendo formados naquele tempo e espaço. Além dos *pedaços* e das *manchas* existe o *trajeto* que é justamente o fluxo no “espaço mais abrangente da cidade e no interior das manchas” (Magnani, 1996:43). Na imersão dos grupos na sociedade urbana, aparentemente caótica, enfatiza Espindola (2011:05), “os trajetos ligam os espaços, e podem existir e variar de forma dependendo da lógica traçada de quem circula.”

<sup>2</sup> O projeto da dissertação de mestrado foi premiado com o edital do Etnodoc versão 2011-2012, – que trata-se de um convênio entre o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular Edison Carneiro e o Departamento de Patrimônio Imaterial, IPHAN –, para a realização de um documentário etnográfico sobre a *dança da emma* na cidade, ou seja, de um patrimônio imaterial de Campo Grande-MS. Dionédison (Edison) fez parte da equipe como assistente indígena de direção.

<sup>3</sup> *Tereré* é uma bebida gelada feita com a infusão de erva-mate e consumida com água, limão, hortelã e outras ervas. Muito comum no estado de Mato Grosso do Sul, sua origem remota dos povos chaquenhos, principalmente dos Guarani.

queria me restringir a algum bairro com associação indígena ou *aldeia urbana*. Além disso, os jovens que eu procurava eram aqueles sujeitos políticos que tinham, ao final, de 20 a 35 anos, inseridos, em alguma medida, no movimento indígena local. Ou seja, o que eu buscava me levou a um caminho diferente daquele que eu planejei. Se eu seguia sujeitos politizados, considerando a atual situação indigenista no estado e no país, e o modo como se organiza boa parte do campo político indígena, estes seriam agentes fluidos e mobilizadores, além de ter seu cotidiano baseado em um determinado discurso político e certas práticas.

Campo Grande é uma cidade que recebe muitos jovens terena para estudar, principalmente na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), e para trabalhar. Por conta da reorganização social a que os indígenas são submetidos uma vez que seus territórios vão sendo perdidos no interior do Estado, muitas famílias migram para a cidade com filhos pequenos na esperança de proporcionar-lhes melhores condições de vida, educação, emprego e saúde. A UCDB possui um programa – *Rede de Saberes*<sup>4</sup> – que apoia estudantes indígenas. Atualmente o *Redes* possui 55 (cinquenta e cinco) “acadêmicos” de maioria terena. No comércio da cidade também há muitos jovens indígenas trabalhando, sem contar as feiras e os cargos em instituições governamentais.

Em relação ao exposto acima e procurando objetivar o campo de entendimento sobre a presença de jovens indígenas Terena na cidade, elegi como objetivo geral compreender em que medida os Terena significam e constroem espaços e redes sociais na cidade de Campo Grande. Para entender essas questões e responder às indagações, escolhi, em especial, como instrumento de pesquisa o conceito de *vidas urbanas* (Hannerz, 1980, 1992) em detrimento a um “modo de vida urbano” em oposição (ou até complementaridade ou relação) a um “modo de vida rural” ou “indígena”. Muitas têm sido as tentativas de ultrapassar noções dicotômicas como as de “modo de vida” (vindo do debate campo – cidade) ou mesmo de “culturas” (mais referido aos debates de aculturação). Neste exercício, articulo autores com Hannerz (1980, 1992) e Barth (2000), com ênfase nas trajetórias de vida, no modo como estas organizam as distintas referências dentro dos quais podem orientar suas ações.

---

<sup>4</sup> O Programa Rede de Saberes recebe recursos financeiros da Fundação Ford e abrange várias universidades do estado, tais como Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Universidade Federal Mato Grosso do Sul (UFMS/Campus de Aquidauana) e Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dessa maneira, o Programa abrange quase 100% dos acadêmicos indígenas do estado. O objetivo central é apoiar os acadêmicos indígenas na vida acadêmica, além de propiciar a articulação entre os acadêmicos das diversas IES bem como com suas comunidades de origem e caciques. Além disso, o projeto objetiva inserir os egressos no contexto profissional da região.



De acordo com as trajetórias, escolhendo como plano analítico o nível dos sujeitos, a cidade é estudada a partir da ideia de que ela é formada por múltiplos modos de vidas que coexistem, por sujeitos que acabam operando com as diferentes referências socioculturais presentes na cidade (Barth, 2000), ou seja: quando esses indígenas migram para o meio urbano precisam, de certo modo, conduzir seu esforço em re-organizar os significados e suas práticas cotidianas; e as maneiras de dar sentido a esse contexto depende, como veremos, de cada Terena, pois afinal, a identidade é contextual e a cultura, distributiva.

Em meio a essas diversas vivências do urbano podemos dizer que há um processo de invenção do cotidiano na cidade (Certeau, 1994), de organização de um território sem fronteiras claras, mas constituído pelos trânsitos e paradas dos atores sociais, perfazendo caminhos e pontos no mapa de quadras e bairros de Campo Grande. Nesse contexto, portanto, não estamos falando de algo como um território com seus marcos geográficos e naturais como árvores, morros e rios; mas de como a cidade torna-se um *território*, mais do que um simples *espaço* geográfico, de como a cidade começa a adquirir um significado a partir de um esforço coletivo (e individual) dos Terena para ocuparem, usarem e controlarem parte desse espaço e transformá-la, em alguma medida, em seu próprio território.

Nesse sentido, ao contrário do que é veiculado na grande mídia e no senso comum, um índio que vai para a cidade mantém sua identidade indígena, a amplia ou reconfigura, ainda que com as devidas adaptações e condicionantes decorrentes do tempo, do espaço, do contexto e do modo como os vivenciam. Inclusive, de acordo com a experiência de campo, a própria categoria muito utilizada pelos juristas, “índios urbanos”, não é bem vista nem no meio antropológico nem entre os índios politizados, pois descaracterizaria a identidade indígena enfatizando que o índio na cidade é um índio fora do lugar, perdendo, portanto, seus direitos identitários.

Além disso, como procuraremos apresentar neste trabalho, não parece plausível falar em sentido homogêneo de quem sejam os Terena ou do que seja sua cultura. Se Geertz (1989) tem razão em propor um tratamento da noção de cultura como uma "teia de significados", esta teia tem de ser pensada situacionalmente, a luz dos processos sociais (no nosso caso, políticos) que incidem sobre a prática etnográfica e sua textualização (Clifford, 1986), e dos contextos multiculturais em que os membros do grupo indígena são educados e pelos quais circulam (Barth, 2000).

## 2. Entre *aldeias* e *cidades* a partir da cidade

Para me aproximar destes jovens indígenas, alguns lideranças em formação, outros já lideranças, devo agora retomar o contexto de Campo Grande e sua relação com as aldeias de onde indígenas transitam. Neste ponto, a principal questão que coloco aqui é da relação *aldeia-cidade* (como espaços<sup>5</sup>, e não como modos de vida) isso porque a categoria *cidade* frequentemente é trabalhada em oposição à categoria *aldeia*. Na *aldeia* a ideia é de que existiria, segundo meus interlocutores, certo “espírito comunitário” onde as pessoas “praticam a cultura”, é o lugar do “aconchego familiar”, é o “lar”. A *cidade*, pelo contrário, seria o lugar da desordem, onde a cultura é “perdida” e a vida em coletividade deixa de existir. Onde a luta pela sobrevivência é dura e o preconceito é grande. Contudo, como estamos tentando mostrar, a questão é que estamos diante de *várias aldeias* e *várias cidades*, pois estamos falando de diferentes sujeitos com diferentes *projetos* de vida.

Desde as primeiras décadas do século XX, tomando cidades como Chicago como exemplares, os autores classificados por Hannerz (1980) como os “etnógrafos de Chicago” vêm desmontando imagens muito homogêneas e polarizadas do que seja a *cidade* e do que seja o *campo*. Wirth (1979) destaca a interpenetração desses dois contextos de sociabilidade e organização da vida. A vida urbana é influenciada pelo rural e o rural é influenciado pela vida urbana. De todo modo, o contexto urbano geraria uma especificidade em seu modo de organizar e entender a vida. Mas o *urbanismo* como “modo de vida”, forma organizacional e relacional, acaba rompendo os limites da cidade, leva sua influência para além das fronteiras físico-geográficas. Assim como, também recebe influência de todos que nela chegam. Não é sem razão que Hannerz (1980) alerta para o fato de que é preciso pensar de que cidade estamos falando. Essa formulação vai de encontro ao que se entende como *urbanização*, uma entidade física e social referente à expansão dos limites do espaço e da infra-estrutura. Do ponto de vista da Vila, do rural, trabalhos como o de Redfield (1956) demonstraram a contraparte desse movimento, a de que a Vila, no caso, a “vila camponesa”, não seria um todo em si mesmo, mas perpassadas por tradições locais e extra-locais. Lembre-se que no caso estudado por esse autor, trata-se de vilas de perfil multiétnico.

---

<sup>5</sup> Nos termos de Silva (2009), “ambientes”, pensando esta ideia em perfiz socioculturais e ecológicos. Assim, uma mesma aldeia pode comportar múltiplos modos de vida, ainda que haja parâmetros comunicacionais gerais de distribuição mais abrangente.

Além dessa interpenetração de “modos de vida”, ou seja, assumindo a complexidade que é em se falar de meio urbano e meio não-urbano sem dicotomizar, as cidades possuem características diferentes, existe a cidade pequena do interior, existe a cidade grande, a capital, entre outras. Essas diferenças são também consideradas importantes para o contexto da pesquisa, pois elas são sentidas e vivenciadas pelos meus interlocutores. Como bem coloca Edison,

*Eu vejo que o trânsito daqui é tranqüilo... não é um trânsito louco que nem outras cidades tipo São Paulo e Rio de Janeiro... porque eu já tive oportunidade de conhecer essas cidades, né... cidade grande assim...comparando com outras cidade aqui é muito... é muito... aqui é mais tranqüilo... aqui você consegue não se estressar tanto igual em outras cidades... eu já vi algumas coisas acontecer lá... exemplo em lá em Rio de Janeiro, um motorista xingou outro motorista... aqui em Campo Grande é difícil acontecer isso... aqui é raro acontecer isso... só que na cidade grande não... por isso que eu falo que aqui...o trânsito daqui é tranqüilo...pra mim é... não sei para os outros. (Campo Grande, no seu carro, 08/2012)*

Os diferentes tipos de cidade são significados de diferentes maneiras também, depende da trajetória e subjetividade de cada interlocutor.

Guilherme<sup>6</sup>, por outro lado, embora tenha vindo de uma aldeia que foi praticamente invadida pela cidade, afirma que sua dificuldade inicial em Campo Grande foi o tamanho da mesma. Afinal, não era uma “cidadezinha do interior”, mas sim a capital do estado. E isso por si só já apresenta um status, um receio, um tipo de expectativa diferente se comparada àqueles que migram para cidades menores. Tanto é que, muitos indígenas antes de ir para Campo Grande, segundo experiência de campo, possuíam relações de proximidade com as cidades vizinhas, cidades pequenas, de interior.

Entretanto, mesmo o *urbanismo* indo além dos limites da cidade, ele se expressa mais intensamente nas grandes cidades. Wirth define a *urbe* como sendo “um núcleo relativamente grande, denso e permanente de indivíduos socialmente heterogêneos” (1979: 96-113). A sua teoria do urbanismo envolve um conjunto de proposições que só fazem sentido vistas em articulação: grande número de pessoas, densidade e heterogeneidade. A *heterogeneidade* é um fator importante, pois possibilita uma maior mobilidade social e um contato constante com as alteridades. Segundo o autor, o *status* na cidade é flutuante, pelo que as pessoas transitam entre diversos grupos e contextos interétnicos. Assim, quanto maior a heterogeneidade e densidade populacional, maior o enfraquecimento dos laços sociais e o desaparecimento das

---

<sup>6</sup> Apresentação dos interlocutores no capítulo 2.

tradições e vínculos de parentesco.<sup>7</sup> Nesse contexto, o aumento populacional repentino gera os problemas sociais urbanos advindos da falta de estrutura da cidade. Esse foi o objeto de estudo de vários sociólogos da época (1910, 1920) que estavam interessados em criar novas teorias sobre os fenômenos sociais.

Embora, como diz Wirth (1979:101), influenciado por Simmel (1979), haja o intenso contato físico e face a face, os contatos, em sua maioria, não são pessoais (em decorrência da segmentação dos papéis sociais), dando margem a atitude *blasé*, a indiferença, e ao utilitarismo no qual “o papel que cada um desempenha em nossa vida é sobejamente encarado como um meio para alcançar os fins desejados”. Segundo o autor, a própria participação na vida coletiva é dificultada por causa dos vários papéis que o indivíduo assume. Mas, ao mesmo tempo, para o caso dos grupos segregados, como já apontavam Thomas & Znaniecki (1974), estes regimes de segregação podem também gerar estreitamento de solidariedades.

Contudo, como veremos ao longo dos capítulos, a questão que se coloca no contexto da pesquisa é o modo de significar a cidade, independente da indiferença e dos demais pontos que Wirth (1979) apresenta. Existem maneiras de, como veremos através das trajetórias trabalhadas, a cidade ser absorvida e transformada.

Para ajudar a pensar nessa cidade, Campo Grande, e na circulação dos Terena nesse espaço, utilizo o conceito de *rede social* de Barnes (1987) que é, segundo suas reformulações do termo quando utilizado por Radcliffe-Brown, composta de indivíduos que se articulam a partir de interações, e não uma simbologia para entender uma estrutura social rígida. A *rede social* é dividida em *total* – que serve como categoria analítica para pensar certos limites dos contextos sociais onde a ideia de *grupo* não consegue dar conta do cenário –, e *parcial* – que é uma “extração de uma rede total, com base em algum critério que seja aplicável à rede total” (Barnes, 1987:166). No caso estudado, a de *jovens* frente aos Terena enquanto grupo indígena; e dentro destes, a de jovens ligados ao movimento indígena. Assim, para o autor, qualquer indivíduo, no caso chamado de *alfa*, dentro de uma rede pode ser uma referência para análise da composição total da mesma. Partindo do alfa é possível entender a associação entre os indivíduos que compõem a rede, desde os que estão em relação direta com o alfa, desde os que não estejam ligados a ele, mas a um *beta*, ou seja, a alguém que é ligado diretamente ao alfa.

---

<sup>7</sup> Vale lembrar que essa discussão está toda relacionada a um contexto histórico da própria Escola de Chicago, onde era feito o estudo detalhado dos fenômenos sociais que ocorriam nas metrópoles devido ao aumento na imigração para o centro e o sul dos Estados Unidos.

Sendo assim, a rede seria como uma construção social de diferentes intensidades de relações que possibilita o contato entre os vários elementos que formam sua composição. Um exemplo são os próprios laços políticos, de vizinhança, parentesco, entre outros. Essa categoria ajuda a pensar os processos políticos, a circulação de bens e informações, etc. (idem:161). A *rede* nessa pesquisa foi uma importante ferramenta metodológica para a compreensão das relações sociais entre os Terena no contexto urbano, isso porque ajuda a pensar as conexões entre as pessoas que estão além dos grupos e até mesmo espaços mais limitados, ou seja, na circulação dos próprios jovens terena pela cidade e pelo estado, principalmente quando o assunto é movimento indígena.

Nesse sentido, como já explicitado anteriormente, como vamos pensar os processo de intensificação das relações entre as unidades locais e extra-locais (genericamente chamados de globalização), processos que se intensificam nos anos 70, para grupos étnicos como os Terena que passam a vivenciar todos os dramas do cotidiano na cidade? Como estaria o indígena diante do racismo e de todas as agressões físicas e simbólicas da cidade?

Nesse contexto, para auxiliar as análises com as redes sociais, de forma a entender e representar os indivíduos que compõe as redes pelas quais transitamos, utilizo também a noção de *projeto* do Gilberto Velho (2003) juntamente com os conceitos *trajetória individual*, *memória* e *identidade*. O *projeto* dá a diretriz à *trajetória individual*, ou seja, aqui o Terena que faz projetos dá sentido ao seu passado selecionando à partir da *memória* (que pode ser individual ou compartilhada com um grupo) elementos significativos, o que ao mesmo tempo acaba dando sentido ao seu presente e construindo seu futuro, sua *biografia*. “O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos; em outros termos, à própria identidade.” (Velho, 2003:101). Em outras palavras, não podemos tentar analisar os indivíduos sem tentar entender, *a priori*, o que fez com que ele se tornasse o que é, qual seu contexto atual e o que ele pretende fazer. A experiência individual das pessoas é constantemente evidenciada. As “múltiplas experiências” que o indivíduo vivencia na “sociedade moderno-contemporânea” ordenam e dão significados às trajetórias (idem:102).

Assim como a memória, o projeto pode ser compartilhado, mas ele nunca será vivenciado da mesma maneira por todos os indivíduos, as interpretações e trajetórias serão diferentes. Da mesma forma, em especial para os casos estudados, nunca será apenas individual, mas dialogará com os projetos mais amplos de grupos familiares e étnicos. A identidade de um indivíduo, segundo Velho (2003), é formada pela memória e pelo projeto, e

estão conectados com a interação entre os indivíduos e o seu grupo social. O projeto, segundo o autor, é, sobretudo, um “instrumento básico de negociação de realidade com outros autores, indivíduos ou coletivos”. (idem:103). Isso tudo ajuda a evidenciar as transformações pelas quais os Terena vêm vivenciando ao longo das décadas, principalmente com os deslocamentos para o meio urbano, onde a ideia de projeto e redes forma uma ferramenta valiosa de análise da pesquisa.

Por fim, dentre as transformações experimentadas pelos Terena nesse vai e vem entre *cidade* e *aldeia* durante os últimos anos, se tomamos como exemplo as próprias *aldeias urbanas*, devemos estar atentos, como afirma Melo (2009:59, 60), que “grande parte dos modelos teóricos usuais tem-nos impedido de perceber como (...) a “aldeia” está na “cidade” e vice-versa, embora os índios (...) estejam sinalizando o contrário o tempo todo”.

### 3. Plano da dissertação

As abordagens em torno da questão Terena, mais especificamente dos jovens, serão pensadas e discutidas em três capítulos. No **primeiro capítulo** começarei relatando a presença indígena em algumas capitais brasileiras e dos Terena em Campo Grande, assim como sua história de migração para os centros urbanos e os significados dos deslocamentos em relação ao contexto. A presença de indígenas em Campo Grande aumentou consideravelmente, e a tendência é de que esse número aumente ainda mais; principalmente porque o momento específico em que estão vivendo permite um crescente interesse na mudança campo-cidade, seja em busca de um aperfeiçoamento educacional, ou de mecanismos para luta da sobrevivência cultural e física da comunidade de origem. Em seguida, descreverei os caminhos pela cidade que me levaram aos espaços por onde circulam e estão os jovens Terena.

No **capítulo dois** apresento alguns contextos socio-históricos mais abrangentes dentro dos quais abordo detalhadamente as seis trajetórias e projetos terena que compõe este trabalho: a do Edison, Marcelo, Guilherme, Luiz, Val e Eliseu. Essas trajetórias são representativas de uma certa juventude terena, sendo nesse contexto, principalmente, relativo ao campo político do *movimento indígena*. Procuro evidenciar o significado de “juventude” e “jovens” Terena em Campo Grande, assim como as condicionantes dessa cidade – sob o

ponto de vista indígena bastante politizado – para a produção dessas classificações e representações de jovens e seus “ritos de instituição” (Bourdieu, 1987). Afinal, quais práticas e situações moldam essas classificações? As escolas, universidades, reuniões do movimento indígena, situações políticas, etc. A intenção inicial da pesquisa era focar em grupos de jovens em situações de lazer, contudo, com o campo, necessitei optar por uma reflexão sobre movimento indígena, o que quer dizer, ao final, como toda essa movimentação política termina por criar uma juventude. Além disso, como parte unânime das trajetórias, a relação dos indígenas com o preconceito e o racismo na cidade baseados na *aparência física*.

No **capítulo três** discuto com base, especialmente, em Barth (2000) e Hannerz (1980, 1992), as articulações dos agentes jovens que performatizam projetos de vida. Trata-se de um momento para refletir o significado dos deslocamentos fundamentados em especial na busca por melhores condições de trabalho e estudo. Da atividade no “corte da cana” na aldeia à universidade na cidade, assim como as relações com os espaços e pessoas que convivem e as estratégias étnicas de inserção no meio urbano, principalmente quando associamos os espaços com o racismo praticado em cada um deles.

## Capítulo 1. A cidade, seus percursos e significados

### 1.1. Os Indígenas e as Cidades

De todas as capitais brasileiras, Manaus é a mais conhecida no quesito “presença indígena no contexto urbano”. A capital manauara é habitada por índios de diversas etnias, entre eles os Sateré-Mawé, os Mura, os Baré, os Baniwa, os Tukano, os Tikuna, os Munduruku, os Yanomani e os Apurinã. Essa selva de pedras funciona como um polo que atrai indígenas de muitas regiões da Amazônia.

A intensificação da migração para Manaus remota da década de 50, mesmo momento dos fluxos migratórios dos Terena para Campo Grande. Com os Terena a migração para a cidade começou em 1960 e se intensificou em 1990. Entretanto, no contexto manauara a presença indígena continua sendo negada. Segundo Melo (2009), os próprios recenseadores enfrentam dificuldades para fazer essa identificação, é preciso montar uma estratégia e trabalhar através das redes de contato. Melo afirma também que a não realização de um censo populacional nesse contexto se baseia no argumento de que é difícil localizar os índios em Manaus e de que muitas pessoas não assumem sua identidade indígena.

Os Sateré-Mawé são os únicos índios que chegam a criar agrupamentos quando vão para a cidade o que dificulta um levantamento quantitativo dos índios na cidade de Manaus. No contexto de Campo Grande a presença indígena não chega a ser negada pela alteridade, mas ela é vista de uma maneira depreciativa. A população sabe que eles estão no meio urbano não só em bairros da periferia, mas também nas suas quatro *aldeias urbanas*. Contudo, o que há é aquele conflito que já mostrava Roberto Cardoso de Oliveira (1976:191) a respeito do *bugre* e sua dificuldade de inserção em contexto urbano (do trabalho, a saúde, educação e moradia). A palavra *bugre* ainda é muito usual entre a população do estado, e serve intencionalmente para se referir aos índios que saem das aldeias, aquele índio “fora do seu lugar”. Ressalto também que embora tenhamos quatro aldeias urbanas a maioria das pessoas só sabe da existência de uma, a Marçal de Souza. Contudo, diferente de Manaus, os índios daqui criam seus agrupamentos. Antes de conquistarem o loteamento vivem por anos em acampamentos de lonas. Entretanto, assim como os Sateré-Mawé, os Terena são os que formam seus grupos na cidade e, posteriormente, abrigam índios de outras etnias que vêm



para Campo Grande.

De acordo com Melo (2009), o deslocamento desses indígenas para a cidade ganha sentido quando eles passam a acreditar que a vida na aldeia é inviável e que é no meio urbano que estão as melhores condições de vida, de saúde, de possibilidades para conquista de bens, sendo eles materiais ou qualquer outro, além dos próprios estudos que não encontram na aldeia. No contexto de Campo Grande as razões apresentadas por meus interlocutores para a migração também envolve “melhoria de vida”. Para os jovens, a cidade é um atrativo em busca de realização de sonhos profissionais. Todos dizem que na aldeia não há mais condições de se viver, que se continuarem vão sucumbir, vão ter que trabalhar no corte de cana, na lavoura, e não é essa a vida que desejam para si. E nem é a vida que os familiares desejam aos seus jovens. De acordo com Mussi (2005:214), “na aldeia, as opções encontradas pelo trabalhador indígena são bem restritas. As principais atividades giram sempre torno da lavoura ou da cerâmica e, quando muito, na prestação de serviços em fazendas e destilarias (...)”. E com a mudança dos contextos não é mais esse tipo de trabalho que o jovem indígena, não só Terena, quer.

Retornando ao assunto da identidade, Melo (2009) indica que a etnicidade no meio urbano de Manaus está vinculada aos estereótipos que a mídia transmite criando uma situação de sujeição e dominação que é reproduzida pelas pessoas seja nas escolas, no trabalho, nas igrejas, entre outros. A origem dessa relação, segundo a autora, estava mais significativamente relacionada a 1669 na criação do Forte de São José do Rio Negro, que posteriormente deu origem a Manaus. Nesse momento os indígenas foram forçados a migrar para lá sofrendo uma repressão intensa que os impediam inclusive de falar a própria língua. O intuito era miscigenar, misturar, inclusive os casamentos entre índios e “brancos” eram muito incentivados, o objetivo sendo o de diluir a identidade indígena.

Em Campo Grande também podemos falar da atuação da mídia como reprodutora de estereótipos. Contudo, o problema da etnicidade aqui está relacionado aos grandes proprietários rurais que veem nos índios um empecilho ao desenvolvimento. A migração Terena para a cidade aconteceu de forma “voluntária”, pois de uma maneira ou de outra eles só saíram das aldeias porque estavam sofrendo certas pressões que só foram criadas com a intensificação do contato com os não-índios. Aqui temos um fator importante. Depois da Guerra do Paraguai e com a consequente perda dos seus territórios, os indígenas foram se alocando em espaços dispersos, e essa conjuntura reflete nos conflitos de hoje. Por um lado

temos uma bancada ruralista que domina a grande mídia, as terras e a política do estado. Por outro lado, os índios que depois da fortificação do movimento indígena lutam pelas terras que perderam e a cidadania plena.

Se por um lado em Manaus existe a negação do índio, em Campo Grande existe a desqualificação da identidade do índio. A presença deles na cidade incomoda, principalmente porque para o senso comum índio é a mesma coisa que problema. São “empecilhos ao desenvolvimento” do estado, ainda mais com a situação das demarcações de terras, “pra que índio quer tanta terra?”.

Dourados, a segunda maior cidade do estado de Mato Grosso do Sul, apresenta um contexto ainda mais complexo. Acredito que por ser a cidade menor e ter aldeias no perímetro urbano a circulação dos índios “aldeados” na cidade é ainda maior. Dourados parece uma cidade de faroeste dos filmes americanos. A aldeia Jaguapiru, que pode ser vista assim que se entra na cidade, é considerada a aldeia mais violenta do país. Ao contrário da capital, lá podemos ver índios constantemente no centro da cidade em suas carroças vendendo produtos cultivados nas aldeias, além de crianças pedindo “pão velho” nas portas das casas e, o que mais indigna a população, índios subindo e descendo a escada rolante do único Shopping Center da cidade.

A presença indígena nas cidades brasileiras aumenta a cada ano. No Estado do Rio de Janeiro não é diferente, lá a presença indígena também é marcante, principalmente os Guarani do subgrupo Mbya que ocupam três reservas em todo o estado. Na capital, indígenas de várias etnias como os Pataxó, os Apurinã, os Xavante, os Karajá, Guarani, Krikati, entre outros passaram a ocupar o casarão que em outro momento funcionou como a sede do Museu do Índio. De acordo com Santos (2011), a área que pertence ao Ministério da Agricultura já está abandonada por quase quarenta anos após o museu ter sido transferido para o bairro de Botafogo. Hoje eles reivindicam o espaço por ser um lugar de grande visibilidade, ao lado do Complexo Esportivo do Maracanã.

Atualmente, os ocupantes reivindicam na justiça a revitalização do espaço, mantendo suas características históricas visando, com isso, à criação da primeira Universidade Indígena do Rio de Janeiro para promover educação diferenciada, divulgação de saberes ancestrais e ensino de história e cultura indígena. (Santos, 2011:02).

Segundo a autora, o museu foi fundado por Darcy Ribeiro no dia 19 de abril de 1953 e

ficou no Maracanã até 1975. O museu foi transferido porque na época o governador do estado alegou que o espaço completaria o nó rodoviário, contudo, até hoje não fizeram nó nenhum. A ocupação do antigo espaço do Museu do Índio é, como afirma Santos, um movimento político que teve como objetivo inicial criar uma espécie de *museu vivo* onde as pessoas pudessem ver de fato como vivem os índios.

Com relação aos índios em São Paulo, Albuquerque (2007) aponta que segundo dados do IBGE (da época em que ele fez a pesquisa) o número de indígenas que moram na grande São Paulo é de quase 60.000 indivíduos de várias etnias como, por exemplo, os Pankararu, Fulni-ô, Atikum e Terena. Somavam-se até 2007 doze associações indígenas no Estado, sendo seis localizadas na capital. Essas associações têm por objetivo central fortalecer politicamente esses indígenas que migram para a cidade e acabam por funcionar como uma estratégia de resignificação do meio urbano.

Em São Paulo temos principalmente a presença dos Pankararu que migraram da aldeia Brejo dos Padres em Pernambuco. Os deslocamentos começaram nos anos 1940 quando estes fugiam da seca e da fome. Ao anunciarem para seus conterrâneos as possibilidades de uma vida melhor na metrópole o fluxo para a capital aumentou consideravelmente. Estima-se que cerca de 2000 índios estão vivendo nas regiões periféricas da grande São Paulo como no Capão Redondo, Grajaú, Jardim Sônia Maria, e nas cidades ao redor como Guarulhos e Osasco. Segundo Albuquerque (2010), em 1994 eles criaram uma associação para reivindicar seus direitos e passaram a realizar apresentações da dança “dos praiás”.

Essa performance se constitui em uma versão heterodoxa de uma dança ritual restrita às suas aldeias em Pernambuco. Tendo em vista que a gênese dessa performance encontra-se no contexto, político e ritual, da interseção de atores sociais assimetricamente dispostos no *campo do poder* (político, econômico, simbólico e outros), essa performance será analisada como um projeto nativo *intercultural* contra hegemônico, cuja *intenção* é dotar os Pankararu de capital simbólico na cidade de São Paulo (Albuquerque, 2010:02).

Observa-se, mais uma vez, as diversas maneiras como esses indígenas que se deslocam para as cidades fazem usos de estratégias para tornarem esse espaço até então visto como do não-índio, como um território seu, um lugar com significados e possível de se estabelecer.

Outra “selva de pedra” resignificada é Florianópolis, capital do Estado de Santa

Catarina, onde há presença de várias etnias, dentre elas os Guarani, Xokleng e Kaingang. Atualmente, os deslocamentos dos Kaingang para a capital têm sido frutos de estudos mais elaborados. Os Kaingang estão presentes nos grandes centros urbanos no sul do país e, de acordo com Fernandes em um EIA (2000:35), esse processo na época (2000) era o seguinte:

(...) aproximadamente trezentos kaingangs, originários da T.I. Nonoai (RS), vivem atualmente na periferia de Porto Alegre; cerca de cento e cinquenta kaingangs, também originários da T.I. Nonoai, viveram entre os anos 1980 e 1998 na cidade de Chapecó; um número menor de indígenas vivem (ao menos passam boa parte do tempo) em Londrina; cerca de quarenta kaingangs, originário da T.I. Xaçupé (SC), vivem, há pelo menos seis anos, na periferia de Florianópolis.

Os Kaingang que se deslocavam para Florianópolis iam em grupos familiares e serviam de apoio para os próximos migrantes. Fernandes (2000) aponta ainda que na cidade há a reprodução da sociabilidade que havia na aldeia, além disso, no meio urbano também estabelecem redes de solidariedade com outras etnias indígenas, Guarani ou Xokleng, entre outros. Diferente do que mostra Melo (2009) em sua pesquisa com os Baré em Manaus onde a vida na cidade altera a organização familiar e social. Essas mudanças inclusive se apresentaram como negativas pelo próprio grupo na medida em que a nova geração, como aponta uma Baré, “quer mais é se parecer com o branco”.

Essa migração em busca de um novo território é entendida por Fernandes (2000) como uma estratégia para as situações de conflitos e pressões internas. Indica ainda que no contexto urbano o maior problema que enfrentam é a condição de excluídos, ou seja, os próprios agentes da FUNAI omitiram suporte a eles quando solicitado acusando-os de não serem mais índios, inclusive, como conta Ricardo Cid Fernandes, foram instruídos a retornarem às aldeias ou a darem conta das vivências na cidade por conta própria.

Posto este curto panorama vemos que os indígenas se fazem presente em muitas cidades do país e, ao final, ir para a cidade acaba adquirindo um significado porque é sempre uma válvula de escape para certas situações que estão vivendo em suas aldeias e em um contexto socio-histórico mais amplo. Segundo Melo (2009), depois de ir para a cidade, raramente retornam às comunidades de origem. Esse é um fato que também percebi com os Terena, a maioria afirmou que estão na cidade por necessidade e que assim que surgisse a oportunidade voltariam para suas aldeias. Mas até agora não tive contato com ninguém que tenha retornado. Há visitas, já que os grupos de pertencimento familiar se estendem entre

idades e aldeias, mas não retornos definitivos. Eles se agrupam nas aldeias urbanas e nos bairros, e nesses bairros criam até associações indígenas, sem contar quando fazem acampamentos em algum terreno da prefeitura para pressionar o poder público e ganharem um loteamento que chamam de aldeia urbana. A cidade é vista como um território transitório até que consigam meios de sobreviver nas aldeias, porém, o regresso é mais uma idealização do que um fato. Sendo assim, por quais espaços esses jovens terena circulam na cidade? Como a percebem e por ela transitam?

## 1.2. Quem são os Terena?

A literatura sobre o grupo que ficou conhecido como Terena não é vasta como as sobre os Guarani e Kaiowá que já forma um grande acervo de pesquisas principalmente relacionadas à questão das terras, do suicídio, da desnutrição infantil e do trabalho escravo no corte da cana-de-açúcar.<sup>8</sup> Há inclusive grupos de trabalhos específicos sobre os Guarani na Associação Brasileira de Antropologia. Partindo desse contexto, e apesar de sua relevância para a formação do campo etnológico brasileiro entre as décadas 1960-1970, o estudo com os Terena ainda é pouco desenvolvido na antropologia, ainda que hoje esteja aumentando o número de interessados na investigação dessa etnia. Interessante observar que no próprio boletim informativo da ABA (cito como exemplo o último publicado, 28/08/2012) está sobrecarregado de informações sobre os Guarani (só o boletim resumido apresenta sete notícias sobre eles), e não quaisquer Guarani, mas aqueles do estado de Mato Grosso do Sul. E as notícias são sempre as mesmas: violência e terra.

Nesta seção, uma vez apresentado o contexto geral em que se deu esta pesquisa - Campo Grande, seus atores e instituições -, apresentamos uma breve recuperação dos trabalhos dedicados ao grupo Terena, em uma primeira aproximação a este universo sociocultural. Do ponto de vista de uma história de contato, segundo os *viajantes* e os *cronistas*, os Terena integravam o grande grupo dos *Guaná* juntamente com os *Kinikinau*, *Layana* e *Echoaladi* estando também vinculados à família lingüística aruak. (Cardoso de

---

<sup>8</sup> Alguns exemplos são: Grunberg FP. 2002. *Reflexões sobre a situação dos Guarani no Mato Grosso do Sul*, Brasil. Brasília: Equipe de Acompanhamento dos Guarani, Centro de Trabalho Indigenista; BRAND, A.J., 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese (Doutorado em História) – PUC/RS, Porto Alegre.

Oliveira, 1976:17-18). Habitavam as regiões do Chaco e do Pantanal e estavam organizados, segundo Eremites de Oliveira e Pereira (2007), em distintos grupos étnicos. Hoje, todos eles se reconhecem como *Terena*, mas internamente os mais idosos (na sua maioria) ainda fazem a distinção. Um caso interessante da experiência de campo foi quando um “interlocutor em potencial” se identificou como Terena durante a pesquisa, mas com a convivência admitiu ser Kinikinau de “sangue” e Terena de “criação”, não tendo relatado anteriormente por uma série de motivos que será exposto ao longo do texto.

A migração terena para a cidade, fora o que já foi acima exposto, começou por volta da década de 20 e, de acordo com Sant’ana (2004), é intensificada nos anos 1930 com a epidemia da febre espanhola nas Reservas. Contudo, segundo Roberto Cardoso (1976), um sensível aumento populacional e migratório para o meio urbano aconteceu mesmo a partir da década de 1950. A atração que a cidade exercia sobre os Terena era o fator mais importante que favorecia alguma assimilação. Isso acontecia porque a vida urbana apresentava perspectivas de melhor remuneração, lazer e educação para as crianças, em especial dentro da realidade fundiária em que o grupo se encontra nas últimas décadas.

Já na metade do século XX, era raro um terena adulto que nunca havia visitado Campo Grande para fazer compras ou para se deslocar até as fazendas mais distantes para trabalhar. De acordo com Cardoso de Oliveira (1976), ao voltar para a aldeia depois do período de trabalho, os homens terena carregavam consigo algumas bugigangas da cidade, e esse “levar” a cidade (em particular, seus bens de consumo) para a aldeia desencadeava uma intensa expectativa de melhora de vida e de predisposição “ao urbano”. Entretanto, este não era um único motivo do êxodo para a cidade, outros fatores como pressão interna (aumento populacional) e falta de condições para o desenvolvimento e sobrevivência também eram consideráveis. De acordo com Cardoso de Oliveira (1976:117), a busca de melhor remuneração, lazer e educação eram os principais fatores para a migração. Além desses fatores principais, o Serviço Militar parecia ser uma condição “civilizatória” entre os Terena, assim como a Carteira de Trabalho a Carteira de Reservista era o símbolo que diferenciava o “urbanizado” do “aldeado”, questão de status e moral (Idem:p.119).

De acordo com Cardoso de Oliveira (1968), o deslocamento do Terena para a cidade acabava por revelar a ele um novo mundo e uma necessidade de reordenar, em alguma medida, seu modo de vida. Para o Terena era necessário que dominasse os códigos da cidade para uma correta conduta social (Idem:125) no meio urbano e para mostrar que sabia como

viver na cidade e na aldeia. Esse encantamento, que parecia a cidade exercer, estava acompanhado com o desejo de mudar de vida e, principalmente, de possibilitar aos seus filhos trabalhos que não “estragassem os corpos” (Idem:126). “As casas de vidro compunham na imaginação indígena uma paisagem citadina impregnada de tal maravilhoso que poucos índios seriam capazes de aludir” (Cardoso de Oliveira, 1968:126). Ainda que atualmente a cidade exerça um outro tipo de “magia” sob o Terena, os motivos expostos durante a etnografia para a migração continuam praticamente os mesmos já apresentados por Roberto Cardoso, mas serão melhor discutidos no decorrer do texto.

Cardoso de Oliveira (1976:131) aponta como fatores divergentes da migração do Terena para a cidade a barreira fenotípica, da língua, falta de documentos, segregação, discriminação, entre outras. Essas barreiras “impulsionavam” os Terena a enfrentar as mesmas dificuldades dos mais pobres não conseguindo desfrutar de todas as vantagens da vida na urbana. Atualmente, ainda que muitos Terena tenham conseguido bons empregos, por exemplo, como os meus interlocutores, a configuração dos espaços ocupados na cidade pelos membros do grupo, para além das aldeias urbanas que já se encontram na periferia, é a mais afastado do centro. Esse dado, baseado na pesquisa de campo, pode estar relacionado com o intenso racismo nas áreas mais centrais e, creio que grande parte, a vivência desses indígenas acabam se restringindo mais ao espaço de residência que é, boa parte, nas aldeias urbanas. Contudo, isso não é um fator que limita seus deslocamentos na cidade, tudo vai depender basicamente de que Terena estamos falando. No nosso caso, como o perfil da juventude seguido é o de gente ligada ao movimento indígena, seus trajetos e circuitos podem ser bastante dinâmicos, sendo os lugares de morada locais basicamente de descanso.

Dentre os vários artigos e poucas pesquisas mais profundas sobre o grupo, com ênfase nos processo de interação entre índios e não-índios, dentro do vetor assimilação-aculturação, destaco aqui as obras do Roberto Cardoso de Oliveira que são um clássico na etnologia indígena com os Terena, e que de certa forma inauguram o campo de preocupações a que este trabalho se insere, o da presença indígena nas cidades. E em Campo Grande em particular.

Em 1955, Cardoso de Oliveira realizou sua primeira pesquisa de campo entre os Terena em Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul) publicando em 1960 sua primeira obra sobre o assunto intitulada por “Do índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena”, descrevendo e analisando a história de contato interétnico, ou seja, da relação entre índios e

*purutúye*, discutindo categorias como *assimilação* e *aculturação*<sup>9</sup>. No final de sua pesquisa, conclui que raramente o processo assimilatório acontece plenamente, pois a cultura indígena é muito mais resistente do que se poderia supor. Nesse entremeio, o contato com o “outro” faz surgir outra figura: a do *bugre*. Segundo Cardoso de Oliveira, é o termo *bugre* que serve para referenciar, do ponto de vista dos não-índios, o produto da relação entre índio e não-índio, ou seja, o índio que se transforma em “civilizado”, mas em civilizado de segunda categoria. O *bugre* é então aquele que está no limiar entre o branco e o índio, acabando por não ser nem uma coisa e nem outra. Ou como colocou Pacheco de Oliveira Filho (1984), do ponto de vista da atualização do preconceito, é o “índio morto”, não fisicamente, mas dentro do imaginário da nação, culturalmente, uma vez que a mistura levaria, necessariamente, a perda cultural, a perda da identidade étnica.

Posteriormente, em “Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes” (1968), Cardoso realiza nova pesquisa de campo dessa vez focando mais no que chama de *tribalismo* e no processo de urbanização dos Terena. O autor conclui em suas pesquisas que existe um duplo processo, ou seja, uma certa presença indígena no meio urbano e a tentativa de persistir com a aldeia na cidade ao mesmo tempo:

A “presença” da Cidade na Reserva deve ser entendida como a incorporação de costumes e valores urbanos (*i. e.*, observáveis na cidade) ao estilo de vida de Aldeia, alterando-o em poucos, mas significativos, aspectos. (...) A idéia da “persistência” da Aldeia na Cidade dever ser entendida como a manutenção dos elos tribais [essencialmente de parentesco] nas condições de vida urbana. (Cardoso de Oliveira, 1968:209-210).

Essas obras são importantes porque retratam as primeiras etnografias com os Terena e são uma das primeiras pesquisas que começaram a tratar, ainda que com todas as especificidades do contexto da época, sobre os deslocamentos dos índios para as cidades e, mais do que isso, sobre o significado do meio urbano para os Terena.

---

<sup>9</sup> A década de 50 é um período fortemente marcado pelo conceito de *aculturação* e *assimilação*, categorias antropológicas muito discutidas e que estavam ligadas às análises de contato entre etnias (Mellati, 1984). Em termos de política indigenista, acreditava-se que era inevitável os grupos indígenas não serem cooptados pela sociedade nacional perdendo totalmente sua cultura (Oliveira Filho, 1984). Entretanto, no final desta mesma década muitos brasileiros davam início a um pensamento mais crítico sobre aculturação possibilitando, na década de 70, o surgimento de uma nova matriz teórica com uma geração de antropólogos que fizeram propostas alternativas à teoria da perda cultural, com ênfase nos processos de produção das fronteiras étnicas a partir da explicitação de certos códigos e símbolos socioculturais.



Graziella Sant'ana (2004) traz discussões sobre deslocamentos dos Terena de Mato Grosso do Sul. A autora aponta como motivos da migração para a cidade a “situação de contato” dos Terena com a chamada sociedade nacional, pois a perda territorial juntamente com as transformações inerentes ao contato alterou o modo de vida desses indígenas. A “cidade na aldeia” faz parte do imaginário desses índios justificando também a necessidade de migração para adquirir bens dos quais não conseguiam mais viver sem. Ao final, Sant'ana (2004) conclui que as migrações para Campo Grande não alteraram a identidade do Terena, ainda que muitos negassem, no começo dessa ida para a cidade, sua identidade indígena por conta do racismo que imperava (e impera). Para a autora (Idem:13), os Terena reinventavam seu modo de vida no contexto urbano. Faz também breves alusões ao movimento indígena que se fortalece na cidade e que ajuda os Terena a se organizarem, citando a aldeia urbana Marçal de Souza como fruto da organização dos indígenas pela reivindicação de melhores condições de vida na cidade.

Sant'ana (2004), assim como outros autores como Vanderléia Mussi (2006), procura dar atenção em suas pesquisas à aldeia urbana Marçal de Souza, apresentando sua história de criação bem como a organização atual. Sant'ana, particularmente, discursa sobre deslocamento aldeia-cidade fazendo a pesquisa de campo (que foi sua iniciação científica enquanto aluna de Ciências Sociais da UNESP em 1999) na aldeia Água Branca, localizada a 65km da cidade de Aquidauana.

Vanderléia Mussi (2006), também da UNESP, foca sua tese em História sobre as estratégias de inserção dos Terena no espaço urbano, principalmente nas aldeias Bananal e Cachoeirinha, interior do estado de Mato Grosso do Sul, e nas aldeias urbanas Marçal de Souza e Água Bonita em Campo Grande. Noto que as autoras, assim como vários outros, falam dos deslocamentos aldeia-cidade sempre priorizando as pesquisas de campo (quando existem) nas aldeias, sejam elas urbanas ou não.

Depois do pioneirismo do Roberto Cardoso de Oliveira, timidamente estão surgindo pesquisa mais adensadas sobre os Terena. Jorge Eremites e Levi Marques Pereira (2012), a meu ver, são os principais estudiosos dos Terena atualmente no estado de Mato Grosso do Sul. Realizaram a perícia antropológica, arqueológica e histórica na terra indígena Buriti (cidade de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti) para ampliação dos limites do território, e outras pesquisas mais que envolvem a situação do Terena com o território. No livro que surgiu após a perícia (*Os Terena de Buriti*, 2009), Pereira afirma que a interação dos Terena

com as frentes de expansão sempre foi marcada pelo desejo de inserção no sistema da alteridade, tanto o político, quanto o econômico e o social, o que demonstraria a ideia (dentro de um modelo pós-estruturalista) de que os Terena se constroem ante ao “outro”. Que seria esta, mais do que uma estratégia política e de sobrevivência, uma experiência baseada em referências cosmológicas.

Há também a dissertação e a tese do Andrey Ferreira (2002, 2007) que faz uma discussão sobre mudança cultural e afirmação identitária recuperando criticamente as discussões sobre *aculturação*. Ressalto aqui uma importante observação de Ferreira (2002) que diz que a literatura antropológica e histórica descreveu de maneira insuficiente as figurações terena, e o motivo foi porque essas literaturas foram influenciadas por políticas (e políticos) e pelas teorias da aculturação que dominaram o cenário acadêmico no Brasil por muito tempo. Atualmente, segundo o mesmo autor (Idem:79), o esforço dos antropólogos é superar a perspectiva herdada do *culturalismo* para o qual a sociedade indígena estaria em oposição à sociedade chamada nacional, posto tratar-se de uma totalidade circunscrita a seus próprios princípios socioculturais, da qual partiu a maior parte de etnografias realizadas. Para tanto, é preciso focar nos processos históricos, e nos processo de dominação. Trabalhos nessa nova perspectiva relativizam os conceitos “cultura” e “sociedade” e procuram dar outra interpretação para os termos. Assim, “os antropólogos procuram levar em conta a hipótese de que as sociedades indígenas não são nem totalidades indiferenciadas internamente nem objetos imóveis no tempo” (Ferreira, 2002:71).

Os trabalhos de conclusão do curso de Ciências Sociais da Luciana Scanoni (2006) – que faz uma etnografia sobre a “cerâmica terena” na terra indígena Cachoeirinha – e da Juliana Kabad (2006) que discutiu a relação entre território e gênero na TI Buriti. Ambos os trabalhos integraram o projeto de extensão “Cultura Material Terena: Produção, Preservação e Divulgação”, coordenado pela Prof. Dr<sup>a</sup>. Dulce Ribas, do departamento de Saúde Pública e Tecnologia de Alimentos da UFMS. Dulce orientou também vários alunos que decidiram pesquisar a TI Buriti, dentre eles Gabrielle Amaral, do Curso de Ciências Sociais (UFMS, 2011), que fez uma etnografia da comensalidade dos Terena no contexto exposto. Além das alunas, Gilberto Azanha já é conhecido pelo seu texto na *website* do ISA (2006) onde apresenta, de maneira sucinta, quem são os Terena em Mato Grosso do Sul; além disso, possui outros artigos como o “As terras indígenas Terena no MS” (2004). Seu debate é centrado na questão do território, assim como a maioria dos trabalhos aqui supracitados.

Gomes e Kabad (2008), ao falarem sobre as “ceramistas terena” afirmam que pouco se tem produzido sobre o papel da mulher indígena, principalmente da mulher Terena. No geral, segundo as autoras, as poucas pesquisas mostram que há uma clara divisão entre os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres. As mulheres limitam-se ao espaço mais privado de cuidado com a família e filhos, enquanto os homens ao espaço público. Poucas vezes a mulher foi pesquisada como fundamental na sociabilidade do grupo. As autoras enfatizam que as mulheres Terena coletam o palmito e produzem objetos de barros além de auxiliarem os homens na colheita. Contudo, com a comercialização das cerâmicas elas começam a ocupar um novo cenário, o do público, principalmente quando fazem o trânsito entre *feiras e mercados* vendendo os artigos produzidos nas aldeias. A *Feira Indígena* em Campo Grande é um espaço onde essas mulheres levam das aldeias mercadorias para venda, sobretudo para turistas.

Em termos teóricos, Ferreira (2002) mostra que os estudos sobre os Terena, ainda que não numerosos, representaram um importante papel na produção literária da antropologia brasileira dentro dos debates sobre *aculturação, assimilação, fricção interétnica e integração*, expressados por intermédio dos Terena. Esses temas dominaram o cenário da etnologia durante várias décadas, mais especificamente a partir dos anos 1930<sup>10</sup> – com as publicações de Hebert Baldus (1937) –, até final dos anos 70, com a tese de Roberto Cardoso de Oliveira (1968). Esse debate também foi central nas próprias disputas na academia, principalmente entre os departamentos de antropologia, o que definiu trajetórias e grupos que se tornaram emblemáticos até mesmo na Associação Brasileira de Antropologia (Ferreira, 2002).

Ferreira (2002) situa a bibliografia terena, identifica as filiações teóricas e os seus autores, suas conexões políticas e institucionais. O que fica explícito é que a temática da *aculturação* é preponderante no início (considerando o período dos anos 30 aos anos 70), depois a discussão passa a ser em torno dos processos de *assimilação e integração*. Durante todos esses anos, a preocupação era situar a origem dos Terena e discutir sobre seu destino, ou seja: como surgiu o grupo, como está vivendo e qual o seu fim. E dentro de um jogo complexo de desenvolvimento e institucionalização de uma agenda antropológica e sua contribuição reflexiva e prática para o campo indigenista, principalmente no que tange à discussão sobre *aculturação-assimilação* e as políticas indigenistas.

---

<sup>10</sup> Quando entra para a própria agenda antropológica, em sentido mais amplo, com os chamados Estudos de Comunidade nos Estados Unidos, e as investigações britânicas na África colonial e pós-colonial.

Segundo Pereira (2009:31), muitos dos antropólogos que escreveram sobre os Terena até a década de 70 tinham ligações com o órgão indigenista oficial e o que diziam influenciavam de maneira decisiva os encaminhamentos administrativos. Essa relação entre a ciência e a política (indigenista) era muito estreita já que o antropólogo tinha autoridade para falar quem, afinal, era o índio, era seu “perito”. E até a década de 60, mais ou menos, essa intervenção indigenista do antropólogo era vista como fundamental, pois o índio se encontrava em uma situação considerada de “extrema vulnerabilidade” (Ferreira, 2002; Pereira, 2009). Creio que essa posição condiz com a própria noção de tutela, de que o índio precisava de alguém para guiá-lo.

Pereira (2009) afirma que o *processo de assimilação* era visto como inevitável, sendo o antropólogo responsável por torná-lo menos traumático e por registrar o processo do ponto de vista científico. Depois dos anos 70 os antropólogos constataram que a assimilação não acontecia, e que grupos como os Terena, mesmo considerados aculturados, não deixavam, nunca, de ser Terena mesmo diante do não-índio. “Isto levou à dissolução do ideário que conformava as relações entre conhecimento antropológico e atuação indigenista” (Pereira, 2009:33).

Nesse período, há o fortalecimento do movimento indígena e questões até então tão caras à antropologia dos Terena como a *aculturação* e a *assimilação*, dão lugar às manifestações da identidade étnica e etnicidade, ou seja, de como é possível através das diásporas físicas e culturais não se perder identidade, mas pelo contrário, reafirmá-la. De acordo com Pereira (2009), até Cardoso de Oliveira revê suas teorias sobre aculturação e apresenta Barth (de 1969) para as discussões das *identidades étnicas*. Agora, como diz Pereira (2009:33), o antropólogo deixa de ser o porta-voz dos índios, passando a ser o “interlocutor”.

(...) os movimentos sociais de afirmação de identidade começaram a eclodir – como, no caso dos índios, o pan-indianismo está aí para confirmar –, a autoafirmação da identidade indígena passou a ser uma regra de aceitação absoluta pelo movimento. O ser índio passou a ser fonte de dignidade e de auto-valorização do “Nós tribal”. Tal como o movimento negro norte-americano cunhou-se a expressão “*Black is beautiful*”, no movimento indígena expressões equivalentes começaram a surgir. O reconhecimento da identidade do indígena como ser coletivo passou então a ser mais do que um direito político; passou a ser um imperativo moral. (Cardoso de Oliveira, 2000:18).

Depois desse período, começa um outro momento das etnografias terena que foram aqui exemplificadas pelos trabalhos do Levi Marques Pereira (2009), Andrey Cordeiro Ferreira (2002), Luciana Scanoni Gomes (2006, 2008), Juliana Kabad (2006), entre outros. A nova proposta é superar o paradigma da aculturação/assimilação e propor novos temas para pesquisa que são orientadas pelo atual cenário do campo indigenista e acadêmico. Pereira (2009) aponta que uma questão importante é saber que os próprios Terena se posicionam dentro desse debate teórico, e o desafio é preencher as lacunas deixadas pelas etnografias do período de 1930-1970 e propor novos problemas nas etnografias.

Partindo do exposto, os temas atuais de investigação com os Terena, além das perícias de terras (e tudo que está nesse bojo como questão territorial), são: a comensalidade, a cerâmica, a feminilidade e os deslocamentos aldeia-cidade (com etnografias concentradas em aldeias). Nesse sentido, o trabalho que pretendo realizar propõe contribuir aos estudos terena enfrentando uma temática que vem ganhando espaço crescente nos estudos étnicos (Bucholtz, 2002:538-539), o da produção e definição de algo que seja “juventude”, e sua relação com outras práticas e definições socioculturais. Além disso, procuro debater a questão da produção de uma juventude dentro do movimento indígena, não apenas circunscrito em aldeias, sejam urbanas ou não, mas seguindo alguns *jovens indígenas* na cidade através das redes sociais que se formavam em torno de certos lugares, instituições e modos de interação.

O Terena então é visto como esse sujeito que consegue transitar (um pouco) mais facilmente no meio urbano e consegue formar redes de contatos com os não-índios de uma maneira muito mais intensa. Não obstante, não somente dar uma lógica ou ordenar as passagens na cidade é o que está em questão. O desejo pelo meio urbano implica em dar suas impressões e significados aos *lugares* (por onde se transita e por onde se é “proibido” de transitar), *rotinas*, *circuitos* e *trajetos*.

### **1.3. Caminhos no campo: qual Campo Grande? Quais indígenas?**

As reflexões foram realizadas a partir do campo que aconteceu do período de 11 de abril a 11 de junho na cidade de Campo Grande-MS junto a população indígena Terena residente na área urbana da cidade. Aqui destaco o itinerário, apresento as situações e condições inerente a produção de dados, ênfase diálogo com os autores que me serviram de

parâmetros para pensar o processo da pesquisa e teço considerações em relação as atividades e leituras a partir da atividade de pesquisa.

Primeiramente acredito que, como disse Bourdieu (2007), não há acasos, mas sim maneiras de olhar ao acaso e, ao final, não é só você quem escolhe o “objeto”, mas o “objeto” também te escolhe. Isso implica em dizer que a forma de ver e encarar a realidade na qual o objeto é construído é multifacetária. Nesse sentido, apresento o itinerário da pesquisa realizada e como ao longo desse percurso fui construindo o meu objeto de pesquisa, a saber: os índios no contexto da cidade, e mais especificamente, alguns jovens.

Quando vamos a campo estamos munidos de uma bagagem teórica e com um projeto de pesquisa “redondinho” com certos objetivos a averiguar, esse momento chamado pelo Da Matta (1978) de “teórico-intelectual” é aquele em que o pesquisador não vivenciou nada de concreto com os interlocutores, pelo menos objetivamente. A vivência com os Terena de Campo Grande-MS durante alguns anos me ajudou na elaboração do projeto para o mestrado, no entanto, o próprio dinamismo do cotidiano no contexto urbano e o refinamento do meu olhar depois de toda carga teórica adquirida ao longo dos anos, apontou a pesquisa de campo em outros rumos.

O ponto crucial foi “deixar o campo conversar comigo”. Ao mesmo tempo em que o “diálogo” pode provocar certas crises temos que aprender com ele e reconfigurar nossas intenções iniciais de pesquisa ao que ele está propondo no momento. Evans-Pritchard (2005), aponta que um “treinamento rigoroso em teoria antropológica” é fundamental porque dá “condições de saber o quê e como observar” (p.243), pois é preciso entender o que exatamente se quer saber, o que o pesquisador está buscando. Sendo assim, ir a campo com uma bagagem teórica é sim fundamental, o que não pode acontecer é deixar que isso interfira no que o campo está mostrando, ou seja, a teoria estar acima do conhecimento empírico. Eu já tinha lido muitas coisas sobre os Terena e sobre o que eu queria discutir, contudo, não hesitei em abandonar o que tinha que ser abandonado e adotar o que tinha que ser adotado. A “juventude” com seus “pedaços” e “manchas” foi substituída pelos jovens em suas trajetórias e políticas (ver ao longo do texto). Evans-Pritchard (2005) não tinha interesse em bruxaria quando foi pesquisar os Azande, mas eles tinham; então precisou deixar ser guiado por eles. Eu não tinha interesse em política, mas os Terena tinham. O estudo do lazer dos Terena jovens precisou ser deixado de lado. Aliás, que difícil conversar com esses jovens sobre outras coisas que não o movimento indígena.

Durante o período de campo procurei instrumentalizar as minhas atividades centrando-me na premissa que estava ali para olhar, ouvir e escrever. Essa última, no entanto, conforme destaca Roberto Cardoso de Oliveira (1996) é um ato no qual se procura materializar um saber, neste caso, o saber antropológico.

Os dados produzidos durante esses meses, a princípio, estão me auxiliando na delimitação *de* e formatação *de* um arcabouço etnográfico sobre os índios Terena no contexto urbano. Entretanto, a pesquisa de campo foi se delineando de uma maneira que essa convivência mais intensa (em relação às convivências anteriores) e intencionada (porque dessa vez tinha um propósito definido) me proporcionou o refinamento do meu olhar sobre os fatos percebidos em campo. O tentar pensar como o “nativo”, fazer as coisas que eles fazem, viver entre eles, acompanhá-los no cotidiano nem sempre é possível considerando o próprio caráter da pesquisa. Como bem pontuou Geertz (2009), a natureza do conhecimento antropológico é aproximativa, em movimento pendular entre as categorias do pesquisador e as do pesquisado.

Durante esse período procurei manter contato com as instituições indígenas e indigenistas. A primeira que visitei e passei a acompanhar foi a RECID (Rede de Educação Cidadã) onde trabalha o Edison (Terena, 35 anos); a partir do diálogo mantido fui obtendo várias outras informações, o que me levou a elaborar um mapa institucional e assim cheguei a outras instituições como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) via o Luiz (Terena, 24 anos), a Universidade Católica Dom Bosco, através do Luiz e do Marcelo (Terena, 32 anos), e onde encontrei também o Guilherme (Terena, 20 anos) e vários outros acadêmicos Terena da Rede de Saberes e do NEPPI (Núcleo de Estudos de Populações Indígenas). Também conversei com alguns indígenas filiados a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), que é uma mobilização da chamada base, da FUNASA, FUNAI, ARPIPAN (Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região), REJUIND (Rede de Juventude Indígena), e diversas outras organizações e associações.

A ideia de estabelecer um diálogo com essas instituições serviu para entender melhor as articulações dos Terena na cidade e o seus pontos de vista sobre as situações dos indígenas no estado. Afinal, existe uma diferença muito grande entre a maneira de atuação do CIMI e da FUNAI; e os indígenas que são vinculados a determinadas instituições possuem atuações específicas o que leva a formação de redes específicas e a divulgação de um discurso específico.

Além disso, participei de eventos comemorativos ao dia do índio ocorridos no período de 19 a 30 de Abril como o *I Ciclo de Debates sobre a Criança Indígena* e seus Direitos Fundamentais, onde participaram promotores, advogados, juízes e indígenas, da III Semana do Índio na OAB, que também participaram promotores e indígenas; e de encontros da RECID que discutiam principalmente a mobilização para a Rio+20. Nesses eventos, mantive contato com as lideranças que ajudaram na organização antes e após os encontros. Também fui a uma aldeia denominada pelo Estado como *aldeia indígena urbana*, a Marçal de Souza, que é a mais antiga da cidade; e de alguns bairros onde residem indígenas como o Santa Mônica, o Bordon e o Indubrasil (que está inclusive prestes a se tornar a 5º aldeia urbana de Campo Grande).

Edison reside na aldeia urbana Água Bonita que fica no município de Campo Grande, mas em uma área rural. Ele me levou à Marçal de Souza e aos bairros indígenas. Edison sendo um educador social tem várias informações como, por exemplo, os bairros onde esses indígenas moram, porém, minha aproximação com o pessoal do Santa Monica aconteceu por intermédio de um interlocutor Terena da UCDB que desenvolve um projeto com as famílias indígenas dessa região a fim de tirá-los da situação de extrema pobreza e da vivência cotidiana no lixão.

Frequentei também a Feira Central, onde há indígenas trabalhando, a Feira Indígena, local onde trabalham mulheres que comercializam mercadorias vinda das aldeias do estado, e algumas outras feiras que meus interlocutores frequentavam. Além disso, mantive contato com diversos pesquisadores que atuam com populações indígenas, não só do estado de Mato Grosso do Sul como de outras regiões do país. Inclusive dialoguei por várias vezes com o Tônico Benites, Guarani doutorando em Antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro.

As feiras se tornaram uma boa questão para pensar a vivência particular de cada Terena em contexto urbano. Ao mesmo tempo em que percebi que as feiras para alguns deles eram alguns dos poucos locais onde não se sentiam *outsiders* na cidade, para outros era um lugar qualquer, ou melhor, ir a um barzinho ou a uma feira seria indiferente em termos de se sentir ou não estabelecidos (Elias, 2000). Refletir as relações nesses lugares nos permite compreender como é feita a apropriação da cidade segundo seus parâmetros culturais e desejos individuais.

No total conversei com cerca de 30 pessoas relacionadas à questão indígena. Desse total, 6 eu considero como centrais para pensar a questão da mobilização e articulação dos



indígenas no contexto urbano da cidade de Campo Grande-MS. Minha escolha se deu partindo do perfil mais adequado aos objetivos propostos no projeto de pesquisa. No campo precisei dar conta dos deslocamentos dos interlocutores na cidade acompanhando-os e observando-os nos eventos, na universidade, no trabalho, no lazer, etc. Sendo assim, mantive contato com indígenas que residem em Campo Grande procurando identificar os espaços de sociabilidade e interação étnica, e como assinala Raimundo Nonato Pereira da Silva, no trabalho realizado sobre o universo social dos indígenas na cidade de Manaus, conhecer os territórios e as territorialidades dos indígenas no espaço urbano (Silva, 2001).

O campo foi orientado pelas seguintes indagações: como a cidade é significada para o Terena *da e na* cidade?<sup>11</sup> Como são construídas suas redes no espaço urbano? Quais espaços são demarcados de acordo com a trajetória de cada interlocutor? A princípio usei como marco de orientação entrevistas com perguntas diretas, porém, um dos maiores recursos que utilizei foi acompanhar esses índios nas suas atividades no cotidiano da cidade, o que me permitiu formar e corroborar a ideia de rede que foi privilegiada como instrumento de produção de dados para analisar esse contexto de índio na cidade.

Em relação às entrevistas, eu não conseguia fazer aos moldes de um antropólogo que vai a campo para fazer uma perícia, por exemplo; existiam momentos de conversas que eram muito mais enriquecedoras do que as “entrevistas” propriamente ditas, aquelas com o gravador e o caderno de campo ao lado.

Referente a essa questão, minha aproximação com o campo começou com conversas através da rede social *facebook*, em alguns casos nem cheguei a utilizar a entrevista no seu modelo “tradicional”. Referente a isso Hannerz (2003:212) defende a ideia que a interlocução como material etnográfico pode ser feito por e-mail e até telefone,

“(...) interacting with informants across a number of dispersed sites, but also doing field work by telephone and email, collecting data eclectically in many different ways from a disparate array of sources, attending carefully to popular culture, and reading newspapers and official documents”.

O autor se refere a uma pesquisa multissituada em várias partes do mundo tomando correspondentes de vários lugares como Tóquio, Jerusalém e Johannesburgo. Ao contrário das pesquisas etnográficas clássicas onde o antropólogo ficava por vários meses e até anos pesquisando certa comunidade. As pesquisas contemporâneas inseridas nos contextos da

---

<sup>11</sup>Essa questão será aprofundada no capítulo 2.

escala global permitem ao antropólogo inclusive realizar um trabalho de campo com um deslocamento espacial e temporal muito grande. Não obstante, minha entrada a campo se deu também por intermédio da rede social, principalmente durante o ano de 2011 quando não pude ir para a cidade de Campo Grande. Parte da minha aproximação com o universo da pesquisa foi através de redes sociais, celular e e-mail, sendo esse material muito útil para as reflexões atuais, e já índice do perfil dos Terena com que convivi.

Além disso, quando eu e meus interlocutores saíamos depois de algum evento para uma feira, por exemplo, havia muito para se aproveitar das próprias brincadeiras, mais do que se eu os tivesse chamado um a um para uma “entrevista”. Como dizia Malinowski (1984), o questionário não tem carne e nem sangue e, ao final, conseguir captar a essência dos eventos cotidianos e os próprios momentos descontraídos pode nos revelar até mais do que as entrevistas guiadas por questionários. Contudo, essa minha preferência em lidar com essas novas ferramentas para a pesquisa não inviabilizou os momentos de diálogos com roteiros e questões fundamentadas previamente. Porém, com a intimidade que inevitavelmente vai se criando as conversas cotidianas passam a ter um peso muito maior do que as próprias entrevistas formalizadas.

Como dito anteriormente, utilizei como ferramenta analítica as redes de Barnes (1987), que são processos mobilizados por indivíduos e grupos para alcançarem certos objetivos. As redes permitem uma circulação de informações entre a cidade e as aldeias que vão além das fronteiras impostas pelos grupos e espaços geográficos, além de nos permitir identificar “quem são os líderes e quem são os seguidores” (Barnes, 1987:163) das situações. As redes me levaram aos territórios, a observar territorialidades em rede a partir de certos *alfas*, ou seja, de um indivíduo que se vincula a outros indivíduos formando uma rede *parcial* que com as outras conexões levam a outras redes. O interessante dessa ferramenta é conseguir dar conta de um conjunto de relações fluidas e ter um suporte para compreender politicamente as relações que são construídas e diluídas de acordo com os contextos.

Outra questão que foi redefinida é em relação aos jovens. Os Terena jovens não possuem ainda uma articulação como os Guarani e Kaiowá (AJI), muito menos no contexto urbano. Aspectos das aldeias localizadas nas Terras Indígenas se reproduzem na cidade. Entretanto, o que fica muito evidente são as trajetórias individuais, com interesses individuais. Isso significa que cada indivíduo aciona politicamente os códigos, signos e regras morais da cultura indígena em contextos específicos de acordo com os interesses que o espaço e o

contexto enseja. Entendendo a cultura como um conjunto de significados transmitidos historicamente e incorporados de símbolos públicos compartilhados, conseguimos visualizar uma espécie de mapa fornecido por ela que nos ensina como podemos nos expressar e agir (Geertz, 1989). Entretanto, toda essa “cartilha” de como agir pautada na referência cultural se transforma na ação dos sujeitos no cotidiano.

Então falar em “juventude” seria “forçar a barra”, pois parece que essa categoria denota uma coletividade. Sendo assim, optei por fazer um recorte geracional com Terena de 20 a 35 anos, mas não mais com os objetivos iniciais que era encontrar e analisar uma característica marcadora de uma suposta juventude Terena na cidade. Agora falo de jovens Terena que se articulam e formam suas redes a fim de concretizarem seus objetivos pessoais e comunitários, na medida em que por serem do movimento indígena, de maneira direta ou indireta, atuam em prol das comunidades indígenas. Posto isso, como hipótese, a princípio, pois ainda terei que analisar as entrevistas, creio que as ações dos jovens na cidade estão refletidas na comunidade.

Posto isso, os seis principais interlocutores que escolhi são: Edison (35), que conheci em 2009, Luiz (24), que conheci através de uma amiga e do Edison, Marcelo (32), que conheci a princípio através do *facebook*, o Guilherme (20), que conheci através do Marcelo, a Val (30) que conheci através do Marcelo e do Luiz, e o Eliseu (65) que conhecia através do *facebook*. Todos apresentam vontades particulares que independem do fato de serem Terena, ao mesmo tempo, realizam ações juntamente aos indígenas que estão nas aldeias e com famílias que residem em bairros da periferia da cidade. Convivi com todos eles nas situações expostas no começo do texto e realizei entrevistas.

Outra questão relevante é que, além do *facebook*, minha entrada a campo se deu por intermédio, como eu já disse, do Dionédison Candido. Ele me acompanhou por várias vezes em muitos lugares, discutiu comigo as falas dos outros Terena quando voltávamos dos encontros, abriu muitos caminhos. Sempre me apresentava como “minha amiga antropóloga de Natal” para pessoas que ele achava que seriam importantes para minha pesquisa, o que não significa que eu tenha ficado somente no grupo de pessoas que o Edison achava relevante.

#### 1.4. *Kipaé Pitivókoke*<sup>12</sup>: ocupando a cidade

Para apresentar os espaços que foram apropriados pelos jovens terena dessa pesquisa começo por uma pequena introdução sobre a história de ocupação da cidade pelo grupo. Como disse anteriormente, desde há muito tempo esses indígenas migram para as cidades, mas ficavam confinados nos bairros da periferia e grande parte tinha vergonha de se afirmar como índio.

Na década de 1980, índias terena costumavam se aglomerar em frente ao *Mercado Municipal* para vender seus produtos agrícolas que traziam das aldeias; depois de muita articulação de representantes indígenas da cidade e das feirantes com a prefeitura foi destinado o espaço da praça ao lado do Mercado para a *Feira Indígena*. O espaço é formado por três palhoças e é estruturado para que essas mulheres comercializem seus produtos. Em 1987, na inauguração da Feira Indígena que, segundo Eliseu Lili, foi o primeiro espaço marcadamente indígena em Campo Grande, um grupo de *Dança da Ema (Kipaé)*,<sup>13</sup> apresentou-se pela primeira vez na cidade. Esse é um fato importante porque foi a inauguração da feira que estimulou a criação desse grupo de dança.

Segundo Eliseu Lili<sup>14</sup> – Terena fundador e coordenador do grupo que dançou a Dança da Ema pela primeira vez na cidade –, em Campo Grande os *índios eram bugres mesmo, eram discriminados mesmo*, e os que viviam na cidade já há alguns anos sentiam falta das práticas culturais que tinham na aldeia, e daí veio a ideia de realizar a dança na inauguração da feira. No dia foi um verdadeiro alvoroço por parte da imprensa e das autoridades *porque os índios iriam dançar pela primeira vez na cidade*. Esse evento foi um marco porque deu forças a esses Terena para continuarem a realizar essa prática mesmo morando longe de suas aldeias.

Para formar o grupo que mais tarde passou a chamar *Grupo Tê*, Eliseu visitou as casas dos parentes que viviam em Campo Grande perguntando se os jovens queriam formar uma *kipaé* para a inauguração da feira. A tarefa não foi fácil porque eles tinham vergonha de dizer que eram índios com medo do preconceito. Com muito esforço conseguiram um grupo de 16

<sup>12</sup> Na língua terena significa “Dança da Ema na cidade”.

<sup>13</sup> Segundo Eliseu Lili, a “Dança da Ema tem tudo a ver com aquela ave grandona do Pantanal (...); à medida que ela vai sendo feita, ela é demonstrada em sete coreografias. Então, ela é muito riquíssima, ela é muito bonita (...). E no final (...), o cacique (...) que comanda (...) durante a dança é elevado em cima dos bambus, em cima como se fosse a vitória do cacique, ele teve a vitória do seu povo na conquista de alguma coisa. Às vezes, essa dança é feita durante um casamento, sempre em época de festividade.” (Campo Grande, sua casa, 21/08/2012).

<sup>14</sup> Ver capítulo 2.

jovens e, a partir de então, com o Grupo Tê formado, os ensaios começaram. Eliseu relata que o difícil foi convencer esses rapazes de integrar o grupo, pois a dança em si já sabiam porque praticavam nas aldeias e mesmo morando na cidade dançavam nas festas do dia 19 de Abril na comunidade.



Foto 1 - Dança a Ema em Campo Grande com hasteamento da bandeira nacional durante a gravação do documentário. Fotógrafo: Irineu de Jesus Neto





Foto 2- Dança a Ema em Campo Grande com hasteamento da bandeira nacional durante a gravação do documentário. Fotógrafo: Irineu de Jesus Neto

Depois da apresentação vieram os aplausos o que deixou os jovens muito orgulhosos, e desde então passaram a ficar conhecidos recebendo convites para apresentar em escolas, universidades, feiras, empresas, em vários municípios do interior do estado, e já apresentaram inclusive no Museu do Índio no Rio de Janeiro.

*Como disse, foi um momento de valorização da autoestima indígena e pouco depois veio a Constituição Federal de 1988 dando maior valor aos povos indígenas no Brasil. Embora a Constituição de 88 estivesse em voga, se nós não nos articulássemos na base, isto é, a colocássemos em prática em nosso cotidiano, de nada ela valeria, como até hoje a questão fundiária não foi resolvida como estava prevista. O Grupo Tê busca colocar em prática o que diz a Constituição de 88, mostrar os povos indígenas em suas especificidades, sua cultura e como povo autônomo. A valorização e o sentimento de orgulho proporcionado pelas apresentações do Grupo Tê aos índios Terena de Campo Grande é fundamental para a valorização do idioma falado em público, para a autoafirmação étnica e resgate da autoestima (Eliseu Lili, Prêmio Culturas Indígena, 2007).*

O grupo nunca teve um espaço fixo para ensaiar, geralmente praticavam a dança na própria casa do Eliseu, ou na *Casa do Índio*, quando ele ainda não havia se aposentado, ou até mesmo na Feira Indígena. Hoje, o Grupo Tê é formado por 17 jovens, sendo o Eliseu o coordenador (o mais velho), dois músicos (flauta e tambor) e 14 dançarinos. Os rapazes têm a faixa etária de 16 a 25 anos e a maioria reside na aldeia urbana Marçal de Souza. A ideia é agregar mais jovens das diversas regiões da cidade dando a oportunidade para mais rapazes contribuir com essa história. O Grupo Tê tem muitos projetos como, por exemplo, aulas da *kipaé* para não-índios e maior estruturação para divulgação e ampliação desse trabalho.

Depois do Grupo Tê muitos outros surgiram na cidade e há, inclusive, uma certa disputa por quem dança melhor, por qual dança é mais autêntica, por qual indumentária é mais rica, por qual tem maior visibilidade, etc. Para a Rio+20, por exemplo, sei de 3 grupos que se articularam para ir.

Eliseu afirma que o Grupo Tê ajuda a manter as “tradições terena”, mesmo na cidade, e é o grande responsável pela melhora da autoestima dos jovens Terena em Campo Grande, além de ter sido um marco na reafirmação da identidade desses índios quando em contexto urbano.

Essa breve introdução a cerca dos Terena jovens e a Dança da Ema tem, entre outros,

um ponto importante: as *feiras*. Observamos que a inauguração de uma feira indígena impulsionou a criação de um grupo de dança terena em um momento histórico também muito relevante. As feiras têm um caráter revelador dos simples lugares que se tornaram territórios indígenas em Campo Grande.

Edison, por exemplo, tem o costume de ir até a *Feira Central e Turística* comer sobá. *Sóba* é uma comida nipo-campograndense servida nas feiras, nas lanchonetes e está até mesmo no cardápio das franquias do *China in Box* em Campo Grande. A Feira Central funciona de quarta-feira a domingo e é um espaço muito frequentado pelo meu interlocutor. Ela é constituída por várias barracas que se aglutinam ao longo da rua, o diferencial em relação às outras feiras é que as barracas parecem mesmo lanchonetes, e a maior parte serve sobá e pastel. Ao final do corredor gastronômico está a outra parte da feira que é aquela com mercadorias vindas do Paraguai e artesanatos. Essa feira funcionava ao ar livre em outro local, era tão frequentada que fechava às 5h da manhã; com o sucesso que fazia a prefeitura decidiu alocá-la para outro lugar e montar uma estrutura com as lanchonetes e lojinhas. Ainda que seja um *ponto de encontro*, hoje ela é menos frequentada.

Na antiga feira muitos indígenas iam vender suas mercadorias que produziam nas aldeias, desde bens alimentícios até artesanatos. Na nova feira poucos restaram. Cerca de dois ou três pontos ainda são ocupados por índios Terena, em geral não é uma barraca própria, mas sim um espaço reservado em frente às lanchonetes. Às vezes que eu fui lá eram garotos que vendiam os produtos, mas sempre tinha a supervisão de um adulto.

Edison também já trabalhou na feira, não vendendo produtos da aldeia, mas sim na *barraca do Taíra* onde é oferecido desde comida japonesa até o “churrasquinho” com as carnes de Mato Grosso do Sul. O “seu” Taíra é um senhor japonês muito simpático que me falou muito bem do Edison. Os dois são bem próximos e se identificam muito. Segundo Edison grande parte dos japoneses de Campo Grande são de *Okinawa*, e em termos de equivalência eles seriam “como os indígenas”, açoitados pelo resto da população japonesa. Taíra foi algumas vezes confundido com indígena, e a relação dos dois é tão forte que ele já foi até visitar a aldeia do Edison, e foi com ele que Edison aprendeu a fazer sobá.

Em frente às Casas Bahia, na Avenida Afonso Pena, a mais movimentada da cidade, um grupo de senhoras passam a tarde com bacias cheias de milho, mandiocas, entre outros produtos. Edison advertiu a mãe dele de que ela não precisava fazer isso, mas ele insiste porque gosta, gosta de estar lá, do movimento das pessoas, da comercialização.



Além das feiras, outros espaços são resignificados em Campo Grande pelos Terena. Esses pequenos territórios têm muito a ver com a trajetória pessoal de cada um, pois esses sujeitos que não moram em aldeias e muitas vezes nem com suas famílias acabando por frequentar lugares bem específicos.

Cada jovem que será apresentado no próximo capítulo possui uma rede social que coaduna a *cidade* à *aldeia*, muitas vezes os *pontos* (ou pessoas específicas) se encontram formando outra rede, e através delas esses jovens vivenciam suas experiências pessoais e concretizam (ou não) seus desejos particulares, ao mesmo tempo em que constroem um suporte que leva a caminhos onde se tornam *representantes indígenas* das aldeias na cidade, servindo como mediadores e porta-vozes políticos. Os espaços e as redes são, mais por uns, menos por outros, estrategicamente ocupados e formados.

## Capítulo 2. Trajetórias, projetos e organização do significado na cidade

O deslocamento da aldeia para a cidade é marcado por uma gama de acontecimentos que afeta cada pessoa de maneira distinta. Bosi (1998), investindo nos estudos de memória social em continuidade, enfatiza que esta “permanece viva” ao longo da história dos grupos, inclusive para os jovens, que não vivenciaram alguns dos relatos históricos mais conhecidos de seu povo, mas que herdaram os testemunhos dos que os viveram, e vivenciam os processos da atualidade, em contexto de ampla diversidade cultural e economias simbólicas complexas. Contudo, ao tratar aqui sobre trajetórias, a memória acionada está para além daquela que forma a identidade de um grupo indígena. Estamos diante de trajetórias multiculturais, das aldeias a centros de urbanidade como Campo Grande. Neste sentido, podemos interpretar as trajetórias dos jovens terena em questão fazendo uso do que Gilberto Velho chama de *metamorfose*, que seria uma maneira de lidar com as mudanças individuais a partir de um quadro sociocultural: além das transformações que acontecem a um grupo ao longo do tempo, também há aquelas “em função de contextos, situações e papéis diferenciados” (Velho, 2003:08). Quando chegam na cidade, tem de adaptar a outras maneiras de organizar o significado e as práticas cotidianas (Hannerz, 1992), o que com o passar do tempo pode se intensificar, configurando – ainda que o deslocamento para o meio urbano tenha sido feito muitas vezes em família –, segundo meus interlocutores, como uma experiência “única” de vivência da cidade.

Sendo assim, a partir da produção e análise das trajetórias (Velloso, 2003; Bourdieu, 1998; Comaroff & Comaroff, 2010; Hannerz, 1980) de alguns de meus interlocutores, objetivo compreender como a experiência individual de cada um deles resulta em diferentes formas de habitar, de viver (Hannerz, 1980, 1992) a cidade e vivenciar o cotidiano entre a aldeia e meio urbano, eixo geral dos caminhos terena aqui acompanhados. Como coloca Lasmar (2005:169), “os próprios índios costumam fazer referência a transformações ocorridas em seu modo de vida. Comentários do tipo “não vivemos mais como vivíamos na comunidade” (...) são muito frequentes (...)”, o que, segundo a autora, deixa a primeira impressão que o estilo de vida lá na aldeia termina onde começa a vida urbana. No entanto, com a composição de trajetórias, conseguimos fazer inferências sobre as diversas maneiras

que cada um dos interlocutores vivencia, em termos de geração e etnia, a cidade, além de complexificarmos essa separação, basicamente discursiva, que na prática acontece em contextos de fluxos culturais (Hannerz, 1992; Barth, 2000), mais ou menos intensos, seja nas aldeias, seja nas cidades, como lugares de passagem ou moradia.

Neste capítulo, apresento um pequeno conjunto de trajetórias, em sua maioria de *jovens*. Dentre os lugares percorridos, *juventude* era classificação que organizava o significado em situações bem específicas, como a universidade e o movimento indígena. Apresento então parte desses contextos e algumas reflexões sobre juventude e etnicidade, para em seguida fazer um esboço geral de 6 trajetórias terena, todas marcadas pelo processo de migração aldeia-cidade, todas de alguma forma ligados aos contextos universitário e mobilização étnica. Como propuseram autores como Barnes (1989) e Hannerz (1980), estudos de trajetória são rentáveis para apreensões mais fluidas da cidade, evidenciando seu caráter multifacetado e mais do que modos de vida urbanos, “vidas urbanas” (Hannerz, 1980: 242).

## **2.1. Política e geração: invenções da juventude**

Mato Grosso do Sul por sempre estar nas manchetes com notícias sobre violência e conflitos de terras entre *indígenas* e *ruralistas*, logo no início do campo me fez perceber que não haveria espaço para outras discussões naquele momento que não essas: movimento indígena que se organiza para lutar contra um estado com formação política opressora aos povos indígenas.

Partindo do exposto, divido politicamente o estado em duas posições, seguindo a cisão que em grande medida organiza o campo político vivenciado: indigenistas e índios que lutam pelos seus direitos fundamentais (sendo a “base”, o movimento indígena) em contraposição à bancada ruralista que inclui políticos e alguns indígenas aliados do atual governo. Muitas situações retratam esse embate e servem para auxiliar na compreensão do conflito em contextos como a cidade de Campo Grande. Contudo, não posso deixar de mencionar que há também aqueles que migram para a cidade e são alheios aos problemas e questões que envolvem a política e o *problema* indígena. Esse perfil não é o privilegiado nessa pesquisa, que se centra, como já explicitado, em algumas trajetórias de jovens envolvidos no que estamos chamando de movimento indígena.

A expressão *movimento indígena* é aqui entendida como uma ação política e uma “categoria operativa central no discurso dos indígenas” (Oliveira Filho, 2010:37) que teve maior visibilidade nas décadas de 70 e 80. O movimento é constituído por atores sociais e instituições que não esperam o Estado executar seus direitos fundamentais constitucionais e nem intervir de maneira protetora, pelo contrário, organizam um “mecanismo de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública” (idem:37). Nesse âmbito surge o próprio CIMI – Conselho Indigenista Missionário – como uma organização não governamental de entidade religiosa que atuava na “proteção indígena”.

A articulação do movimento começou com a mobilização em encontros e reuniões que iam desde as aldeias até as cidades. Essas assembleias formaram e legitimaram um grupo de indígenas que atuavam como porta-vozes, principalmente para o assunto da demarcação de terras. Essas pessoas conhecidas como *lideranças indígenas*, categoria unificadora que abarca desde caciques, pessoas influentes e índios escolarizados, passaram a atuar através dos meios de comunicação e de mobilizações em forma de comitativas que freqüentavam às sedes da FUNAI – Fundação Nacional do Índio. A atuação das lideranças foi o estopim da ação indigenista (Oliveira Filho, 2010:38-39).

Em relação às ações dos indígenas, no caso estudado, noto que há todo um esforço da *base* (base no sentido simbólico) para se reerguer frente aos eventos do Governo, inclusive planejaram boicote ao evento da OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) que aconteceu do dia 26 ao 28 de abril porque não chamaram ninguém da base para compor a mesa. O próprio *Encontro de Jovens Indígenas* da AJIB (Associação de Jovens Indígenas do Brasil) que aconteceu na cidade de Dourados em 2011 foi totalmente desqualificado pela *base*, e agora planeja-se um encontro dos jovens Guarani em resposta àquele outro. Outro nome que surge é da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), que é outra mobilização da chamada *base*. Todas essas organizações possuem um grupo de divulgação e discussão no *facebook*, e analisando essa rede social podemos identificar uma série de questões e futuras lideranças em formação no movimento. Interessante é analisar o próprio discurso que a RECID e outras instituições têm de "anticapitalista". Todos esses indígenas que são ativos no movimento social adquirem uma linguagem muito própria, e, ao final, bastante essencializador frente a seus oponentes. Praticamente o "capitalismo" é culpado, em especial em arenas públicas, de tudo de ruim que acontece com eles e com o meio ambiente e, enfaticamente, se posicionam como *anticapitalistas*.

Nesse ponto, acho importante destacar que a relação conflituosa entre os indígenas da base e os “aliados do governo” os coloca em lados opostos. Embora eu tente não dicotomizar, realmente aqui temos diversas associações e redes que pertencem nitidamente a um dos lados, e os atores em questão assim pensam o campo político dentro do qual atuam. O interessante é que por mais que haja um trânsito baseado em interesses particulares como filiação partidária, alianças com políticos – ainda mais considerando o ano eleitoral – uma pessoa da base jamais nega sua participação no movimento, mesmo se suas alianças pendem mais para o lado dos aliados do governo do que da base.

Nitidamente, temos a cidade em articulação com as aldeias, os próprios encontros dos grupos e associações, mesmo envolvendo diretamente os índios que moram em Campo Grande, acontecem nas aldeias<sup>15</sup>. Um caso importante para relatar, como exemplo do contexto etnografado, é o recente atrito entre as mulheres da Associação de Mulheres Guarani Kaiowá (da base – Encontro das Mulheres Guarani Kaiowá – ATY-GUASSU) que não deixou a AJI (Associação de juventude indígena, de Guarani) participar do “grande encontro”, encontro Aty-Guassu. E isso deu o maior conflito, os membros da AJI fizeram uma carta de repúdio contra a atitude da associação de mulheres. Essa associação de mulheres foi contra a participação deles porque o encontro já existe há bastante tempo e eles nunca quiseram participar, e só agora se interessaram. E também porque a AJI está ligada ao Marcos Terena, figura muito criticada localmente pela maioria do movimento indígena.

A educação, bilíngue e em diálogo com suas formas de conhecimento, é para os indígenas da base uma ferramenta central para o fortalecimento do movimento, isso porque ao saírem de suas aldeias e ir para um contexto turbulento como Campo Grande precisam encontrar meios de se ajustar, formar suas redes, entender os mecanismos políticos. Esse deslocamento até a cidade permite que consigam ampliar seu horizonte de análise e crítica do contexto mais amplo em que estão inseridos. A educação, todas elas, desde a universidade até os pequenos encontros institucionais, é a mentora do desejo e da ação em torno das questões indígenas, muitas delas envolvendo mais as aldeias do que a própria cidade.

Este é um dos contextos em que encontramos a enunciação e objetificação de algo que seja *juventude*, categoria e forma de organização que vem ganhando espaço nas reuniões,

---

<sup>15</sup> “Aldeia” nesse contexto é a Reserva criada pelo SPI à partir de 1905. (vide p.102). “Aldeia urbana” são os agrupamentos formados pelos indígenas da cidade e registrados pelo Poder Público. São loteamentos que também levam o nome de “aldeia”, embora, segundo um dos meus interlocutores, os índios que lá residem “não tenham convívio contínuo com os costumes propriamente ditos”.

assembleias e articulações dentro do movimento indígena. Uma situação que podemos tomar como exemplar para uma aproximação ao modo como esse segmento geracional é articulado foi o I *Encontro da Juventude Terena*, durante o mês de julho de 2012, idealizada um mês antes na chamada “*Aty-Guasú*” dos Terena, na HÁNAITI HO’ ÚNEVO TÊRENOE (Grande Assembleia do Povo Terena)<sup>16</sup>. O *encontro da juventude* reuniu professores, acadêmicos, anciãos e lideranças do movimento indígena na aldeia Bananal (TI Taunay/Ipegue). O tema do encontro era “O despertar da juventude indígena Terena” e tinha o objetivo “de despertar a juventude terena para o movimento indígena”<sup>17</sup>. Nota-se que a ideia para esse encontro partiu dos meus interlocutores que sempre quando questionados a respeito dos jovens Terena ressaltavam que a juventude terena precisava se organizar. Ressalto que a preocupação do encontro foi justamente “mobilizar” os jovens das aldeias (nota-se que o encontro foi em uma aldeia razoavelmente distante de Campo Grande) juntamente com os da cidade para inserir-se no movimento indígena.

O interessante do encontro foi que “jovens” mesmo não havia muitos<sup>18</sup>, e que foi um evento provocado pelos jovens da base que moram na cidade a fim de despertar os moradores das aldeias. Afinal, segundo meus interlocutores, os jovens nas aldeias possuem uma venda nos olhos e só quando vão para a cidade ou ter ao menos mais proximidade com as coisas da cidade é que essa venda começa a ser retirada. Nesse contexto, a educação é essencial para a formação crítica e militante dessas pessoas.

As primeiras semanas de campo já começaram a me indicar que algumas coisas precisariam mudar em relação ao projeto pretendido para a pesquisa, principalmente porque cheguei no mês de Abril, considerado o mês do índio, momento de muita efervescência entre os índios no contexto urbano. Percebi logo que não poderia falar em “juventude indígena”, pelo menos não Terena e não em Campo Grande naquele contexto, isso porque esses jovens não possuíam uma articulação como, por exemplo, os Guarani e Kaiowá da cidade de Dourados-MS<sup>19</sup>. Isso fica explícito quando falo em algo como um movimento social, principalmente no encontro “da juventude terena” (que só foi feito quando eu saí de campo),

<sup>16</sup> Segundo o documento final do encontro, “Desde a Guerra do Paraguai os povos indígenas do pantanal não se reuniam. Após 177 anos, as lideranças se reúnem juntamente com representantes do povo Guarani, Kaiowá e Kinikinau na terra indígena Taunay/Ipegue...”

<sup>17</sup> Trechos do documento final do *Encontro da Juventude Terena*.

<sup>18</sup> Abordo a questão da categoria “jovem” no capítulo 2.

<sup>19</sup> Contudo, quase 2 meses depois que saí do campo os Terena organizaram um encontro da “Juventude terena” para discutir assuntos relativos à política.

aquele que, segundo os próprios indígenas, não teve a presença em massa de “jovens”, mas sim ativistas do movimento.

Sendo assim, optei por fazer um recorte geracional com Terena de 20 a 35 anos por ter sido justamente este o perfil encontrado, com ênfase no jogo de constituição mútua de projetos pessoais e projetos de grupo. Ao final, além de problemática a partir dos referenciais geracionais indígenas, esta se revelava como uma identificação (como muitas outras) especialmente política. Agora falo de *jovens terena* que se articulam e formam suas redes a fim de concretizarem seus objetivos pessoais e comunitários, na medida em que por serem do movimento indígena, de maneira direta ou indireta, atuam em prol das “comunidades” indígenas.

Um ponto importante é que fiz o campo com certos Terena jovens, e sendo eles uma parcela muito pequena da dimensão de jovens terena que estão na cidade, não posso fazer maiores generalizações. Quando falo “os jovens...” me refiro a esses que estou estudando, a esse perfil de sujeitos politizados e envolvidos com o movimento indígena. Neste ponto sim posso considerar o reunido como representativo da presença de jovens no movimento indígena. Além disso, nos atemos especialmente ao sujeito que tem uma trajetória histórica que além de cultural e coletiva é também muito individual.

Nas Ciências Sociais, convencionou-se que a juventude deveria ser tratada de maneira heterogênea (Gonçalves, 2004), entretanto, na *prática*, essas várias conceituações correm o risco de se reduzir a uma forma quase única de se pensar o que é juventude. Vários autores apresentaram sua ideia sobre a juventude, e essa diversidade representativa do termo torna difícil a produção de um *conceito* único. Bulchotz (2002:526-527) afirma que a categoria juventude não tem uma definição clara, em algumas culturas um pré-adolescente pode ser considerado jovem, assim como em outras um indivíduo de 30 ou 40 anos pode também entrar nessa categoria. Esse conceito oferece um maior grau de especificidade em relação à idade biológica, porém, a aplicação dele pode variar dependendo do contexto cultural. Os rótulos como “mãe adolescente”, “violência juvenil”, “criança soldado”, são muitas vezes estratégicas já que permite uma interpretação da cronologia biológica em termos sociais que podem inclusive variar com as circunstâncias sociopolíticas. Sendo assim, a autora (*idem*:528) ressalta que uma definição sobre juventude deve estar associada primeiramente ao contexto cultural em questão.

Gonçalves (2004) faz uma revisão da literatura que trata sobre a juventude nas Ciências Sociais. O enfoque essencialista, da primeira metade do século XX, utilizou o termo “jovem” em contraste com o termo “criança”. Segundo a autora, “os conteúdos universalistas e atemporais, baseados em traços psíquicos, conferiam à puberdade características encontradas em todos os jovens.” (p.34). A fase da juventude seria apontada como problemática e cheia de conflitos com o surgimento das “primeiras pulsões sexuais e as repressões ou imposições sociais cotidianas” (p.34). Outros estudos ainda classificam a juventude em faixa etária, de acordo com características fisiológicas e psicológicas.

Segundo Bulchotz (2002:525), na antropologia especificamente, desde Malinowski (1927) e Margaret Mead (1928), a adolescência era tida como um tema importante de investigação, contudo, os temas pesquisados eram questões que se aproximavam a esse estágio da vida tais como práticas sexuais, namoro e costumes conjugais, relações intergeracionais, etc. Esses estudos frequentemente têm abordado a adolescência como uma fase de transição para a *vida adulta*, ou seja, como uma etapa biológica e psicológica no desenvolvimento humano. A antropologia não estava preocupada em pesquisar a juventude enquanto categorial cultural, centrada na interação. Contudo, nas últimas décadas, a mudança na disciplina, e as próprias transformações culturais, estão ampliando esse leque de investigações e surgindo muitas pesquisas sobre práticas culturais juvenis.

Nos anos 30, ou mais especificamente nos anos 50, com a Escola de Chicago, os estudos sobre delinquência juvenil ganham destaque. Segundo Gonçalves (2004), foi um momento importante, pois colaborou para que posteriormente ocorresse o rompimento “com a ideia genérica de jovens marginais”. (idem:35). Na década de 60, o culturalismo urbano contribuiu para a generalização da ideia de jovem, cujas características estavam relacionadas com certos *grupos*, por exemplo, os *hippies*. “Tal perspectiva se colocava em contraposição à ideia meramente geracional, se atendo às especificidades culturais de grupos sociais e o local que ocupam na sociedade” (p.35).

O destaque na década de 70 é a críticas relacionada à visão desviante da juventude; nos anos 80 a concepção de juventude passa a ser ligada ao consumo da moda, suas apropriações e modificações corporais que permite a criação diversos *estilos*. Atualmente, a juventude é relacionada a problemas sociais ao mesmo tempo em que é colocada como um ideal. Não são poucas as estratégias do mercado para ajudar no prolongamento dessa



juventude em adultos. Assim, no primeiro momento a juventude é vista como uma reprodução cultural, e no segundo momento como um rompimento das normas sociais (Gonçalves, 2004).

Bulchotz (2002:526) apresenta duas diferentes (mas relacionadas) abordagens para o estudo da juventude: 1- a tradição americana, que analisa o conceito de desvio e as consequências sociais nas práticas culturais dos jovens e, 2- a tradição britânica, que analisa a identidade de jovens da classe trabalhadora utilizando teorias marxistas da cultura e pós-estruturalistas. A *antropologia da juventude* emergente não opera com a noção restritiva de cultura como para os estudos culturais, mas sim com as práticas através das quais a cultura é produzida. As práticas associadas à idade são levadas em conta juntamente com outros fatores diante da complexidade de arranjos em que a vida urbana se organiza (Hannerz, 1980, 1992).

Gonçalves (2004) ressalta que, embora haja diversas interpretações, a maioria dos pesquisadores do tema acreditam que a *juventude* é o momento de *transição* da fase da *infância* para a fase *adulta*, e engloba uma série de marcas características que definem o limiar entre uma fase e outra. Esta não é a abordagem que optei, mas sim o estudo das práticas socioculturais de certos jovens, no caso especialmente das práticas políticas em contexto de segregação.

Pode-se dizer que as sociedades indígenas estão passando por modificações no que diz respeito à juventude, principalmente em se tratando do cotidiano na cidade. O que perpassa o imaginário social sobre a juventude é a fase da “descoberta”. Um olhar descuidado permite pensar que os indígenas, para nós *jovens*, na cidade são como qualquer outro. Considerando os sinais estereotipados da “juventude” como *piercings*, tatuagens, rebeldia, esses indígenas estariam, grosso modo, no mesmo grupo. Entretanto, sabe-se que a maioria das etnias indígenas, pelo menos até pouco tempo, não consideravam a juventude como uma categoria em potencial.<sup>20</sup> Na aldeia casavam-se cedo, de criança passavam para adultos, ou “jovens adultos casados”. Contudo, quando se deslocam para a cidade para residir por um espaço de tempo, muitas vezes até definitivo, muitos desses conceitos ligados à vida na aldeia acabam incorporando novos referenciais e idiomas.

---

<sup>20</sup> Claro que poderíamos pensar em que medida grupos que se organizam em *grupos de idade*, como os Timbira (Nimuendaju, 2001), produziram algo como uma noção de *juventude*, mas de início nos parece que tal tarefa seria mais comparativa e de aproximação entre noções de culturas distintas.



Foto 3 – Terena ornamentado para a Dança da Ema durante as gravações do documentário em Campo Grande. Fonte: arquivo pessoal de Aline Espíndola

Maritza Urteaga (2008), antropóloga mexicana que pesquisa jovens indígenas mexicanos, aponta como uma característica importante da atual sociedade mexicana as migrações locais e globais, migrações estas que envolvem principalmente os jovens de diferentes etnias indígenas. A autora mostra a construção étnica juvenil no México a partir de um balanço das produções literárias do país. A respeito da *invisibilidade* da juventude étnica na antropologia, Urteaga (2008) mostra que embora a Etnologia Indígena tenha sido um assunto recorrente da antropologia mexicana entre a década de 50 e 90, os “jovens” não estavam presentes. Ela justifica essa ausência afirmando que os antropólogos diziam que na década de 90 as etnias mexicanas não haviam reconhecido historicamente a fase do ciclo vital que é equivalente à “juventude” para a sociedade ocidental, inclusive pelo fato de que muitas línguas não tinham nada que identificasse esse termo (p.670). Porém, Urteaga coloca uma questão importante: existia ou não algo que denominasse “juventude” em algumas etnias

indígenas no México? Para ela em algumas sim, em outras não e na maioria delas não se sabe ainda. Mas, no final, a falta de atenção a esse tema nas etnografias clássicas estava mais relacionada com o momento teórico do contexto do que por realmente ter ou não uma certa juventude. Nesse ponto ressalto que no Brasil não há também uma referência de estudos com jovens indígenas e, aliás, para muitos antropólogos tratar do tema é ainda muito complexo, pois continuam tentando reproduzir as temáticas da etnologia clássica.

A autora afirma que a *infância* e a *juventude* são moldadas pela cultura adulta que os rodeia, sendo assim, as crianças e os jovens eram vistos somente como receptores passivos da sociedade adulta. (p.673). Citando uma antropóloga chamada Acevedo, (*apud* Urteaga, 2008:673) Maritza afirma que o interessante para a etnologia clássica eram os adultos, os xamãs, os curandeiros, não as crianças e jovens. Bulchotz (2002:531-532) aponta para o fato de que a experiência vivida pelos jovens envolve sua própria identidade e práticas que não são nem ensaios para vida real, que seria a do adulto, e nem necessariamente orientada por ele.

A respeito dos jovens indígenas contemporâneos, Urteaga (2008) afirma que devido as vertiginosas transformações e deslocamentos dos últimos 30 anos que modificou substancialmente o cotidiano das pessoas, o tema da *juventude étnica* veio a tona, “(...) La emergencia de algo que puede denominarse período juvenil entre La población étnica que habita tanto em los pueblos como em las ciudades.” (2008:675). Além dessa emergência que veio das próprias transformações decorrentes do contato com a cidade (e das transformações internas também, independente do contato), noto que com os Terena há palavras no vernáculo que expressam a jovialidade.<sup>21</sup>

As transformações socioculturais que impulsionou a produção do sujeito jovem emergente no México foram: o aumento demográfico atual da população jovem; as migrações (fim do século XX) a nível local, nacional e global que contribuiu para a construção de uma *cultura migrante*; a obrigatoriedade de frequentar a escola secundária e as relações entre televisão e rádio com os diversos povos das zonas rurais e urbanas. (p.675).

De uma maneira geral o que está em discussão é a emergência e invenção da própria categoria “juventude”, isso por conta da especificidade da juventude que está se formando entre os indígenas, pelas percepções dos próprios índios em relação a esta faixa etária e por quem é que se denomina “jovem” entre as diversas etnias que estão vivenciando os usos dessa categoria. Essas questões são importantes também para a pesquisa com os Terena. De acordo

---

<sup>21</sup> Não foi possível aprofundar para a dissertação essa questão do vernáculo.

com os dados de campo, a televisão e a convivência com jovens não-índios levam à transformação de muitos conceitos que esses índios vivenciavam nas aldeias. Um exemplo interessante é quando um interlocutor de 35 anos, que se auto-denomina como jovem, liderança, casado e pai de um menino de 13 anos e uma menina de 6 anos, expressou o quanto se incomodava com os jovens que cortavam o cabelo com o “estilo Neymar”, e culpava a televisão, a mídia, e dizia que isso atrapalhava a consistência da cultura terena na cidade.

Para Urteaga (2008:677), os atores que emergem nesse contexto “juvenil” são os *migrantes*, os estudantes secundários e universitários e os jovens solteiros que não migram e não estudam. Os estudos com os jovens em contexto de cidade são os mais escassos, segundo a autora. Nessa perspectiva, meus interlocutores entram também como migrantes acadêmicos e/ou lideranças, e o que os definem como jovens, além da autoafirmação, é justamente o fato de fazerem parte, enquanto segmento geracional, do movimento indígena, uma espécie, *grosso modo*, de *marketing* para o movimento.

A antropologia contemporânea está pesquisando os processos de trocas, conflitos e contradições internas dos sujeitos étnicos da contemporaneidade. Rosaldo (*apud* Urteaga, 2008:677), denomina como *zonas fronteiriças* esses espaços construídos pelos jovens indígenas em contexto rural ou urbano, isso pela sua heterogeneidade, movimento, trocas rápidas, etc.

Conforme a Urteaga (2008), agora os nascidos na cidade passam a reivindicar um “ser jovem” como uma etapa intermediária entre a infância e a fase adulta. Isso acontece porque na cidade a escolarização obrigatória faz com que muitos indígenas convivam, muitas vezes pela primeira vez, com jovens e adolescentes não-indígenas. A antropóloga Maya Lorena Pérez (2008) abrange as discussões a respeito da especificidade juvenil dos indígenas que migram para as cidades como um marco da globalização e das questões em torno da identidade e relações interétnicas. A pesquisadora privilegia uma panorâmica que procura entender os problemas e as condicionantes que esses jovens indígenas enfrentam morando em contexto urbano, tais como a educação, o emprego, a alimentação, a moradia, consumo cultural; assim como as expectativas da própria migração.

De acordo com Urteaga (2008), a cidade para esses jovens indígenas mexicanos, ainda que com todas as dificuldades e restrições que os impedem de concretizar seus projetos de vida, apresenta-se como um cenário de novas oportunidades, diversidades e ofertas culturais. De acordo com Cardoso de Oliveira (1968), o deslocamento do Terena para a cidade acabava

por revelar a ele um novo mundo e uma necessidade de reordenar seu modo de vida. Para o Terena era necessário que dominasse os códigos da cidade para uma boa conduta social (p.125) no meio urbano e para mostrar, o que sempre teve muito orgulho, que sabia como viver na cidade e na aldeia. Esse encantamento, que parecia a cidade exercer, estava acompanhado com o desejo de mudar de vida e, principalmente, de possibilitar aos seus filhos trabalhos que não “estragassem os corpos”.

Uma das várias perspectivas étnicas do que é “ser jovem” está relacionado às responsabilidades adquiridas como obrigações comunitárias e também em projetos pessoais para sua própria autonomia (Urteaga, 2008:703):

“¿Es esta una motivación tan grande que hace perder de vista a los jóvenes y a las jóvenes que al asumires os compromisos aceptan ingresar al sistema político y social comunitario gerontocrático de las etnias, donde los espacios de participación para los jóvenes y las jóvenes son estrechos?”

Em relação a isso a mesma autora faz uma valiosa análise (assim como Pérez, 2008) em que diz que os jovens com uma maior educação e com um maior tempo em contexto urbano têm expectativas que não conseguem ser satisfeitas no marco atual das relações de poder da comunidade, a não ser que essas relações tragam benefícios aos “povos”, e não a segmentos de aldeia. Contudo, os anciãos percebem os jovens migrantes de uma maneira ambígua já que por um lado são a esperança para a comunidade, e por outro, com as trocas culturais, uma ameaça à “tradição cultural” do seu grupo. Sem contar que, trazendo para o contexto dos Terena, muitas lideranças e anciãos sentem-se ameaçados com esses jovens migrantes, os mesmos em suas aldeias não tem voto, e muitas vezes nem voz. Esse conflito geracional, principalmente do jovem que está na cidade *versus* anciãos nas aldeias, foi tema de várias entrevistas com meus interlocutores que afirmaram que os caciques e os mais velhos tinham medo desses jovens que vão para a cidade estudar e voltavam para as suas aldeias cheias de idéias novas para compartilhar com os jovens que lá ainda residiam. O medo, segundo os jovens, é o de perder o poder, perder o controle.

Outra questão importante é como construir uma identidade sem um território? A territorialização é considerada central para a perpetuação da etnicidade, contudo, como isso acontece na cidade?

“Ser joven, ser indio y ser migrante son posiciones de frontera em la medida en que los sentidos de los actores sobre estos três términos están siendo construídos *dentro* de una zona nueva y *fuera* de las fronteras de los mundos que hasta hace poço parecían fijos e inmutables, y los cuales aún sirven de importantes referentes – aunque no sean los únicos – em La construcción de sus formas de vida” (Urteaga, 2008:704).

Ao refletir sobre o contexto urbano acredito que a pergunta fundamental para discutir juventude terena é: eles se auto-representam como jovens? Como e em que contextos? O desafio é entender como categorizam o termo *juventude*, já que até mesmo os Terena que são conhecidos em Mato Grosso do Sul por não possuírem uma articulação consolidada dos jovens em torno aos processos políticos, como os Guarani e Kaiowá se apropriam desses termos e como a articulam enquanto identidade de grupo.

Considerando o recorte da pesquisa, podemos dizer que os Terena com quem convivi jogam com o termo “juventude”. Isso porque fazem uso dessa categoria tanto para fortalecer o movimento indígena quanto para dele fazer parte. Tanto é que todos os que pesquisei se auto-identificam como *jovens*, em um amplo espectro de idade (dos 20 aos 35 anos), somente um deles utilizou a frase “não sou mais tão jovem”, mas ainda assim colocava-se no hall juvenil. No *I Encontro da Juventude Terena* realizado em julho a presença maciça foi de ativistas da base, não do que estamos acostumados a chamar de jovens. Posto isso, desenvolvo a idéia do jovem como aquele que consegue romper as barreiras da tradição e trazer boas novas a seu povo, ou seja, aquele que saiu da aldeia para estudar e/ou que “tirou a venda dos seus olhos” e agora entende os jogos políticos, faz parte de uma rede e sabe como se articular nesse espaço. Então o “jovem” seria aquele que “rompe” e “inova”.

A fortificação do movimento social indígena é a base das *redes* e deslocamentos dos Terena dessa pesquisa. A questão é visualizar a cidade como um plano de realizações que surgiram de acordo com o que se exigia o contexto socio-histórico. A cidade se apresenta como um fenômeno onde diversas teorias precisam ser repensadas para dar conta do indígena que está nesse contexto. Nesse sentido, parte do conjunto de conceitos rentáveis para serem discutidos para análise dos índios na cidade é do campo da *etnicidade*. Segundo Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998:27), alguns pesquisadores definem *etnicidade* como:

“Um fenômeno universalmente presente na época moderna, precisamente por tratar-se de um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e do desenvolvimento dos Estados-nações. Por inversão da problemática anterior da modernização,

muitos autores observam agora na modernidade não a chegada da uniformização e do individualismo, mas a era do nacionalismo étnico e do racismo.”

Como bem apontou Appadurai (1999), os processos de intensificação de fluxos culturais em escala global, ao contrário do esperado, geraram também a intensificação de identidades e valores locais. Essa colocação vai de encontro ao que pensava Simmel (1979) sobre o individualismo exacerbado e os diversos papéis que as pessoas assumem na cidade que impede a vivência em grupo. As redes comunicacionais que os Terena formam na cidade e entre as cidades e as demais aldeias mostram inclusive outra perspectiva do que seja um grupo *étnico*. Não tanto agregado, mas disperso. Frederik Barth (1998) define *grupos étnicos* como um (de outros) “tipo organizacional” articulado por meio de “categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”. (Barth, 1998:189). Ou seja, uma articulação de grupo pensada em relação a outro grupo, no qual os membros do grupo podem decidir quem pode ou não fazer parte do mesmo e a partir de quais referências. Além disso, as próprias características mantedoras do grupo estão relacionadas com certos imaginários e processos de tomada de decisões. Sendo assim, acredito que a etnia Terena esteja além e acima do território da aldeia, pois as redes parecem perpassar territórios específicos e adquirir um alcance maior.

Neste sentido, a relação entre os grupos não presumem perda de *identidade*, pelo contrário, mesmo com a fluidez um Terena sempre será Terena. Pacheco de Oliveira (1998) aponta que esse contato do indígena com a sociedade nacional repensa a mistura, a hibridação cultural *entre eles e os outros*, e permite pensar, por exemplo, a respeito das hesitações por parte dos órgãos indigenistas em lidar com os grupos indígenas do nordeste, pois estavam muito inseridos na economia e na vida do que se pensava ser exclusivamente de não índios. Isso acontece pela dificuldade de se pensar a alteridade como um agente em constante transformação, e pela insistência de que o lugar do índio é na aldeia e somente nela. Além disso, Barth (2000) já demonstrou o modo como um padrão cultural é fruto da agência dos sujeitos e do modo como articulam distintas referências socioculturais. A identidade é contextual, o significado o resultado dos processos sociais.

Para alcançar uma reflexão em torno do problema tomei os seguintes procedimentos metodológicos: fiz o trabalho de campo contactando com alguns jovens terena com que mantive contato via *internet* como primeira aproximação e pessoalmente quando estive fazendo trabalho de campo na cidade de Campo Grande. Ao total, foram contactados 15

**jovens** Terenas. Desse número foi possível montar uma rede de relações sociais com 6 interlocutores principais, o que me permitiu avaliar como se dá a interatividade dos Terena dentro do contexto urbano.

A princípio usei como marco de orientação entrevistas com perguntas fechadas, porém, um dos maiores recursos que utilizei foi acompanhar esses índios nas suas atividades no cotidiano da cidade, o que me permitiu formar e corroborar a ideia de *rede* que foi privilegiada como instrumento de produção de dados para analisar esse contexto de índio na cidade. Durante esses dois meses de campo, acompanhei quando possível meus interlocutores em seu cotidiano, o que inclui situações na Universidade Católica Dom Bosco, na Rede de Educação Cidadão, nas aldeias urbanas, nos bairros “indígenas”, nas feiras, nos eventos e palestras. Nesse percurso, ia repensando contextos e categorias que ajudassem a compreender aspectos sociopolíticos dos Terena ao longo desses vários momentos.

### *Edison*

O principal interlocutor da pesquisa foi o Edison, Terena que conheci em 2009 em um curso para formação de realizadores (cineastas) indígenas. Edison, 35 anos, nasceu na aldeia Bananal no município de Aquidauana-MS e em 1989, com 12 anos, foi morar em Campo Grande juntamente com seus pais e irmãos. Aqueles já tinham, como muitos Terena, uma relação com a cidade, em especial econômica, de venda e compra de mercadorias, mas ainda não de residência e estudo.

*Meus pais plantavam feijão, mandioca, milho, laranja... e eles vinham trazer suas mercadorias para Campo Grande... e naquela época acabou fazendo uma amizade com um japonês daqui de Campo Grande que ofereceu um trabalho pra ele trabalhar na chácara, né... aí chegando na aldeia meu pai disse assim ‘vocês querem ir pra cidade?’... e naquele época na aldeia eu estava me preparando para ir para o corte de cana já... aí os outros meus irmãos disseram ‘então vamos’, eu disse também ‘vamos então, né’... (Rede de Educação Cidadã, Campo Grande, 20/08/2012).*

O processo da mudança, cabe ressaltar, começa desde a aldeia, pois é nesse momento que os desejos, expectativas e *projetos* começam a tomar forma. A cidade é imaginada e com base nisso os primeiros projetos se constituem.



*Eu falava para os meus amigos de adolescência... ‘olha, eu vou embora para uma cidade, eu vou morar numa cidade’... para mim a cidade era um lugar assim que tem tudo... que eu vou morar bem na cidade... eu fiquei bem feliz quando... Campo Grande, capital do estado de Mato Grosso do Sul, né... naquela época quase ninguém vinha pra cidade, né...se alguém vinha aqui chegava na aldeia e contava história...e eu queria ser uma dessas pessoas também... vir pra Campo Grande e quando ir pra aldeia contar sua história...minha vivência aqui...(idem).*

A cidade que o Edison imaginava era um lugar cheio de oportunidades onde “viveria bem” e “retornaria para contar suas histórias”. Contudo, na prática, houve muitas barreiras. Neste momento, a ideia de “mudança” é marcante na trajetória de família apresentada, usada em múltiplos sentidos, mudança de um lugar para outro, mudança de um sistema para outro.

*Aí viemos embora... viemos de mudança... na mudança nossa...foi um caminhão lá pegar a gente... o caminhão veio vazio... a gente não tinha nada... porque na aldeia a gente não utilizava geladeira, não tinha televisão... naquela época né... recentemente foi colocado energia lá... e viemos embora...nós fomos direto pra uma chácara aqui em Campo Grande... e nessa chácara a gente foi trabalhar plantando verduras... e eu cresci plantando verduras... trabalhei 12 anos com os japoneses... e eu acabei crescendo assim... tendo um pouco esse sistema dos japoneses... ficamos 12 anos na chácara trabalhando... aí durante esse período os japoneses começou a me levar na feira, né... vender verduras... e onde que...ali nas feiras eu comecei a me soltar um pouco... porque antes eu era bem fechado, não conversava com ninguém, mal falava em português... (idem).*

Depois de 12 anos trabalhando no sistema dos japoneses, a família decidiu morar na periferia da cidade porque “o trabalho trouxe muito cansaço ao corpo físico”.<sup>22</sup>Esse ponto particular na narrativa do Edison é o em que ele expressa como sendo o momento mais difícil da *mudança* para a cidade, quando foram morar embaixo de uma lona, na favela,

*E passamos muita dificuldade... teve dia que faltou comida para nós...e teve uma coisa que até hoje eu não esqueço... meu pai foi para o mercado, mercado grande... porque na aldeia... no distrito da aldeia você pede fiado e pagava no outro dia... e meu pai fez isso aqui em Campo Grande... e o dono do mercado ‘não, a gente não trabalha isso’. (idem).*

Edison conta com muitos detalhes sua história do deslocamento para o meio urbano, o que torna sua narrativa especial em relação a dos outros interlocutores com que trabalhamos e que enfatizam mais o momento presente. Observando as dificuldades que estavam passando, formula que

---

<sup>22</sup>Neste ponto, curioso notar que para as décadas de 1960-1970, reportadas por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), os Terena eram apresentados como gente que não gostava de trabalho que “estragasse os corpos”.

*Naquela época...quando saímos da chácara nós não tínhamos formação para entrar no mercado de trabalho... aí eu comecei a refletir um pouco... eu acho que... eu pensei assim em começar a estudar falei 'não, vou começar a estudar, não vou mais trabalhar na roça... acho que estudando eu posso me formar e trabalhar e sustentar minha família depois'... só que isso não deu certo...estudar. (idem).*

Em grande parte das narrativas de indígenas sobre o deslocamento para a cidade, na maioria gente que migrou nova, acompanhando parentes mais velhos, a busca pelo *estudo* entra como um fator importante na tomada de decisões, a busca por *formação*. Contudo, foi na própria vivência do urbano que Edison percebeu que poderia melhorar sua condição social se estudasse. Neste ponto, podemos então formular que se para a geração de seus pais, a cidade era, sobretudo, um lugar de compra e venda de mercadorias, para a sua e as das últimas décadas, era lugar de projetar novas alternativas de aquisição de bens materiais e simbólicos, nas quais a formação e o estudo ocupavam um lugar estratégico central.

A tentativa, entretanto, não obteve sucesso. Como muitas famílias, Edison e sua família residem há 11 anos na *aldeia urbana Água Bonita*, aldeia que foi formada depois do “estado de loneamento”, ou seja, depois de dois anos morando em barracas feitas de lona no bairro Jardim Noroeste, periferia de Campo Grande. Várias famílias indígenas pleitearam o “direito à moradia” e tiveram seu pedido atendido pelo governo do Estado; conseguiram lotes e casas em espaços que administrativamente foram chamados de *aldeias urbanas*<sup>23</sup>.

Depois que passou a morar na Água Bonita, Edison começou a fazer atividades com as crianças porque,

*Por exemplo, dia 19 de abril, lá não acontecia nada, nas aldeias aconteciam as atividade... onde eu comecei a juntar as crianças, os adolescentes... 'vamos fazer uma atividade? Dança de Ema aqui? Porque nessas horas nas aldeias estão dançando, por que a gente não faz aqui?'. E a gente fazia...comecei a fazer torneio de futebol, vôlei... e quando a comunidade percebeu assim... 'então vamos chamar o Edison pra liderar a comunidade, pelo menos ele tem esse perfil'... onde que eu aceitei a ser liderança...mais ou menos é assim... (idem)*

Ao ser escolhido para presidir a Associação da Aldeia Urbana Água Bonita, Edison iniciou a sua carreira de liderança. Quando o conheci em 2009, todos o chamavam de “cacique” (ainda que haja controvérsias sobre o uso desse termo em área urbana).<sup>24</sup> Nas oficinas de produção audiovisual com jovens indígenas sempre que havia algum problema a

<sup>23</sup> Sobre a noção de “aldeia urbana”, vide p.103.

<sup>24</sup> Vide capítulo 2.

produção solicitava ao Edison, enquanto *jovem cacique*, que conversasse com os meninos e resolvesse o problema.

Hoje, Edison não é mais presidente da associação, mas segue seu trabalho político.

*Eu faço parte da Rede de Educação Cidadã desde 2007, né... quando iniciei o trabalho de ser liderança e... começar... é... participar dos movimentos indígenas, né... em 2007 o pessoal me fizeram o convite aqui na rede de educação cidadã e aonde comecei a passar pelo processo de formação, né... formação de educação popular, né... foi um processo que levou muitos anos né... e que hoje a gente tá procurando colocar em prática todo aprendizagem que passei, né... um processo de aprendizagem mesmo, né... e hoje eu tô colocando isso em prática né... nas aldeias tanto aqui na cidade também, né... onde que a gente vem trabalhando com oficina de formação né... a gente leva pra comunidade formação e informação, né... (idem)*

Antes de ser uma liderança indígena e de viver somente para essa função, Edison trabalhou na Barraca do Taíra na *Feira Turística Central* de Campo Grande. Taíra é um japonês que se tornou muito próximo do Edison, que através dele aprendeu a fazer *yakisoba* e *sobá*, prato que inclusive oferece aos amigos em datas especiais na sua casa. Edison também foi gari.

*É... uma vez eu varri rua, né... eu fui gari, né... fui gari aqui em Campo Grande ... por mais de um ano e... teve um fato que aconteceu, né... eu varrendo a rua e ... a onde me disseram, ‘não, o lugar do índio é na aldeia’... a gente sempre ouviu isso, né... mas um dia, quando eu comecei a me adaptar aqui na cidade, quando eu comecei a me estabilizar minha vida tanto financeiramente, né... eu tenho um carro hoje, né... aqui mesmo no centro da cidade, aqui na rua 14 próximo a av. Mato Grosso... eutava dirigindo ali e tinha uns estudantes na calçada assim, né... quando eles me viram, perceberam que eu sou um índio eles começaram a fazer um gesto lá... e eles fizeram... tipo assim, debocharam né... fizeram um canto... sei lá... fizeram “UhuUhuu”... eu com aquilo... não sei... eu não tive nenhuma reação naquela hora, mas assim foi uma coisa que... uma coisa que... pra mim foi ... foi muito difícil sabe... isso a gente passa dia-a-dia... preconceito, discriminação... uma coisa muito... eu acho que é uma das coisas de ser índio na cidade é isso... (idem)*

Nos seus relatos ficam evidentes situações de preconceito e racismo vivenciados no meio urbano, o que, para ele, é uma das “coisas de ser índio na cidade”. Durante o período de campo vivenciei muitas situações de racismo contra indígenas, principalmente com aqueles com “aparência de índio”. Estamos diante de um racismo de feição fenotípica (mas não só, também cultural), dentro do qual, sujeitos que são imediatamente rotulados (Goffman, 1975) enquanto outros, podem empreender jogos identitários, passando por não-índios em certos espaços públicos.

O interessante dessa situação da *aparência* é como as coisas se configuram do lado dos indígenas e dos não indígenas. O índio é discriminado principalmente na cidade quando seu fenótipo é equivalente ao do *bugre*:<sup>25</sup> pele morena, cabelos escuros, lábios grossos e olhos puxados. Dos meus interlocutores, Edison foi o que mais retratou situações de racismo em relação à aparência. Contudo, por outro lado, também há uma idealização do índio em Campo Grande, principalmente das *mulheres* terena. O desfile das *musas indígenas* no Estado já se tornou referência. Há inclusive conhecidas agências de modelos patrocinando desfiles na cidade. A beleza “pura” da mulher indígena que, em teoria, não necessita de maquiagens e cremes, desperta olhares dos empresários do mundo da moda.

Sendo assim, o que coloca Roberto Cardoso de Oliveira (1976:134) para o caso de um racismo indígena, segue em vigência:

“A identidade étnica, estigmatizada pelo epíteto bugre, tende a persistir nas diferentes condições de existência do Terêna, mesmo na situação de vida urbana, onde continuam a ser classificados como diferente, distinto dos demais cidadãos com os quais convive, para os quais trabalha e diante dos quais jamais logra ser aceito como um igual. Aldeados ou emigrados, rurais ou urbanos, o trajeto típico dos Terêna não parece ter sido outro que o de sua transfiguração em bugre e em tudo que isso significa de preconceito e discriminação”.

Mas não mais resume a produção de imagens sobre a alteridade. Embora haja o racismo pela “aparência de índio”, ou seja, uma “categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico de exploração e exclusão” (Hall, 2003:69), e diversas formas de preconceito, a “transfiguração em bugre” (e em tudo o que isso significa), não é o resumo “típico” das trajetórias terena, pois cada um tem sua própria vivência do preconceito, como veremos ao longo do texto.

*Hoje eu convivo duas identidades, a do índio e a do não-índio... mas morar na cidade, eu gosto. Eu sou feliz morando na cidade... eu acho que... passei a conhecer várias pessoas, construí vários amigos aqui entre os não-índios, né... tanto os brasileiros quanto... eu tenho vários amigos japoneses que eu me identifico muito bem aqui em Campo Grande também... Hoje meus filhos estudam aqui na cidade, eles já tem uma ideia diferente, ‘ah, quando eu crescer eu vou ser assim’... a cidade ela nos traz isso, né...morando na aldeia a gente tem outra ideia, outra visão...(idem).*

Em algumas situações, Edison enfatiza que fala a língua terena o tempo todo, tanto na cidade quanto na aldeia. Além disso, visita frequentemente seus familiares na aldeia Bananal,

---

<sup>25</sup>Sobre o termo “bugre” ver página 102.

o que é uma clara demonstração de como ele convive com essas “duas identidades”. Contudo, mesmo com o desejo de voltar a morar na aldeia, Edison sabe que é na cidade que vai conseguir dar continuidade ao seu trabalho de apoio às comunidades indígenas.

*Se eu tivesse condições eu voltava... mas hoje no momento, hoje, eu não penso em volta pra aldeia, ainda quero continuar meu trabalho...eu quero continuar meu trabalho... ainda quero ajudar minha comunidade... morar na cidade tem essa vantagem também, né... na cidade você está conectado na internet todos os dias... você sabe o que ta acontecendo... aí todas essas informações eu passo lá na base, porque na base a dificuldade lá é a internet... nós não temos esse acesso lá... aí eu pensei 'se eu sair daqui fica difícil de trazer essas informações pra eles. (idem).*

### **Marcelo**

Em 2011, através da rede social *facebook*, conheci o Marcelo que solicitou ser meu contato porque tínhamos alguns amigos em comum. Durante 2011 e 2012 e principalmente antes de eu ir a campo em Campo Grande, Marcelo e eu conversamos muito pelo *facebook*. Marcelo era “acadêmico” do curso de Direito na Universidade Católica Dom Bosco (graduou-se em Julho de 2012). Quando o conheci ainda era estagiário no Ministério Público Federal (MPF). Além da profissão de advogado (está se preparando para o exame da Ordem), Marcelo diz ser um “excelente marceneiro”, condição esta que ajudou na tomada de decisão de sair do MPF, pois não precisaria ser “submisso” a ordens para fazer o que gosta – “ajudar os indígenas” – e nem para sobreviver, já que trabalha de marceneiro também. Até julho de 2012 ele também fazia estágio durante a tarde na UCDB cadastrando microfilmes.

Marcelo tem 32 anos, é filho de pai terena (funcionário da FUNAI) e mãe “de raízes” guarani, nasceu na cidade, em Campo Grande, mas foi morar na aldeia Bananal (a mesma aldeia onde nasceu o Edison) com seus avós quando era criança, então mudou-se para a Campo Grande com 6 anos de idade. Ele não fala a língua terena e sempre identificou-se para mim como Terena, não como Guarani. Atualmente mora no bairro Santa Carmélia, próximo à região da UCDB.

*A minha [aldeia] é Bananal, mas gosto mais de ir na aldeia Ipegue... (Facebook, 13/10/2011)*

Talvez por não ter nascido em aldeia e por ter-se mudado para Campo Grande tão criança, não faz parte dos seus relatos de trajetória detalhes desse deslocamento, como faz o Edison. Marcelo prioriza muito em seus discursos a sua atuação política em prol das “famílias indígenas” e sempre quando questionado sobre outros assuntos ele fala sobre os outros jovens indígenas. Por exemplo, diz não sair muito e preferir ficar em casa, mas ressalta que os outros jovens participam muito de festas, shows e gostam de ir para a “feirona” (Feira Central) e para o cinema.

A principal questão da sua trajetória, além da sua atuação mais política que será abordada em outro momento, é que para ele a ida para a universidade “revoluciona os jovens indígenas”, pois estes começam a questionar o mundo ao seu redor, inclusive a própria atuação das lideranças e dos caciques. Então, ao contrário dos outros interlocutores, Marcelo diz que não sabe se gostaria de ser criado na aldeia e nem de morar em uma, pois lá ele não teria desenvolvido suas opiniões como na cidade. Dentre as frases recolhidas na rede, ressaltamos as seguintes, que dizem respeito a certo perfil de juventude, em especial uma juventude formada nas cidades:

*Na verdade o jovem sai da aldeia para melhorar a vida... na aldeia não tem emprego pra todos, muitos vieram pequenos (idem).*

*Jovem é jovem em qualquer lugar ou sociedade, aliás os jovens estão mudando a cara das aldeias (idem).*

*Por isso que estamos na universidade, a educação é a única arma que temos para reivindicar os nossos direitos (idem).*

Marcelo juntamente com o Luiz ministraram em uma aldeia um curso com 4 módulos sobre direito indígena. Conta que somente o módulo 1 obteve sucesso, no restante quase não compareceu cursistas porque o cacique não incentivava o curso; a maioria da comunidade não estava satisfeita com o trabalho do cacique e ele sabia que o curso estava fomentando ideias críticas nos jovens. Embora, afirma ele, sempre procure ressaltar que não interessa os conflitos internos, que isso deve ser resolvido entre a comunidade e ele não vai interferir. Marcelo se referiu a um núcleo de assessoria jurídica para os indígenas, para as pessoas das aldeias que precisam de assistência, um dos motivos pela qual ele precisava passar logo no exame da OAB.

*Eu e o Luiz fizemos um curso. No primeiro dia o cacique deu todo apoio (...) no quarto dia já não foi ninguém... de qualquer modo ele sabe que nós vamos fomentar opiniões, mas é difícil... eles não aceitam, pensam que vão perder o poder (...). Eu não me meto nas aldeias, eles que se entendam... mas a politicagem é enorme* (Rede de Saberes – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 03/05/2012).

Marcelo afirma que a aceitação de jovens formados nas cidades é complicada nas aldeias porque “os caciques sabem que os jovens indígenas que estudam são críticos de sua atuação”. Muitos destes não apoiavam a ida dos jovens para a cidade porque “são corruptos e se incomodam em ter jovens que pensam, isso poderá se voltar contra eles”, afirma. Assim, essa relação dos jovens com as lideranças nas aldeias envolve conflitos. Segundo o Marcelo, o Luiz só consegue transitar entre as aldeias hoje porque é assessor jurídico do CIMI e o CIMI está há muito tempo com os povos indígenas, mas, com toda certeza, se não fosse isso, o Luiz teria muita dificuldade em ser aceito nas aldeias.

Além disso, Marcelo fez algumas considerações sobre o que, segundo ele, é o *perfil do Terena*. Os Terena têm mais facilidade em “se integrar” com o “branco”, e mesmo com a dispersão depois da Guerra do Paraguai eles continuaram fazendo suas alianças. Para ele, os Guarani, por outro lado, já são mais ligados ao meio ambiente, a terra, fazem suas rezas. “Os Terena não têm mais isso, são povos de aliança que se encaixam mais facilmente na cidade”. Embora haja esse perfil geral do Terena, Marcelo deixa evidente que não há como deixar de lado “a subjetividade de cada um”, as particularidades de cada trajetória.

### ***Guilherme***

O Guilherme eu conheci através do Marcelo em um dos dias que fui no NEPPI na UCDB. A convivência aumentou quando voltei para Campo Grande para as filmagens, pois o Guilherme era um dos personagens que estruturavam a narrativa do documentário. Sua trajetória talvez seja a mais peculiar de todos os outros interlocutores. Guilherme nasceu na aldeia *Aldeinha*, no município de Taunay. Acontece que essa cidade foi crescendo e praticamente passou a englobar a Aldeinha, que se tornou uma aldeia urbana sem intenção de ser. A aldeia e a cidade se misturaram.<sup>26</sup> Ela parece um bairro, mas tem o posto e a escola

<sup>26</sup> Processo muito similar ao apresentado por Cohen (1969) para o caso Hausa, de um acampamento que acabou virando um bairro em uma cidade yorubá.

indígena, e inclusive não-indígenas morando lá. Guilherme é da etnia Kinikinau e da etnia Terena, mas sempre se apresenta como Terena.<sup>27</sup>

Hoje, com 20 anos, conta que mudou para a capital em 2010 para terminar o ensino médio e fazer um curso preparatório para a Escola Preparatória de Cadetes do Exército, inclusive ele fez por 7 meses o melhor curso do estado para esse fim. Como é muito minucioso nas suas narrativas contou com detalhes várias questões sobre o cursinho, quando terminou levou um susto quando eu disse que também estudei no mesmo local e que o dono era meu amigo. Quando não está estudando prefere ficar em casa descansando, não gosta de sair.

Guilherme conta que mesmo vindo de uma aldeia que está na cidade, sentiu várias dificuldades principalmente por se tratar de uma capital.

*Tive dificuldades para se relacionar com a cultura, os jovens tinham outro ritmo de vida, tinham horários que eles eram postos a cumprir, mas eu entrando nesse ritmo acabei assimilando algumas coisas, outras eu tive dificuldades, como a localização de determinados locais que deveria frequentar. Na locomoção, tinha que entrar no sistema do transporte coletivo, coisa que na aldeia que não era acostumado, geralmente as famílias são próximas, então, vocês aqui ou ali se encontravam. E aqui é uma realidade totalmente diferente, eu de vez em quando errava ônibus, tinha que estar no centro, já estava fora do centro, tinha que chegar tal hora em um lugar, tinha determinados atrasos. E eu propriamente comecei a notar e as exigências eram muito maior do que eu estava preparado para cumprir. Eu tinha que levantar em determinado horário, almoçar em determinado horário. Tinha que estar em determinado local naquele ponto e não podia ter atrasos, porque você é muito cobrado. Depois já, com uma determinada, com um determinado conhecimento da cidade comecei a me situar mais, comecei a me relacionar com as pessoas. (Campo Grande, Biblioteca da UCDB, 23/08/2012)*

Embora tenha feito o melhor cursinho da cidade, Guilherme não obteve êxito no concurso militar, partindo então para sua outra opção que era fazer o curso de Direito. Segundo ele, ao pesquisar as universidades concluiu que a UCDB era a melhor opção e tinha o melhor curso de Direito do estado. Então fez o vestibular e ingressou em seguida. Sua vontade de fazer essa graduação surgiu quando ainda morava na aldeia; os debates em sala de aula sobre o sistema político fomentou esse desejo de estudar o Direito, principalmente para reivindicar os direitos indígenas. Conta que muitos pais na aldeia passam necessidade para manter seu filho na cidade, e isso o incomodava muito, as “desigualdades”, as “injustiças”,

---

<sup>27</sup> Processo parecido pelo apresentado por Cardoso de Oliveira (1973), em que um pequeno grupo Kinikinau vivia dentre os Terena, se apresentando enquanto Terena, e raramente, nunca publicamente, assumindo tal identidade. Neste sentido, Guilherme chegou a enfatizar sobre sua origem kinikinau, mas prefere discrição ao abordar o assunto.



então decidiu que faria esse curso. Acrescenta ainda que, enquanto fizer sentido viver na cidade, não pretende voltar para a Aldeinha, ou seja, enquanto estiver estudando, se preparando intelectualmente, em Campo Grande permanecerá. Contudo, sua aldeia é a sua casa, e se fosse possível era lá que gostaria de estar, perto da família e dos amigos. Seu objetivo é ser juiz, pois, segundo ele, “não existe juiz que entenda de fato as causas indígenas”. Promotores, advogados e juízes pensam que a causa indígena é “uma briga desnecessária”, então, segundo ele, os “povos indígenas” precisam de um “operador da lei” que seja índio.

*Pretendo entrar, ingressar num mestrado, não por desejos próprios, mas sim para que no mestrado eu tenha uma qualificação na área jurídica em que eu possa dizer na área de ciências políticas, de economia política, na área cível que os povos indígenas estão presentes, que eles também têm os mesmos direitos que os não índios. Tenho o interesse de, depois que concluir todo esse processo, com a carteira da ordem cumprir os três anos que são exigidos por lei e, posteriormente, tentar o ingresso na área de juiz de direito, onde eu pretendo auxiliar os indígenas, pretendo novamente correr atrás de oficinas com promotores para as aldeias, trazer os jovens para dentro do conselho da OAB do Mato Grosso do Sul. Pretendo levar promotores até as aldeias para conversar com as lideranças a fim de conhecer a realidade dos povos indígenas que é muito distinta daquilo que a mídia hoje está informando os povos indígenas. (idem).*

Guilherme conta que o seu cotidiano é bem corrido. Sai de casa por volta das 7h30 e se desloca até à UCDB, no espaço do projeto Rede de Saberes, e passa a manhã estudando e realizando outras atividades. Das 13h às 17h realiza o estágio onde trabalha com as documentações para o Museu do Índio. Sua função é catalogar diversas etnias indígenas do estado. Depois das 17h ele tem um período vago até começar as aulas do período noturno. Como mora próximo à universidade algumas vezes volta para casa e só retorna no horário da aula.

Guilherme sempre fala euforicamente, mas não tanto quanto o Marcelo. Sua preferência é por utilizar categorias oriundas das salas de aula e do meio jurídico. Um detalhe importante sobre ele que vai endossar a discussão sobre as trajetórias e o preconceito na cidade é que o Guilherme é muito alto, forte, branco e cabelos meio ondulados. Dificilmente alguém só de olhar para ele diria que ele é índio. Em geral, esses meninos (Guilherme, Marcelo, Luiz) não sofrem o racismo pela aparência, mas o racismo que vem quando se afirmam como indígenas. Não são poucos os relatos que eles apresentam de situações de preconceito dentro da universidade e, inclusive, partindo dos próprios professores.

Em seus relatos Guilherme prioriza o falar em nome dos indígenas, assim como o Marcelo, deixando margem para que entendamos que a sua situação difere da maioria dos jovens que migram para o meio urbano.

*Sem dúvida alguma a migração das aldeias para a cidade se deu por esse fator da não-oportunidade. Você precisa no mundo em que vivemos de roupas, de calçados, você precisa de alimentos. E se as políticas públicas, as políticas sociais que podem chegar às aldeias para nos ajudar estão fora do plano de trabalho dos governantes, obviamente que o povo indígena prefere sair das aldeias para vir para cidade. Por que? Porque ele vai ter um emprego, ele vai ter um salário e ele vai ter novas oportunidades de granjear aquilo que ele tinha necessidade nas aldeias. Sem dúvida alguma isso é muito constante devido esse fator social. (idem)*

Ele também ressalta, assim como o Edison, que as tecnologias que se tem na cidade ajudam muito a luta a favor dos indígenas. Embora para ele não tenha feito diferença, já que sua aldeia é na cidade e, por exemplo, todas as operadoras de telefonia celular funcionam normalmente, diferente nas aldeias que não atingem o perímetro urbano, onde algumas “tecnologias” não chegam.

Sua visão geral sobre ser índio na cidade também envolve marcas de discriminação.

*No contexto urbano, atualmente, ser um indígena é ser um discriminado, aprender a lidar com um mundo diferente, é você lidar com situações que nunca você numa aldeia passaria, muito menos quando você estava saindo de uma aldeia você pensou ou imaginou que poderia acontecer, são realidades diferentes, são mundos distintos, eu preservo a aldeia, a minha cultura, o meu modo de viver. Aqui eu tenho que deixá-lo um pouco de lado e assimilar um outro estilo de vida. Então, quanto à discriminação ela ocorre até mesmo, eu que faço direito, tenho que ser braço firme, tenho que estufar o peito, tenho que olhar firme para as outras pessoas, senão eles me tem como coitado, me tem como um outro ser e acabam discriminando os indígenas. Uma coisa que eu sou contra, eu vou sempre lutar é que todos no Brasil ou em uma determinada região entendam que os indígenas têm respeito, eles têm autonomia própria, eles têm a sua própria vida, eles são capazes, não relativamente capazes como diz o Código Civil, eu não aceito dizer que índio é preguiçoso, que índio é cachaceiro, que índio só vive fazendo filhos. Eu quero que as pessoas entendam que os indígenas são seres humanos, que eles têm a sua cultura de multiplicar os filhos... (idem)*

Um ponto relevante é que ele afirma que “estar na cidade não anula sua cultura”, embora, para ele, o índio precisa “se assimilar” (sic), ou seja, tentar agir como os não-índios, o que não quer dizer se acultura, que deixa de ter sua identidade.

*Porque você precisa entender que atrás desse êxodo indígena para as grandes cidades ou cidades do interior existe o processo de aculturação, aonde o indígena se assimila com o não índio, ele se passa por um não índio. Por quê? Porque ele tem a necessidade de sobreviver,*

*ele é ser humano, ele também partilha dos mesmos sentimentos do não índio, ele partilha dos mesmos sentimentos de um filho de não índio que está saindo das aldeias, ele partilha dos mesmos pensamentos, dos mesmos sonhos de um dia ter condições melhores para sobreviver. (...) Ele apenas está se assimilando para que possa sobreviver, ele apenas está passando por um outro ser para que ele tenha o seu espaço garantido. (idem)*

Guilherme relata vários casos de preconceito e racismo dentro da própria universidade, que supostamente é um local onde as pessoas seriam mais críticas aos processos históricos. A UCDB, embora tenha alguns programas de apoio aos estudantes, é uma universidade privada com mensalidades caras.

*Você tem fazendeiros que colocam os filhos deles aqui e dizem que eles são os melhores porque têm recursos, enquanto o por outro lado você encontra os nossos acadêmicos indígenas que sofrem, por quê? Porque eles não têm espaço, eles não têm as mesmas oportunidades, eles sofrem preconceito porque usam roupas que não são de marca, usam os tênis que não são brancos todos os dias, usam calças que não são novas como os não-índios usam, as calças são descoradas e sofrem preconceitos.(idem)*

Guilherme relata que quando começou a se identificar como indígena em sala de aula as pessoas começaram a pensar mais antes de fazer comentários ofensivos,

*Então percebiam que quando elas forem falar alguma coisa dos indígenas, elas têm que respeitar, porque se elas disserem qualquer tipo de pensamento que venha emocional para falar, naquele momento específico elas começam a refletir, porque elas não podem sair citando qualquer balela, porque eles sabem que eu vou debater, eu vou explicar, vou falar que o processo de aculturação existe, como ele funciona, que a cultura não é perdida. Nós queremos os nossos espaços, que não é apenas espaço territorial de demarcações de reservas de terras, mas um espaço como ser humano, que reconheça-nos como ser humano propriamente dito. (idem)*

## **Luiz**

Conheci Luiz no *facebook* em 2011 através de uma amiga. Contudo, ter uma proximidade com ele sempre foi difícil considerando seu cotidiano de muitos deslocamentos pelo estado e pelo país. De fato, esta parecia ser uma feição dos jovens ligados ao movimento indígena e em formação acadêmica, de agenda cheia, multissituada. Inclusive quando fiz os dois meses seguidos de campo, não pude ter uma convivência mais de perto com ele. Luiz é filho de pai e mãe Terena, sua mãe é descendente de Kinikinau, por isso muitas pessoas até duvidam que ele seja índio por causa dos cabelos mais ondulados e a pele mais clara. Seus

pais se separaram quando ele ainda era criança, com 1 ano de idade, quando migrou para a cidade foi com suas irmãs e sua mãe. Luiz nasceu na aldeia *Ipegue* que fica em Taunay, distrito de Aquidauana e com 11 anos de idade foi morar em Campo Grande. Ele não fala a língua terena e, segundo experiência de campo, sua aldeia de origem é conhecida por ter praticamente “perdido” a língua materna. Hoje reside no bairro Santa Monica.

Luiz sempre está indo visitar os parentes da aldeia e diz gostar muito de estar lá. O interessante é que em sua aldeia não costumam dar nomes indígenas como na aldeia Bananal, do Edison. Ele precisou mudar para Campo Grande para estudar, porque senão teria que ir para o corte de cana.<sup>28</sup> Conta que nos primeiros meses quando estava na cidade sua vontade era de voltar, mas isso não era possível, não tinha como trabalhar na aldeia.

Diferente do Edison, o Luiz não traçou seu trajeto da aldeia para a cidade. Assim como o Guilherme e o Marcelo, o interessante para eles parecia ser falar do momento presente, não de suas trajetórias. Com base na experiência de campo parece que o deslocamento dele para a cidade não foi tão intensivamente marcado se comparado a de outros interlocutores como o Edison e o Eliseu.

O Luiz, 24 anos de idade, é formado em Direito pela UCDB, é assessor jurídico do CIMI de Dourados (esse ano foi transferido para Campo Grande) e mestrando em Desenvolvimento Local pela mesma universidade. Em 2011 recebeu uma medalha de melhor aluno do curso de Direito da UCDB. EM 2010 e 2011 ele era representante dos acadêmicos indígenas do projeto Rede de Saberes. Sua trajetória acadêmica foi com envolvimento com as comunidades indígenas do estado, ministrou – juntamente com o Marcelo – cursos de Direito Indigenista e também estudou sobre a Terra Indígena Raposa Terra do Sol para sua monografia, local que conheceu juntamente com outros acadêmicos indígenas.

*Eu ganhei uma medalha, não sei se você viu na reportagem... fui o melhor aluno de Direito da UCDB...fui convidado pra trabalhar em escritório, eu sou tributarista que é uma área nobre no Direito... mas eu disse ‘não’, vou me queimar... o que eu quero é isso [o que ele faz]. (Campo Grande, sua casa, 08/05/2012).*

Sua rotina durante a experiência de campo *in loco* era aulas do mestrado nas segundas e terças-feiras, *quarta eu vou pra Dourados [CIMI] e começo a visitar os acampamentos, sexta a noite eu volto e geralmente sábado de manhã vou pra região dos Terena aqui...*

---

<sup>28</sup> Uma das alternativas econômicas para muitos indígenas que seguem nas aldeias.

Seu trabalho como assessor do CIMI, segundo ele, é mais status, porque o CIMI é bem aceito nas aldeias da região, mas não pagam um salário para ele, como os indígenas pensam.

*O meu trabalho no CIMI... eles me contrataram... e eles pensam que eu to ganhando muito dinheiro pra isso... mas eu aceitei porque é isso que eu quero. Eles me dão todas as condições pra fazer esse trabalho que gosto... me dão carro, me dão gasolina, comida... mas meu trabalho nas comunidades sem ter salário de advogado... eu gosto disso, não tem problema. O meu trabalho no CIMI é montar um curso de formação política, esse é o meu trabalho principal. E aí no CIMI a gente tinha um processo contra os fazendeiros e nós ganhamos... então vendemos a chácara que nós pegamos deles... então vamos construir um centro de formação... então meu trabalho no CIMI é montar esse centro de formação, construir esse espaço (com salas, etc) e depois tocar os cursos... meu trabalho é isso. Então no centro de formação é assim... vai ter na Panambizinho [aldeia em Dourados] com toda a estrutura, escola e tudo...e no acampamento... o pessoal não tem casa, estão acampados no meio do mato... aí vou fazer o curso lá também ao mesmo tempo. E aí vou cruzar essas experiências e colocar no papel pra montar o curso de formação... e atuar nos processos né... fico mais ali por Itaporã, Dourados, Naviraí, Cachoeirinha... agora que começou na Ipegue né... que eu fiz questão de montar... Então é isso... o CIMI me dá casa e comida e eu vou... o CIMI é só status mesmo, eu não tenho um salário. (idem)*

Até o período de campo o principal projeto do Luiz era construir o Núcleo de Assessoria Jurídica para os Indígenas. A intenção do grupo é ser um reforço e fazer um trabalho de assessoria mesmo, contudo, o Marcelo precisava passar logo no exame da Ordem para poder auxiliá-lo mais de perto, já que com seu trabalho no CIMI e com tantas viagens não lhe sobra tempo.

*Eu e o Marcelo estávamos pensando em fazer um grupo para advogar mesmo, aí seriam 3 núcleos: criminal, para índios que estão na cadeia... mesmo que sejam criminosos, né... eles têm direito a defesa... Trabalho, pra trabalhar com a questão de direito trabalhista mesmo, previdenciário, assessoria de aposentadoria... e a questão da terra que é uma coisa mais coletiva, né... precisa de mais pressão. Mas aí... euto cheio de coisas pra fazer eu preciso que o Marcelo passe na OAB pra me ajudar, fazer força comigo... porque eu to com a assessoria do CIMI, que é muita coisa... eu viajo muito... eu não paro... por isso que eu não tenho ajudado nem as famílias indígenas daqui né... eu falo pra minha irmã que o que precisar eu to aqui, né... mas não dá pra acompanhar de perto, fazer um trabalho... Mas assim, vamos criar o núcleo sim... mas eu preciso que ele me ajude... fazer o estatuto é fácil, mas precisa do resto... nem todo mundo quer trabalhar em comunidade... já fui criticado por causa do meu trabalho... (idem).*

Quando diz que já foi criticado pelo seu trabalho ele se refere aos outros indígenas que não querem trabalhar pela “causa indígena”. Segundo o Luiz, os acadêmicos indígenas são maioria Terena, mas eles não se interessam em atuar nessa área, alguns dizem que é porque quando quiseram ir para a cidade estudar não receberam apoio da comunidade, então que,

embora entendam a situação dos índios no estado, não vão fazer esse trabalho. A mesma coisa apontou Marcelo: há uma indiferença grande entre os índios que cursam o ensino superior. Muitos deles criticam o Luiz por ter optado por este tipo de trabalho, e não pelo que “dá dinheiro”.

Luiz relata que enquanto ainda era acadêmico, a aceitação dele nas aldeias era bem diferente de quando passou a ser parte do quadro do CIMI. Inclusive o cacique da Ipegue só passou a ter mais apreço pelo Luiz depois que ele entrou no CIMI. Segundo ele, sua aceitação entre os Guarani é muito mais tranquila, mas entre os Terena já é mais complicado, principalmente porque ele não fala terena.

*Entre os Guarani eu chego como assessor do CIMI... Já é mais forte né... então é mais tranquilo. Já os Terena são mais políticos, eles querem saber tudo, tudo, tudo... 'o que é que vocês estão fazendo aqui?'. Os Terena já são assim... já querem logo saber o seu objetivo... 'por que vocês estão vindo pra cá?'... Mas agora está mais tranquilo, né...(idem).*

Luiz conta também que quando ele chega nas aldeias querem logo saber quem são os parentes dele, e que a maior dificuldade é que eles pensam que ele recebe um bom salário por esta atuação, o que ele diz em vários momentos não ser verdade.

A maneira como os caciques tentavam “impedir a atuação desses jovens” que foram pra cidade era algo que desapontava muito o Luiz, porque não são muitos os jovens que desejam algo com as aldeias e os “patrícios”, e os que estavam na luta indígena as lideranças nas aldeias faziam de tudo para atrapalhar o que dificultava a atuação com tanta desconfiança. O medo das lideranças em relação ao Luiz, diz ele, é de perder o poder porque ele é jovem e advogado.

## **Val**

A Val, 30 anos, irmã do Luiz, eu conheci através do Marcelo. Ela é casada há 4 anos com um não-índio e tem uma filha de 11 anos nascida na cidade. Mora no bairro Santa Monica desde os 18 anos de idade. Sua casa é próxima da casa onde o Luiz mora com sua mãe. *A gente morava na aldeia, depois fomos morar na casa da minha vó, fiquei muito tempo na casa da minha vó e depois aqui.*

A Val optou por não falar muito dela, mas sim do trabalho de assessoria que está desenvolvendo com as famílias indígenas do seu bairro. O motivo é que ela levou muito tempo para conquistar a confiança deles e, de certa maneira, provar que não está obtendo lucros com essa ação. Então ela sempre procura falar dessas famílias e não tanto dela, o que tornou complicado entender sua trajetória para Campo Grande, mas uma oportunidade para entender outras questões.

Seu trabalho com essas famílias do bairro fez 1 ano em setembro de 2012. Ela descobriu essas famílias quando caminhava pelo bairro, intrigada começou a articular com eles e hoje é respeitada e procurada por esses índios. Ela encontra-se em uma posição de porta voz daquelas pessoas, pois mesmo sem ter conhecimento dos caminhos que deve seguir para informá-los dos seus direitos, ela procura participar e articular com a rede que auxilia os indígenas na cidade. Em seu cadastro pessoal no início continha 11 famílias registradas e até o momento do campo *in loco* já estava com cadastro de 40 famílias. Todas essas famílias moram de aluguel e quando mudam do bairro a comunicam para não perderem contato.

Até aquele momento o desafio estava sendo montar a associação. Como explicou,

*Cada comunidade tem seu responsável, o Aeroporto [bairro] tem o deles, o Indubrasil [bairro] tem o deles... e aqui até tentaram se unir com o Jd. Aeroporto, mas só que como a demanda é muito grande não dava, alguns até iam... mas é longe então não deu, eles não tinham como ir. Aí quando eu comecei com meu trabalho aqui todo mundo gostou, porque a gente mora aqui né... não tem necessidade da gente ir lá pra Indubrasil... ou no Aeroporto.(Campo Grande, casa do Luíz, 08/05/2012)*

Então, ela assumiu a responsabilidade pelo Santa Monica.

Dentre as várias dificuldades para constituir essa associação é que eles não conseguem reunir todas as famílias para uma reunião.

*Então, a gente tá querendo montar a tal da associação... eu não sei como funciona né... eu não tenho a mínima idéia, mas só que tem alguns deles que já tinham tentado já, mas não conseguiram porque não conseguiram reunir todo mundo... porque eles falam assim, todos tem que estar presentes e aí é essa dificuldade. Hoje mesmo [tinha acabado de ter uma reunião na casa da mãe dela com as famílias indígenas que moram no bairro] eu queria ter trazido todos, mas as pessoas têm seus compromissos... aí hoje a gente tá tentando fazer uma coisa... divulgar mais pra poder no dia 21 né... que é quando a gente vai tentar montar a tal da associação. Mas meu trabalho é assim, eu vou participar de reuniões... do conselho municipal mesmo... mas é assim... eu mesmo não sabia o que ia fazer, e tem muita coisa que eles não sabem... então eu tô participando, ficando no meio pra descobrir as coisas pra eles. A questão dos alimentos orgânicos, eles não sabiam... eles não recebiam... recebiam a Marçal, a Água Bonita, mas porque eles sabem, e aqui eles não sabiam... aí ontem ele [?] me*

*ligou e vai trazer semana que vem o 'alimentos orgânicos'... Ele [???] tem um projeto que... eu não sei exatamente se é uma chácara ou um sítio só pra questão indígena mesmo... aí o seu Endo que é responsável por isso vai lá e colhe os alimentos e distribui para as famílias que precisam. E agora que eu fiquei sabendo. Aí eu já trouxe a primeira vez e agora ontem ele me ligou e vai trazer semana que vem. Aí quando acontece isso eu saio e marco um horário e eles vêm buscar. (idem)*

O impasse da associação trouxe vários transtornos, um deles foi que a própria aceitação da Val como uma “assessora”, até independente de ser ou não presidente da futura associação, foi lenta e complicada. Sempre surgia o questionamento se ela era índia de verdade, principalmente porque seus cabelos tinham uma cor clara.

*Quando eu comecei o meu trabalho, igual eu tava falando né... ao mesmo tempo em que eu fiquei chateada ao mesmo tempo foi até um estímulo pra poder ir pra frente né... porque quando eu fui fazer a minha primeira visita teve um Terena que olhou pra mim e perguntou 'mas você é índia?'... porque eu não tenho cabelo preto, né... meu cabelo é claro, então eu tive que pintar. Então pra eles 'o que você quer com os índios?', 'você está ganhando?', 'você é mais uma que vem aqui pegar nosso nome e ganhar nas nossas custas?' eu falei, 'não, vocês não podem falar assim'... 'não, posso sim, porque já venho tanta gente aqui pra pegar nosso nome, pra perguntar as coisas pra nós e fica por isso mesmo'... então até hoje a gente sofre por isso né... por causa dessa indiferença... então eu fui convidá-lo [se referindo a um Terena que implica com ela] pra reunião e ele perguntou 'mas você vai dar dinheiro lá?', eu falei 'não, mas se você tiver um pouco aí pra me dar eu quero né...' então assim, eu enfrento muita coisa... ainda mais que eu sou mulher. (idem)*

Atualmente a Val já conseguiu formar uma rede que envolve a UCDB, através do Marcelo, o Conselho Municipal, a FUNAI, a FUNASA, e o seu irmão Luiz, que embora não tenha tempo para ajudá-la mais de perto, sempre esclarece suas dúvidas e procura auxiliá-la. Mesmo sem ter conhecimento sobre política, como afirma várias vezes, ela já consegue circular em pontos específicos da cidade angariando recursos para os indígenas do Santa Monica.

*Eu sempre falo né... tipo assim... política eu não entendo nada... se você perguntar pra mim quem está certo ou quem está errado eu não sei... que nem, quando eu comecei o meu trabalho muitos falaram 'ah, é politicagem', aí eu falei 'moço, eu nem entendo de política, não sei nem o que que é isso... eu sei que eu tenho que votar'. (idem).*

*Em relação a associação eu recebi muitas críticas, 'gente, eu não tenho nada, só tenho uma bicicleta'. Eu tenho os meus problemas, eu tenho as minhas dificuldades, só o meu marido trabalha... temos que pagar aluguel, alimentação e saúde... eu não to brigando por vaga na associação, eu disse... se eles acharem que eu mereço eu vou ficar muito agradecida, mas se também não me escolherem eu também não faço questão né... mas a questão é se organizar melhor... no dia das mães elas querem muito comemorar, aí fui pedir pra uma pessoa e ela*



*perguntou ‘mas você tem um papel, algo que mostre que você trabalha com eles’... aí eu falei ‘não’... então eu sofro muito com essas críticas né...(idem).*

Val contou que sua inspiração para esse trabalho veio do seu irmão, e que quando ela fala do irmão dela para os jovens do bairro eles ficam interessados querendo saber como ele conseguiu estudar e ter uma profissão. *Eles têm um objetivo né... mas é o que eu falei... é falta de orientação...* Afirma que muitos saem da aldeia para estudar, porque pensam diferente e querem melhorar de vida. *Assim... quando você pergunta [do por quê mudaram pra cidade] a maioria responde que é pra ter melhora né... os jovens tem outra visão né... então procuram vir pra se qualificar, pra trabalhar...*

Val conta que gosta de morar na cidade, mas que se pudesse criaria a filha dela na aldeia, porque ela morou lá e acha que é melhor para uma criança, mas a filha dela, quando ela fez essa proposta, recusou. Segundo a Val, na aldeia se tem uma liberdade que não se tem na cidade, na aldeia a criança pode ir para a escola a pé, de bicicleta, de chinelo, de short, de qualquer jeito, mas na cidade não, além de tudo é perigoso,

*Aqui você não pode nem deixar seu filho ir só pra escola... minha filha mesmo tem 11 anos e agora que eu comecei a liberar ela pra ela ir pra escola de ônibus, mas mesmo assim... passa o horário e eu fico preocupada... Conta também que para ir na escola na cidade você precisa estar bem vestido porque senão até o professor olha de maneira diferente. A menina que joga vôlei, que vai participar dos jogos indígenas, falou pro professor que é índia... aí diz que o professor falou pra ela, ‘mas o quê que você tá fazendo aqui na escola então?’... quer dizer que o índio não podia estudar lá? Ai eu falei pra ela, ‘mas o que você falou?’... ‘nada’... mas... então assim, tem muita diferença da aldeia... eu sei lá... eu acho que entre a aldeia e a cidade existe muitas comparações que são incomparáveis. (idem)*

## **Eliseu**

Por fim, compusemos uma trajetória de alguém que de fato trabalhou e trabalha com jovens indígenas, mas que se encontra aposentado com idade bem acima do perfil geral encontrado. De todo modo, colabora nos investimentos em entender os modos que a noção de juventude é produzida. Sempre ouvi falar no nome do Eliseu como o “coordenador” de um grupo de *dança da ema* na cidade, contudo, por vários motivos somente consegui contato com o Eliseu poucos dias antes de voltar do campo. Mantivemos contato através do *facebook* e depois que retornei para Campo Grande para dirigir o documentário tivemos uma convivência maior.

Eliseu nasceu na aldeia Bananal e com um ano de idade, por problemas políticos, mudou-se para a aldeia Cachoeirinha em Miranda.

*Eu saí de lá com um ano, porque meus avós tiveram problema com essa questão de terra, meu avô que foi cacique lá também teve problema com a terra e depois veio os evangélicos, aí vieram os católicos. Então, virou uma confusão, virou os evangélicos, os católicos e a Funai. Aí o livro do, como é que chama, do índio bugre, então, fala lá que houve um triunvirato. Então, o Marcolino Li teve que ir embora da aldeia porque ele virou crente, sabe? Então, foram para Miranda. Muitos amigos da minha avó naquela época foram para lá, compraram uma área grande e lá que eu fiquei adolescente, mas sou de origem de lá, minha família é de lá (Bananal). (Campo Grande, sua casa, 21/08/2012).*

Eliseu conta que foi praticamente criado por “missionários americanos” e que quando se mudou para Campo Grande, já foi dentro dos princípios dessa religião.

*Meu pai cortava os nossos cabelos, o do meu irmão, aquele cabelo curtinho, então a gente ia para a igreja. Então, a gente acostumou com aquilo, era dos meus pais aquilo. Então, depois que eu saí de lá, eu já tinha a consciência que eu era crente... (idem).*

Como era muito próximo dos americanos – que “comiam com os Terena e aprendiam a língua terena” – eles o levava para a casa quando tinha por volta dos 7 anos de idade, e o levava para as viagens, financiavam seus estudos, cuidavam dele e da sua família. Essa relação com os missionários é um viés muito particular das trajetórias aqui apresentadas, e que também conduz para que a sua experiência com o meio urbano seja diferente da dos outros interlocutores.

No seu relato diz que chegou em Campo Grande por volta de 1970-1974, mais ou menos, e que fez essa opção em busca de emprego.

*Eu vim para cá e fiquei trabalhando em várias firmas aqui, na Minas Gás, acho que a Minas Gás nem existe mais aqui hoje, não sei como está. Trabalhei na Lion, a Lion acho que ainda tem, fui trabalhando. Aí meu primo, na época, o Joel me convidou para trabalhar na FUNAI. (idem)*

Hoje Eliseu é aposentado, mora em um bairro próximo à Avenida Júlio de Castilho (Silvia Regina, praticamente região central) tem 65 anos e 34 anos de FUNAI (na Casa do Índio). Embora tenha lembranças boas de quando morava na aldeia diz que não gostaria de voltar, que “a cidade é a sua aldeia”.

*Eu tenho lembrança da aldeia quando era pequeno, quando era adolescente, quando meus pais existiam ainda. Tenho saudades de como eram as nossas comidas tradicionais, a caça, a mandioca... Então, muita coisa que a gente não esquece jamais. Inclusive a minha língua. (idem)*

Eliseu conta que quando chegou em Campo Grande as únicas concentrações de índios eram em dois bairros, no Guanandi e no Tiradentes. No bairro Tiradentes havia um senhor chamado Agostinho que era um pajé. Ele foi, segundo Eliseu, o pioneiro a estabelecer-se no meio urbano, e todos os índios que saíam das aldeias para morar na cidade apresentavam-se para ele. Seu Agostinho era da aldeia Cachoeirinha, e grande parte dos imigrantes indígenas de Campo Grande também vinham dessa aldeia.

*Nessa época não existia Marçal de Souza, não existia Darcy Ribeiro, não existia nada, não existia Funasa, não tinha nada (...) o que existia meio, tipo assim, inibido era a Funai, existia, era até aí na 26 [rua 26 de agosto], um prédio bem antigo. Então, as aldeias que existiam, não era nem aldeia, era uma concentração de índios... (idem)*

Eliseu acompanhou a formação das aldeias urbanas, a criação da *Feira Indígena* no centro da cidade, praticamente estava vivenciando essa ocupação indígena de Campo Grande. Hoje, aposentado, conta que só não fica doente porque ainda realiza trabalhos nos bairros, com o *Grupo de Dança da Ema Tê* e com as “musas indígenas”. Afirmar que foi seu trabalho na FUNAI que deu condições para que ele incentivasse ações voltadas aos índios.

*A FUNAI para mim também foi ótima, eu sendo índio e a FUNAI um órgão indigenista. Então, para mim foi uma vitória na minha vida, porque a maior parte da minha vida, os trinta e poucos anos que eu trabalhei foi dentro da FUNAI e isso é uma coisa muito gratificante para mim. (idem)*



Foto 4 – Eliseu tecendo no quintal da sua casa as indumentárias do Grupo Tê. Fonte: arquivo pessoal de Aline Espíndola

Hoje, em termos de equipamentos e instituições, Campo Grande tem a FUNAI, a FUNASA, as associações indígenas, a *Marçal de Souza*, *Darcy Ribeiro*, *Água Bonita*, a Feira Indígena, entre outros. Partes da cidade foram progressivamente ocupadas pelos índios, e ainda que haja questões políticas muito fortes que provocam inúmeros conflitos, a cidade tem um perfil indígena evidente.

*Hoje não, hoje nós temos os nossos espaços, nós temos o Memorial da Cultura Indígena na aldeia Marçal de Souza, os índios têm as suas casas doadas pelo governo, pelo município. Hoje nós temos o conselho indígena no município, nós temos um projeto na Câmara para os próximos anos na área da educação, da saúde. Enfim, hoje nós temos um campo conquistado aqui na cidade, o que não tínhamos antigamente. (idem)*

Relata que a juventude tinha muito dificuldade de relacionamento na cidade porque muitos não sabiam falar o português, *e quem andava na rua era de cabelo grosso, lábios*

*grossos, eram “bugres”. Então, isso aí chateava muito os moços, ficavam revoltados.* No período relatado pelo Eliseu, os jovens tinham muita dificuldade para ter acesso a empregos porque não tinham “qualificação profissional”, não que atualmente a situação esteja mais fácil, mas nessa época as barreiras para se viver na cidade eram maiores. Considerando essa dificuldade dos jovens, Eliseu formou o *GrupoTê*<sup>29</sup>.

Quando esse grupo de dança se consolidou, a luta pela identificação do Terena começou também a tomar grandes proporções. Segundo Eliseu, o então prefeito, Juvêncio da Fonseca (1986-1997), ofereceu algumas oficinas nos bairros de padaria, cabeleireiro, etc, e também articulou para que em uma praça no centro da cidade fossem criados dois quiosques onde as índias comercializavam as mercadorias das aldeias.

Eliseu afirma que quando chegou na cidade, uma das coisas que mais o marcou foi o “preconceito nas ruas”. Então o que ele precisava fazer era “conviver com o homem branco na cidade sem deixar a sua cultura”.

*Além do que, nós não temos nenhuma condição de competir com a sociedade na questão do trabalho. Então, nós tínhamos que, de uma forma ou de outra, achar uma forma de mostrar que somos um povo, que nós temos nossa língua, nossos costumes, nossas tradições e a riqueza cultural do povo indígena.* (idem)

Desde então, Eliseu realiza trabalhos com os jovens terena, em especial o grupo de dança da ema e o desfile das musas indígenas.

Além do preconceito, uma questão que está presente em diversas narrativas como a principal diferença da vivência na aldeia e da vivência na cidade é o consumo. De acordo com Eliseu, “na sociedade do homem branco a competição e a ganância são muito fortes”:

*Nós, na aldeia, não temos essa questão da competitividade, nós matamos um tatu hoje, nós comemos aquele tatu e aquela alimentação é para aquele dia, amanhã é outro dia, é outro tatu que vamos caçar. Aqui, não. Aqui, o branco, se tiver um tatu ele vai querer fazer um açougue de tatu, como se pode falar, por exemplo, para render dinheiro para ele, para ele fazer dinheiro. Nós já não temos este sistema.* (idem).

Edison também fala da aldeia como um lugar onde a competitividade é menor ou até não existe, o que é bem diferente da maneira como Marcelo, Guilherme e Luiz retratam a vida

---

<sup>29</sup> Ver cap.1.

na aldeia. Eliseu contou que a vivência de cada um é muito diferente, que o processo que ele e o Edison passaram foi muito diferente da trajetória do Luiz:

*Então, a mãe do Luiz é indígena do Ipegue, e o pai dele é branco<sup>30</sup>, e se não me engano veio do Ipegue muito pequeno, e hoje é formado em Direito e nunca, jamais o Luiz passou por esses processos que passamos. Então a dificuldade dele foi muito branda, e ele mais parece branco do que índio, admiro ele por esse jeito, ele gosta de ser índio. (idem).*

Contudo, apesar das dificuldades, ainda assim,

*Se estamos aqui nesse patamar das nossas vidas aqui na cidade, é porque muitas lideranças lutaram, muitos lutaram e, inclusive, tivemos a oportunidade de mostrar nossas culturas, principalmente a dança, e foi através da nossa cultura, das nossas danças, tradições, foi que o povo branco começou também nos reconhecer e nos valorizar. Então, nós estamos aqui hoje, estava falando, e nós estamos alegres. Estamos aqui e estamos satisfeitos até essa data, estamos muito felizes. (idem)*

## 2.2. Qual juventude, qual vida urbana? Trajetórias e projetos em Campo Grande

“The combination and recombination of roles and the arrangement and rearrangement of networks are first of all themes in a relational rendition of the city” (Hannerz, 1980:280).

Esses seis relatos nos permitem compreender diferentes deslocamentos da aldeia para a cidade e diferentes circuitos na cidade, trajetórias, projetos e, ao final, modos de organizar o significado em Campo Grande. De acordo com Lasmar (2005:182), os deslocamentos dos indígenas das aldeias para a cidade de São Gabriel da Cachoeira-AM indicavam uma trajetória “rumo ao *modo* branco de viver”, e essa transformação era basicamente informada pelo processo civilizatório dos salesianos na região. Contudo, como já pontuou Cardoso de Oliveira para o caso terena na década de 1960 (1968:209-210), observamos então, nas aldeias, que algo definível como um modo de vida urbano (ou do “branco”), ou elementos deste, já estava presente muito antes desses índios irem morar ou trabalhar na cidade. Eliseu, por exemplo, conta que já tinha consciência de que era *protestante* antes mesmo de sair da aldeia, e isso se deu pela convivência com missionários americanos. Edison relata como desejava ir para a cidade e voltar contando como eram as coisas, assim como outros “patrícios” já haviam

<sup>30</sup> Segundo o Luiz seu pai é Terena e ele só “não parece” com índio porque também tem raízes kinikinaua.

feito. Além disso, através destas trajetórias, ficam evidentes tanto eixos gerais que tanto organizam narrativas quanto cotidianos, quanto variação e subjetividade no modo de entender o que seja a cidade, o que seja juventude.

Então como os meus interlocutores percebem os processos sociais que eles e os outros índios vivenciam? Como significam a cidade? Qual posição ocupam diante das etnicidades possíveis? A cidade possui marcas que, segundo eles, inexistem na aldeia. A argumentação clássica de alguns é de que a cidade é *perigosa, grande e indiferente*. Diferente da aldeia que seria um lugar *tranquilo*, bom para se morar, com relações mais comunitárias. E muitos deles ainda entram no paradigma de que a cultura está se perdendo pelo modo de vida urbano, mas ao mesmo tempo afirmando que não deixam de ser índios por estar na cidade ou utilizar bens dos não-índios.

Edison traz essa problemática.

*Então... é... morar na cidade... nós passamos numa dificuldade a questão cultural... como nós podemos reafirmar nossa cultura, nossa identidade que é a dança da ema... aqui na cidade, nós... nós temos essas dificuldades de reafirmar nossa identidade né... devido as próprias escolas aqui do município de Campo Grande onde que os alunos crianças e adolescentes indígenas terena freqüentam ... nessas escolas elas não ensinam a cultura terena, ou a cultura indígena.. as escolas do município daqui em Campo Grande... e a onde que nós que somos lideranças encontramos dificuldades com essa juventude hoje, porque na escola eles se preocupam muito mais em viver o modo dos não-índios, muitas vezes a escola força os alunos indígenas a conviver isso, e quando saem das suas escolas e vai para suas casas, chegam nas suas casas... aqui na cidade nós temos acesso ... muitos têm acesso a internet e à televisão... aí passa... chega na sua casa e vai assistir televisão.. onde que acaba também muitas propagandas da televisão... faz com os adolescentes e jovens indígenas esqueçam mais as suas culturas, por exemplo, aqui têm algumas aldeias urbanas que tem grupos indígenas que fazem sua apresentação com música rap, né... ou alguns indígenas adolescentes fazem o corte igual do Neymar, por exemplo, o jogador de futebol... ou faz um brinco colocando um brinco da farmácia... vai lá na farmácia, compra um brinco e coloca... ou faz tatuagem não do índio, dos não-índios... (Rede de Educação Cidadã, Campo Grande, 20/08/2012)*

Contudo, ao mesmo tempo em que ele acha que a cultura está “por um fio” por causa do corte do Neymar, da influência da TV, das músicas, dos brincos de farmácia, da internet, etc, ele ouve sertanejo e forró quando dirige, utiliza carro e celular para atuar como liderança indígena, come comida japonesa, e ainda tenta explicar para seus parentes na aldeia a importância desses bens para a luta a favor da causa indígena.

Nessa direção, o que Lasmar (2005:194) aponta como o que nesse processo de “se tornar branco”, nunca se completa, é o que meus interlocutores dizem ser o “modo índio” e o “modo branco” de ser. Ao mesmo tempo em que eles sentem sua cultura ameaçada pelo não-

índio, ele entende que o modo de vida urbano não vai alterar sua identidade, mesmo porque são modos de vida historicamente entrelaçados. Guilherme, por exemplo, decidiu que faria Direito quando ainda estava na aldeia, Eliseu quando foi para a cidade já sabia que tinha uma religião, Luiz foi morar em Campo Grande porque o trabalho no corte de cana não fazia parte dos seus planos e nem de sua família.

A princípio, como referência, a ideia geral era de que quanto mais tempo na cidade ou quanto mais novo migrassem para o meio urbano, maior seria sua facilidade de percorrer os espaços da cidade e fazer uso de seus equipamentos. Segundo Lasmar (2005:194), as mulheres indígenas de sua pesquisa que cresceram na cidade tendem a não seguir os códigos de valores da comunidade onde a mulher deve passar o dia na roça para preservar sua imagem. Contudo, com os meus interlocutores, observo que o tempo de migração e a idade com que foram para a cidade não é um fator determinante para o tipo de conduta que vão ter no meio urbano. Afinal, todos cresceram na cidade. Eles fariam parte do que Znaniecki & Thomas (1974) colocaram como sendo a 3ª geração de filhos-netos de primeiros imigrantes. Nesta, a língua do grupo de pertencimento tem a mesma importância, e muitas vezes menos uso, do que a do novo lugar de morada, bem como o conjunto de valores, projetos e lealdades se complexifica ao ponto dos laços não serem mais tão fortes e normativos, ou ao menos, das capacidades de negociação pessoal e de pequenos grupos em grandes grupos ser mais ampla.

Pacheco de Oliveira (1999) quando dialoga sobre sua pesquisa com os Tikuna, procurando operar com modelos não-dicotômicos, opera com a noção de “situação social” para acompanhar as transformações ao longo do tempo (no caso da minha pesquisa com a cidade e os próprios Terena), a vivência de cada um deles a partir dos dramas e das relações políticas e sociais em que estão inseridos. De acordo com Silva (2001:70), o “índio da cidade” é aquele que nasceu no espaço urbano e que através das relações e de alguns outros elementos é identificado como índio. Em situações como esta, de multiplicidades de configurações (Leach, 1996), o vínculo de parentesco, o uso da língua materna, o jeito de se vestir, são alguns elementos que os interlocutores do pesquisador em questão acionam para se afirmarem como *indígenas* quando nascidos em contexto urbano. Por outro lado, o “índio na cidade”, de acordo com Silva (*idem*), índios que individual ou coletivamente se deslocam para a cidade e são “guiados” por índios tradutores do modo de vida do “branco”, são índios que residem há mais tempo na cidade e que acionam sua rede de relações sociais para incluir o neófito urbano. Contudo, segundo o autor, mesmo esses índios que não nasceram na cidade e que já



residem há vários anos, por vezes são chamados à atenção pelos residentes das aldeias por estarem, por exemplo, “falando errado a língua materna”.

Assim, tanto o índio *da* cidade quanto o índio *na* cidade necessita de mecanismos de afirmação identitária pelo simples fato de não estar mais na aldeia. Enquanto Silva, no universo da sua pesquisa, identifica os indígenas da/na cidade pelo tempo em que nela estão inseridos, no contexto dos Terena com quem convivi, naquele momento, o fator tempo não era determinante para explicar a intensidade da relação deles com Campo Grande.

Lasmar (2005:187) conta que as moças indígenas recém-chegadas em São Gabriel da Cachoeira eram percebidas como diferentes pelas que moram na cidade, isso porque o modo de se vestir, andar e de se apresentar no ambiente citadino era distinto das que já moravam lá e que se consideravam mais próximas ao modo de vida do “branco”. Entre os meus interlocutores não percebi, a priori, algo que pudesse distinguir quem são os mais ou menos “urbanos”. A tentativa de análise mais coerente que consegue explicar a proximidade com os ambientes da cidade é, além das condições que envolveu o deslocamento para a cidade, a aparência do “bugre”.

Em relação ao processo de mudança observamos que o Edison detalha e mostra sua luta em estabelecer-se, por exemplo. Ao contrário do Guilherme, que com somente 3 anos em Campo Grande, conta que sua adaptação foi difícil, mas que o fez muito bem. Eliseu quando mudou para a cidade em busca de emprego conseguiu trabalhar na FUNAI através de indicação. Edison passou pelo processo de morar em lonas e passar fome, algo que nenhum dos outros interlocutores vivenciou. Guilherme, embora a todo o momento ressalte o preconceito contra os indígenas, deixa claro, por exemplo, que as pessoas passam a olhá-lo de maneira diferente e até passam a ter cuidado com o que falam para ele e próximo dele, a partir do momento em que ele diz que *é índio*. O Luiz sempre é questionado sobre sua indianidade porque tem os cabelos um pouco ondulados. O Guilherme é alto, forte, branco, cabelos ondulados. A Val, como mostram os depoimentos, era questionada porque seu cabelo não era preto. Eliseu, pelo contrário, conta que tinha até medo de ser chamado de “bugre” na escola. Edison relata várias situações onde foi constrangido por “parecer-se” com índio. Então, são trajetórias e projetos de vida distintos e que apresentam marcas próprias. Participam de mesmos circuitos e comunidades de comunicação, mas lidam diferentemente com idiomas e lealdades de grupo.

O *ser índio na cidade*, não sem motivos, é apresentado por meus interlocutores como alguém com “duas identidades”: quando em meio urbano precisa ter comportamento mais próximo dos não-índios; quando na aldeia precisa ter o comportamento esperado pelo “coletivo” como o de um índio. Contudo, em meio a essas “identidades”, o racismo e o preconceito na cidade contra os índios e nas aldeias contra os índios da cidade, são fatores que precisamos analisar mais de perto.

Acredito que no contexto da pesquisa seja possível dizer que *especialmente* há lugares onde os indígenas vivem e onde não-indígenas vivem. A questão é que embora sejam lugares “demarcados” (ora! Há aldeias indígenas por todo estado) não podemos tratá-los como “fechados”. Se a vila camponesa de Redfield (1956) é permeada de tradições culturais, *aldeias indígenas* (ao final, quarteirões em bairros) o são muito mais. O discurso apresentado por Silva (2001) sobre os índios *da/na* cidade parte para uma discussão de relacionamento com a cidade, com o espaço cidade, não em ser mais ou menos “urbano”. Lasmar (2005), por outro lado, tenta desconstruir uma visão *dualista hard* sobre o espaço que seria ou não seria do índio (sobretudo investindo no eixo moderno-tradicional); contudo, ao falar em “modo de vida”, como seu compromisso ao final é com a cosmologia como continuidade (nunca deixar de ser índio por que se desceu da Canoa de Fermentação), aparece um novo par que representa modos de vida: índio-branco. Em um movimento: dos índios aos brancos. No caso aqui estudado, como apontou Cardoso de Oliveira (1968:212), estamos desde o início em “situações interétnicas”. Quando me refiro aos Terena que acompanhei, essa questão dos modos de vida me parece ainda mais complexa se considerarmos as gerações crescidas e nascidas nas “aldeias urbanas”, bem como o perfil de “juventude” estudado. Longe então de resolver esse impasse, mas tentando de certa maneira dar uma direção para a discussão no contexto da pesquisa, considero a relação de cada um dos interlocutores com a cidade de Campo Grande, independente de um “modo de vida” que seja considerado do índio ou do “branco”, afinal, como podemos notar, esse tal modo de vida urbano está presente nas aldeias e na cidade, parecendo ser algo que está acima de espaços geográficos.

O objetivo não é negar que os indígenas possuem algumas formas particulares de vivenciar o seu cotidiano, mas com as transformações inerentes ao próprio tempo é arriscado separá-los do que seria um “modo de vida urbano”. Os fluxos, deslocamentos, tecnologias, são exemplos de ferramentas que permitem o modo de vida urbano, ou seja, modos que não são mais restritos ao espaço geográfico denominado cidade. Nesse sentido, o importante é

considerar como cada interlocutor lida separadamente com a cidade e com o modo de vida urbano. De acordo com os relatos, meus interlocutores definem o que seria um indígena e um não-indígena, mas mais como um marcador de diferenças, pois alguns dizem que não há mais muita diferença nos modos de vidas, pois “as coisas dos brancos estão nas aldeias”, e outros ainda ressaltam que aldeia e cidade são ambientes muito diferentes de se viver. Os motivos são variados, mas o que é comum a todas as narrativas são os problemas decorrentes do multiculturalismo: racismo e preconceito. Talvez seja este um dos principais vetores em relação ao qual identidades se organizam na cidade.

<b>Nome</b>	<b>Dionédison Candido</b>	<b>Eliseu Lili</b>	<b>MarceloRibeiro</b>	<b>Luiz Henrique Eloy Amado</b>	<b>Guilherme Lencine</b>	<b>Vastir Eloy</b>
<b>Idade</b>	35 anos	65 anos	32 anos	24 anos	20 anos	30 anos
<b>Onde nasceu</b>	Bananal	Bananal	Campo Grande (com 1 ano foi morar em Bananal)	Ipegue	Aldeinha	Ipegue
<b>Migração Aldeia-Cidade</b>	12 anos	20 e poucos*	6 anos	11 anos	17 anos*	18 anos
<b>Trabalho</b>	RECID	FUNAI	UCDB	CIMI / UCDB	UCDB	*
<b>Bairro</b>	Aldeia Urbana Água Bonita	Silvia Regina	Sta.Carmélia	Sta.Monica	Seminário	Sta.Monica
<b>Fala a língua</b>	Sim	Sim	Não	Não	Não	Não
<b>Ensino Superior</b>	Não	Não	Direito	Direito	Direito	Não
<b>Casados</b>	Sim	Sim	Não	Não	Não	Sim
<b>Filhos</b>	Sim	Sim	Não	Não	Não	Sim
<b>Religião</b>	Protestante	Protestante	*	Candomblecista	*	*

De acordo com Stuart Hall (2003:55), sociedades *multiculturais* existem há muito tempo devido aos deslocamentos que resultaram em sociedades étnicas. A *questão multicultural* pode estar associada também à “situação histórica” (Oliveira Filho, 1999), ou seja, a situação dos índios que vivem na cidade, um ambiente multicultural, só pode ser entendida partindo das tramas sociais, políticas e econômicas que vivenciam. Assim, o termo “pós-colonial”, como colocado por Hall (2003:56), envolve um meio onde os problemas da colonização não desapareceram com o “pós”, pelo contrário, daí a emergência do multiculturalismo com suas estratégias para contornar os problemas.

Nesse meio, então, o *racismo biológico* entra como uma construção política e social (2003:69). De acordo com Hall (2003:70)

As diferenças genéticas (supostamente escondidas na estrutura dos genes) são "materializadas" e podem ser "lidas" nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto (por exemplo, o nariz aquilino do judeu), o tipo físico e etc., o que permite seu funcionamento enquanto mecanismos de fechamento discursivo em situações cotidianas.

Essas marcas são também utilizadas para designar diferenças sociais e culturais. Por outro lado, a *etnicidade*, tem em seu discurso que as diferenças são de base cultural e religiosa não biológica. Em suma, o que o autor quer dizer é que a exclusão e o preconceito advêm tanto do racismo biológico, de acordo com a cor da pele, os cabelos, etc., quanto da etnicidade, baseado na cultura. Um exemplo é a discriminação religiosa.

Assim, de acordo com Hall, o racismo biológico e a discriminação cultural são dois tipos de racismo que se comunicam. Nesse sentido, se um índio não apresentar as características físicas atribuídas historicamente para o índio (cabelos pretos e lisos, olhos puxados, pele morena, etc), ele não sofrerá preconceito baseado no biológico, mas se se auto-identificar como um índio passará a sofrer a exclusão explicada, pelo também racismo, através da diferença cultural. Essas lógicas que estão o tempo todo entrelaçadas serão vistas de maneiras distintas de acordo com o ambiente e o contexto histórico. Mato Grosso do Sul, como já foi falado no capítulo 1, apresenta um intenso racismo contra indígenas que está relacionado com a problemática das terras.

Posto isso, conseguimos mais subsídios para entender como as trajetórias individuais de cada interlocutor nos guiam a distintas maneiras de ocupar a cidade. Como afirma Hall:

(...) desde o começo do "projeto" global do Ocidente no fim do século quinze, o binarismo Tradição/ Modernidade tem sido progressivamente minado. As culturas tradicionais colonizadas permanecem distintas: mas elas inevitavelmente se tornaram "recrutas da modernidade". Podem ser mais fortemente delimitados que as chamadas sociedades modernas. Mas não são mais (se e que já foram) entidades orgânicas, fixas, autônomas e auto-suficientes. Como resultado da globalização em seu sentido histórico amplo, muitas delas se tornaram formações mais "híbridas". (2003:73-74)

E a partir daí vamos apresentar algumas situações particulares de como é ser índio em Campo Grande.

Eliseu afirma que *eu amo Campo Grande... Aqui é minha aldeia, aqui eu posso falar com doutor ou a pessoa mais simples já sei tratá-los, não tenho medo, não encontro dificuldade, diferente de quando eu cheguei aqui. Tudo era difícil, tudo era abstrato, além de falar o português pessimamente.* (Campo Grande, sua casa, 08/2012)

Em sua trajetória, como visto aqui em vários momentos, logo quando chega na cidade, Eliseu enfrenta o preconceito por ter “características físicas de índio”, o que se agravava por ele não saber falar bem o português, já que morava em uma aldeia onde o idioma é falado no cotidiano. Hoje ele fala bem os dois idiomas, conseguiu ocupar a cidade sem os constrangimentos de quando chegou, porém, ainda sofre racismo por ser índio e parecer-se com índio. Aqui claramente há o racismo biológico e a discriminação cultural latente e comunicante.

Luiz, pelo contrário, não “parece com índio”. Segundo ele, a explicação é que sua mãe tem raízes kinikinawa. Quando chegou na cidade não teve a dificuldade da aparência e nem do “não saber falar o português”, já que em Ipegue o idioma não é falado no cotidiano. O preconceito que sofria era quando se afirmava como indígena, aí surgia os dois racismos de maneira contextual: por se afirmar índio e por não parecer com índio. Aí entra a questão: o que é “se parecer com índio”? Então sua trajetória em Campo Grande e sua maneira de ocupar esse meio urbano se deu de maneira distinta do Eliseu.

O Guilherme, entre todos os interlocutores, é o que mora há menos tempo em Campo Grande. Porém, veio de uma aldeia que é praticamente misturada com a cidade, não fala o idioma no cotidiano e, a questão chave, não se parece com índio. Sua explicação também se dá pelo fato

de ser Kinikinau e por problemas de registro ter no documento que é Terena. Guilherme foi para Campo Grande sozinho e para estudar, sua família provê os meios de mantê-lo na capital.

O Marcelo, o de discurso mais incisivo, era constantemente atacado por se auto-afirmar indígena. Contudo, ao invés de evitar os espaços e equipamentos urbanos, ele reage. Inclusive já enfrentou várias vezes os professores da própria universidade onde estudou. Ele é aquele índio que não tem constrangimentos e que conhece muito bem o modo de ser urbano.

A Val precisou pintar os cabelos para que os próprios indígenas do seu bairro a aceitassem para ser sua representante. Os cabelos claros não eram cabelos de índia. A Val também não fala o idioma e mesmo tendo morado grande parte da sua vida na aldeia, ela consegue dominar os espaços da capital. Para sua nova função de representante das famílias indígenas recém-chegadas na cidade, ela facilmente aprendeu quais espaços da cidade deveria percorrer. Isso tudo através do Marcelo e do seu irmão Luiz, que a apoiam e mostram os caminhos que deve percorrer. Ao final, muito da trajetória de cada um desses Terena tem tudo a ver com a rede de que faz parte. As redes que acionam e que pertencem ajudam a definir sua trajetória. Eliseu, por exemplo, através de um contato logo conseguiu entrar na FUNAI, onde ficou até se aposentar.

Edison, como relatado, apresentou muito dificuldade na cidade logo quando chegou. Talvez porque durante muitos anos seu trabalho era em um sítio, e não no meio urbano propriamente. Quando saíram de lá e foram para a periferia foi que ele sentiu mesmo o modo de viver da cidade e foi onde as dificuldades com a aparência de índio e com o fato de falar com dificuldade o português se apresentaram mais incisivamente.

*Aquele episódio que aconteceu, que os estudantes começaram fazer... a falar 'olha lá o índio, né... dirigindo o carro'... aconteceu aqui... foi nesse estacionamento aqui... aqui... nessa cor alaranjada.. eu tava desse jeito assim, eu tava esperando o sinal abrir e aí quando olhei começaram a fazer UhuUhuUhu... aí... aí eu fui, né... pra mim isso... é muito ruim sabe...muito ruim... ainda as pessoas olham ... as pessoas olham dessa maneira... não tem outro olhar, mas eu acredito que nem todos... aconteceu aqui, eles estavam ali pegando o carro do estacionamento... mas eu acredito que nem todas as pessoas são assim, dentro da sociedade brasileira ainda existe pessoas que não discrimina, que entende a nossa cultura... (Campo Grande, no seu carro, 08/2012)*

Assim, como ainda dicotomizar “sociedades complexas” *versus* “sociedades tradicionais”? Não há nada mais complexo do que índios que deixaram suas aldeias para viver em uma capital do agronegócio brasileiro. Em face dessas questões, Gilberto Velho nos ajuda a pensar as trajetórias desses interlocutores. Velho (2003:101) afirma que a identidade de um indivíduo é formada pela memória, biografia e projetos para o futuro. Então, a identidade desses Terena só poderia ser entendida no contexto onde eles se encontram agora levando em conta tudo o que aconteceu para ele ser o que é e, principalmente, seus planos de vida. A *trajetória*, para Velho (*idem*), é a própria memória, podendo ser ela individual ou coletiva. E eu diria que poderia ser os dois. Contudo, a memória é seletiva. Através desses relatos podemos ver claramente a seleção que fazem de sua trajetória. Alguns enfatizam mais as situações vividas no deslocamento, outros preferem focar no presente... lembrando que o roteiro e as perguntas eram praticamente as mesmas.

Assim, enquanto a memória é aquilo que “olha para trás”, o projeto é o que “olha para o futuro”. As *situações da memória* seletiva e a vivência no contexto atual é o que configura os projetos. Os projetos envolvem, segundo Velho (*idem*), valores, emoções, preconceitos, estigmas, etc. Cada um desses Terena possui fragmentos na memória e experiências que os levaram a se envolver com o movimento indígena. A memória e o projeto precisam de um sentido social para que sejam reconhecidos, ao mesmo tempo, é uma negociação com a realidade.

O projeto de cada indivíduo é também limitado pelo campo de possibilidades (*idem*), ou seja, não é tudo que ele deseja que ele terá acesso. Dentre os fatores limitadores que podemos ver no contexto da pesquisa está, por exemplo, o preconceito em ter ou não ter “aparência de índio” e também a dificuldade com a língua portuguesa. Então, o projeto, acredito, tem vários momentos e transforma-se o tempo todo. A migração para Campo Grande em busca de um bom emprego, um bom estudo, melhores condições de vida, muitas vezes é frustrada. Se não o objetivo em si, se dar bem na cidade, ao menos os meios para chegar até seu objetivo final: o racismo. Contudo, isso apresenta-se de maneira particular para cada Terena. Edison enfrentou diversos constrangimentos logo quando chegou na cidade e atualmente, embora com maior facilidade na língua portuguesa e já como uma liderança que conhece certos códigos urbanos, ainda não se sente confortável em frequentar alguns espaços por receio do preconceito.



### Capítulo 3. Redes sociais, segregação e estratégias étnicas

Nos capítulos anteriores, apresentei alguns contextos socio-históricos gerais, dentro dos quais tracei um conjunto de trajetórias que em alguma medida são representativas das juventudes terena, no caso em especial dentro do complexo campo político que chamamos de movimento indígena. Neste capítulo, seguindo trabalhos como os de Barnes, (1987), Barth (2000) e Hannerz (1980), apresentam-se articulações em rede em distintas situações e eventos em que perfis de juventude são definidos e com os quais alguns desses jovens se relacionam. Como o propôs Barth (2000), dentro de um conjunto histórico de autores que privilegiam análises de eventos, cenas e situações, uma vez montado o campo, alguns de seus atores, saberes e rotinas, montam-se eventos em que por fim tipificações de sujeitos são postas em ação, ao longo de debates, acordos e conflitos. Neste sentido, buscamos ampliar o leque de situações em que juventude é definida e performatizada. Por fim, retomamos o tema do racismo, situação em especial em que estratégias indígenas apresentam-se em operação, seja para afirmar as identidades indígena e terena, seja para negá-las.

#### 3.1. Campo Grande como campo de relações étnicas

Capital do estado de Mato Grosso do Sul Campo Grande possui, segundo o *website* do IBGE, 786.797 habitantes, sendo constituída de acordo com dados do IBGE do censo de 2010 por 5.898 índios. Contudo, sabemos como é problemática essa afirmação posto que esses dados se baseiam na auto-representatividade, e não raro, por conta do preconceito sofrido, identidades como a de “pardo” podem abrigar grande percentual de indígenas (Oliveira Filho, 1999). Partindo da experiência etnográfica, considerando o contexto de violência simbólica no estado, é provável que esse número seja bem maior. Contando que temos *4 aldeias urbanas*<sup>31</sup> e uma em processo de construção é possível inclusive que grande parte dessas 5.898 pessoas que se auto-

---

<sup>31</sup> Mais adiante, explicarei como se organizam e constituem as chamadas “aldeias urbanas”.

identificam como indígenas sejam, em especial, os moradores desses espaços. De mais difícil quantificação e qualificação devem ser os casos de indígenas que moram em bairros periféricos.

De acordo com as experiências etnografias vividas, Campo Grande não é somente mais uma capital de um estado brasileiro, mas sim a capital de um estado com intensificação de práticas violentas contra os povos indígenas. Não só porque o estado de Mato Grosso do Sul é o segundo da federação em número de residentes indígenas, mas porque a formação política local juntamente com a manipulação que exercem sob a grande mídia fomenta um campo de batalha formado, em seu extremo, basicamente por duas frentes: indígenas e anti-indígenas. Não é sem razão que desde os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1968:178) se evidencia um acirramento da segmentação e clivagem étnica na cidade, onde o indígena, além do caráter étnico, é acomodado em um regime de classes e segmentação física e simbólica. Algo do tipo de situação que Hall (2003:69), na aproximação entre os usos e articulação dos termos *etnia* e *raça*, chama de “racialização da etnicidade”, no caso quando além da diferença cultural, são acionados na produção do estigma, referenciais fenotípicos.

Este fato se explica pelo próprio processo de formação da cidade e o modo como esta está organizada socioespacialmente. Campo Grande fez recentemente 113 anos de existência, o que lhe dá o *status* de uma cidade de expansão relativamente recente. Para entender a tensão entre índios e não-índios no estado, bem como seus deslocamentos para o meio urbano, recupero resumidamente a história da guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870). Primeiramente, segundo Bittencourt e Ladeira (2000), algo que pudéssemos definir como uma *história terena* pode ser sequenciado em 3 grandes fases, seguindo as narrativas locais: *tempos antigos*, *tempos de servidão* e *tempos atuais*. No primeiro período, viviam sem pressão em relação à ocupação das terras, podiam escolher onde construir suas aldeias, desde que circunscritos em seu território em relação aos grupos indígenas vizinhos. O segundo período é o do pós-guerra do Paraguai, quando começam a ocupar a região que ultrapassa a zona do conflito. Essa fase é marcante para os Terena, porque representa o período onde precisam se reorganizar nos novos territórios e mudar boa parte de seu modo de vida. A terceira fase é onde iniciam as demarcações das primeiras reservas, já no século XX (1905).

A chamada Guerra do Paraguai é considerada uma das mais sangrentas da história das Américas. De acordo com Eremites de Oliveira e Pereira (2007:01), foi um “divisor de águas na

história platina”, principalmente no que diz respeito a determinados grupos indígenas, dentre eles os Terena, que teve a trajetória do seu transcurso histórico intensamente reconfigurada. Os autores afirmam que não há muitas referências na literatura sobre a participação indígena nessa guerra, especialmente quando o assunto é o contato e as mudanças culturais que provocaram nos grupos étnicos envolvidos. Após a guerra, no entanto, os territórios indígenas foram ambicionados para exploração das frentes de ocupação do que chamamos de sociedade nacional. De acordo com Oliveira e Pereira (2007:02), no período colonial, as etnias que compunham o grupo conhecido como *Guaná* estavam estabelecidas nas regiões do Chaco e do Pantanal (*Êxiva*), que hoje englobam territórios brasileiros e paraguaios. No Brasil, o *Êxiva* abarcava áreas que a partir de 1810 passaram a ser conhecidas como Pantanal (principalmente as que vão da cidade de Corumbá e Ladário até Porto Murtinho).

Segundo os mesmos autores, as etnias que formavam o grupo *Guaná*, mantinham suas aldeias próximas aos povoados e fortificações militares luso-brasileiras que intentavam explorar ouro na região e tomar posse de vias fluviais. Importante ressaltar que as aldeias se contactavam entre si em redes que eram utilizadas estrategicamente como proteções das fronteiras (tanto no período colonial quanto no Império).

Eremites Oliveira e Pereira (2007), ao se referirem aos Terena de Buriti (baseados em pesquisas periciais), afirmam que, de acordo com o compilado da memória social do grupo, a ocupação em Buriti já existia antes da guerra e se intensificaria com ela. Em 1850, alguns grupos oriundos da região pantaneira estavam estabelecidos no local. “Na época, grupos Guarani e Ofayé-Xavante também estavam estabelecidos nas proximidades, o que configura essa área serrana como uma região multiétnica. Foi ali que tempos depois eles receberam outros troncos vindos de Miranda, Nioaque e de outras localidades (...)” (2007:04).

Os processos históricos começam a se complexificar quando, ainda no começo do período republicano, o governo transfere terras indígenas que não estavam tituladas para o Estado de Mato Grosso. Acontece que, como apontam Eremites de Oliveira e Pereira (2007), após tomar posse dessas áreas e desprezar a Lei de Terras de 1850, o Estado acaba declarando-as como “terras devolutas”, repassando-as a terceiros. Segundo Azanha (2004:62), essa Lei nº 601 de 1850 definiu “terras devolutas” como “aquelas que não estão sob domínio dos particulares, sob qualquer título legítimo, nem aplicadas a algum uso público federal, estadual ou municipal”.

Além disso, essa lei deliberou as regras para as concessões do Governo, proibindo qualquer aquisição de terra devoluta que não fosse por intermédio de compra; e ainda, as terras que estivessem ocupadas (ocupação primária) receberiam legitimação e registro. O que isso tudo significa, ao final, é que os chamados “terceiros” juntamente com o Estado Brasileiro promoveram a expropriação das comunidades terena e infringiram a Lei de Terras.

Segundo Eremites de Oliveira e Pereira (2007:06),

“na época, a população terena ocupava vários pontos do território situado a partir das imediações de Miranda até os contrafortes da Serra de Maracaju, por onde estavam distribuídos vários de seus troncos, ali estabelecidos ao longo dos principais cursos d’água e de acordo com as relações de alianças que configuravam suas aldeias”.

Nesse quadro, o processo de desterritorialização de vários grupos se deu com a transferência das terras dos Terena para particulares. Com isso, ficaram dispersos e muitos tornaram-se trabalhadores, e mesmo moradores, nas fazendas das imediações. Após a desterritorialização, o então Serviço de Proteção ao Índio os reterritorializou em “Reservas” demarcadas. O processo exposto explica grande parte da estrutura fundiária do estado de Mato Grosso do Sul, ou seja, os motivos dos intensos conflitos entre fazendeiros e indígenas.

As Reservas foram instituídas mediante Decretos e “Atos firmados pelos então Presidentes de Estado, ou através de Resoluções expedidas pelas Câmaras Municipais.” (Cardoso de Oliveira, 1968:43). Elas assumiam duas funções: 1- “defesa das terras tribais, embora apenas de uma pequena parcela do antigo território aborígene” (idem:39) e, 2- “a institucionalização da atomização” (idem:39), ou seja, a etnia que antes tinha tendência à “introversão dos grupos sociais que a compunham” (idem:39), com a colonização passou a se atomizar, realizar alianças com grupos locais e ter autonomia política (idem:39).

Com a perda dos territórios de ocupação tradicional, e com as novas áreas de pequena extensão, já não conseguem plantar seus alimentos ou desenvolver criações. Com a falta de condições de continuarem vivendo nas aldeias, os deslocamentos para os centros urbanos se intensificaram. A partir daí, começamos a entender a configuração multiétnica de Campo Grande, a formação das periferias, que é para onde os Terena vão quando recém-chegados, e a formação de uma massa de índios sub-empregados, sem qualificação profissional e “carregando” um

estereótipo de “índio” que lhes inviabiliza maiores oportunidades. Sendo assim, com as passagens históricas supracitadas, conseguimos uma base inicial para entender dois contextos gerais a que nossos interlocutores se referem: 1- a intensificação da migração aldeia-cidade; e 2- o racismo contra indígenas no estado de Mato Grosso do Sul, e em Campo Grande em particular.

No contexto exposto, são latentes atos racistas, de preconceito e discriminação.<sup>32</sup> Muitas situações que demonstram atos violentos baseados em fenótipos me foram relatadas e vivenciadas por mim durante o campo na cidade. O “bugre” citado por Roberto Cardoso de Oliveira (1976) é o que os próprios índios com quem convivi chamam hoje, criticamente, de “o índio de lábios grossos e aparência rústica”, imagem que não condiz mais com a complexidade de situações em que os terenas estão inseridos.

A questão de ter “aparência de índio” ou não é um fator essencial que define, de uma maneira ou de outra, a vivência de cada Terena em Campo Grande. Aqueles com pele morena, cabelos mais lisos, lábios grossos, olhos mais puxados, são os que mais sofrem preconceito. Enquanto que os que têm pai ou mãe não-índio e que já não possuem mais intensamente as características do fenótipo atribuído ao que seja um *índio*, possuem entradas um pouco mais fáceis nos espaços urbanos. Essa identificação, somente através do olhar, é fundamental no contexto do estado de Mato Grosso do Sul e provoca uma série de reações.

Para além da cidade, do ponto de vista de uma economia-política do estado, temos vastos campos sendo utilizados para o plantio de soja e cana-de-açúcar o que, por conta das expropriações de terras indígenas inerentes a expansão dessa produção, leva a um intenso conflito por terras entre índios e não-índios. Esse problema fundiário, que já é mais do que conhecido nacional e internacionalmente, se reflete nas posições em que se organizam o campo político local: de um lado, os que culpam os indígenas por “impedirem o desenvolvimento do estado” entrando no discurso de “muita terra para pouco índio” (Oliveira Filho, 1984) e por outro, os índios que durante vários momentos históricos foram sendo expulsos de suas terras tradicionalmente ocupadas.

---

<sup>32</sup> Tema complexo e de ampla literatura, mais do que uma definição de “racismo”, com fins a dar conta da etnografia realizada, trabalha-se com as ações de estigma e segmentação, no caso de “racialização” como “o processo político através do qual populações são identificadas por referências direta ou indireta às suas características fenotípicas reais ou imaginárias” (Milles, 2000:456). Além disso, para o caso indígena mapeado, estamos também diante da associação do que Hall (2003:68) conceitua como dois “registros do racismo”, o biológico e o de discriminação cultural.

Como dito, depois da Guerra do Paraguai e com a consequente perda dos seus territórios (Eremites de Oliveira e Pereira, 2007), os indígenas foram se alocando em espaços dispersos, e essa conjuntura se reflete nos conflitos de hoje e no modo como se organiza sócio-culturalmente Campo Grande. Por um lado temos uma bancada política ruralista que domina a grande mídia local, as terras e a política do estado. Por outro lado, os índios, que depois da fortificação do movimento indígena, lutam pelas terras que perderam e por maior inserção na política local. Nesse embate, surgem conflitos simbólicos e físicos (Todorov, 1996), no limite sangrentos, não só aqueles onde morrem lideranças, onde ônibus com acadêmicos indígenas são incendiados, onde filhos de caciques são sequestrados; mas também a violência simbólica que inclui agressão verbal, desmoralização e cerceamento.

Com esse embate, o índio que aparenta ser índio (dentro dos *tropos* em que se organiza o preconceito) sofre retaliações de todos os tipos, principalmente quando vai para a capital. Do ponto de vista simbólico, um *tropos* recorrente usado pela população citadina, principalmente na região mais central de Campo Grande, é o de que o índio na cidade é o índio “fora do lugar”. Além disso, de que o indígena é “preguiçoso”, tem muita terra mas não planta, só “pensa em bolsas do governo”, é “ladrão”, impede o desenvolvimento do estado, é “bugre”. Ou como diria Oliveira Filho (1984), é a imagem do *bugre* atualizada, do primitivo ao índio-latifundiário. Esses estigmas se intensificam na cidade onde a situação de preconceito é mais acentuada, uma vez ser este o espaço onde está inserido em um cotidiano de não-índios. Ao contrário do que disse Cardoso de Oliveira (1976) para as décadas de 1960-1970, a população da cidade não vê, atualmente, os índios de maneira simpática. Não só pela complexificação da questão agrária no Estado, mas também porque hoje a presença indígena no meio urbano é muito mais intensa do que a época em que o autor fez a sua pesquisa.

Esse “faroeste” que ideologicamente pertence às relações territoriais e políticas entre *aldeias* e *fazendas* também se apresenta nas cidades. O conflito por terras é tão grande que reflete em todas as esferas no estado, sendo a grande mídia a principal responsável por propagar o que já estava no imaginário da sociedade. Há jornais, como o Campo Grande News (do governador do estado), o Correio do Estado, e O Progresso, da cidade de Dourados, que proíbem reportagens sobre qualquer coisa que envolva os índios, principalmente porque são controlados pelos partidos políticos que são claramente anti-indígenas, e quando colocam os índios no noticiário é de uma

maneira pejorativa. Principalmente quando o assunto é conflito fundiário o lado ouvido é sempre a do proprietário da fazenda.

Diante dessas circunstâncias, o “parecer-se com índio”, principalmente em Campo Grande, impossibilita que uma série de espaços sejam ocupados. Isso porque a vergonha e o medo - como vimos nos relatos de jovens presentes neste trabalho - são maiores do que a vontade ou a necessidade de circular por certos ambientes. Por outro lado, não parecer com índio permite uma vivência mais dinâmica e com menos receios e mais oportunidades. Desde que, no entanto, não se assuma tal identidade.

Observo que, pensando o espaço, o preconceito tenciona-se mais ao centro e vai-se diluindo quando se aproxima da periferia, local onde estão localizados os bairros chamados de indígenas e as aldeias urbanas. Como se cada vez que se chegasse para as regiões centrais de Campo Grande, política e economicamente, se ampliasse o que Taussig (1999) chamou da “cultura do terror”, regimes de violência simbólica cuja função central é gerar o medo. Talvez isso aconteça porque quanto mais próximo do índio se esteja, maior o preconceito dos *purutúye* (não-índio em terena) por conta do domínio das políticas e ideologias das elites do agronegócio que orientam a grande mídia. Essa elite “tem fortes interesses econômicos que colidem com os índios, [e pretendem] apossar-se de suas terras e recursos ambientais (...) alimentando assim uma postura racista”. (Oliveira Filho, 1984:63).

É nesse ambiente que meus interlocutores vivem e convivem. A capital, assim como representa um símbolo de “esperança” para os povos indígenas – na medida em que migram para estudar, para terem melhores chances no mercado de trabalho, para terem acesso a um sistema de saúde menos precário, ou mesmo fugir da violência–, é também o lugar de maior racismo, da capital onde cana-de-açúcar e soja valem mais do que a pessoa. Contudo, mesmo nesse cenário, como vimos, há indígenas que transitam nas áreas de tensão e articulam para favorecer as aldeias, os parentes, suas etnias.

Campo Grande para alguns é a cidade grande onde vão conseguir realizar seus projetos pessoais e lutar para a comunidade indígena. Para outros, é só mais um “lugar para se morar e viver”, e alguns acreditam ainda que é só um *lugar de passagem*. De qualquer maneira, para a maior parte dos Terena com quem convivi no campo, Campo Grande é a cidade da luta por um

*movimento indígena*, e os espaços em que transitam e ocupam estão direta ou indiretamente interligados com esse propósito.

Os indígenas em Campo Grande residem, geralmente, nos bairros periféricos e nas chamadas aldeias urbanas. É a estas zonas que por vezes, dada a incidência de moradores indígenas, se chama de *bairros indígenas*. Os bairros foram sendo ocupados durante os últimos 30 anos. Grande parte deles possui uma associação indígena responsável por "captar recursos" para os moradores e para "incentivar práticas culturais".

Outro local onde os indígenas moram na capital é nas *aldeias urbanas*. Embora eu não tenha focado a etnografia nas *aldeias urbanas*, opto por tratar do assunto por ser um ponto de referência importante para meus interlocutores e pelo fato de *moradia* ser um assunto comum a todas as narrativas. Além disso, como já pontuei, podemos pensar nessas áreas como conquistas políticas indígenas, apesar de todos os problemas enfrentados. *Aldeia urbana* é um loteamento conquistado pelos índios onde ganham casas e não pagam água, energia e nem aluguel. Segundo o Guilherme,

*Aldeia urbana são aldeias que não tem convívio contínuo com os costumes propriamente ditos, preservam de forma reservada suas tradições, embora vivam em assimilação com a vida do branco por estarem nos centros urbanos.* (Windows Live Messenger, 05/09/2012)

Ou seja, as *aldeias urbanas*, ao contrário do que o nome pode sugerir, não são réplicas das aldeias de origem. São loteamentos livres de impostos, organizados em pequenas áreas particulares. Campo Grande hoje possui 4 *aldeias urbanas* e uma que está em projeto (*Indubrasil*). Cada uma tem sua história de formação e suas ligações políticas. A aldeia Marçal de Souza foi a primeira a ser constituída na cidade; aliás, segundo meus interlocutores, foi a primeira aldeia urbana do país.

Criada em meados da década de 90 pela prefeitura de Campo Grande (PMDB), a aldeia urbana Marçal de Souza teve origem com a ocupação de um terreno da FUNAI. Segundo Ferreira (2002: 113), muitos foram os conflitos jurídicos entre os Terena e a FUNAI tendo em vista que a mesma não aceitava perder a área. Atualmente a aldeia possui cerca de 10 mil índios das diversas etnias do estado, contudo, de maioria Terena.



A ideia geral de formação desses espaços era abrigar os índios que saíam das aldeias e viviam excluídos na capital. A Marçal, assim como a Água Bonita (onde o Edison reside), teve seu loteamento doado pela prefeitura por iniciativa dos próprios índios que realizavam protestos ao ocupar áreas na cidade. Geralmente, a pressão para que o estado doe terras começa com a ocupação de um terreno e a construção de lonas para abrigar as famílias indígenas até o loteamento ser providenciado. Apesar disso, no caso da aldeia *Indubrasil*, seu projeto pronto e está a espera dos órgãos responsáveis para a formação da 5ª aldeia urbana de Campo Grande.



Foto 5 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Nota-se os nomes das ruas do entorno (R. Ofaie Xavante, R. Terena, R. Gaudino Pataxó, R. Kricati)

Fonte: Google Maps.



Foto 6 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Casa na Rua Terena. Fonte:  
Arquivo pessoal de Aline Espíndola



Foto 7 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Cenas do cotidiano. Fonte:  
Arquivo pessoal de Aline Espíndola





Foto 8 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Fonte: Arquivo pessoal de Aline Espíndola



Foto 9 - Aldeia Urbana Marçal de Souza. Entrada da Oca. Fonte:  
Arquivo pessoal de Aline Espíndola

Cada uma dessas aldeias possui suas próprias características, e não foi objetivo do trabalho etnografar cada uma delas, isso demandaria mais tempo do que o disponível para a pesquisa. Contudo, falar em aldeias urbanas parece ser central ao falar sobre índio em Campo Grande, afinal, mesmo meus interlocutores (exceto Edison) não residindo nesses espaços, a partir do momento que conseguimos visualizar essas aldeias como mais do que espaços físicos, mas

também de relações políticas, então eles tornam-se importantes e centrais para a discussão do proposto: o Terena na cidade. Ou, já agora, neste ponto do trabalho, trajetórias terena na cidade de Campo Grande.

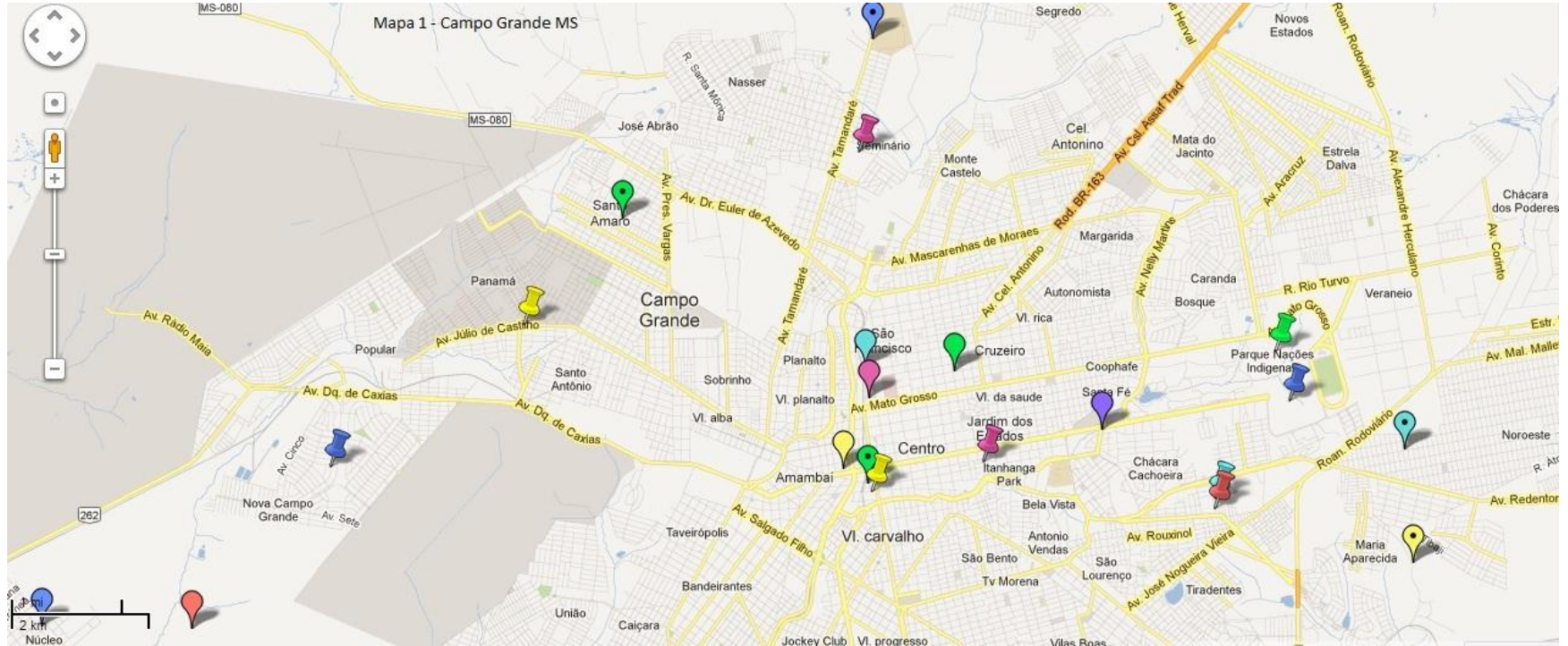
No caso do loteamento Marçal de Souza, este possui, além dos estabelecimentos como bares e salões de beleza, um *Memorial da Cultura Indígena* que é uma oca grande com vários artesanatos indígenas para comercialização, principalmente para turistas. Ao final da rua onde a oca está situada, está a Escola Municipal Sullivan Silvestre Oliveira fundada em 1997. A escola está na “aldeia”, mas não é exclusivamente indígena. A diretora é não-índia e alguns professores são índios. Um fato interessante para se pensar as questões políticas que envolvem as aldeias urbanas aconteceu durante as filmagens do documentário.

Estávamos fazendo algumas cenas em frente a escola onde um dos personagens entraria para pegar seu filho. Quando a diretora viu a câmera, imediatamente se reportou a nós dizendo que não poderíamos filmar no local. Explicamos que não entraríamos com a câmera e que não faríamos *takes* com o rosto das crianças, a cena era de longe e estava devidamente autorizada pelo personagem. Contudo, a diretora, muito nervosa, indagou se havíamos a autorização da FUNAI. "Mas por que a FUNAI?", indagamos. Porque aquela, segundo a mulher, era uma "área indígena". Esse tipo de atitude é muito frequente, e não deixa de ser um tipo de racismo tutelar porque coloca o indígena como um ser incapaz de tomar suas decisões.

Ao contrário do que imaginam as pessoas da cidade, a chamada aldeia urbana não reproduz algo como um modo de vida da aldeia. Embora indígenas de maioria Terena estejam morando em casas próximas, cada família é oriunda de uma aldeia específica; além disso, estão inseridas em contextos de intensificação de fluxos culturais. Um conflito muito presente, por exemplo, é em relação às lideranças. Edison é chamado ainda hoje de cacique, mas ele nunca foi cacique da aldeia Bananal. Ele foi presidente da Associação Indígena do loteamento (que é como se fosse um bairro) e por isso conhecido como cacique no meio urbano. A presidente da associação da Marçal é uma mulher que a maioria chama de "cacica". Aqui existem duas questões interessantes: 1 - com relação à organização política, os Terena nunca tiveram uma cacique mulher, uns dizem que ela foi a primeira cacica dos Terena, e outros ainda negam que isso seja um fato; 2 - como relação ao estatuto desses lugares para os indígenas, muitos não consideram esses loteamentos como aldeias propriamente.


















Em termos de espaços de maior circulação, e intensificação da interação, para os Terena com quem dialoguei, Campo Grande, como pode ser visto no mapa a seguir, é a cidade das *feiras* – da Feira Indígena, da Feira da Vila Célia, da Feira Central –, do *Parque* das Nações Indígenas, das chamadas *aldeias urbanas* – Marçal de Souza, Água Bonita, Tarsilla do Amaral e Darcy Ribeiro.





Em termos institucionais, é a cidade da *Rede* de Educação Cidadã, da Universidade Católica Dom Bosco – juntamente com o Núcleo de Estudos com Povos Indígenas e o Programa Rede de Saberes –, do Conselho Missionário Indigenista, dos bairros com Associações Indígenas – Santa Monica, Bordon, Seminário, Aeroporto, Indubrasil, entre outros –, da Fundação Nacional do Índio, do Museu das Culturas Dom Bosco, entre outros. Contudo, apesar destes pontos de referência e articulação no mapa da cidade, vale lembrar que os *trajetos* (Magnani, 1996) são vivenciados de acordo com as particularidades de cada Terena e de sua inserção no meio urbano, além dos contextos e circunstâncias que tornam extremamente sazonal a densidade das interações nos circuitos desenhados.



Mapa 1 - Campo Grande-MS



	UCDB (Universidade Católica Dom Bosco)
	Seminário (Guilherme)
	Mercado Municipal de Campo Grande
	Feira Indígena
	Parque das Nações Indígenas
	Museu das Culturas Dom Bosco
	Shopping Campo Grande
	Feira Vila Célia
	Feira Central Turística
	RECID (Rede de Educação Cidadã)
	CIMI (Conselho Indigenista Missionário)
	OCA(Aldeia urbana Marçal de Souza)
	Escola Municipal Sullivan
	Santa Monica/Bordon (Luiz/Val)
	Silvia Regina/Júlio de Castilho (Eliseu)
	Indubrasil
	Jardim Aeroporto

	FUNAI (Fundação Nacional do Índio)
	Aldeia Urbana Tarsilla do Amaral/Água Bonita (Edison)
	Aldeia urbana Darcy Ribeiro
	Santa Carmélia (Marcelo)

Em relação ao exposto, uma das situações que presenciei que reflete o racismo em Campo Grande foi a de quando um dos meus interlocutores contou que só frequentava o *shopping* Campo Grande com um não-índio porque tinha medo de ir a certos lugares desacompanhado e “sofrer algum tipo de preconceito” e “não saber se defender”. Essa situação, em especial, consegue produzir imagens que mostram um problema que está muito além das “violências” que afetam a integridade física de alguém, trata-se do receio que é construído no processo de vivência, principalmente no meio urbano, de contato mais intenso com o não-índio, aquele medo, pode-se dizer, de quem carrega consigo um estigma.

Certo dia, em campo, fui questionada por um Terena se eu me sentia confortável por transitar pela cidade com o braço pintado com a tinta feita do jenipapo, pois as pessoas poderiam me ‘olhar diferente’ por causa dessa marca.



Foto 10 - Edison depois de colher jenipapo na cidade (terreno de uma borracharia). Fonte: arquivo pessoal de Aline Espíndola

De fato havia espanto em alguns ambientes como no shopping, nas pizzarias, nos restaurantes. Contudo, havia espanto do outro lado também. Em umas das ocasiões onde fui pintada – em um parque onde estava acontecendo um evento dos indígenas da cidade – alguns indígenas jovens que eu não conhecia se aproximaram para perguntar se eu era indígena, com desconfiança eles mesmos respondiam “não, não pode ser”, “claro que é, olha o cabelo dela”, “você é de que aldeia? É daqui da cidade?”, “mas se não é índia por que está se pintando?”, “ei, ela é índia?”. Observo que o estranhamento tem como ponto de partida o *espaço*. Em um shopping, segundo a teoria dos próprios indígenas que convivi, as pessoas (não-indígenas) me estranhariam por eu estar com marcas indígenas no corpo; contudo, por outro lado, em um local que, assim como o shopping, é de livre circulação de qualquer pessoa independente da condição étnica, estava acontecendo um encontro de indígenas o estranhamento partia do outro lado. Eram eles que me questionariam e que procurariam “marcas” pra ter a compreensão do meu pertencimento (ou não) àquele lugar. Não que isso esteja configurado como preconceito.

Em outro momento, durante o último ano da minha graduação, estava etnografando um encontro com cineastas indígenas, mais especificamente um grupo de jovens que estava participando de um curso de formação. Durante os deslocamentos na *van* para as filmagens na cidade, um dos motoristas quando me viu começou a falar em Guarani, eu que não compreendo a língua falei logo que não estava entendendo. Atrás de mim os meninos Guarani não paravam de rir e até hoje não sei o que foi que ele falou. Um evento desses pode não ter significado aparente, portanto, se formos refletir, por que ele falou em Guarani comigo se na van havia índio e não-índios? O que foi que o levou à conclusão de que eu poderia ser índia e, além disso, índia Guarani? Certamente foi a aparência física, principalmente pelos cabelos. Ao final, entendemos que a “aparência”, acentuada pelo ambiente, é um dos principais fatores que a população indígena e não-indígena do estado utiliza como distinção de quem é índio e de quem não é, e pior, em alguns casos esse fato acaba sendo uma sustentação para práticas de racismo e preconceito.

Vários casos de situações de racismo me foram relatados, especialmente em relação a professores da Universidade Católica que quando descobriam que alguns alunos eram índios – já que não “aparentavam” ser – discriminavam e humilhavam os meninos em frente à turma. Fora

esses casos mais específicos, o próprio governador do estado afirma publicamente que não gosta dos indígenas e que na gestão dele não haverá demarcações de terras<sup>33</sup>.

Partindo do exposto e de acordo com a experiência e campo, entendemos que o espaço da cidade, com seus equipamentos e relações, são significados pelos agentes que apresentam estratégias peculiares de lidar com as dificuldades do contexto urbano de racismo e preconceito.

### 3.2. *Estudar na cidade, trabalhar no corte de cana*

“...não quero sua esmola, nem a sua dó.  
Minha terra não é pó!  
O meu ouro é o barro,  
onde piso, onde planto...”.  
*BrôMc's – M. Tupã*  
Rap Indígena Kaiowá-Guarani

Não é novidade que o “estudo” é considerado a maneira para obter “sucesso” na vida. Não sem razão, vários indígenas tomam a decisão de sair de suas aldeias para ir a cidade estudar. Segundo Edison, com 12 anos já estava se preparando para o *corte da cana* nas fazendas de não-índios, mas com a migração para a cidade e com a situação difícil que vivenciou com o passar dos anos, a solução que ele encontrou em determinado momento da sua vida, já no meio urbano, foi tentar estudar para ter um “bom emprego” e uma família, contudo, seu *projeto* não obteve êxito. Por outro lado, Luiz, Marcelo e Guilherme conseguiram alcançar até mesmo o ensino superior. Val voltou a estudar. Independente da situação atual de cada um deles, o “estudo” na cidade tendo sido ou não um mecanismo para concretizar o que desejavam, é um conceito que faz parte do discurso. Junta-se a símbolos de perseverança e prosperidade nas narrativas de busca pessoais e de grupos.

O *corte na cana*, segundo os meus interlocutores, é o “destino” de quem fica na aldeia,

<sup>33</sup> Faço essa afirmação baseada na minha experiência de campo e nos vários anos que morei no estado de Mato Grosso do Sul. Porém, muitos *sites* podem esclarecer essa situação, um exemplo é o próprio *blog* da Ação Jovens Indígenas. Vide <<http://www.jovensindigenas.org.br/governador-de-ms-vai-contras-demarcacoes-de-terras-indigenas>>, acesso em 11/09/2011.

pois não há mais terras para plantar e nem boas perspectivas de continuar vivendo no campo. Este discurso, acredito, aponta para dois movimentos: 1 - com o histórico dos conflitos na relação com não-índios, os indígenas perderam território, juntamente com isso parte de seus modos de viver é transformado, as plantações não suprem mais a subsistência e é preciso sair das aldeias para comprar até mesmo o alimento; 2- o próprio Terena, com as transformações evidentes e inevitáveis, decide (ao menos, parece que a maioria assim o formula) que o estudo é o seu “melhor caminho”, que o ato de ir para o meio urbano estudar é mais interessante do que permanecer no trabalho na lavoura.

A atividade de corte de cana-de-açúcar está relacionada com o aumento de instalação de usinas no estado. Com a chamada “crise dos combustíveis fósseis” o investimento em um combustível “limpo”, ou seja, com menor emissão de poluentes, tornou-se um negócio lucrativo e promissor, principalmente em áreas como o estado de Mato Grosso do Sul que possui clima e declividade das terras favoráveis ao plantio da cana. Além disso, o estado apresenta mão-de-obra “especializada”, ou seja, indígenas que estão nesse tipo de atividade desde a chegada dos exploradores da erva mate em suas terras no século XIX. (Espíndola, 2008)

Embora, segundo o art. 3º da Lei Estadual n. 3.404/2007 de 30 de julho de 2007, o corte manual deva ser totalmente eliminado a partir de 2016, essa atividade, ainda que considerada como análoga à de escravo, é responsável por empregar muitos trabalhadores rurais e indígenas que, em seu contexto, não encontram opção melhor por falta de especialização. As desvantagens de se trabalhar no corte da cana vão desde questões de saúde – problemas respiratórios decorrentes das queimadas da pré-colheita, de pele devido a incidência de luz solar diretamente na face, de coluna pela posição dos golpes na plantação, etc – até sociais, como, por exemplo, o distanciamento dos homens de sua convivência na comunidade, entre outros.

No que tange, principalmente, aos Terena e aos Guarani e Kaiowá, sabe-se que é grande a dependência da subsistência do trabalho externo em usinas de cana de açúcar da região, como boias-frias, na época de colheita. Este tipo de atividade, também, vem se intensificando nas últimas décadas. Há períodos do ano nestas aldeias em que quase a totalidade da população masculina – e agora, também, feminina – encontra-se fora da aldeia. Trata-se de alternativa possível para a maioria das comunidades terena, guarani e kaiowá, dada a história de seu confinamento em territórios exíguos, insuficientes para a prática da agricultura. A dependência dos Guarani e Kaiowá de programas de auxílio governamentais é bem conhecida, e os índices alarmantes de desnutrição infantil, por exemplo, têm sido amplamente divulgados pelos meios de

comunicação. (UCDB, 2008)

Não é o objetivo aqui discutir adensadamente sobre esse assunto, porém, de acordo com a experiência de campo, esse tipo de atividade é muito comum para os jovens indígenas que moram nas aldeias, inclusive muitos deles já vão para o corte antes mesmo de completarem a maioridade. O trabalho na lavoura visa, segundo relatos, angariar fundos para a subsistência familiar e, quando jovens e solteiros, também para a aquisição de bens como celulares, tênis, etc. Esse tipo de atividade apresenta uma complexidade grande porque por um lado é um trabalho subumano, mas por outro é uma das poucas alternativas para os moradores das aldeias<sup>34</sup>. Assim, de acordo com o *projeto* pessoal de cada um, alguns migram para as cidades em busca de outras opções e outros optam pelo corte (embora, “optar” aqui talvez não seja a palavra ideal, pois como optar quando não se tem opções?).

Diante deste quadro, para os Terena desta pesquisa, *estudar* está intrinsecamente ligado ao *trabalho*, ao não-contentamento com o trabalho braçal – que é o que tem na aldeia –, e com o *projeto* de adquirir um emprego que ao mesmo tempo em que o permite viver na “sociedade dos brancos” (em relação ao ato de comprar e morar), permite que ele atue em prol das questões indígenas, que no momento é, em sentido geral, a conscientização dos seus direitos e, a partir disso, a produção de ações que façam com que seus direitos sejam respeitados. Nas palavras de Guilherme:

*Surgiu também da necessidade de alguém reivindicar os direitos indígenas, aonde temos pais de famílias que trabalham nas aldeias que às vezes deixam de comer o almoço, a janta... para mandar ajuda a seus filhos na cidade. Então, eu comecei a ter uma indignação própria comigo de poder ajudar essas pessoas... (Guilherme, Campo Grande, Biblioteca da UCDB, 23/08/2012).*

Para entrar no “mundo dos brancos”, ter dinheiro para comprar objetos e alimentos, pagar saúde e moradias, é preciso estudar porque ter conhecimento é essencial para a sobrevivência e para o desenvolvimento pessoal e do grupo.

Segundo Gersem Baniwa,<sup>35</sup> até 1980 existia certa resistência dos indígenas em geral em

<sup>34</sup> Segundo a SEPROTUR (Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário, da Produção, da Indústria, do Comércio e do Turismo), até 2014 as usinas gerariam 800 mil empregos indiretos no estado.

<sup>35</sup> Baniwa. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.

se aproximar da vida acadêmica, dos estudos, isso porque a proximidade poderia significar o aceleração do “processo de integração emancipatória como observado nos aldeamentos escolares do início daquele século, conduzidos por missionários sob a orientação integracionista compulsória do governo colonial e imperial” (Luciano, 2009:32).

Contudo, de acordo com o autor, com o recente processo de redemocratização do país e com o índio colocado (e se colocando) como *protagonista* dos seus projetos, o *estudo* ganhou espaço e tornou-se algo fundamental para o próprio movimento indígena que, segundo Gersem (idem), mudou de tática ao sair do “isolamento” e avançar para uma maior participação na “vida nacional” que abrange “estabelecer alianças, diálogos, negociações e intervenções em todas as políticas públicas que lhes dizem respeito” (idem).

Todavia, essa busca pelo aprendizado pode ser por vezes frustrado quando iniciam a vida escolar na cidade porque não há diálogos interculturais. A escola e a universidade não são espaços multiculturais de fato, pois o que sempre prevalece é o modelo não-índio da educação, seus saberes e epistemologias. De acordo com Edison, essa é uma das grandes dificuldades em morar no meio urbano; afinal, como é ser índio na escola do “branco”?

*Aqui na cidade, nós... nós temos essas dificuldades de reafirmar nossa identidade né... devido as próprias escolas aqui do município de Campo Grande onde que os alunos crianças e adolescentes indígenas terena freqüentam ... nessas escolas elas não ensinam a cultura terena, ou a cultura indígena.. as escolas do município daqui em Campo Grande... e a onde que nós que somos lideranças encontramos dificuldades com essa juventude hoje, porque na escola eles se preocupam muito mais em viver o modo dos não-índios, muitas vezes a escola força os alunos indígenas a conviver isso, e quando saem das suas escolas e vai para suas casas (...). (Rede de Educação Cidadã, Campo Grande, 20/08/2012)*

Sendo assim, a *educação* torna-se, ao final, para além dos projetos pessoais e de família, uma estratégia do próprio movimento indígena para a luta dos seus direitos. O próprio Gersem aponta em uma palestra na UCDB em 2009 que a decisão de estudar antropologia foi baseada em uma escolha pessoal que foi inspirada na atuação de muitos antropólogos com quem ele teve a oportunidade de “chorar derrotas e comemorar vitórias”, que “a dedicação radical deles [dos antropólogos] me fascinou e, de algum modo, queria saber o que os movia, inspirava e alimentava” (idem, p.33)

Em contrapartida, nem sempre o ato de estudar na cidade é visto de maneira positiva por

todos os indígenas. Segundo Marcelo, os Guarani, por exemplo, agora é que começaram a despertar para cursar o nível superior, isso porque optavam por ficar mais ao sul, “no canto deles”. Edison aponta para um fato que para ele parece muito curioso: que dos indígenas que moram na cidade, a grande maioria é Terena, inclusive nas próprias *aldeias urbanas*; porém, os Guarani são mais articulados à medida que fazem grandes reuniões e possuem várias associações, além disso elegeram vereadores indígenas no interior do estado. Então, mesmo procurando uma distância da cidade e até das universidades, eles não deixam de se envolver, nas palavras de Gersem, “na vida nacional”.

Outra controvérsia em relação à aceitação do estudo do “branco” são os conflitos nas aldeias. Luiz, Marcelo, Guilherme e Edison foram enfáticos ao comentarem que os caciques nas aldeias têm “medo de perder o poder para o jovem que estuda e se forma”, porque ele tem conhecimento e pode fomentar ideias críticas nos jovens que moram na aldeia. Em consequência, grande parte dos caciques não incentiva a migração dos jovens para a cidade no intuito de estudar, e os que vão e tentam promover ações nas aldeias tais como cursos de direito indígena, direito da criança, direitos de todos os tipos, são barrados. Assim há muitas implicações em decorrência dessas atitudes, dentre elas: os jovens que se interessam pela luta da causa coletiva dos indígenas são poucos; a maioria dos que conseguem estudar na cidade têm a tendência de negar sua identidade ou de simplesmente seguir seus projetos sem envolver a luta política indígena.

Segundo um dos meus interlocutores, os caciques não apoiam a ida dos jovens para a cidade para estudar porque são “corruptos” e se incomodam com os jovens que refletem a condição dos indígenas, pois essa atitude pode acabar se voltando contra o próprio cacique. Outro afirmou que sair da aldeia é como “tirar uma venda dos olhos”, um “novo mundo se abre”, o jovem passar a entender política e muitas outras coisas, e percebe que o que os caciques fazem não está certo. Na aldeia ele não consegue ter a compreensão da dimensão das atuações das lideranças. *A cidade é importante para fomentar um senso crítico nos jovens, coisa que ele não tem se está na aldeia, e é preciso desse senso crítico para a sobrevivência dos povos indígenas*, afirmou um dos interlocutores.

De acordo com um dos entrevistados, no ano de 2012, por ser ano eleitoral, a maioria dos



caciques decidiu por não fazer *retomadas*<sup>36</sup> (quando ocupam determinado lugar que julgam ser deles), pois criam laços com políticos em prol dos próprios interesses.

Sendo assim, para meus interlocutores, a educação serve para “desenvolver o senso crítico” nos jovens para que eles entendam de maneira mais crítica e abrangente o que acontece nos bastidores dos processos políticos. Essa é uma das especificidades da pesquisa em questão, pois aqui não é possível falar sobre todos os Terena, nem sobre o movimento indígena, nem sobre a juventude terena, mas sobre sujeitos específicos que incluíram em seus projetos de vida conciliar desejos pessoais com a militância política tendo juventude como um eixo organizador central. Para eles, o deslocamento para o meio urbano significou um processo de formação de um senso crítico possibilitando o maior envolvimento com os problemas dos indígenas e, ao mesmo tempo, permitiu que eles não fossem para o corte de cana, trabalho este que desgasta o corpo rapidamente e não traz o retorno que esperam nesse novo contexto.

### 3.3. Universidade e pluralidade étnica

O objetivo aqui não é fazer considerações a respeito da temática da Educação Indígena, mas trazer à discussão, já que das seis trajetórias aqui apresentadas três são de universitários, como é o ambiente da universidade – no caso a Universidade Católica Dom Bosco – em relação ao que vêm sendo tratado na pesquisa e que nos plota no mapa dos pontos de articulação indígena e da produção do preconceito. Afinal, não é somente ingressar no curso superior, mas também a convivência cotidiana nesse espaço que devem ser etnografados.

A UCDB, embora tenha sido a instituição formadora de três dos seis interlocutores, não foi um local onde permaneci para acompanhar os acadêmicos indígenas. O lugar que frequentei foi o espaço do *Programa Rede de Saberes*<sup>37</sup> e do *Núcleo de Estudos sobre Populações*

---

<sup>36</sup> “Retomada”, segundo meus interlocutores, é quando os indígenas se organizam para acampar em áreas que dizem ter perdido, é tomar de volta o que é deles. Outro termo por vezes utilizado, nesse caso de uso mais amplo, para além dos movimentos indígenas, é o de “ocupação”. Do ponto de vista do Estado, de sua organização administrativo-jurídica, tratam-se de “invasões”.

<sup>37</sup> O *Programa Rede de Saberes* é patrocinado pela Fundação Ford e é executado em Mato Grosso do Sul pela UCDB e UEMS. Contudo, segundo meus interlocutores, não é fácil conseguir bolsa da Fundação, existe uma série de trâmites e às vezes demora, o que dificulta a permanência dos indígenas na universidade.

*Indígenas*. Esse local, com computadores e impressora, é destinado aos indígenas e aos alunos do Núcleo, contudo, poucas vezes presenciei acadêmicos indígenas além do Guilherme e do Marcelo (o Luiz agora como aluno de pós e com suas funções no CIMI não frequenta o Rede constantemente).

Então, apesar dos limites videntes do processo etnográfico apresentado, não considero a UCDB, no contexto da pesquisa, como uma *mancha stricto sensu*. A *mancha* é definida pelo Magnani (1996) como uma área contígua do espaço na cidade com equipamentos que remetem a alguma atividade ou até perfil de determinado grupo como, por exemplo, mancha de lazer, mancha gay, etc. A mancha é um ponto de referência para um grande número de frequentadores. Pode ser que a UCDB seja uma mancha para os acadêmicos indígenas em dias de eventos, encontros ou reuniões, mas nem mesmo a Rede é frequentada, intensamente, pelos acadêmicos indígenas que, segundo alguns interlocutores, preferem comparecer de vez em quando somente para tratar de assuntos sobre o apoio financeiro concedido pela Fundação Ford.

Se podemos de alguma forma falar em mancha, devemos considerar que é, sobretudo, uma *mancha* individual, ou seja, para casos como os de Guilherme e Marcelo (agora, 2013, nem o Marcelo, pois o mesmo já se formou). Ainda que não tenhamos encontrado com reuniões de número abrangente de estudantes, em geral foram encontros individuais, Guilherme e Marcelo fazem uso dos equipamentos oferecidos pelo espaço fazendo com que ele acabe sendo uma referência, ainda que referência deles. Uma *mancha de estudo indígena*, talvez. De qualquer modo, em uma visão mais macro, a UCDB (NEPPI e Rede) pode ser considerada um ponto de referência para quem deseja se aproximar ou se informar a respeito dos estudos indígenas no estado.

Sendo assim, talvez, eu possa apontar a UCDB como uma mancha em duas dimensões: no âmbito da pesquisa e do tipo de trajetórias perseguidas, já que dos interlocutores somente o Guilherme e o Marcelo são frequentadores do espaço, e o Luiz que de vez em quando aparece pela Universidade; e uma *mancha* no âmbito mais abrangente, pois a UCDB é um local de referência a interessados em pesquisa com os indígenas. De todo modo, é ponto de passagem, parada e articulação.

De acordo com o relatório do 2º Levantamento do Programa Rede de Saberes (2009), Mato Grosso do Sul é considerado o estado com maior número de acadêmicos indígenas do

Brasil (mais de 600). Embora haja inúmeras dificuldades para a manutenção desses jovens nas universidades (trataremos a respeito mais adiante), a demanda em busca do ensino superior está cada vez maior. Esse processo de migração para as cidades para cursar uma graduação, há pouco tempo, “eram tentativas quase individuais e heroicas” (Urquiza, Nascimento, Espíndola, 2011:80), contudo, acabou intensificando-se nos últimos anos e tornando-se também até mesmo um *projeto* familiar.<sup>38</sup>

O jovem que se desloca para o meio urbano, sozinho ou com sua família, enfrenta inúmeros processos para se estabelecer e fazer sua graduação. O que geralmente o mantém no ensino superior são as suas *redes de relações*. Sua família extensa ou grupo doméstico provém seu sustento estando na cidade ou na aldeia, além disso, podem contar também com o apoio da parentelas da cidade. Os gastos com esse processo vão desde o vestibular, transporte, alimentação, até o material escolar que precisam adquirir. Além disso, há a mudança nas relações sociais e a adaptação a essa nova fase de sua vida. (idem).

A partir do final da década de 1980, segundo os autores supracitados (idem), alguns Terena por interesse próprio e com auxílio familiar e, às vezes, até mesmo de lideranças, migraram para as cidades para ingressar no ensino superior, embora, nem todos tenham conseguido concluir. A procura era principalmente pelo curso de pedagogia. Com a Constituição de 1988 e com o reconhecimento do Brasil como um país multicultural, houve um novo impulso, dessa vez envolvendo mais etnias, no interesse pelo curso superior.

A busca pelos cursos de graduação, até então, restringiam-se às licenciaturas (principalmente porque de acordo com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação n. 9394/96 era obrigatória a formação de professores indígenas), contudo, atualmente verifica-se que a presença indígena se expande para os mais diversos cursos e instituições e está aumentando cada ano mais e mais. Meus interlocutores, por exemplo, embora exerçam a função de palestrantes, ministradores de cursos em acampamentos e aldeias, escolheram a área jurídica para sua formação.

---

<sup>38</sup> Não pudemos avançar no que o termo *familiar* significa em termos de organização social para cada trajetória apresentada e para apreensões mais amplas dos movimentos de mudança para as cidades. De todo modo, nas trajetórias em que se apresentam processos de mudança de segmentos familiares, não é raro que neste encontremos avós, além de pais e filhos. Desta forma, poderíamos nos apresentar das noções de grupo doméstico usado por Silva (2009) em que temos unidades de produção da vida composta por 3 gerações.

A questão é que, segundo Urquiza *et all* (2011), a motivação desses indígenas em ir para as cidades e ingressar no ensino superior apresentam duas perspectivas: 1- capacitação de professores indígenas que buscam cursos específicos para formação de docentes e, 2- jovens que procuram se capacitar para autogestão de seus territórios e, paralelamente, reconquistar autonomia. Além disso, afirmam que é crescente o interesse de lideranças em enviar seus jovens para estudar na cidade porque percebem a universidade como estratégia de autonomia.

Contudo, de acordo com a experiência de campo, observo que essa questão é ainda mais complexa. Primeiramente, segundo meus interlocutores, as lideranças nas aldeias não incentivam a migração dos jovens para as cidades com o intuito de cursar uma graduação, isso porque, como já foi apresentado no capítulo anterior, há o receio de que jovens politizados possam fomentar opiniões nas aldeias que vão de encontro com a atuação dos caciques. Assim, diante de tantas opiniões diferentes, o importante é considerar, novamente, os *projetos* individuais de cada Terena, no caso, meus interlocutores.

Luiz, p.e., afirma que, enquanto ainda era acadêmico, era mais complicado para ele ter acesso às aldeias, isso porque, como foi dito, os caciques têm medo de perder o poder, principalmente no seu caso que é advogado. Edison, embora não seja acadêmico, também expôs sua opinião sobre essa relação dos caciques com os jovens acadêmicos, que havia um momento onde se fazia necessário provar que essa circulação entre as aldeias não era uma busca por usurpação de poder. As ações realizadas nas aldeias são sempre motivo de desconfiança, o processo para conquista e confiança é demorado. Luiz, por exemplo, diz que atualmente para ele é muito mais fácil fazer seu trabalho e transitar entre aldeias e acampamentos tanto Terena quanto Guarani, isso porque hoje ele é assessor do CIMI e o CIMI é uma instituição consolidada entre os indígenas, mas quando não tinha esse respaldo, essa circulação era complicada, principalmente por ele ter migrado para a cidade quando ainda criança e por não falar a língua. O próprio cacique de sua aldeia de origem, Ipegue, custou a aceitá-lo, só passou a ser mais receptivo quando viu a repercussão de sua atuação em outras aldeias.

Outro ponto a ser discutido é que esses indígenas nem sempre têm o interesse no ensino superior para fortalecer sua indianidade ou sua comunidade/aldeia. De acordo com meus interlocutores e com a experiência de campo, poucos acadêmicos tentam voltar sua formação para a luta coletiva indígena. Contudo, não é o objetivo aqui aprofundar essa discussão, pois o

bojo da pesquisa é com jovens politizados, ou seja, que aliam seus interesses pessoais com os coletivos através de entidades de representação.

Entre esses interlocutores com o perfil apresentado até agora, o que provoca indignação é justamente quando indígenas bem articulados ou com condições melhores, em termos de redes, negligenciam o que para eles seria o seu papel: o esforço para utilizar sua articulação em prol da luta contra “caos do estado”. Luiz afirma que o caos em relação à população indígena está no estado de MS e que é frustrante ignorar essa situação. Se a pessoa tem contatos, tem uma rede bem estruturada, por que ficar falando do índio romântico, do índio genérico? Em relação a um personagem muito conhecido entre as populações indígenas, Luiz expressa o problema que enfrentam e evidencia parte das tensões internas aos distintos projetos de juventude indígenas:

*No último dia do evento da OAB ele falou muito bonito, da cosmologia, do índio romântico... (...) mas ele não faz nenhum tipo de trabalho com comunidades indígenas. Ta certo... se ele quer ter escritório... ganhar dinheiro todo mundo quer... mas pelo menos um pouco do seu tempo poderia dedicar a causa social do seu povo... aí ele vai e faz aquele discurso, faz as pessoas chorarem... fala do sol, da lua, da mitologia em geral... ele falou bonito, mas e daí? E o movimento, e a luta? Ele não tem feito nada, essa é a revolta, entendeu?(Campo Grande, sua casa, 08/05/2012)*

O caso acima é somente um exemplo da situação de uma maneira mais geral, onde o conhecimento, a educação superior, a interação em redes, não são utilizadas para os fins do que, segundo meus interlocutores, poderia somar na luta pelo coletivo indígena.

Marcelo, compartilhando o mesmo ponto de vista sobre essa questão com o Luiz e o Guilherme (e os demais interlocutores da pesquisa), acrescenta ainda que na visão dos que ficaram nas aldeias, os índios na/cidade intentam em elaborar ações nas comunidades somente para tirar proveito. Em alguns casos pode ser verdade, como eles por diversas vezes mencionaram, porém, em outros, como no caso deles, isso não se constitui em fato verídico. O problema é que, infelizmente, os índios na cidade enfrentam, além das dificuldades inerentes, o questionamento dos próprios patrícios em relação a sua indianidade, pois pensam que estão bem no meio urbano, mas isso na maioria das vezes não é real, não é justificativa para desconfiar e boicotar suas ações em prol do coletivo.

A questão é que ser índio e estar na cidade é enfrentar uma batalha cotidiana, principalmente quando, através dos estudos, têm o aprimoramento do senso crítico, de um maior

domínio do trânsito entre saberes e rotinas indígenas e não-indígenas. Marcelo, como já dito, com seu jeito seguro e implacável, aconselha os acadêmicos a assumirem uma posição frente a essa guerra e, principalmente, não se curvar diante das pessoas cujo objetivo é humilhá-los ou usá-los. Afirma que eles não podem deixar que as pessoas falem deles ou que os prejudiquem, porque se forem “políticos demais” a situação atual nunca vai mudar.

Estar em uma cidade considerada grande e com um caráter histórico onde indígenas são vistos como anomalias, como entraves, ir para a universidade pode ser ainda um “ato heroico”, especialmente quando não se tem o apoio necessário para essa jornada. Em relação a isso, os Terena conseguem dar um passo adiante. Segundo Marcelo, essa é uma das características do Terena: maior facilidade de se integrar com o “branco” e com o seu ambiente. Em termos ideológico-políticos: “Uma integração sem assimilação” (Cardoso de Oliveira, 1968; Silva, 2009).

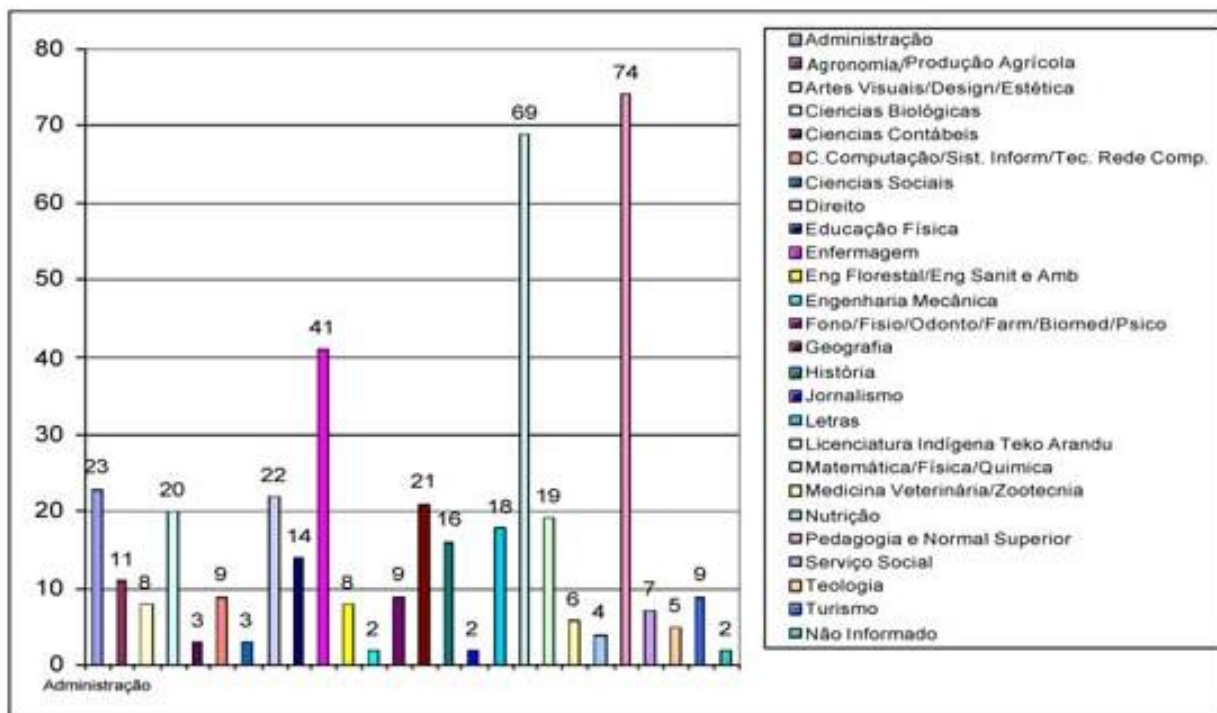
De acordo com o Levantamento do Programa Rede de Saberes (UCDB, 2009)<sup>39</sup>, a etnia terena é a mais presente nas instituições de ensino superior do estado totalizando 243 Terena entre os campi da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), na Universidade para o Desenvolvimento do estado e da região do Pantanal (Uniderp) e Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). A UEMS é a universidade com maior número de acadêmicos indígenas do estado. A UCDB, localizada somente em Campo Grande, possui 55 acadêmicos indígenas e de maioria Terena de acordo com os dados de 2009.

O quadro a seguir mostra os cursos e a quantidade de acadêmicos indígenas, porém, os dados abrangem todas as IES do estado e todas as etnias. Não possuo dados específicos dos cursos escolhidos pelos indígenas na UCDB. Contudo, nota-se que, principalmente nos campi da UEMS, há vários cursos de licenciaturas destinadas às demandas específicas dos indígenas, o que torna a procura pela capacitação docente maior se colocados diante dos outros contextos e situações. A questão é que se o incentivo para que os indígenas frequentem o ensino superior está relacionado diretamente a formação docente, ou seja, a licenciaturas, então é de se esperar que a busca por esses cursos seja maior do que por outros. Porém, o que importa aqui é mostrar, através do quadro, que a participação indígena não se restringe a cursos específicos e que a procura por

---

<sup>39</sup> O Programa Rede de Saberes realizou entre 2006 e 2009 um levantamento detalhado sobre o perfil dos acadêmicos indígenas das IES do estado de Mato Grosso do Sul.

outros cursos que não o de licenciatura, como Direito, por exemplo, está crescendo, especialmente na UCBD.



Quadro 1 - Matrícula dos alunos indígenas nos curso de graduação em 2009. Fonte: Relatório do 2º Levantamento do Programa Rede de Saberes

Outro ponto muito discutido pelos especialistas em Educação Indígena é a permanência na universidade. O deslocamento para a cidade, como já colocado, envolve muitos processos custosos e, infelizmente, nem sempre as bolsas e o incentivo familiar são suficientes para que esse indígena consiga obter seu diploma.

Segundo o relatório do Programa Rede de Saberes (2009:02),

Os alunos que permanecem em Campo Grande para frequentar cursos na UCDB têm recorrido a todo tipo de subterfúgios para contornar dificuldades (...). Quando não têm familiares, em Campo Grande, alugam pequenos quartos em locais inadequados, como por exemplo, no fundo de bares, dormem às vezes no chão, têm dificuldades com o vestuário e, sobretudo, com a alimentação. A UCDB não tem condições de oferecer o apoio necessário, embora conceda, nesse momento, um desconto de 50% nas mensalidades dos acadêmicos indígenas e o Programa Rede de Saberes tenha buscado, na medida do possível, apoiá-los. Além disso, professores e

funcionários solidários vez ou outra socorrem os estudantes em algumas de suas necessidades financeiras, pois é visível a tenacidade com que enfrentam tantos obstáculos para prosseguir nos estudos. Todavia, esta ajuda só pode ser eventual, e não para todos.

Vale ressaltar que o indígena que se desloca para a cidade para fazer um curso superior, mesmo alguns enfrentando tantas dificuldades, principalmente financeira, nunca estão sozinhos, isso porque através das *redes indígenas* preexistentes conseguem, muitas vezes, se estabelecer no meio urbano.

A cidade é um lugar de interação onde se constroem redes sociais a partir de tradições culturais que co-existem em constante articulação. Referente a isso, Barth (2000) parte da interação, dos processos do cotidiano para dar conta de tudo aquilo que, a princípio, poderia comprometer certa harmonia analítica. E que, ao final, compõe boa parte dos dados que produzimos em campo. Assim, o que se destaca é que, para o autor, as questões culturais não poderiam ser vistas à parte das realidades objetivas. Barth não afirma que não existe um padrão nos comportamentos das pessoas, mas sim que há vários padrões culturais parciais que parecem conflitar. A proposta então é compreender que há um trânsito de pessoas entre múltiplos “universos” que se sobrepõem, se explicam, se excluem de tal modo que, a construção cultural da realidade não parte de uma única fonte, mas sim da interação das diversas tradições culturais, de “correntes de tradição cultural”.

Além disso, a cultura para Barth é *distributiva*, ou seja, atores diferentes têm acessos diferentes às estruturas significativas, eles estão sempre posicionados e devem ser pensados para além de uma relação entre vivência individual, contextual e cultural, pois os significados vão diferenciar os atores já que o que está em jogo é a *relação* entre o ator e o signo e entre os atores em si; é a ação social e o caráter dinâmico da cultura.

Hannerz (1992) também dá ênfase à visão relacional para lidar com a questão dos espaços, pois, se pensarmos no contexto da pesquisa, por exemplo, mais do que uma aldeia e uma cidade, os fluxos e uma sociedade constituída por relações sociais ultrapassam as localidades. Essas redes que sobrepõem universos e que permitem uma interação entre as diversas tradições são o que sustenta esses indígenas migrantes, contudo, essa “habilidade” de se comunicar com diferentes “correntes de tradições” (Barth, 2000) na cidade onde, teoricamente, no caso da pesquisa, *ser Terena* seria mais uma atribuição do contexto geral de cada indivíduo, não indica



que essas relações não serão conflituosas.

Dessa maneira, e tomando *trajetórias* como unidades analíticas, como afirma Hannerz (1992), observamos que a organização social do significado é contextual, ou seja, os agentes envolvidos terão múltiplas interpretações e experiências sobre suas práticas e situações vividas. A interação social passa a ser multifocal, uma rede de relações de significados e regimes de produção do significado.

Diante disso, considerando essas diversas diferenças que coexistem no espaço da UCDB, e sem a intenção de realizar generalizações sobre os acadêmicos indígenas, de acordo com os relatos dos meus interlocutores, a UCDB, embora conhecida por ter *programas de apoio* aos alunos indígenas, é também um espaço de racismo e conflitos que envolvem fissuras de comunicação entre diferentes. Segundo o Guilherme, o preconceito não é somente dos alunos que são “filhos de fazendeiros”, mas também dos próprios professores que não são preparados para lidar com a educação multicultural.

*Quando eu entrei na faculdade, logo no primeiro semestre, já começamos a entrar na área cível e lá começou aquela questão de relativo, absolutamente, aí entrou a questão dos silvícolas, o professor citou silvícola e nenhum outro comentário. Ele não fez nenhuma frase, nem disse nada a respeito dos indígenas, porque ele disse que não era assunto para ser tratado. (...) Aí eu lembro que certa vez o professor Antonio Bulhões disse que quando nós dizemos índio até o negro vira branco, para ver o nível em que esse preconceito na consciência do brasileiro é altíssimo, é elevado, é exacerbado. (...) O que estou vivenciando agora em sala de aula [é sobre a] questão indígena quando eles dizem as terras, (...) quando eles entram nesse assunto, é muito frequente você escutar uma grande parcela da sala criticando os indígenas. Eles criticam mesmo, dizem que perde identidade, dizem que o indígena que quer entrar na sociedade quer tudo na mão, dizem que o indígena só quer ganhar no final do ano cesta básica, que ele quer ter uma casa de luxo, quer andar de carro do ano, que o indígena quer ter as melhores marcas estampadas nas roupas, que querem ter um status social muito mais elevado. (Campo Grande, Biblioteca da UCDB, 23/08/2012)*

Esse tipo de atitude, e o conjunto narrativo e de imagens que a acompanha, intimida grande parte desses acadêmicos indígenas. Guilherme comentou que os professores ficam o tempo todo querendo saber como esses índios vivem, o que comem na cidade, e mais uma série de coisas que constroem os indígenas porque a impressão que eles têm é que índio não é um ser humano. Marcelo mesmo contou que já saiu em meio a prova por desentendimento com professor que, como afirmou Guilherme, não são preparados para a educação multicultural.

*Então, são coisas simples, mas que geram nos nossos acadêmicos indígenas muita dificuldade de se relacionar. Eles têm dificuldade em sala de aula, porque o professor, se vai perguntar alguma coisa para eles sobre a cultura, sobre a religião, sobre o modo de viver, sem dúvida alguma a primeira coisa que os professores estão interessados é saber como que ele vive em Campo Grande, como que ele se alimenta, qual é o tipo de refeição que ele faz, ou seja, que tipo de mantimento que eles utilizam para fazer as suas refeições, tais como o arroz, ele quer saber se tem o feijão, saber se tem o ovo, saber se tem a carne, quer saber se tem macarrão. Então, são coisas que passam a ser mais particulares do que uma questão de informação, uma questão cultural, como eles dizem que querem conhecer. O professor tem a curiosidade de investigar toda a vida do acadêmico indígena em sala de aula, do que ele apenas instigar que os outros acadêmicos que não são índios a entender que através de toda essa particularidade existe o choque cultural e quem são os mais prejudicados são os acadêmicos indígenas. (idem)*

A seguir uma reportagem exemplar de preconceito sofrido pelos acadêmicos indígenas em contexto urbano. Nota-se que a discriminação perpassa por vários níveis, desde a agressão de pessoas em situação cotidiana até a negligência e desrespeito de segmentos públicos que deveriam garantir o bem-estar da população como um todo.

“Está marcada para amanhã uma manifestação para pedir providências às autoridades em relação à denúncia de discriminação e preconceito da acadêmica indígena da UCDB (Universidade Católica Dom Bosco) Joyner Santana Alcântara.

O manifesto será feito por parte dos acadêmicos da UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul). O grupo deve sair às 7 horas de amanhã do DCE (Diretório Central dos Estudantes) da UFMS. No dia 10 de novembro passado, Joyner estava com colegas na UCDB quando duas pessoas que faziam panfletagem os abordaram, convocando estudantes para uma mobilização contra o Estatuto do Índio, organizada pela Recovê, organização que prega a defesa da propriedade e do Estado Democrático de Direito. Joyner e as amigas contam que uma mulher chegou com os folhetos em mãos já dizendo frases como “Índio tem de deixar de morar no mato, porque transmite doenças”.

Ao ouvir os comentários, alguns colegas teriam dito à mulher que na roda estava Joyner, uma representante terena. Apesar do aviso, a mulher e um rapaz, que se apresentou como estudante de Direito, não desistiram da conversa. “Eles começaram a gritar comigo, na frente de todo mundo. Me agrediram aos berros, perguntando se eu achava certo índio tomar terra dos outros, zombando de mim. Fui humilhada, só sabia chorar”, revelou na ocasião.

Para a acadêmica, o constrangimento não parou por aí. Orientada pelo Neppi (Núcleo de Estudo e Pesquisa de Populações Indígenas da UCDB) e incentivada pelos colegas, resolveu procurar a Polícia Civil, mas não conseguiu sequer registrar boletim de ocorrência. A jovem esperava que o caso fosse investigado para que ela tivesse a oportunidade de reconhecer as duas pessoas responsáveis pela agressão e exigir a punição delas. Joyner relata que procurou a Unidade Mista de Segurança Pública, na avenida Mascarenhas de Moraes.

Primeiro foi atendida por um agente, identificado apenas como Luigi. “Além dele recusar fazer o B.O, ainda disse que aquilo não era nada”, contou a estudante. Em uma segunda tentativa, desta vez procurando outro policial civil, novamente a recusa. “Ele disse que não via mal nenhum naquilo e que a culpa era minha que devia ser mais tolerante com as pessoas ignorantes. Tudo isso rindo na minha cara. Como é que querem que as pessoas denunciem preconceito, se quando a gente vai até à Polícia, eles menosprezam o caso”, reclama a garota. O caso foi então comunicado ao delegado, não identificado por Joyner.

O policial resolveu registrar a ocorrência, mas apenas como “perturbação”, garante a acadêmica. “Saí de lá indignada, não registrei nada porque não foi isso que aconteceu. Eu fui vítima de preconceito, só quem sentiu isso na pele sabe da gravidade. Não entendo porque foi negado a mim o direito de fazer essa denúncia”, protestou a Terena. Em seguida, Joyner procurou a Funai em Campo Grande e o Centro de Defesa dos Direitos Humanos pedindo esclarecimentos sobre a atitude da polícia e punição aos responsáveis pela agressão. “Até pensei em não voltar para a faculdade, tenho vergonha, as pessoas estão me olhando de forma diferente”, conta a estudante que diz nunca ter pensado em nada além do direito de registrar um boletim de ocorrência. “Não quero dinheiro, quero que as pessoas sejam responsabilizadas por discriminação, que é crime. Foi difícil chegar até aqui e quero ser respeitada”, explica”. (Jornal Campo Grande News, 09/12/2008).

Se seguimos reflexões como as de Taussig (1999) ou Todorov (1988), do ponto de vista das violências simbólicas, imagens recorrentes de primitivismo (e conseqüentemente atrasado), quando a indianidade é reconhecida, ou aculturação (perda da autenticidade original), quando é negada, são acionadas para justificar violências e perda de direitos como nos casos acima. Note-se que se por um lado temos tentado acompanhar uma juventude indígena em construção, uma juventude não-indígena também está em formação, no presente caso futuros proprietários de terras e empresários agrícolas. Se podemos então pensar a instituição de ensino como mais um espaço de racismo, de segregação, seguramente uma das situações mais dramáticas da expressão ou contra-argumentação dessa segregação é a sala de aula, marcada, se recuperamos as ideias de Wirth (1979) quando define os tipos de relação social presentes na cidade, de proximidade física e distância social.

Diante desse quadro, como já exposto, as estratégias para lidar com o preconceito cotidiano depende de cada ator social. Alguns optam por não se afirmar como indígenas, outros evitam circular por certos espaços, pois não são todos os indígenas que possuem tamanha politização e até mesmo condições emocionais de lidar com o preconceito e a indiferença da cidade.

### 3.4. Circulação e racismo: regimes de segregação e espaço público

“Tupi or not tupi?”  
Oswald de Andrade

Saindo do ambiente da universidade e partindo para outros locais em Campo Grande podemos também, seguindo o viés da ocupação da cidade que é envolta de preconceitos, entender as estratégias para se estabelecer em um espaço segregador.

Em diversas falas e na experiência de campo, várias vezes foi mencionado a dificuldade em "ser índio" na cidade, especialmente os jovens, pois eram especialmente influenciados pelos valores e bens dos meios de comunicação de massa. O corte do Neymar, por exemplo, é algo que incomoda Edison. Seu filho quer cortar nesse estilo, ele não quer deixar porque “índio com um corte do Neymar” já era demais para a sua compreensão... já que seria para ele "evidência de que a cultura está por um fio”. Contudo, mesmo depois das suas exposições sobre os riscos da perda cultural na cidade, indagado sobre a possibilidade de "deixarem de ser índios", a resposta sempre era “não, mas não deixamos de ser índios”. O que significam então esses discursos em contexto urbano?

Guilherme também apresenta uma narrativa sobre os problemas que um indígena enfrenta no meio urbano. Uma das situações colocadas foi em relação à “assimilação”. Segundo Guilherme, os índios precisavam se “assimilar” ao “mundo dos brancos” para não parecerem pessoas estranhas no ambiente urbano.

*O processo de aculturação tem o seu conceito, tem as suas variáveis, tem as suas peculiaridades para que exista. Então, o povo indígena não está perdendo a sua cultura, ele apenas está se assimilando para que possa ter o seu espaço garantido como ser humano digno. (Campo Grande, Núcleo de Estudo e Pesquisa com Populações Indígenas – NEPPI-UCDB, 23/08/2012)*

Evidentemente, a noção de “assimilação” aparece como categoria recorrente no campo semântico estudado, sendo de múltipla significação (Turner, 2005). Mas ainda que a discussão sobre *aculturação* e *assimilação* seja mais densa, está claro o que o Guilherme quer dizer: que o índio vai para a cidade e busca adquirir os modos dos “brancos” para não se sentir excluído, mas isso não é motivo para dizerem que ele deixará, algum dia, de ser índio. Apesar de na aldeia,

afinal, haver energia, televisão e tantas coisas consideradas do “não-indígena”, de maneira geral, o que as pessoas ao redor pensam, de acordo com a experiência de campo, é que se está fora da aldeia não se é mais índio, ou se estará em processo de perda da indianidade.

Edison conta que a avó dele chorou quando o viu com carro:

*Eu sempre tive um sonho de ter habilitação, né...aí depois que eu tirei minha habilitação eu passei a ter outro sonho que era ter um carro... e... com o tempo eu consegui comprar um carro pra mim, né... essa carro serve pra mim trabalhar, fazer meus trabalhos tanto aqui na cidade e nas aldeias também. Isso... esse meio de transporte que eu uso hoje... ela facilita muito meus trabalhos... e... assim, pra mim, chegando na aldeia com carro ainda existe um pouco de, né... minha avó, por exemplo, quando ela me viu eu dirigindo um carro ela chorou...quando ela me viu... ela chorou porque... o por que eu estava utilizando uma coisa que não era nossa, que era uma coisa dos branco, do não-índio... aí eu explicando pra ela... disse assim que... é uma coisa que é necessário a gente ter... como eu morando na cidade é necessário ter... um carro... isso facilita muito meu trabalho, mas pra ela foi um choque.(Rede de Educação Cidadã, Campo Grande, 20/08/2012).*

Esse "choque" mencionado por ele parte, principalmente, das pessoas mais idosas que continuam em suas aldeias. Os jovens, pelo contrário, desde antes de ir para a cidade, já têm algum contato com os fluxos culturais vindos das cidades, além de sonhos e desejos que, para alguns índios, são exclusivamente do “branco”. Afinal, mudar-se para estudar em uma universidade, ou ter uma profissão, ser advogado, juiz, cineasta, funcionário público, já é um indício de que a cidade, sua imagens e potencialidades, está na aldeia. A migração para o meio urbano é praticamente a condição para que esses desejos e projetos se concretizem; mas esse deslocamento também gera dúvidas e incertezas. Ser ou não ser índio é um dos problemas que acompanham a mudança.

De acordo com Alexandra da Silva (88-89:2009), os Guarani acreditam que cada objeto e ser possui um dono, uma entidade denominada *jará* (“espírito-dono”), sendo necessário investir em uma relação com esses espíritos para que, através de orações, sejam conquistados os recursos desejados. Essa questão, explica, pode ser entendida quando analisamos o contexto em que vivem, ou seja, cercados pela natureza. Desse modo, suas atividades e mobilidades estavam relacionadas à procura por recursos que, por sua vez, se baseava na formação de alianças e relações (conflituosas ou não) entre os agentes e grupos. Com as transformações e o aparecimento de fazendas e núcleos urbanos e de uma necessidade maior de comunicação com o

não-índio, apareceram outras formas de *jará*, ou seja, “donos das coisas que pertencem aos e/ou que são de origem dos brancos”. (p.89). Buscando trabalhar situacionalmente, evitando representações analíticas polares para entender as relações étnicas (como culturas, ethos ou modos de vida), a autora opera com a noção de *ambiente* para dar conta de distintos cenários sociais, culturais e ecológicos em que as ações sociais se processam. Segundo a autora, enfatizando as mudanças advindas com a reorganização territorial que, assim como os Terena, passaram:

Com a colonização, isto é, a chegada em peso dos brancos, o que se apresentou como diferente à percepção e experiência dos indígenas é a nova modalidade de apropriação do território, com o estabelecimento de limites físicos e a consequente perda da exclusividade de ocupação. No entanto, os novos *ambientes* criados, seus recursos e seus *jará* (donos) passaram, também, eles, a fazer parte do universo de relações dos índios, sendo adaptados a uma lógica orientadora (2009:89)

Em contexto urbano, além das apropriações que esses índios precisam fazer, a partir de suas trajetórias pessoais e de grupo doméstico, existe o que a autora (2009:91) chama de *comunidades políticas*, ou seja, redes formadas através de relações consanguíneas e afins que podem se configurar com novos arranjos dependendo das novas alianças e rupturas necessárias em certo tempo e espaço. Assim sendo, quando o agente não é mais reconhecido como parte desse grupo, dessa rede de alianças, ele é banido. Daí a importância de, mesmo longe das aldeias, ter uma conduta que o seu grupo aprove, já que muitos, principalmente no caso dos acadêmicos, dependem dos familiares e de sua rede para sobreviver na cidade.

Observa-se, entre os meus interlocutores, que há uma necessidade de afirmação perante índios e não-índios de uma indianidade. Ainda que alguns não possuam as características entendidas como de indígenas, há um esforço para que a relação com a comunidade não cesse, ainda que em muitos casos seja difícil, pois os problemas com os conflitos de geração e de interesse já apresentados, dificultam um estreitamento nas relações.

De todo modo, para o caso etnografado, o índio que mudou-se há mais tempo para a cidade, em relação ao que se mudou recentemente em nenhum referencial é visto como “mais

para índio” ou “mais para branco” quando na cidade.<sup>40</sup> O tempo de deslocamento não é suficiente para operar distinções, aqui outros fatores são importantes, dentre eles: 1- a trajetória de cada um que envolve seu modo particular de vivenciar a cidade; 2- a aparência (ou não) de índio e 3- o envolvimento com as questões políticas indígenas. Resumindo, não é o *tempo* de residência na cidade que vai exilar um indígena de seu grupo, mas sim se ele deixar de cumprir alguns requisitos, como estar sempre em contato e não negar sua indianidade, que o tornam próximo, mesmo distante, de sua comunidade. Contudo, em meio urbano passam por um processo cotidiano que faz com que, no caso dos sujeitos da pesquisa, seguir sendo naturalmente o que são, indígenas, seja uma batalha, em especial por conta do racismo, que nesse espaço de maior contato com não-indígenas é intensificado.

Para o caso de Campo Grande, as trajetórias e projetos compilados, como apresentadas no capítulo anterior, estão diretamente relacionadas com a aparência. O constrangimento causado pelo racismo inibe que muitos lugares sejam frequentados tranquilamente por certos índios. Esse conjunto de fatores marca a cidade de diferentes maneiras para cada um dos meus interlocutores.

Nesse sentido, algo muito presente nos discursos são as diferenças entre aldeias e cidade. Val aponta para a segurança e a liberdade que existe nas aldeias e que não encontra no meio urbano. Para ela a cidade não dá segurança para se criar um filho, a criança não pode ir sozinha para a escola sem deixar os pais preocupados, principalmente quando precisam utilizar transporte público, Val diz que se a filha atrasa um pouco do horário de voltar para a casa ela já se preocupa, e na aldeia a criança é mais livre, pode ir para a escola a pé ou até de bicicleta porque todo mundo se conhece, sem contar que pode se vestir de maneira simples, sem ter que seguir padrões para não ser discriminada pelos colegas e até pelos professores. Em uma escola da aldeia um professor não vai dizer para o indígena que aquele não é o lugar dele, como acontece muitas vezes na cidade.

Além disso, Val aponta para a *dificuldade no deslocamento*, os indígenas que residem no bairro indígena Santa Monica, onde ela também mora, encontram muitos obstáculos para chegar a certos lugares, a distância impede que o trajeto seja feito de bicicleta ou a pé, e para utilizar o

---

<sup>40</sup> Como o caso relatado por Lasmar (2005). Note-se neste ponto a distinção entre o tipo de multiculturalismo e regimes de segregação encontrado em São Gabriel da Cachoeira, como encontrado em uma cidade do porte de Campo Grande.

transporte público é preciso desembolsar R\$3,80, valor alto para quem não consegue nem ao menos um trabalho. Então acabam ficando limitados ao bairro e ao que ele oferece. Até para resolver questões como confecção de documentos ficam impedidos. Val, então, articula uma rede e consegue resolver alguns desses problemas que, como ela mesmo diz, não é porque não se queira resolver, mas é por falta de informação e de apoio, já que muitas coisas dependem de dinheiro.

Ela, por sua vez, mesmo há muito tempo residindo na cidade, tentava buscar caminhos que facilitassem a permanência desses indígenas do bairro. Além da moto que utiliza para fazer alguns serviços no bairro e entregar marmita para sua mãe nos finais de semana, também dispõe do auxílio do irmão, Luiz, para buscar alguns lugares de referência para execução do direito dos indígenas migrante. Em decorrência disso, incluiu os jovens do bairro Santa Monica nos Jogos Indígenas Urbanos – Parque Sóter –, providenciando o deslocamento dos mesmos para o local longe do bairro. Contudo, de acordo com as premissas expostas, o bairro é o principal espaço de vivência desses jovens. Quando foram inscritos para participarem dos jogos, os treinos aconteciam no campinho do bairro todos os domingos, porque, segundo Val, muito além das questões de trabalho o que a criança e o adolescente precisa também é de lazer, e isso era muito cobrado pelas famílias recém-chegadas, pois as crianças não podiam brincar tranquilamente na rua, nem no próprio bairro, o perigo sempre é visto como eminente. Contudo, esses espaços de sociabilidade limitam-se, nesse caso, ao bairro. Como dito no capítulo anterior, Val se preocupa muito em apresentar a situação envolvendo as famílias indígenas que ela presta apoio, optando por se omitir sempre que possível da sua própria narrativa, o que torna inviável um adensamento sobre os espaços que ela frequenta além do bairro em que mora.

Por outro lado, ao mencionar as diferenças entre “viver na cidade” e “viver na aldeia”, os Terena da UCDB – Marcelo, Luiz e Guilherme – abordam, primeiramente, o *desenvolvimento de um senso crítico*. Para eles, vivendo somente no espaço do interior, os jovens não conseguem desenvolver um senso crítico, diferente de quando se está na cidade, de quando se tem a oportunidade de ver de fora “a politicagem”. Estando na cidade, segundo eles, é possível entender as brigas que acontecem entre as lideranças nas aldeias, os jogos de interesses, como colocou Marcelo, a cooptação de caciques... é possível ver que o caos político da cidade também está nas aldeias. Embora, segundo Marcelo e Guilherme, na aldeia seja sempre a mesma coisa, as pessoas



conhecendo umas as outras, quando o Terena vai para a cidade ele consegue ver que a aldeia não é tudo o que ele pensava, que o fato das pessoas se conhecerem e serem próximas geograficamente, não significa que compartilham dos mesmos ideais e interesses. É a partir desse ponto que a pessoa começa a entender a política e a entender, segundo eles, o que é certo e o que é errado.

Esses Terena, partindo do que eles entendem por ser indígena e acadêmico, circunscrevem sua circulação com base nesses princípios. A UCDB é sempre um referencial, como foi dito, porém, de acordo com cada um a circulação é definida. Guilherme reside próximo à universidade, passa seus dias na sala do NEPPI estagiando e estudando para suas aulas no período noturno, nos finais de semana prefere ficar em casa descansando e estudando. Poucas vezes se aventura pela cidade, pois suas tarefas diárias se restringem, na maioria das vezes, à região da UCDB. Mas como apresentado nas trajetórias do capítulo 2, Guilherme aprendeu como transitar pela cidade e o faz tranquilamente quando necessário. A cada 15 dias passa o final de semana em sua aldeia Aldeinha.

Marcelo está há muito tempo em Campo Grande e se apropria muito bem dos espaços e equipamentos urbanos. Seu deslocamento é feito com sua moto que dá maior liberdade, pois não depende do serviço de transporte público que além de caro não é eficiente para a região da UCDB. Dentre suas tarefas cotidianas, no momento do campo, estava as idas até a UCDB para aulas e estágio, e seu trabalho como marceneiro. Marcelo reside em um bairro – Santa Carmélia – que não é considerado periférico e é razoavelmente próximo à UCDB. Diz que é caseiro e não gosta muito de sair. Dentre as aldeias que visita menciona gostar mais da Ipegue e não fez referências a aldeia Bananal.

Luiz possui seu cotidiano dividido entre acampamentos Guarani, o mestrado na UCDB, o trabalho no escritório do CIMI em Dourados, visitas à sua aldeia Ipegue, dentre outros locais como barzinhos e feiras em Campo Grande.

Em um dos dias que conseguimos sair – eu, Edison, Luiz, Tônico, Otoniel vereador Guarani e duas colegas cientistas sociais -, fomos para uma feirinha (na Vila Célia). No carro do Luiz estava uma parcela do pessoal, e como combinamos de nos encontrar em algum lugar depois do evento que participamos, eles já estavam nos esperando em uma lanchonete na Av. Júlio de Castilho (caminho para a casa do Luiz), mas a pedido do Edison o local de encontro acabou

sendo a feirinha que o Edison já havia trabalhado, pois, segundo ele, era um local mais neutro (considerando que depois ele teria que deixar algumas pessoas em suas casas e ir para sua aldeia). Contudo, presumo que além da facilidade de localização a escolha do local se deu por afinidade, porque era um lugar que ele conhecia, que era familiar, mesmo porque era tarde da noite e estávamos com o Tônico, Guarani constantemente ameaçado por fazendeiros. Durante o encontro:

“A conversa foi muito descontraída, joguei na mesa o que o Edison falou sobre **as lideranças femininas** e o Luiz foi logo dizendo que isso não era bem assim. Disse que a aldeia urbana Marçal de Souza tinha uma cacica... e logo teve a réplica do Edison que foi logo dizendo que ela só foi eleita porque é aliada do governo do [certo candidato] e que ele a apoiou. Luiz disse que mesmo que ela tenha sido eleita por esse motivo as pessoas da aldeia gostavam da sua liderança. A discussão foi fervorosa. Tônico disse que gostava das mulheres e que por mais que elas não fossem tão ativas no movimento as coisas só aconteciam porque elas estavam por trás. Após seu belo discurso a favor do sexo feminino ele disse, não lembro bem a maneira, mas que os homens articulavam e debatiam, e as mulheres fofocavam. Em meio a muitas risadas Luiz afirmou que as jovens lideranças estavam aumentando na cidade entre o povo Terena, na UCDB embora sejam lideranças masculinas, na UEMS as mulheres tomam conta e ainda estendeu sua análise à UFGD (Dourados, antigo campus da UFMS), que a Marina Candido era uma forte liderança. Noto que ele falou de lideranças a partir do contexto universitário.

Depois do assunto sobre as mulheres onde Edison foi acusado de machismo ele logo usou o famoso jargão “não sou machista, é a cultura”. Durante a reuniãozinha Luiz disse que queria dançar para o documentário, e até sugeriu que durante o intervalo da gravação era pra dançarem “ai delícia” do Michel Teló na língua nativa. Luiz não sabe muito bem a língua terena... sempre perguntava para o Edison sobre as palavras em Terena. Quando fomos fazer um registro para a posteridade ele brincou com o ‘fotógrafo’ dizendo que era tutelado e que não podiam tirar fotos dele. (Caderno de Campo, 19 de abril).

Retornando ao assunto das diferenças que nossos interlocutores acentuam entre aldeia e cidade, Edison e Eliseu apontam as “manifestações culturais” como sendo a grande diferença entre os locais, principalmente porque na cidade essas manifestações apresentam outras motivações. Neste ponto, podemos retomar os rendimentos dos estudos do africanismo urbano que pautou boa parte dos investimentos analíticos ingleses em especial entre as décadas de 1950-1960 (Hannerz, 1980), no caso situações com a dos Hausa e seu assentamento em uma cidade iorubá (Cohen, 1969), ou do tipo de tribalismo expresso na dança *kalela* dos cinturões de cobre (Mitchell, 2010), quando elementos e rotinas culturais são especialmente acionadas tanto como

geradores de sentimentos de pertencimento para grupos em situação de migração, quanto como marcadores de diferença étnica.

Eliseu, como apresentado, trabalha desde que mudou para Campo Grande em prol do que eles chamam de cultura. Até hoje, mesmo aposentado, diz que sua força vital vem desse trabalho com os jovens indígenas. A *dança da ema* e o *desfile das musas indígenas* são um exemplo do seu envolvimento na tentativa de fortalecer o que há de indígena e de Terena nesses jovens na cidade. Eliseu mora há muitos anos em Campo Grande e possui uma rede muito bem consolidada, tanto na cidade quanto na aldeia Bananal. Reside próximo à av. Julio de Castilho, não é considerado periferia. Eliseu costuma ir na Feira Indígena conversar com as comerciantes Terena de Bananal, também circula nos espaços institucionalizados em decorrência dos anos que trabalhou na Casa do Índio na FUNAI. Além desses espaços, frequenta uma igreja protestante e para passar o tempo comercializa seus desenhos de várias etnias indígenas em bolsas e túnicas. Também frequenta a Feira Turística, praças, eventos, tudo o que está relacionado com a causa indígena. Gosta de estar, principalmente, entre os jovens, definindo seu trabalho como sendo, essencialmente, valorizar a autoestima desses indígenas através da dança.

Edison, por outro lado, circulava entre a RECID, as aldeias e os locais de reunião. Além disso, nunca almoçava em casa criando um circuito de restaurantes e lanchonetes que frequentava cotidianamente. Geralmente almoçava no Tuca, conhecia até os donos. Certo dia, almoçando com ele, pediu para que eu trocasse de lugar com ele para não ficar na frente de alguns estudantes que tinham acabado de entrar. Diversas outras situações demonstraram que, por mais que ele estivesse em um lugar onde se sentia um *estabelecido* (Elias, 2000), ainda assim, talvez por causa de tudo que passou logo quando mudou para Campo Grande, tinha receio do preconceito. Além do Tuca, a Feira Turística também era um dos pontos do circuito, principalmente pela localização – há poucos passos da sede da RECID. Na feira sua opção era sempre comer sobá ou pastel na Barraca do Taíra, onde trabalhou, ou na Barraca Nipônica, local onde trabalha uma família de Terena oriundos da aldeia Tereré (cidade de Sidrolândia).



Foto 11 - RECID – Vista do carro do Edison. Fonte: Arquivo pessoal de Aline Espíndola

Algumas vezes caminha no Parque das Nações Indígenas ou vai a algum show. Sua locomoção no meio urbano é facilitado pelo uso do seu carro. Contudo, há lugares que opta por não circular como, por exemplo, o Shopping. Com o Edison, que foi meu principal interlocutor, fiz várias vezes o percurso na cidade com ele contando e apontando os locais onde sofreu discriminação “por ser índio”. Além disso, mostrava as ruas por onde passava com sua mãe para vender produtos da aldeia.

*Então... é nessas ruas que eu acompanhava também a minha mãe vendendo milho, feijão... ia nessas lojas assim de.. que vende roupas... restaurante... oferecendo milho, mandioca... eu passei muito nessas ruas, calçadas, né... oferecendo milho pra vender... e hoje não... hoje eu morando na cidade eu to comprando hoje... hoje eu não vendo mais. (Campo Grande, no seu carro, 08/2012)*

Hoje ele passa de carro nas mesmas ruas que ele passava vendendo os alimentos. Isso é marcante para a memória do Edison. Além dos percursos na cidade Edison visita frequentemente as aldeias do interior levando oficinas, visitando os parentes, participando de reuniões da “base”. No segundo mês do campo Edison praticamente ficou mais tempo viajando pelo interior do que na cidade.

\*\*\*

De acordo com o apresentado, podemos observar como é realizada a apropriação de cada local da cidade. Os acadêmicos (aqui incluindo o Luiz) frequentam qualquer lugar desde que tenham interesse ou esteja relacionado com suas funções universitárias. Parte disso é porque possuem o chamado senso crítico e enfrentam, seja como for, situações de racismo e preconceito. Então, por mais que prefiram alguns locais em detrimento de outros (como o caso da lanchonete x feira com o Luiz), não sentem-se constrangidos em circular em outros espaços. Acredito que parte disso também está relacionado com a aparência. Ninguém ousaria a discriminar o Guilherme, por exemplo, com ofensas racistas por ele ser índios, a não ser que ele dissesse que é índio. E mesmo que isso aconteça, são suficientemente seguros para enfrentarem a situação.

Por outro lado, quando falamos em sujeitos como Edison e Eliseu, que “aparentam ser índios”, a circulação pela cidade precisa mais do que vontade. Eliseu afirma que se sentia muito constrangido quando era jovem, mas que com o tempo conseguiu superar isso e, inclusive, seu objetivo é fazer com que, através da dança, os Terena jovens reafirmem sua indianidade na cidade sem ter vergonha e medo do preconceito. Edison parece que ainda está caminhando para “superar o medo do preconceito”, como afirmou diversas vezes, não tem palavras para descrever o que sente quando olham para ele de maneira diferente, ou quando comentam diretamente alguma coisa desagradável. Então, mesmo que se sinta mais a vontade em ir para lugares em que se considera um *outsider* (Elias, 2000) com pessoas que são seus amigos, ainda assim prefere os locais que já está familiarizado.

Sendo assim, se tomarmos a cidade de Campo Grande e visualizarmos um grande mapa, podemos até afirmar com base em dados mais gerais de que espaços mais periféricos e outros marcadamente indígenas (como a Feira Indígena e as aldeias urbanas) são lugares onde a

incidência de racismo é menor, ou ao menos se expressa com menor intensidade; contudo, a própria situação relatada sobre a diretora da escola da Marçal de Souza em relação aos índios precisarem de autorização da FUNAI para tomarem algumas decisões (página 110), demonstram que, ainda que com faces diferentes, o racismo está presente até nos locais “seguros”.

Reitero que, de maneira geral, o racismo se concentra mais na região central e vai se diluindo com a aproximação da periferia. Entretanto, os trajetos percorridos, ou seja, a maneira de se viver e significar o meio urbano é opulentado à medida que cada lugar traz uma simbologia diferente para cada um, principalmente quando o assunto é discriminação e preconceito.

Além dessa visão mais abrangente dos espaços e situações da cidade, alguns locais mais específicos possuem maior denúncia de discriminação. A Universidade Católica, por exemplo, ainda que considerada referência no estudo de populações indígenas, é um lugar de racismo, pois para além dos programas de apoio e dos grupos de pesquisa, há estudantes e professores que seguem a lógica construída no estado de que o indígena atrapalha o desenvolvimento do país. A UCDB é um paradoxo interessante. Outro exemplo paradoxal é Palácio Popular da Cultura, espaço localizado no Parque dos Poderes (continuação do Parque das Nações Indígenas) que como o próprio nome diz, concentra-se parte dos poderes públicos o estado. No Palácio é onde acontece os eventos mais refinados do estado, por mais que se trate de um ambiente que deveria ser acessível à população. Em dias de eventos como, por exemplo, o lançamento do livro sobre direitos da criança indígena em abril de 2012, o Palácio é um lugar que não intimida por mais pomposo que seja o local e o evento, isso porque naquele contexto específico o alvo são os indígenas, não só nas mesas de discussão, mas também como o centro das atenções de maneira geral.

Sendo assim, o que afinal é importante ter em mente é que se sairmos de um modelo macro para situações micro veremos que a cidade comporta múltiplas cidades, que contextualmente se movimenta dando significados aos lugares e, através desse movimento – e das trajetórias específicas que usam e são afetadas pelos espaços– a incidência de preconceito pode aumentar ou diminuir.

## Considerações Finais. Política e Geração entre os Terena

*Ser índio... eu... eu vejo assim... um cidadão, né... um sábio... [...]. Índio na cidade, né... índio na cidade é... é como igual a todos, né... é um cidadão né... é uma pessoa sábio e humano. Cidadão eu falo porque são todos iguais, né... todos direitos iguais, né... Aqui nosso país tem várias diversidade culturais tanto negros, quilombolas, outro...e cada um tem seus direitos ali garantidos na constituição e seus direitos são iguais né... E quando eu falo que os índios são sábios, né... nós sabemos preservar o meio ambiente né... eu sempre falo nesse sentido né... porque os índios são sábios... pela preservação da sua cultura com todas essas dificuldades que nós temos vivendo na cidade nós somos muito sabedor pra manter nossa cultura...com todas essas discriminações que a gente passa na cidade por ser índio e morar na cidade... né.. (Rede de Educação Cidadã, Campo Grande, 20/08/2012).*

Na trilha dos caminhos abertos por Cardoso de Oliveira (1968:209), neste trabalho a atenção também recaiu sobre a etnografia e análise da “situação dos Terena modernos”. No caso, não mais com o movimento (tento a “integração” como vetor) do “índio ao bugre”, mas antes, do “bugre ao índio”.<sup>41</sup> Dentre os efeitos de viver cotidianamente sobre segmentação étnica, como é o caso terena em Campo Grande, nem sempre o que se vê é o apagamento ou o esconder da identidade indígena, mas sua afirmação. No decorrer desta dissertação, qualificamos minimamente seis trajetórias (cinco de jovens especificamente) de Terena que migraram para Campo Grande, Mato Grosso do Sul, muito cedo ou que aí cresceram e que possuem *projetos e vidas urbanas* específicos, ainda que se cruzem e pertençam ao mesmo grupo étnico. Cada um vive a sua maneira na cidade, uns em *aldeias urbanas*, outros em bairros mais ou menos centralizados, uns possuem ensino superior, outros não. Neste sentido, como lembra Hannerz (1980:243), para além de variáveis gerais como densidade, tamanho e heterogeneidade, é preciso

---

<sup>41</sup> “Ao som de tambores e flautas um grupo de homens da etnia Terena fazem a performance da Dança da Ema na cidade de Campo Grande-MS. Essa dança apresenta-se como um mecanismo político de reafirmação cultural e reflexão ante as transformações socio-históricas. O termo bugre, carregado de preconceito e discriminação, é utilizado para referenciar, do ponto de vista dos não-índios, o produto da relação entre o índio e o não-índio: um "civilizado", mas de segunda categoria. Essa expressão é utilizada simbolicamente no título do documentário para discutir sobre uma “cultura do terror”, ou seja, uma cidade em um estado onde os indígenas são igualados a coisas e, mais ainda, perseguidos por “agentes do terror”: uma população que humilha e constrange com base em um racismo fenotípico da aparência de bugre. Contudo, em contexto urbano, ao contrário do que a expressão bugre sugere, a identidade étnica do Terena não deixa de existir. A experiência desse terror ajuda a construir uma “autoconsciência”. Nessa perspectiva, "Do bugre ao Terena" questiona esse olhar preconceituoso do não-índio mostrando, através do cotidiano e das trajetórias de alguns Terena, diversas apropriações da cidade assim como maneiras de lidar com o racismo e de afirmar sua identidade através da dança”. (Sinopse do documentário Do bugre ao Terena).

distinguir os distintos sistemas de poder e intercâmbio que geram as especificidades e variações locais de determinada cidade.

Para o caso de cidades como Campo Grande, ou Cuiabá e Manaus, de forte presença indígena, a organização social dos sentidos e do uso dos espaços é marcada pelo racismo e a forte segregação dos indígenas. Poderíamos, fazendo uso das ideias de Todorov (1996), também pensá-las como ambientes marcados por situações “morais”, em que mais do que um *tropos*, as imagens do índio como o “cão imundo” produzem e expressam subjetividades. Como é o caso das expressões da população *purutúye* que envolvem um sentimento de ódio muito intenso, que beira a violência física. Não é incomum encontrar pessoas dizendo não suportar os indígenas. Vez ou outra, justificando tal sentimento, apontam o conflito agrário, ou o fato de poluírem as cidades levando a marginalidade das aldeias, e dizem que não gostam de trabalhar, que vivem embriagados, etc. O que fica claro é que a presença indígena em Campo Grande não é negada, mas sim marginalizada. Sem avançar muito, estamos diante das imagens de longa duração que povoam o imaginário da nação (Lima, 1984), e de frentes de expansão em particular, para lugares de ocupação recente como Campo Grande.

Retomando o uso e rendimento da análise de *trajetórias*, essas ajudam a pensar sobre as múltiplas vivências na cidade permitindo uma reflexão que tanto gera múltiplas cidades na cidade (como já dizia Park, 1976), quanto múltiplos arranjos culturais em contextos multiétnicos. Se no contexto estudado por Cardoso de Oliveira (1968:217), e no modo como propunha uma agenda de trabalho para a etnologia indígena brasileira, a atenção recaia, para o índio migrante, sobre a “perda de seu sistema de referência [grupo de parentesco] ou de padrões de expectativa orientadores de seu comportamento”, aqui a atenção recaiu sobre a ampliação desse “sistema de referências”. Como ressalta Hannerz (1980:272): “a análise de trajetórias pode oferecer alguns dos mais fecundos *insights* sobre os diferentes modos em que as *vidas urbanas* podem ser modeladas”. Em trabalho posterior ao dos Terena, já em espectro etnográfico comparativo, Cardoso de Oliveira faz uso também da análise de certas trajetórias (1973) para aprender situações interétnicas, já operando com a noção do grupo étnico como um tipo organizacional (Barth, 1998[1969]). Para o caso estudado, como coloca Barth (2000), a cidade é uma das situações conformadas por fluxos de tradições que se adicionam, se associam, se excluem. Mais ainda, é formada por agentes que possuem diversas interpretações sobre suas próprias práticas e o



contexto em que vivem, que organizam o significado de suas trajetórias e dos espaços onde vivem de múltiplas maneiras, dados os fluxos culturais e as condições de possibilidade de cada situação (Hannerz, 1992). Sendo assim, longe de buscar uma definição sobre “juventude terena”, o intento do trabalho foi o de apresentar certo perfil de juventude militante, demonstrando sobretudo as particularidades que cada Terena adquire ao longo de sua vida, seja urbana, seja aldeã, seja no trabalho sazonal nas fazendas (Silva, 2009).

As trajetórias aqui apresentadas foram selecionadas durante a experiência de campo como as mais representativas do que estava sendo proposto. Ainda que tenham sido, inicialmente, pensadas separadamente, durante a pesquisa foram se interconectando, embora em momentos e contextos específicos – no caso, em especial, momento de adensamento das redes e dramaticidade das ações, o “mês do índio”. Isso mostra a qualidade das *redes* formadas nos meios urbanos, onde por fins determinados agentes podem se comunicar construindo e/ou desfazendo trajetórias e projetos. Da mesma forma, seguindo o viés de um olhar mais microanalítico, mais centrado no plano dos sujeitos, ainda que não perdendo de vista os contextos de escala mais amplos, surgiram temas que, pelos fins apresentados, conduziram a dissertação.

Um primeiro ponto a ressaltar é o de que discutir sobre juventude indígena não é tarefa simples já que, ao menos no contexto brasileiro, o campo de estudos recém se iniciou, principalmente em antropologia.<sup>42</sup> Contudo, de acordo com as trajetórias e projetos dos interlocutores, pode-se concluir que podem haver várias juventudes indígenas, no caso Terena. E o principal, tema por aprofundar: pode haver conflitos que envolvem pessoas de gerações distintas, de mais e menos *status* político. Se as idas para a cidade e a conquista da educação superior são vistas por muitos como libertadora, até onde e para quem o estímulo à capacidade de crítica é visto como um ganho coletivo? Sem a pretensão de dar conta das diversas juventudes, centrei-me aqui nessa juventude mais politizada, de acadêmicos e/ou lideranças e atuantes do movimento indígena. Esses jovens especificamente moram em Campo Grande e destinam-se a duas realizações principais: concretizar seus planos pessoais (que também são planos de grupo doméstico), ao mesmo tempo em que lutam pela “causa indígena”. Independente da vontade de seus caciques, muitos se deslocam para as cidades a procura de uma formação acadêmica.

---

<sup>42</sup> Ainda que, como vimos, comparações com outros contextos socioculturais sejam possíveis (Bucholtz, 2002).

O apoio para a concretização desse projeto pode vir de várias fontes, mas principalmente são as famílias, que estão na cidade ou na aldeia, que provém, inicialmente, o sustento desses jovens; assim como são também as redes que vão se acionando e se formando. Para além dessas dificuldades, dentre as diferentes trajetórias apresentadas, independente dos motivos para a migração e se cursam ou não o ensino superior, todos os atores buscam aliar seus desejos pessoais com a luta pelo coletivo indígena. Diante desse quadro, segundo a experiência de campo, esse perfil de juventude seria, ao final, o de uma minoria terena, ainda que seja crescente o número de jovens que saem de suas aldeias e vão para as cidades não só em busca do ensino superior, mas também de se envolver com as causas coletivas. Neste ponto, destacamos, como vimos, que dentre as instituições indígenas e não-indígenas que fomentam a objetificação de uma juventude, para o caso estudado, o movimento indígenas, com suas rotinas e organização, tem lugar central, fomentando tanto a organização desse segmento geracional, quanto garantindo a formação de novas lideranças.

Além disso, o próprio sistema educacional, dentro do qual encontraremos alguns desses jovens, em todos os seus níveis, não só define perfis de juventude, quanto pode classificá-los com mais nivelamentos, ligados a séries, anos e tipos de ensino. É neste ambiente, através de algumas situações sociais relatadas, que se expressam as tensões étnicas locais, em que se instala e exercem violências materiais e (sobretudo) simbólicas de não-índios para com índios. Neste sentido, se recuperamos o contexto histórico de contato entre índios e não-índios, vemos que processos de segmentação racial e cultural moldam, de certa forma, as situações relatadas de preconceito e discriminação. Como afirmam vários autores, dentre eles o próprio Hall (2003), os problemas da colonização não acabaram no momento “pós-colonial”, mas se estenderam aos períodos posteriores. O contato interétnico é, nesse viés e no contexto colocado na pesquisa, consequência de uma determinada política de colonização e pós-colonização.

Diante dessa violência que não é somente *simbólica*, várias são as estratégias, outro ponto a ressaltar, utilizadas por esses indígenas para a ocupação do meio urbano e auto-defesa contra o racismo e a discriminação. Um exemplo é a negação da sua indianidade ou a reclusão em suas áreas de moradia. Importante lembrar que o racismo nesse contexto é pautado de imediato na percepção de uma aparência que é tida como a “de índio”, de “bugre”; e em um segundo momento, para o caso daqueles que não aparentam fenotipicamente uma indianidade, e que se

afirmam como indígenas, o racismo se desloca da aparência física para a questão étnica, para a distinção cultural, quando agressões se expressam em ideias de que “o lugar do índio não é na cidade”, que índio é “preguiçoso”, que “impede o desenvolvimento do país”, que não têm capacidade.

Essas agressões atingem cada um de uma maneira provocando reações diversas. A intenção de seguir carreira jurídica por parte de algumas jovens lideranças, por exemplo, é uma reação ao racismo que busca em longo prazo encontrar soluções para defesa contra esse embate, seja adquirindo conhecimento e informando os demais indígenas sobre seus direitos, seja atuando diretamente na proteção dos sujeitos agredidos. Contudo, seja como for, o preconceito e o racismo não impedem que, de uma maneira ou de outra, os Terena conquistem espaços e façam usos dos equipamentos urbanos.

Por fim, entendemos também que além das dificuldades com os deslocamentos e transformações cotidianas de suas vidas, está a preocupação com a “cultura”. Ou seja, como ser Terena e jovem em Campo Grande? Lidar com alguns signos e práticas “urbanos” pode ser mais difícil para alguns do que para outros, porém, independente dos questionamentos que seguem em cada trajetória, ao final, todos compreendem que, estando na cidade ou na aldeia, nunca deixarão de ser índios e que distintas maneiras de sê-lo existem. Diante desse quadro, repertórios culturais (danças, cantos, modos de organização) compõem o arsenal identitário através do qual posições são reiteradas (somos indígenas) e lugares são ocupados (apresentações, reuniões e eventos).

## Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2007. **Mobilização Étnica Na Cidade De São Paulo: O Caso Dos Índios Pankararu**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 73-101, jul./dez.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2010. **A Intenção Pankararu** (a “dança dos praiás” como tradução intercultural na cidade de São Paulo). Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 2, nº 1, p. 2 – 33. jan./jun.

AMARAL, Gabrielle Franco do. 2011. **Alimentação Terena: um estudo das práticas e saberes alimentares na aldeia Água Azul-MS**. UFMS (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais), Campo Grande-MS.

APPADURAI, Arjun. 1999. “Disjunção e diferença na economia cultural global”. In: Featherstone, M. (org.) **Cultura Global. Nacionalismo, globalização e modernidade**. RJ: Vozes.

AZANHA, Gilberto. 2004. **As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul**. Trabalho Indigenista. Disponível via WWW no URL <[http://www.funai.gov.br/projetos/Plano\\_editorial/Pdf/REP2-1/cap\\_03.pdf](http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/REP2-1/cap_03.pdf)>. Acesso em 09-08-2012.

BARNES, John A. 1987. “Redes sociais e processo político”. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Global.

BARTH, Fredrik. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**; seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. 2 ed. São Paulo: UNESP.

BARTH, Fredrik. 2000. “Análise da cultura nas sociedades complexas”. In: **O guru e o iniciador e outras variações antropológicas**. RJ: Contra Capa, p.107-140.

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. 2000. **A História do Povo Terena**. Brasília: Ministério da Educação.

BOSI, Ecléa. 1998. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 6 ed. São Paulo: Schwarcz LTDA.

BOURDIEU, Pierre. 1998. “A Ilusão biográfica”. In: M.M. FERREIRA e J. AMADO (orgs.), **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas. Educ. Soc. vol. 19 n. 62 Campinas.

- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. 2007. “A Ruptura”; “A construção do objeto”. Em: **Ofício de Sociólogo: Metodologia da pesquisa na sociologia**. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Pág. 23-72
- BUCHOLTZ, M. 2002. “Youth and Cultural Practice”, *Annual Review of Anthropology*, 31, 525-552.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. **Os (des)caminhos da identidade**. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. vol.15, n.42, pp. 07-21. ISSN 0102-6909. Disponível via WWW no URL <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf>> Acesso em 12-05-2011
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. *Revista de Antropologia– USP*, vol. 39(1).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. **Urbanização e tribalismo: a integração dos Terena numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Zahar.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1973. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira.
- CERTEAU, Michel. 1994. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes.
- CHIQUETTO, Rodrigo. 2010. 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA). **Os índios na cidade e o futebol: etnografia sobre a apropriação do ambiente urbano por populações indígenas através do futebol**.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. 2010. **Etnografia e Imaginação histórica**. *Revista Proa*, nº02, vol.01.
- COHEN, Abner. 1969. **Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in a Yoruba Town**. University of California Press.
- CLIFFORD, James. “Introduction: Partial Truths”. 1986. Em: Clifford, J. & Marcus, G. E. (eds.). In: **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. California, The University of California Press, p.01-26.
- DA MATTA, Roberto. 1978. “O Ofício de Etnólogo ou como ter “Anthropological Blues””. In: NUNES, Edson de Oliveira (org). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. 2000. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. 2007. **Duas no pé e uma na bunda**: da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. *História em Reflexão*, Dourados, 2(1):1-20.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. 2012. **Terra Indígena Buriti**: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD.

ESPÍNDOLA, M.A.J. 2008. **Etanol: Combustível limpo?** A violação dos Direitos Humanos dos indígenas cortadores de cana da aldeia Jaguapiru Dourados\MS. In: XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP) - As desigualdades Sócio-Demográficas e os Direitos Humanos no Brasil, 2008, CAXAMBU-MG. XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Rio de Janeiro: ABEP.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 2005. “Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo”. Em: **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FERNANDES, Cid Ricardo. 2000. “Índios urbanos: uma extensão da organização social Kaingang”. In: DARELLA, M.D; GARLET, I.J; ASSIS, V.S. de. **Estudo de Impacto**: As populações Indígenas e a Duplicação da BR 101, trecho Palhoça-SC – Osório-RS. Florianópolis – São Leopoldo.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2002. **Mudança Cultural e Afirmação Identitária**: a antropologia, os Terena e o debate sobre Aculturação. 117 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional do Rio de Janeiro.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2007. **Tutela e resistência indígena**: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro. Rio de Janeiro, tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

GEERTZ, Clifford. 2009. “Do ponto de vista do dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. Em: **O Saber Local. Novos ensaios em antropologia interpretativa**. RJ: Vozes.

GEERTZ, Clifford. 1989. “O impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem” e “Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura”. Em: **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, LTC Editora.

LUCIANO, Gersem dos Santos. 2009. “O papel da universidade sob a ótica dos povos e acadêmicos indígenas.” In: NASCIMENT, A.C; FERREIRA, E.M.L; COLMAN, R.S; KRAS,

- S.M (org.). **Povos Indígenas e Sustentabilidade**. Campo Grande: Editora UCDB.
- GOFFMAN, E. 1975. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOMES, Luciana Scanoni. 2006. **Da lua ao pote**: uma etnografia da cerâmica terena. UFMS (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais), Campo Grande-MS.
- GOMES, L.S; KABAD, J. 2008. **A produção da cerâmica pelas mulheres terena**: interface entre cultura material, gênero e território tradicional. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de Junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.
- GONÇALVES, Helen. (2004). **Aproveitar a vida**: um estudo antropológico sobre valores, juventude e gravidez em uma cidade do interior. Tese (doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível via WWW no URL <http://hdl.handle.net/10183/4024>. Capturado em 04/04/2011.
- HALL, Stuart, 2003. "A questão multicultural" in: **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- HANNERZ, Ulf. 1980. Ch. 4: "The View from the Copperbelt" e Ch. 5: "Thinking with Networks" **Exploring the City: Inquiries Toward an Urban anthropology**. New York: Columbia University Press.
- HANNERZ, Ulf. 1992. **Cultural Complexity**: studies in the social organization of meaning New York: Columbia University Press.
- HANNERZ, Ulf. 2003. **Being there... and there... and there!** Reflection on multi-site ethnography. In: *Ethnography*, vol 4 (2): 201-216.
- KABAD, Juliana Fernandes. 2006. "**Isso aqui era nosso**": memória e construções de gênero sobre território tradicional Terena – Terra Indígena Buriti, MS. UFMS (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais), Campo Grande.
- LADEIRA, Maria Elisa; AZANHA, Gilberto. 2006. **Terena**. Instituto Sócio-ambiental.
- LASMAR, Cristiane. 2005. **De volta ao Lago de Leite**: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Ed. UNESP.
- LEACH, Edmund R. 1996. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social Kachin. EDUSP: São Paulo.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1984. "Um olhar sobre a presença das populações indígenas na invenção do Brasil". In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). **A Temática Indígena na Escola**. BSB: MEC/MARI/UNESCO.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 1996. “Introdução” e “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”. In: MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (Orgs.). **Na Metrópole** - Textos de Antropologia Urbana. EDUSP, São Paulo. Disponível via WWW no URL < <http://www.n-a-u.org/QUANDOOCAMPOCAPI.pdf> > Capturado em 11-04-2011

MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. “Introdução – Tema, método e objetivo desta pesquisa”. Em: **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanésia. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

MELATTI, Júlio Cezar. 1984. **A Antropologia no Brasil**: um roteiro. Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais, 17: 3-52.

MELO, Juliana. 2009. **Identidades fluidas**: Ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea. Tese de doutorado do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: UnB.

MILES, Robert. “Racialização”. 2000. Em: Cashmore, E. (Ed.). **Dicionário de Relações Étnicas e Raciais**. SP: Selo Negro.

MITCHELL, J. Clyde. 2010. “A dança Kalela”. Em: Feldmann-Bianco, B. (org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. SP: Global.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite. 2006. **As estratégias de inserção dos índios Terena**: da aldeia ao espaço urbano (1999 a 2005). Tese de doutorado do programa de Pós-Graduação em História da UNESP. Assis-SP.

NIMUENDAJU, Curt. 2001. **A corrida de toras dos Timbira**. *Mana*, 7(2), p.151-194.

OLIVEIRA FILHO, João. 1998. **Uma etnologia dos "índios misturados"**? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Apr.

OLIVEIRA FILHO. 1984. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito”. Em: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). **A Temática Indígena na Escola**. BSB: MEC/MARI/UNESCO.

OLIVEIRA FILHO, João. 2010. “Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil”. Em: REIS, D.A., [et.al] (orgs). **Tradições e Modernidades**. Rio de Janeiro: Editora FGV.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. “Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais”. Em: **Ensaios de Antropologia Histórica**. RJ: Editora UFRJ.



PARK, R. E. 1976. "A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano". Em: Velho, O. (org.) **O Fenômeno Urbano**. RJ: Guanabara.

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

PÉREZ, M. L. (Coord.) 2008. **Jóvenes indígenas y globalización en América Latina**. México: Inah (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México).

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Joselyne. 1998. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

REDFIELD, Robert. 1956. "Peasant Society and Culture". In.: SHANIN, Teodor. **Natureza y lógica de La economía campesina**. [s.l.]: Editorial Anagrama, [s.d.]. Chicago: University of Chicago Press.

SANT'ANA, Graziella Reis de. 2004. **Uma análise do processo migratório dos índios Terena para o perímetro urbano da cidade**. Revista de Iniciação Científica da FFC, v.4, n.1,

SANTOS, Consuelo. 2011. **Índios em contexto urbano**. 1º Seminário de Etnologia Urbana NAU USP.

SERTÃ, Ana Luísa. 2010. PROCAD Paisagens Ameríndias. Expedição Manaus: **Sociabilidade na Manaus indígena**: uma etnografia de associações femininas.

SILVA, Raimundo Nonato da. 2001. **O universo social dos indígenas no espaço urbano**: identidade étnica na cidade de Manaus. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SILVA, Alexandra Barbosa. 2009. **Entre a aldeia, a fazenda e a cidade ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul**. Tellus, ano 9, n. 16, p. 81-104, jan./jun. 2009 Campo Grande - MS

SIMMEL, George. 1979. "A Metrópole e a Vida Mental". Em: Velho, O. (org.) **O Fenômeno Urbano**. RJ: Guanabara.

TAUSSIG, Michael. 1999. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TODOROV, Tzvetan. 1996. **A Conquista da América**. A questão do outro. SP: Martins Fontes.

TURNER, Victor. 2005. "Os símbolos no ritual ndembu". In: **Floresta de Símbolos**. Aspectos do Ritual Ndembu. RJ: EdUFF, p.49-82.

URTEAGA, Maritza. 2008. **Jóvenes e índios en el México contemporâneo.** Rev.latinoam.cienc.soc.niñezjuv 6(2). 667-708.

URQUIZA, A.H.A; NASCIMENTO, A.C;ESPÍNDOLA, M.A.J. 2011. **Jovens indígenas e o ensino superior em Mato Grosso do Sul:** desafios e perspectivas na busca por autonomia e respeito à diversidade. Tellus, ano 11, n. 20, p. 79-97, jan./jun. 2011 Campo Grande, MS

VELHO, Gilberto. 2003. **Projeto e metamorfose:** antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar.

WIRTH, L. 1979. “O urbanismo como modo de vida”. In: **O fenômeno urbano**, VELHO O. (org.). Rio de Janeiro: Zahar, p.90-113.

XIMENES, Laura. 2009. **A população indígena da cidade de Belém, Pará:** alguns modos de sociabilidade. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 4, n. 2, p. 261-275.

ZNANIECKI, Florian & THOMAS, William. 1974. **The Polish Peasant in Europe and America.** Boston, Badger.

### **Documentos Consultados**

HÁNAITI HO' ÚNEVO TÊRENOE (GRANDE ASSEMBLEIA DO POVO TERENA). 27,28,29/07/2012, Aldeia Bananal. Documento final do I ENCONTRO DA JUVENTUDE TERENA - HÁNAITI HO'ÚNEVOHIKO INÁMATI XÂNE TÊRENOE.

UCDB, 2008. PROPOSTA DE BOLSA DE PERMANÊNCIA NA UNIVERSIDADE PARA ESTUDANTES INDÍGENAS – subsídio encaminhado à SECAD/MEC.

UCDB, 2009. Relatório do 2º Levantamento do Programa Rede de Saberes.