

**TRONCO VELHO OU PONTA DA RAMA? A MULHER INDÍGENA TERENA NOS ENTRELUGARES DA
FRONTEIRA URBANA.**

Vanderléia Paes Leite MUSSI

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais¹. (Guimarães Rosa - A Terceira Margem do Rio)

Resumo: Trata-se de um artigo que visa a discutir a condição da mulher indígena Terena no contexto urbano de Campo Grande-MS. A partir desta abordagem, buscou-se mostrar como as mulheres indígenas Terena historicamente foram construindo as diferentes estratégias de inserção e negociação no entorno da sociedade não indígena para garantir a sua sobrevivência, tendo como principal impulsionador o trabalho. Além disso, como mantém a relação com os laços de parentesco nos “entre-lugares” das fronteiras periféricas da Água Bonita e Marçal de Souza. A família é tida como a principal intermediadora deste processo de inserção, tanto nas aldeias de origem, quanto no deslocamento para o centro urbano de Campo Grande. Para dar conta desse itinerário de pesquisa, optou-se pela utilização da história oral, como proposta metodológica. A construção deste método de investigação ocorreu em parceria com os Terena, que se constituíram em locutores e interlocutores do trabalho.

Palavras-chave: mulher Terena; inserção urbana; trabalho.

**OLD TRUNK OR NEW BRANCHES? THE TERENA FEMALE INDIAN IN THE INTERPLACES OF URBAN
BORDER.**

Abstract: This article discusses the condition of the Terena female Indian in the urban context of Campo Grande -Mato Grosso do Sul. From this starting point we sought to demonstrate how they have historically developed different strategies to enable them to penetrate society and guarantee survival especially with work as their main incentive. Besides this, we analysed how they have maintained their relationship with their relatives in the "in-between zone" of Agua Bonita and Marçal de Souza. The family is seen as the principal intermediary in this process both in the insertion in their villages and within the urban context of Campo Grande. To enable the research to take place the historical-oral methodology was pursued. The construction of this

method was undertaken in partnership with the Terena Indians who were both passive and active actors of this research.

Key words: Terena Female, urban insertion, work.

Considerações Preliminares

A presença de povos indígenas residindo nas periferias das cidades brasileiras não é uma realidade nova, pois há uma diversidade de grupos étnicos deslocando-se de suas áreas de origem em direção aos centros urbanos. Há casos, porém, que a lógica é inversa, ou seja, as cidades é que são construídas em regiões próximas às áreas indígenas, o que torna, de certa forma, o contato cada vez mais intenso.

De modo geral, os índios urbanos encontram inúmeras dificuldades em se inserirem na nova realidade, em virtude de uma série de fatores como, por exemplo, o baixo nível de escolaridade, o restrito acesso ao mercado de trabalho e a baixa renda, que, a propósito, varia de um a dois salários mínimos, por família. Tais fatores, por estarem interligados, acabam se refletindo na dinâmica de organização social do grupo, o que torna, muitas vezes, a sua inserção no espaço urbano muito mais difícil e complexa.

Assim sendo, por esses e outros fatores culturais, e até mesmo econômicos, percebemos que há grupos étnicos que, apesar de não terem uma tradição cultural de deslocamento para os centros urbanos, como é o caso, por exemplo, dos Guarani-Kaiowá, estão redimensionando sua ação, no sentido de buscar outras condições de trabalho e, conseqüentemente, de sobrevivência. Os índios Guarani-Kaiowá da região de Amambaí-MS estão saindo de suas áreas de origem, nos últimos cinco anos, ou seja, a partir de 2000, rumo à cidade de Naviraí-MS em busca de trabalho nas destilarias. E, atualmente, os índices demográficos indicam que cerca de sessenta famílias guaranis já haviam fixado residência nesta cidade, no intuito de facilitar o acesso ao emprego pela proximidade geográfica. Por outro lado, há grupos indígenas que, mesmo tendo uma tradição cultural de contatos interétnicos sistemáticos e até de mobilidade espacial, também sentem dificuldades de se inserirem nos contextos urbanos, como é a situação atual do grupo Terena, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul².

Além dessas famílias Guarani, é comum verificar-se o deslocamento de povos indígenas, inclusive de outras regiões do País, que saem das aldeias de origem e vêm para Mato Grosso do Sul. Como exemplo, podemos citar o caso dos índios nordestinos, os Atikum, que saíram de Pernambuco e vieram fixar residência junto aos Terena, nos municípios de

Nioaque e Sidrolândia³ resultando, assim, em uma convivência pacífica que dura quase vinte anos.

A despeito disso, é intrincada a relação destes povos Indígenas no contexto urbano; e isso é decorrente do processo de inserção e surge diante da correlação feita entre tempo-espaco, ou seja, espaco da aldeia e espaco do centro urbano, o tempo da aldeia e o tempo do centro urbano. Isso ocorre simultaneamente no processo de negociaçao, construçao e/ou reinvencao nas relaçoes fronteiriças dos chamados entre-lugares, o que aponta para a complexidade multidimensional dos tempos sociais. Assim, a relaçao entre o tempo, como instância de memória da aldeia e de relaçoes comunais, que entre os indígenas urbanos é vivenciado desde 1904 e o espaco, como dimensao materializada da paisagem social, constitui o processo de territorializaçao sócio-cultural da aldeia, verdadeira trama de sua identidade étnica. Conforme esse paradigma heurístico, João Pacheco observa que:

[...] a noçao de *territorializaçao* é defendida como um *processo de reorganizaçao social* que implica: I a criaçao de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; II a construçao de estratégias políticas especializadas; III a redefiniçao do controle social sobre os recursos ambientais; IV a reelaboraçao da cultura e da relaçao com o passado⁴

Ora, as dinâmicas sociais inerentes ao processo de organizaçao da aldeia não seriam tão diferentes daquelas observadas em um novo território, como podemos constatar nas comunidades urbanas Marçal de Souza⁵ e Água Bonita⁶ ambas localizadas na periferia do centro urbano de Campo Grande-MS. É possível observar, a propósito, que, além dos laços de parentesco, as relaçoes de trabalho efetivadas pelos trabalhadores indígenas deslocados de suas aldeias de origem complexificam este processo de inserção no espaco urbano; a par das implicações reorganizativas apontadas por João Pacheco, é imprescindível, portanto, serem considerados com a devida acuidade os impactos provocados por esse novo processo de interação com a sociedade envolvente, agora de ordem econômica, social e educacional.

Assim, para se dar conta do movimento histórico do processo de inserção dos índios urbanos em Campo Grande, mais especificamente o das mulheres indígenas Terena, de escassos registros, mas cuja memória resiste na fala dos seus sujeitos, foi necessário construir um método de investigaçao, baseado na História Oral, que desvelasse essas vivências ainda não estudadas pela historiografia, bem como as conflitivas relaçoes de fronteira daí decorrentes. A partir deste estudo foi possível entender a dinâmica de deslocamento e inserção dos índios urbanos no contexto da sociedade nacional, bem como perceber os entre-lugares

construídos por estes grupos étnicos na luta pela sobrevivência e no enfrentamento da sua condição de *invisibilidade*.

Arrematando essas notas introdutórias com a epígrafe que as anunciou, a discussão que ora se apresenta tem por questionamento basilar as formas de permanência e sobrevivência dos Terena, particularmente de suas mulheres, entre as duas margens que os constroem: a da aldeia e a da sociedade envolvente.

Pontos e contrapontos teórico-metodológicos

Para compreender e narrar a história dos Terena recorreremos à memória não como “um depósito passivo de fatos, mas também como um processo ativo de criação de significações” especificamente no que influi no tempo e no contexto. Ora, como se depreende da citação de Portelli⁷, a memória não visa apenas à reconstrução de um “elo perdido” no tempo, como um fator desencadeador de lembranças individuais. A memória é um processo ativo de interações sócio-comunicativas voltadas para dar sentido à história de vida dos indivíduos que a produziram e a quem, em última instância, ela deve servir. A memória, portanto, não se esgota em uma apropriação individual auto-referente, mas avança para a sociedade numa dimensão dinâmica, aliando passado e presente coletivos.

Neste sentido, desenvolvemos uma metodologia de investigação em conjunto com os Terena, de modo que pudessem ser, ao mesmo tempo, locutores e interlocutores; ou, caso se prefira, entrevistadores e depoentes do processo de construção da sua própria história de vida.

Essa prática não é exclusiva dos Terena. Cada vez mais, outros povos indígenas têm salientado o propósito de que se reconheça o uso de suas tradições orais, como verdadeiras histórias de vida. De acordo com Vansina⁸, os povos sem escrita têm conservado melhor o caráter específico da tradição oral, desenvolvendo-a no centro de si mesmos; ao passo que nas tradições faladas das sociedades que conhecem a escrita, a tendência de conservação da memória é muito menor. Entretanto, se por um lado, o da conservação, ocorre uma integração, por outro, as fontes orais⁹ não possuem o mesmo estatuto de legitimidade apresentado pelos documentos escritos nas sociedades em que a escrita já se consolidou como registro e como memória.

Nas sociedades ocidentais, as fontes orais têm sido usualmente utilizadas em duas finalidades limitadas: ou para estudos sobre acontecimentos políticos recentes, cuja análise se torna precária por meio de documentos escritos, ou para registro de biografias (sendo mais comum entre os norte-americanos e britânicos)¹⁰. Já com as populações indígenas, as fontes orais possuem não só um caráter político, mas também social, pois estão diretamente voltadas

para o cotidiano da comunidade e para a sua auto-afirmação étnica e histórica. Deste modo, para se analisar uma sociedade, há de se entender não só as principais formas de concepção e utilização do tempo, como também a forma de organização e representação da realidade em que os indivíduos estão inseridos.

Como é possível perceber, as diferentes ordens sociais criam os seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica, ou seja, suas próprias práticas históricas; e cada sociedade, com a sua vida e trajetória próprias, é tão significativa na sua estrutura quanto na sua historicidade. A estrutura é entendida aqui, portanto, como sendo processual e dinâmica podendo ser reavaliada nas diversas categorias e relações, o que é possível resultar em um sistema que mantém uma diacronia interna que pode ser temporal e mutante.

Dessa perspectiva compreensiva, damos-nos conta de que o conhecimento histórico não depende da relação “memória e história, passado e presente”, pois como afirma Le Goff “¹¹ a história é a ciência do tempo”. Isto não significa que podemos enquadrar as diferentes culturas, ou mesmo diferentes ordens sociais, em um mesmo nível, pois desta forma estaríamos homogeneizando todas as sociedades.

Do mesmo modo, a historiadora Regina Beatriz Guimarães Neto¹², discute em seu artigo: *Arte da Memória, Fontes Orais e Relato Histórico*, a questão da utilização das fontes orais na construção da narrativa histórica, cuja ênfase recai sobre a memória e o tempo histórico. Nesse trabalho, a autora entende que as “histórias relatadas” são vidas ou acontecimentos lembrados. E as histórias de vida dificilmente são inventadas. Assim, as recordações não são exposições da memória, mas um olhar através do tempo múltiplo, um olhar que interpreta, decifra, revela e permite a passagem de um tempo a outro e, especialmente, trazem a possibilidade de atualização do passado no presente.

Com relação aos Terena, é possível identificar, de acordo com esse critério de análise do ‘tempo múltiplo’, as cinco categorias espaço-temporais, já referidas por Le Goff: 1. o tempo do antepassado mítico – a tradição é transmitida de geração em geração pelos mais velhos: do avô ao pai de seus avós. 2. O tempo histórico¹³ - que retoma o tempo da vinda do Chaco paraguaio e boliviano; o tempo da Guerra do Paraguai; o tempo da construção das linhas telegráficas e, por conseguinte, o tempo de Rondon; o tempo da construção da estrada ferro e o tempo da Aldeia de origem. 3. O tempo genealógico, que pode abranger mais de dez gerações, com é o caso, por exemplo, das linhagens familiares mais fortes das aldeias. 4. O tempo vivido, que se subdivide em tempo antigo – tempos dos avós da aldeia; tempo das dificuldades enfrentadas; tempo das lutas no contexto urbano e, por fim, 5. o tempo projetado - o tempo de dias melhores; o tempo do futuro, dos filhos; o tempo da imaginação do futuro¹⁴.

Quanto às representações do mundo social, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Daí, para cada caso é preciso relacionar os discursos proferidos com a posição de quem os utiliza, como se vem fazendo neste estudo com a cultura Terena.

Reiterando o princípio da especificidade dos discursos e de seus determinantes histórico-culturais e sociais, Chartier¹⁵ observa que:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e conduta. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os estratégias pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou de delimitações não é, portanto, afastar-se do social [...] muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de afrontamento tanto mais decisivo quanto menos imediatamente materiais.

Ora se “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas”, segundo Chartier, conviria considerar que algumas sociedades ágrafas principalmente as dos Terena, sentem a necessidade de anular o tempo do calendário linear incorporando o chamado tempo cíclico. Essa recusa do homem primitivo de se aceitar como ser histórico pode estar diretamente relacionada ao fato de que, se atribuir um valor histórico à memória, ficará sem nenhum modelo arquetípico. Isto representa “a confirmação de uma imitação constante dos arquétipos que revelam a sede do real e o pavor de se perder ao deixar-se invadir pela insignificância da existência profana”¹⁶. Logo, para se analisar uma sociedade, há de se entender não só as principais formas de concepção e utilização do tempo, como também a forma de organização política e social – e suas lutas internas – além de considerar as representações da realidade em que os indivíduos estão inseridos.

Com isso, considerando-se a dinâmica social das mulheres Terena como intenso movimento que se coloca entre o real e a representação do real, este é entendido como possibilidade de sucessivas alterações (realização prática das ações). Assim, não há como dissociar, pelo menos de forma visível, o real da representação do real; em outras palavras, não é possível compreender o real sem considerar as próprias representações que o constituem.

Embora reconhecendo essa especificidade do tempo dos Terena, delimitamos neste estudo como um marco referencial para o entendimento de sua dinâmica de organização social, mais especificamente da mulher indígena Terena, o período em que inicia o processo de deslocamento da Aldeia do Cachoeirinha e Bananal (1904-05), para o centro urbano, mais especificamente para as aldeias indígenas urbanas Marçal de Souza e Água Bonita. Tal movimento vem ocorrendo desde a década de 1960 e se intensificando a partir de 1990. Aqui, o mais importante não é saber se as mulheres Terena conservam ou recordam os fatos do passado, mas sim, compreender se os acontecimentos do passado, que têm uma significação histórica, são objetos de tradição e de perduração.

Para fazer este acompanhamento foi elaborada conjuntamente com os Terena, conforme já mencionado, uma proposta metodológica que pudesse nos auxiliar no entendimento de sua cultura. Assim, foi realizado com os participantes da pesquisa um prévio estudo referente aos métodos aplicados às culturas distintas, como, por exemplo, as técnicas de estudo da tradição oral e história oral. Este método, conviria reiterar, foi readaptado em parceria com os próprios Terena, para que se pudesse aprofundar os conceitos de cultura e de cultura distinta de modo que os instrumentais de análise fossem comuns e, por conseqüência, pudessem fornecer resultados fidedignos. Com isso, cuidou-se para que a investigação não se pautasse por uma visão unívoca, mas pela mediação de vários olhares que ampliassem e aprofundassem a compreensão da cultura e da dinâmica social do povo Terena, com destaque para a situação da mulher, neste processo.

Desta forma, optou-se pela constituição de um grupo que fizesse a mediação no sentido de obter esta visão mais ampliada não só da conduta metodológica, mas também dos códigos êmicos¹⁷ e simbólicos que permeiam a dinâmica desta cultura. Foi pensando nisso que, em um primeiro momento, tivemos o cuidado de eleger um grupo de representantes da Associação de Moradores Indígenas de Campo Grande e construir uma proposta metodológica que pudesse nos auxiliar no desenvolvimento da pesquisa; esses representantes constituir-se-iam, assim, em atores mediadores da pesquisa. Já no segundo momento, foram outros os atores mediadores selecionados: estudantes universitários que também pudessem colaborar na construção do método, auxiliando no desenvolvimento da pesquisa. Assim, para efeito didático e melhor entendimento do processo de sistematização da proposta metodológica, dividimos os procedimentos da pesquisa em três momentos fundamentais: 1) Atuação dos mediadores da associação indígena urbana, que nos acompanharam nos trabalhos realizados junto à aldeia do Cachoeirinha; 2) atuação do segundo grupo constituído por universitários, sendo na maioria composto por mulheres (indígenas) que nos acompanharam nos trabalhos junto à aldeia do Bananal; 3) atuação da pesquisadora na investigação de duas aldeias

urbanas (Marçal de Souza e Água Bonita) que contou com a mediação das lideranças, aqui denominadas *presidentes de comunidades*.

A inserção da mulher indígena Terena no mercado de trabalho urbano em ocupações formais e informais.

Analisando os depoimentos prestados pelas famílias¹⁸ residentes na área urbana de Campo Grande, notamos que na dinâmica do processo de expansão vivido pelas mulheres Terena tanto na aldeia como no espaço urbano, o trabalho, como já observado anteriormente, assume três funções básicas, como processo de reorganização social. Na primeira, ele garante a subsistência. Na segunda, de acordo com o processo de expansão, ele é tido como o principal mecanismo impulsionador de deslocamento. E, na terceira e última função, o trabalho exerce o papel de auxiliar no processo de inserção junto à sociedade não indígena, isto é, no meio urbano.

No centro urbano, indiscutivelmente, há uma diversidade muito maior de atividades do que na Aldeia de origem. Enquanto nesta a atividade é restrita à lavoura e à cerâmica, na cidade, as atividades se alternam e sucedem de acordo com as aptidões pessoais.

Na fala de um depoente¹⁹, é possível constatar a articulação que ocorre entre esta diversidade e o desenvolvimento de aptidões de acordo com as necessidades. Segue um trecho da entrevista:

[...] Minha profissão... Aprendi...Eu fui servente oito anos, aí passei, passei pedreiro, trabalhei muito, um tempo de pedreiro. Aí depois, passei, passei eletricitista, trabalhei muito de eletricitista. Eu não contentava com aquilo, eu queria aprender mais; como leitura da Bíblia fala assim: "homem não se veve só de pão". Então, quer dizer que, a gente não pode viver só de trabalhar de pedreiro, a gente tem que trabalhar de outro jeito, tem, tem que você aprender outro trabalho, né? Então, esse... E foi indo e foi indo, até que estudei relojoeiro. Quer dizer que eu num... tô velho, mas não quero parar, ainda, quero estudar mais, ainda, profissão, né? Mas não sei como, mas Deus vai me dar essa força, ainda, estudar esse estudo que eu quero, ainda alcançar [...] a gente recebe [a mercadoria] aqui na...É no mercadão. Quem tem pra vender eu compro dela, quem não tem eu compro é do outro; tá, assim [...]

No excerto acima, percebe-se com clareza o quanto a atividade do depoente é marcada pela variedade e pela alta rotatividade, porque não possui uma qualificação técnica voltada para prestar serviço no mercado de trabalho urbano; como é possível depreender, a

remissão ao texto bíblico dá relevos apreciativos a esta versatilidade; afinal, “homem não veve só de pão”. Não seria forçado observar também o quanto a relação do depoente com o mercado de trabalho urbano apresenta nuances que conferem uma certa desproporcionalidade entre a iniciativa do trabalhador e a contrapartida do Estado. Assim, se por um lado, é notório que o depoente transita nos limites da informalidade, de outro lado, suas transações comerciais já denunciam uma concepção capitalista, avaliando custos e benefícios – “ Quem tem pra vender eu compro dela, quem não tem eu compro é do outro; tá, assim...”. A par disso, não escapa ao depoente o quanto as malhas institucionais do Estado o obrigam a contrapartidas legais, ainda que indesejáveis: “Dinheiro que nós tá ganhando um pouco agora, só mercadoria, venda de mercadoria, só, que nós tá vivendo; fora os imposto, né?”

Assim como este depoente teve de aprender várias profissões para garantir a subsistência de sua família, o mesmo ocorre também com as mulheres, que desenvolvem suas atividades de forma bem diversificada. No contexto urbano, o fato de as mulheres terem de trabalhar fora, redimensionou a divisão das funções domésticas. Tais funções, como já se sublinhou anteriormente, eram, a princípio, atividades específicas das mulheres e passaram a ser divididas, em grande parte das famílias, entre todos os membros da casa, inclusive com os homens. A execução do trabalho em casa não segue um critério rígido de divisão de tarefas; quem chegar primeiro, vai *ajeitando as coisas em casa*.

Embora algumas mulheres encontrem apoio em família, o mesmo não se pode dizer com aquelas que buscam o trabalho fora de casa. Na luta pela sobrevivência e pela conquista dos direitos iguais estas mulheres indígenas têm enfrentado vários desafios tanto de ordem intrínseca à cultura como aqueles impostos pelo mercado de trabalho urbano que, muitas vezes, as colocam em uma posição discriminatória e desigual. Para esta depoente²⁰ ela teve de sair da aldeia por ter-se casado com não indígena²¹, redimensionando os seus laços de parentesco no contexto urbano e firmando posição na sua escolha pessoal e sofrendo as conseqüências da discriminação. Em uma parte de sua entrevista, ela relata um pouco de sua trajetória, dizendo:

[...] S - Morava em Miranda. Eu me criei, cresci, aí comecei a trabalhar pra fora, aí fui acostumando trabalhar pra fora, na casa duzotro. Aí quando encontrei meu marido casei. Aí eu fui morá mesmo na cidade, né. Aí eu tive os filhos, o meu marido já não tinha mais como trabalhar lá [Miranda] né, não tinha mais serviço lá pra ele, aí que nós viemo mesmo pra cá, pra Campo Grande. Aqui nós tamos aqui até hoje. Aí nós tivemo esses filho tudo. Aí trabalhando... Meus filhos cresceram tudo, aí tornei ajudá o meu marido pra criá eles, trabalhando no Hospital do Pênfigo, ele trabalhando também. Aí trabalhei num período de dois anos e nove meses, aí depois, saí pra fica com minha menina mais caçula né. Minhas meninas começaram a trabalhar não tinha com quem

deixar a minha filha mais pequena, aí eu saí. Aí depois o chefe, minha chefe da limpeza, tornou me chamar de novo, a minha menina já tinha sete anos. Já tinha começado a estudar e eu comecei a trabalhar de novo. Aí esse tempo agora tornei trabalhar sete ano. Aí entrou chefe novo, aí dispensou tudo os funcionários mais velhos e me dispensou também e, agora, não tenho mais serviço.

Como se pode depreender de sua fala, são os laços de parentesco que lhe deram segurança para efetivar o deslocamento da aldeia de origem. Para a depoente, como se observou acima, esse é um fenômeno indiscutível, pois “não posso vortá pra lá por causa dos meus filhos né, e do meu marido também”. Se quiserem, podem visitar os seus parentes, mas morar na Aldeia, não. Já com os homens, a situação é inversa. Se um Terena se casar com uma mulher não indígena, e ela quiser morar na aldeia, não há nenhum impedimento, o que demonstra a complexidade dos laços de parentesco como categoria de inserção no espaço urbano.

No centro urbano, portanto, há uma diversidade muito maior de atividades do que na Aldeia de origem, cuja atividade é restrita à lavoura e à cerâmica. Já na cidade, as atividades se alternam e sucedem de acordo com as aptidões pessoais, que no caso específico das mulheres indígenas restringem-se na sua maioria em serviços braçais, seja doméstica, seja de limpeza em firmas privadas. Deste modo, podemos perceber pelos relatos que, se de um lado, a cidade oferece mais opções de trabalho, por outro, a rentabilidade destes serviços prestados, por constituírem mão-de-obra não especializada, é muito baixa, variando de um a dois salários mínimos por família, submetendo-os a situações bastante precárias. São poucas as famílias que ganham três ou mais salários-mínimos. A renda baixa vai refletir, portanto, em todos os demais setores como, por exemplo, na educação, na saúde, na moradia, na alimentação, no lazer e em outras necessidades básicas.

Com relação aos inativos, isto é, aposentados, é possível perceber o quanto o trabalho é fator de agregação social e de afirmação pessoal. Um aspecto interessante que observamos nos depoimentos das pessoas aposentadas é que, quando falavam que já eram aposentadas, logo em seguida sublinhavam que não tinham parado totalmente de trabalhar: “se precisá ainda faço uma changuinha”. As mulheres diziam que ainda trabalhavam em casa e os homens que, se surgisse qualquer emprego, eles estariam prontos para trabalhar novamente, não admitindo, portanto, um estado de inércia. Havia casos, no entanto, de pessoas que faziam questão de dizer em quê trabalhavam antes da aposentadoria, como, por exemplo, o caso de uma depoente do bairro Marçal de Souza.

Em seu depoimento, ela relata que, antes de se aposentar, “tocava lavoura no bairro Santa Luzia”, em Campo Grande, na década de 1940. “Lá [neste local], plantava couve, alface,

cebolinha, batata doce, salsa, pimentão e quiabo”. Segundo ela, estes produtos eram vendidos no Mercado, o que acabava ajudando na subsistência de sua família.

Durante a pesquisa, encontramos uma família no bairro Jardim Noroeste, em Campo Grande, que ainda continua “tocando lavoura” e confeccionando a cerâmica. Enquanto o marido trabalha na plantação de mandioca, banana, quiabo, maxixe e abóbora, a esposa divide o seu tempo cuidando dos afazeres domésticos, trabalhando na feira e produzindo cerâmica. Esta senhora Terena²² vai para a Aldeia do Cachoeirinha, pelo menos uma vez por semana, buscar o material próprio para confeccionar o seu artesanato, chegando a construir, neste local, um Núcleo de Produção de Cerâmica, em atividade desde 2003. As peças confeccionadas neste núcleo são comercializadas tanto no Mercado Municipal, quanto nos diversos pontos de venda de artesanato de Campo Grande. Além das peças tradicionais, ela também confecciona outras peças sob encomenda, adaptadas conforme a solicitação, para atender os diversos eventos que ocorrem no Estado. Tal iniciativa acabou por resultar na formação de uma Associação de Mulheres indígenas artesãs, fundada recentemente.

A propósito, as associações das mulheres indígenas passam a ocupar no contexto urbano mais um espaço de inserção e de luta pelos seus direitos. Já entre os moradores indígenas da periferia urbana de Campo Grande, as avaliações caracterizam-se pela ênfase na defesa de direitos e na busca de qualificação para o trabalho. Assim, no depoimento da Presidente da AMINTU (Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbanas) ficam assim demarcadas as preocupações e objetivos das Associações:

[...] Nosso objetivo é ajudar essas pessoas doentes aí. Orientar nossos parentes, tanto no trabalho, documentação, saúde...E, caso precisar levar no médico; porque elas vêm da Aldeia, né? Elas não sabem por onde passá. Quem que vai levá? Quem é que tem paciência? Ninguém. Então é aonde que a gente presta o serviço. Então, o que eu tenho que fazer? Eu tenho que trazê aqui para casa. Onde que eu vou colocar elas, né?. Então é onde prestamos serviços como moradia em minha própria casa. Às vezes vêm estudantes que não sabem aonde ir, então presto socorro a eles. Tem também pessoas que vêm da destilaria, e por não se darem bem no trabalho chegam na rodoviária sem passagem e dinheiro, então vêm para cá²³.

Mais à frente, a Representante da Associação acrescenta:

[...] Não. Nós nunca fizemos isso. É difícil você encontrar alguém que venha te dar uma informação de como fazer as coisas. Então, nós estamos aprendendo agora como fazer as coisas. É o que meu marido foi fazer agora. Ele assistiu a um curso do Sebrae, porque chegou uma correspondência pedindo para que eu mandasse alguém

para fazer o curso. Estava ocupada, então não pude ir, e outras pessoas que fazem parte da Associação, trabalham. Elas não entendem a linguagem que vocês usam, ou então elas não conseguem acompanhar.

[...] Assim, por exemplo, se a senhora vai na casa de uma pessoa, tem que ir adequadamente. E outra... A senhora não pode ficar na casa de uma pessoa com roupas ousadas. No caso das meninas que vêm aqui em casa com “short” curto. Em casa não ligo, mas, se vai trabalhar na casa de uma pessoa não índia, que às vezes tem filho, então é onde conversamos: Olha, você diz isso, responde isso, se comporta dessa forma. Nós procuramos fazer com que elas saiam daqui ao menos com uma base de como se comportar na casa de uma pessoa não índia.

A análise desses depoimentos demonstra o quanto as Associações Indígenas²⁴ constituem-se em mais uma estratégia dinâmica de inserção e ressignificação de suas pautas culturais, tendo em vista os desafios impostos pela própria sobrevivência, seja na aldeia de origem, seja no centro urbano. Assim, é possível, preliminarmente, observar que entre as associações urbanas, percebe-se uma preocupação muito mais voltada para o acolhimento de pessoas vindas da aldeia e com pouca experiência nas relações urbanas, atendimento de saúde e oferta de pouso para os que vêm da aldeia, expedição de documentos pessoais, participação de cursos de atualização e formação profissionais, e, até mesmo, noções de trato social como formas de vestuário e conduta nas casas de não indígenas. Com isto, renova-se mais uma tentativa de inserção das mulheres indígenas no mercado de trabalho urbano.

Em algumas situações, a busca pelo trabalho não chega a se constituir em fator decisivo de inserção; nestas circunstâncias, problemas familiares e de organização social são determinantes. Há outros fatores que os impulsionam a saída da aldeia como, por exemplo o de sistema de cooperativa mal sucedido, a busca por escola, assistência médica à família e outros. No caso desta depoente,²⁵ a sua saída da aldeia foi ocasionada por motivos de falecimento; quando seu esposo faleceu, teve de sair da aldeia em busca de trabalho, visto que não era possível cuidar da lavoura sozinha. Para se poder plantar era preciso, antes, fazer outras coisas, como, por exemplo, cortar árvores grandes, limpar a sujeira do campo, mexer a terra, enfim, trabalhos pesados que ela não daria conta de fazer. “É muito difícil fazer sozinha”. Assim, ela se mudou para Campo Grande, onde pôde alternar os seus dias lavando roupas para fora e trabalhando como doméstica.

O mesmo aconteceu com esta outra depoente²⁶ que, por ter se separado do marido, não pôde permanecer na aldeia porque lá não havia trabalho. Ela nos informou que veio para Campo Grande há mais ou menos cinco anos. Na época, ela era casada na aldeia e quando se separou não teve mais serviço, somente o da lavoura e o da cerâmica. A lavoura ela não

conseguia tocar sozinha e a cerâmica ela não tinha habilidade para fazer. Por isso, teve de vir para a cidade em busca de trabalho.

Já com esta depoente²⁷, o objetivo era o de obter êxito na vida ou o de se inserir na sociedade, para, a partir de então, oferecer um retorno para a comunidade de origem; segundo ela, “ter alguma coisa na vida, que é pra ajudar os pais”. Sendo assim, segue relatando como foi sua caminhada em busca de algo melhor, como escola, trabalho e, também, qual era realmente o sentido desta conquista, conforme se pode observar nos trechos de seu relato.

[...] Ah! Foi muito difícil, né. Ah! Vou te falar uma coisa, foi muito difícil, com 13 anos, eu fui praticamente obrigada, não pelos meus pais, mas pelo...Pelas coisas que a gente quer... Ter alguma coisa na vida, que é pra ajudar os pais, né, então, primeiro, eu fui pra casa das irmãs [religiosas], né, que morava na cidade [provavelmente de Miranda], eu não sabia estudar, eu não sabia fala português, foi muito difícil [...] Vim para Campo Grande e comecei a trabalha. E estudá, pagar os meus estudos e... Mais ficou a intenção de estudar e levar alguma coisa pra lá, mais só que a nossa situação financeira é muito difícil, difícil e, na época, assim, não ajudava. Eu pedi, todo dia eu na porta da FUNAI pedindo bolsa de estudo pra mim continuar os meus estudos, até que eu desisti porque eu não tinha mais condições, o salarinho que eu ganhava, não dava mais pra pagar o estudo, que eu queria, né. Você vê, até hoje eu não estudo mais, eu continuo aqui morando aqui, se eu pudesse voltar pra lá [aldeia], eu voltava, [mas] lá a gente não tem como sobreviver, não tem serviço. A gente morar lá aldeia, tem que trabalhar na roça, e saí vender as coisas, eu já não tenho mais essa força pra fazer isso, então, eu tenho, infelizmente, que continuar aqui. [...] Trabalhei de doméstica, trabalhei na casa de uma família. Também foi difícil trabalhar, também, porque eu nunca tinha trabalhado antes, que a nossa casa é diferente da casa dos brancos né? Eu não sabia como limpar o chão, como abrir uma torneira, como fazer as coisas, era tão difícil! que eu sofri. Sorte minha, que a mulher onde eu comecei a trabalhar, ela era boazinha pra mim, começou a me ensinar a fazer as coisas e lá eu aprendi. Nem cozinhar eu não sabia, nossa comida era totalmente diferente, eu sofri bastante até chegar onde cheguei. Eu trabalho de...Eu trabalho numa creche, cuido de criança pequena na creche. Então, lá não tem...Se de repente tivesse, também, uma creche lá, nossa! E se me chamasse, eu ia na hora. Não tem escola, mas eles num... Só quem tem 2ª série, 2º grau completo, que eles estão pegando, eu não tenho o 2º só o 1º.

Como é possível depreender do excerto acima, a par da necessidade de subsistência, a depoente tinha em alta conta os seus laços familiares, pois, afinal, “eu fui praticamente obrigada, não pelos meus pais, mas pelo... Pelas coisas que a gente quer... Ter alguma coisa na vida, que é pra ajudar os pais, né”. Também não é secundário para a depoente o seu compromisso com a aldeia de origem, pois, para ela, “se, de repente, tivesse também, uma

creche lá, nossa! E se me chamasse, eu ia na hora”. Por fim, não estão relegados a segundo plano os seus objetivos pessoais; conforme ela mesma relata: “eu pedi, todo dia eu na porta da FUNAI pedindo bolsa de estudo pra mim continuar os meus estudos, até que eu desisti porque eu não tinha mais condições, o salarinho que eu ganhava, não dava mais pra pagar o estudo, que eu queria, né”. Esta jovem afirma que veio para o centro urbano porque na aldeia a opção de trabalho era mínima, ou seja, “tem que trabalhar na roça, e saí vender as coisas, eu já não tenho mais essa força pra fazer isso, então, eu tenho, infelizmente, que continuar aqui”.

Por meio desse depoimento, portanto, é possível verificar as dificuldades encontradas no processo de negociação com outros grupos étnicos -com a sociedade não indígena - cujos códigos étnicos não correspondem aos seus: “eu não sabia como limpar o chão, como abrir a torneira, como fazer as coisas, era tão difícil!” Em outras palavras, isso equivale dizer que: “a nossa casa é diferente da casa dos brancos”. Neste sentido, é necessário, neste processo de negociação, que os atores se dêem conta das fronteiras que demarcam o sistema social a que pertencem e que também se identifiquem com o outro sistema social²⁸.

A propósito, com relação a tais enfrentamentos interétnicos, Barth também chama a atenção para o fato de que tais “fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam”. E que as distinções que ocorrem entre essas categorias étnicas independe da ausência de mobilidade, pois implicam, efetivamente, nos processos “de exclusão e de incorporação, por meio dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas” (g.n.).²⁹

Desta forma, podemos constatar ainda que as implicações dessa estratégia de incorporação forjada no embate com a sociedade não indígena, e marcado performaticamente na inter-relação, em que os Terena são auto-identificados, eles negociam sua condição étnica, sofrendo mais risco, pois neste processo dialético não conseguem absorver e/ou dominar o outro. Assim, é no jogo de negociação interativa com a sociedade envolvente que os Terena se mantêm nos chamados “entre-lugares”, ou seja, continua sendo Terena, mas agora um “outro Terena”: não aquele da Aldeia, mas também não apenas o da cidade; ele vive “entre” estes dois espaços sociais: o da Aldeia e o da cidade.

Considerações Finais

A opção por privilegiar a estrutura familiar não foi aleatória; afinal, para um estudo mais aprofundado de culturas indígenas, em especial a dos Terena, o núcleo familiar é basilar. Nele estão fundidos os sentidos da vida e da memória; do mito e da realidade; do sentimento e da

razão. A propósito, já adiantamos anteriormente que em toda comunidade indígena Terena as famílias são estruturantes no sistema social; são elas as nucleadoras de liderança e formadoras de valores identitários dentro das aldeias; mais ainda conviria sublinhar: a grande maioria dos depoentes deste estudo constituía-se de anciãos, espécie de voz autorizada das aldeias, os ‘encantados’, vidas consagradas à memória e aos mitos. Entretanto, é importante salientar que os depoentes jovens estavam sempre atentos aos relatos dos mais velhos, como que a buscar o sentido de suas falas; assim, embora não tivessem a vivência histórica dos mais velhos, contribuíram com análises contundentes acerca da realidade das aldeias, sempre sintonizados com o curso da memória coletiva.

Segundo João Pacheco, essa contigüidade construída interativamente entre jovens e velhos, demonstra que “os antepassados seriam ‘os troncos velhos’ (a mulher anciã) e as gerações atuais ‘as pontas de rama’”. O autor acrescenta ainda que, quando as cadeias genealógicas forem perdidas na memória não haverá mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, de modo que “as novas aldeias têm de apelar aos ‘encantados’ para afastar-se da condição de ‘mistura’ em que foram colocados”. Só assim poderão reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu ‘tronco velho’), podendo vir a descobrir-se como ‘pontas de rama’³⁰. Entretanto, as ‘pontas de rama’ referidas pelo *outro* não se encontram, entre os Terena urbanos, em posição muito confortável para garantir intactas as cadeias genealógicas. Nos embates fronteiriços com a sociedade envolvente, o risco da ‘mistura’ é permanente e não poderia ser diferente; afinal, para além das cadeias genealógicas esses jovens Terena insinuam em seus depoimentos que a identidade étnica não se garante no primordialismo dos velhos troncos, ou seja, são ‘pontas de rama’ de uma nova florada, são Terena resultantes das relações intersticiais. Dito de outra forma, no espaço urbano, os Terena, ao se defrontarem com diferentes pautas culturais, não deixam de ser Terena, embora sejam diferentes dos seus ancestrais.

Posto isto, podemos dizer que os “velhos troncos” são constituídos pela mulher anciã, que sempre ramificam ao lado dos “sábios encantados” (seus antepassados míticos). Com a mistura desta luz, as anciãs também tornam-se encantadas, pois, conforme depoimentos, assumem diversas funções: de conselheiras, domésticas, trabalhadoras, lavradoras, comerciantes, artesãs, mãe de família, etc. A dúvida que se tem é se, na busca incansável pela sobrevivência nas fronteiras periféricas urbanas, essas ‘encantadas mulheres’ conseguirão se manter. Ou desaparecerão nas cinzas do borralho, reificando a sina das mulheres, em todas as culturas patriarcais, de ser peça acessória e descartável?

Para finalizar, seria importante lembrar que nesta análise das relações entre os povos indígenas e a condição da mulher no contexto urbano, junto à sociedade envolvente, procuramos apreender suas vozes dissonantes, em sintonia com a imagem sugerida na

epígrafe deste texto, do ponto de vista da terceira margem do rio – intersecção semovente das duas outras margens-. Foi por esse viés compreensivo que se procurou arquitetar o método de investigação para a realização do presente estudo sobre a temática urbana. Teríamos, aí, aquele “terceiro espaço” referido por Bhabha, que abre perspectivas de análise das quais emergem outras posições discursivas, conduta metodológica que possibilita a resistência crítica às tentativas normalizadoras e homogeneizadoras decorrentes de um pensamento colonial defasado³¹.

E, para além da pesquisa e seus desdobramentos acadêmicos, não estaria o alerta de Bhabha consubstanciado e vivificado na fala de uma das nossas mulheres Terena³², para quem a reafirmação da própria identidade começa pelo nome [...] *O nome Terena verdadeiro mesmo é etelenoe e eteleno, agora Terena em português... [não sabe dizer] Mãe contava que dança de bate-pau, que cada parte da dança tem um significado. Esta dança significa também VITÓRIA.*

E retomando a fala da anciã Terena, é possível concluir que para as mulheres Terena o fato de se adaptarem a tantas situações diversas, criando estratégias de sobrevivência, foi e continua sendo, sem sombra de dúvidas, uma das suas maiores vitórias, na dança interminável da vida, nesta dança-do-bate-pau.

Recebido para publicação em maio de 2008.
Aprovado para publicação em junho de 2008.

Notas

¹ ROSA, João Guimarães. *Primeiras Histórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, p. 32-37, 1975.

² O Estado de Mato Grosso do Sul, possui a segunda maior população indígena do Brasil, isto é, cerca de 51.000 integrantes, perdendo somente para o Amazonas. Constata-se, portanto, que neste Estado encontra-se um dos grupos indígenas brasileiros mais numerosos, os Terena, com aproximadamente 15.000 integrantes só perdendo para os Guarani-Kaiowá.

³ SILVA, Giovani José. *Da Terra Seca à Condição de Índios 'Terra Seca': os Atikum em Mato Grosso do Sul*. Monografia (Especialização em Antropologia) - Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, p. 26, 2000.

⁴ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, p.20, 1999.

⁵ A comunidade indígena urbana Marçal de Souza passou por um longo processo até chegar à sua consolidação definitiva. Em 25 de janeiro de 1973, a área foi doada pelo prefeito municipal à FUNAI, ocasião em que foi promulgada a Lei Municipal de nº 1.416, formalizando o termo. As dimensões desta área estão especificadas no artigo 1º da referida Lei: *Fica o Prefeito Municipal autorizado a doar à Fundação Nacional do Índio - FUNAI- a área de 4 (quatro) hectares e 9.300 (nove mil e trezentos) metros quadrados, correspondente ao lote nº13, do Bairro do Desbarrancado, da propriedade do Município.* (Correio do Estado, 27/28.01.1973). Desta forma, o terreno, ora ocupado pela comunidade, conforme mencionado, foi doado para a Funai, pela Prefeitura Municipal, com o intuito de construir a Casa do Índio.

A casa não foi construída e o terreno estava sendo ameaçado de ocupação por outras famílias não indígenas. Sabendo disso, os Terena, em 9 de junho de 1995, se reuniram e resolveram ocupar pacificamente o terreno. Em 1998 o prefeito da cidade regularizou a situação, registrando e construindo 180 casas em um lote de 5 hectares. No dia 12 de fevereiro de 1999 o loteamento foi devidamente inaugurado.

⁶ A comunidade Água Bonita é mais recente, pois foi fundada no dia 14 de maio de 2001, tendo apenas quatro anos de existência. Esta comunidade é fruto de um projeto ambicioso da Associação Indígena KAGUATECA (Kaiowá-Guarani, Guató, Terena e Cadiwéu) e dos convênios firmados entre a Prefeitura Municipal e o Governo do Estado – Idaterra-, que resultou na construção de 60 casas.

⁷ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC –SP, São Paulo, p. 33, 1981.

⁸ VANSINA, Jan *La tradicion orale*. Editorial: Labor, P 14. 1996,

⁹ Vansina chama a atenção para o fato de que nem todas as fontes orais são tradições orais. Somente as fontes narradas, as que são transmitidas de geração em geração por meio da linguagem. A tradição oral só pode ser transmitida por testemunhas auriculares, ou seja, aqueles que comunicam um fato que não foi ainda verificado nem registrado pela mesma testemunha, mas que tenha aprendido de ouvido.

¹⁰ THOMPSON, E. P., 1998. *Costumes em Comum - Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 117,1998.

¹¹ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, p. 52.1992.

¹² NETO, Regina Beatriz. Artes da memória, fontes orais e relato histórico. *História & Perspectivas*, Uberlândia-MG: Universidade Federal de Uberlândia, Curso de História e Programa de Mestrado em História, n. 23, p. 103, jul./dez. 2000.

¹³ Entendemos como o ‘tempo histórico’ o mesmo utilizado por Evans-Pritchard (1940), como sendo uma “seqüência de acontecimentos significantes para a tribo” (LE GOFF, 1996, p. 211).

¹⁴ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, p.212,1996.

¹⁵ CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, p. 17,1990.

¹⁶ ELIADE, Micea. *Lo Sagrado u lo Profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, p. 100, 1973.

¹⁷ Podemos considerar como códigos ênicos, para os Terena, as tradições orais, os símbolos, os mitos, os costumes, os ritos, a religião, a língua materna, a cultura material, entre outros aspectos distintivos.

¹⁸ Durante os últimos quinze anos de pesquisa, entrevistamos, aproximadamente, 250 famílias, cujos bairros citados serão apenas os das famílias nucleares (pai, mãe e filhos) e os agregados. As famílias entrevistadas entre os períodos de 1995 a 2005 residem nos respectivos bairros: Bairro Tiradentes Bairro Itamaracá, Bairro Tarumã, Conjunto Aero Rancho, Parque do Laranjal, Bairro Guanandi, Bairro Talismã, Santa Carmélia. Família Polidório: Conjunto Aero Rancho, Bairro Guanandi, Bairro São Jorge da Lagoa, Jardim Carioca, Jardim Leblon, Bairro Tarumã, Bairro Morada Verde; além da Comunidade Indígena Marçal de Souza e na Comunidade indígena Água Bonita.

¹⁹ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande, em 2001. O depoente tem 55 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é amigado, tem 5 filhos e veio para Campo Grande com dezenove anos, ou seja, 1967. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 46 anos.

²⁰ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro São Jorge da Lagoa, periferia de Campo Grande, em 1998. A depoente tem 48 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é casada, tem 6 filhos e veio para Campo Grande com dezenove anos, ou seja, 1978. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 27 anos.

²¹ Convém registrar que há uma normatização da FUNAI, que determina uma política de divisão de terras, segundo a qual não é permitido às mulheres fixarem residência na área indígena quando se casam com não indígenas: assim que oficializam essa união, são, automaticamente, obrigadas a sair da aldeia.

²² Dona Elida Fátima Júlio nasceu na Aldeia do Cachoeirinha e veio para Campo Grande na década de 1980. De acordo com suas informações, seu esposo teve problemas sérios de saúde, tendo de vir para a cidade buscar um acompanhamento médico sistemático. O casal possui 10 filhos, sendo que uma parte se encontra na aldeia e a outra parte, espalhada pelos diversos bairros periféricos da cidade.

²³ Depoimento concedido à pesquisadora, na periferia de Campo Grande, mais especificamente na Vila Margarida, em março de 2004. A dona Evaniza Mariano da Silva encontra-se na presidência da Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbanas desde o período de sua fundação, 29 de janeiro de 2000. Dona Evaniza é casada tem 3 filhos e nasceu na Aldeia indígena Limuendaju, Araribá-SP.

²⁴ A temática das Associações das Mulheres Indígenas Urbanas continua sendo discutida por mim, em pesquisas mais recentes, no Programa de Pós-doutorado em Educação da UNICAMP, sob a tutoria da profa. Dra Neusa Maria Mendes de Gusmão.

²⁵ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Tarumã, periferia de Campo Grande, em 2002. A depoente tem 66 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é separada, tem 2 filhos e veio para Campo Grande há muito tempo.

²⁶ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande, em 2003. A depoente tem 38 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é casada, tem 6 filhos e veio para Campo Grande 1993. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 12 anos.

²⁷ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Itamaracá, periferia de Campo Grande, em 2003. A depoente tem 36 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é separada, tem 1 filha e veio para Campo Grande 1983. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 20 anos.

²⁸ POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras. Manaus: Edua, p. 152. 1998.

²⁹ Barth, Frederik. *O guru, o iniciador – e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 26, 2000.

³⁰ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, p.27, 1999.

³¹ BHABHA, Homi. Race, time, and the revision of modernity. *Oxford Literary Review* 13 (1-2): 193-219, 1991.

³² Anciã Terena da Aldeia do Bananal.