

ROSA MARIA SANTANA MARCHEWICZ

**COM A PALAVRA, O ÍNDIO: UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO
DAS REPRESENTAÇÕES NO MUNDO TERENA**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
TRÊS LAGOAS
2006**

ROSA MARIA SANTANA MARCHEWICZ

**COM A PALAVRA, O ÍNDIO: UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO
DAS REPRESENTAÇÕES NO MUNDO TERENA**

Dissertação apresentada como exigência parcial para
obtenção do título de mestre junto ao Programa de Pós-
Graduação *stricto sensu* – Mestrado em Letras – da
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul,
sob a orientação da Prof^a Marlene Durigan.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
TRÊS LAGOAS
2006

ROSA MARIA SANTANA MARCHEWICZ

**COM A PALAVRA, O ÍNDIO: UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO
DAS REPRESENTAÇÕES NO MUNDO TERENA**

COMISSÃO JULGADORA

Dr^a Marlene Durigan - Presidente

Dr^a Eliana Izabel Scurciatto Fernandes

Dr. Rogério Vicente Ferreira

Três Lagoas, agosto de 2006

Dedico este trabalho a minha mãe, Rosinha Felício (*in memorian*),
e ao meu pai, Jacinto da Silva Santana (*in memorian*), que me
ensinaram a caminhar e a lutar pelos meus objetivos.

AGRADECIMENTOS

Durante a minha trajetória no Mestrado, pude contar com o apoio de muitos amigos e colegas, que, às vezes com apenas uma palavra, impulsionaram-me a continuar. Outras pessoas tiveram participação fundamental na conclusão deste trabalho de pesquisa, a quem agradeço particularmente:

Primeiramente a Deus, por me conceder fé, coragem, força e persistência.

À Professora Marlene Durigan, pela orientação, paciência e compreensão.

Ao Marcos, pelo apoio e companhia.

À minha família, pelo incentivo e por acreditar em mim.

Aos índios Terena, que me permitiram adentrar no mundo de suas crenças e tradições.

LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Crenças e superstições gerais da cultura terena.....	p.51
Tabela 02: Crenças e superstições para mulheres: gravidez, parto e cuidados com o bebê.....	p.51
Tabela 03: Superstições vinculadas à Semana Santa.....	p.56
Tabela 04: Seres indicadores de mau presságio.....	p.60
Tabela 05: Alimentos mencionados/consumidos.....	p.62

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi evidenciar, por meio da análise de práticas discursivas, a relação entre a produção de discursos narrativos e as representações elaboradas acerca dos processos de aculturação e de (des)identificação do povo Terena, destacando mudanças e valores nos planos religioso, social, lingüístico e de afirmação étnica. O corpus é constituído por dezoito relatos orais e duas versões do mito de origem, em que buscamos a natureza das representações. Foram entrevistados dezoito índios Terena, de ambos os sexos e diferentes faixas etárias, das Aldeias Bananal, Ipegue, Imburussú, Lagoinha e Água Branca, situadas no município de Aquidauana-MS. Com base no princípio segundo o qual a análise lingüística pode ser um método para estudar a mudança social (FAIRCLOUGH, 2001), as análises focalizam as estruturas ou construções lingüísticas e a força dos enunciados (promessas, ordens, ameaças), procurando chegar à relação entre as práticas discursivas e as práticas sociais, bem como à identificação das transformações nas relações de poder representadas nas entrevistas. Organiza-se esta exposição em dois capítulos: no primeiro – “Conhecendo o povo Terena” –, encontra-se uma breve história da etnia, focalizando sua distribuição em terras brasileiras; o segundo – “Crenças e mitos: representações no mundo Terena” – estende-se de considerações sobre o conceito de mito e sua extensão nas sociedades contemporâneas até uma breve análise de duas versões escritas do mito de origem dos Terena e a análise das entrevistas. A pesquisa evidenciou a importância social da linguagem nas mudanças na vida social e sua influência nas relações e nas identidades sociais e, pois, nas práticas discursivas. A formação imaginária que se tem dos mais velhos é de sujeitos que sabem o que dizem porque trazem a herança enraizada da história de seu povo. Já a imagem que eles têm de si é de sujeitos subordinados às crenças e mitos do povo Terena, que, aceitando essa cultura, garantirão sua existência, reafirmando sua identidade. Mesmo o Terena mais jovem reconhece que os mais velhos têm autonomia para lhe falar “assim”. Apenas um dos entrevistados (o mais jovem de todos) vê os mais velhos e seus discursos como herança passada, possivelmente por influência da escola e da cultura do branco, e, portanto, parece não ser mais afetado pelo discurso da tradição Terena. O lugar de enunciação, garantido lá no Mito de Origem, parece deslocar-se, no discurso das entrevistas: ali, alguns Terena já não falam do lugar de Terena, mas, como o não-índio, falam sobre o índio: parecem haver incorporado a imagem de que necessitam do outro para falar sobre e por eles. Na verdade, parecem assumir seu “pertencimento” a uma cultura que não é terena, comprovando o que historiadores e antropólogos têm discutido há décadas (senão séculos): os índios perderam a voz. Quanto ao preconceito e ao descaso exercidos pelo branco, são pouco visíveis, embora ainda presentes quando “colidem interesses da sociedade envolvente com os daqueles povos” (CABRAL, 2002, p. 10). O inverso também nos pareceu verdadeiro.

PALAVRAS-CHAVE: índios terena; discurso; identidade; mudanças culturais.

ABSTRACT

The object of this research was to clear up, through the discursive practice analysis, the relation between the narrative discourses and the developed representations about the process of the add culture and the lost of the identification of Terena's people, evidencing changes and values in the religious, social, linguistic and ethnical affirmation plans. The corpus is constituted by eighteen oral descriptions and two versions of the origin myth, in which we fetch the representation nature. There were interviewed eighteen Terena Indians of the both sexes and of different ages of the Bananal, Ipegue, Imburussú, Lagoinha and Água Branca villages, situated in Aquidauana city in MS. Based on the principle according to which the method to study the social change can be the linguistic analysis (FAIRCLOUGH, 2001) the analysis focuses the linguistic structures or linguistic constructions and the enunciative strength of promises, orders, threatens, looking for the relation between the discursive practice and the social practice, and also the identification of changes in relations of power represented in the interviews. The work is organized in two chapters: in the first "Knowing the Terena people"-, it's found a quick ethnical history, focalizing its distribution on Brazilian territory; the second – "Beliefs and myths: representations on the Terena world" – it's extended from considerations about the concept of myth and its extension on the contemporary societies until an analysis of two versions of the Terena origin myth and the interviews analysis. The research showed the social importance of the language on the social life and its influence on the relations and social identities and, on the discursive practice. Even the younger Terena recognize that the elders have autonomy to speak "this way"; although, by the influence of the white people school and culture as a past heritage, someone starts to see the older and their discourse as past heritage, which influences their behavior: they seem not to be affected by the Terena tradition discourse. The imaginary formation that is had from the older person is of a person that knows what says because they bring the heritage root by history of their people already the image that they have from themselves is of people subordinated to beliefs and myths of the Terena people, that, accepting this culture, they will guarantee their existence, reaffirming their identity. The say place, guaranteed (or recovered?) on the origin myth, seems to dislocate on the interviews discourse: there, some Terena don't speak from Terena place anymore, but, as the not – Indian, they speak about the Indian: they seem to have incorporated the image that they need from the other to speak about and for them. Actually, they seem to assume their "belonging" to a culture which is not Terena, proving what historiographer and anthropologists have been discussing from decades (if not centuries): the Indian have lost their voice. It's like if they have gone back to the hole covered by grass... The prejudice and the no value exercised by the white, they are little visible, although still present when "interests form the society collide with the ones from that people" (CABRAL, 2002, p. 10). The inverse also seemed true to us.

Key – words: Terena Indians; discourse; identity; cultural changes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 10
 CAPÍTULO I: CONHECENDO O POVO TERENA.....	p. 18
1.1 Distribuição e língua.....	p. 18
1.2 Organização, atividades produtivas e crenças.....	p. 20
1.3 Fragmentos da história dos Terena.....	p. 22
1.4 O Terena e a política indigenista.....	p. 24
1.5 Os Terena e o interesse da Academia.....	p. 26
 CAPÍTULO II: CRENÇAS E MITOS: REPRESENTAÇÕES NO MUNDO TERENA.....	p. 28
2.1 Imaginário e representação.....	p. 28
2.2 Em torno do discurso.....	p. 30
2.3 Dos mitos e das crenças.....	p. 32
2.4 Mito e representação.....	p. 35
2.4.1 Versões do mito da criação do povo Terena.....	p. 38
2.5 Fragmentos da história terena: crenças e descrenças; vozes e silêncios.....	p. 44
2.5.1 Com a palavra, o índio Terena.....	p. 47
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p. 80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 84
ANEXO 1.....	p. 89
ANEXO 2.....	p. 90

INTRODUÇÃO

Assim como outros povos indígenas, os Terena trazem, na sua história, costumes e tradições que precisam ser preservados, pois é isso que os identifica como indivíduos pertencentes àquela comunidade. Desde o século XVIII, sua forma de transmissão da cultura é o discurso oral, cabendo aos mitos e às crenças o papel de preservar a tradição e, aos mais velhos, a função de transmiti-los às futuras gerações, garantindo sua continuidade, como afirma Bittencourt (2000, p. 11): “Para sabermos sobre a vida passada dos Terena é importante ouvir os relatos orais dos mais velhos”.

Este trabalho procura depreender sentidos da prática oral das crenças, questionando sobre a natureza dos elementos que as compõem, esclarecendo seus significados e funções, ou seja, as idéias e sentimentos a elas associados e sua representação para esse povo.

A opção por esse objeto de estudo não nasceu de um interesse pela “atualidade” do assim chamado discurso da exclusão, ou de um oportunismo banalizante – abordar algo que está nas lentes da mídia, ou na “aldeia global” –, mas de um percurso que se situa entre o pessoal e o acadêmico, embora não se possa negar que estes já estão “atravessados” por aqueles.

Filha de uma índia Terena, que nasceu e foi criada na Aldeia Bananal, recebi todos os costumes e vivenciei, até os quinze anos, a cultura do povo Terena. (Re)vivi, com ela e por sua voz, os vários capítulos de uma história. No primeiro deles, o sofrimento nas aldeias indígenas e a fuga para a cidade, alimentada pela ilusão de melhores condições de sobrevivência: a busca de seu objeto de valor. No segundo, a interdição e o confronto com

o agressor, manifestos no preconceito do *purutuyé* (branco) em relação ao índio. Nos seguintes, as provas a que foi submetida e os combates travados. Sua arma? A língua e os costumes Terena, que seus cinco filhos não aprenderam, mas souberam respeitar, embora tenham aceitado as “leis” da aculturação e adotado os padrões e regras dos brancos: a mim e a meus irmãos foi negado aprender a língua Terena. Minha mãe, querendo evitar o preconceito e temendo descaso com seus filhos, não nos ensinou sua língua materna.

Aprendemos a falar só o português e dessa forma ouvíamos os relatos. Crescemos ouvindo – nunca escrevendo –, somente em português, as histórias que explicavam e orientavam o comportamento em ocasiões importantes da vida, como a gravidez, o parto, comemorações religiosas, a representação de alguns animais e o seu sentido para as pessoas.

Em relação aos estudos, meus pais não opinavam, porque “Os Terena, desde pequenos, demonstram ter caráter firme em suas decisões e, geralmente, seus pais não interferem em suas opções, a exemplo do fato de querer ou não estudar” (MARTINEZ, 2003, p. 23). Assim, apenas duas, dos cinco filhos, concluíram o ensino superior.

Já no Mestrado, durante uma aula de Lexicologia, ministrada pela professora Aparecida Negri Izquierdo, uma colega falou sobre seu trabalho a respeito dos mitos e crendices na região de Ponta Porã, destacando o Saci. Como eu conhecia uma outra versão, contei-a, despertando a curiosidade da professora, que quis saber como e por que eu conhecia sobre o Saci. Falei sobre minha ascendência indígena e ela, sob o argumento de que esses mitos fazem parte da minha cultura¹, acenou para a relevância do tema e despertou meu interesse, acatado sem restrições por minha orientadora. Afinal, era a oportunidade de contribuir com meu povo, na (re)construção de fragmentos de sua(s) história(s), e com a Academia, pela escritura de um trabalho que trouxesse, para a arena

¹ Mito tupinambá que os Terena adquiriram e incorporaram, com variações, a seu conjunto de crendices.

das discussões científicas, no campo da linguagem, aspectos pertinentes à identidade do povo Terena, imprimindo uma verdade que, equivocadamente, se insiste em silenciar: “Na cidade o índio pertence a uma tribo através de uma memória primitiva, através da consciência inclusive biológica que há entre ele e o branco” (BRANDÃO, 1986, p. 115).

A delimitação do assunto e a tematização da pesquisa também têm uma breve história. Escolhidas as crenças e mitos como objeto de análise, era necessário saber como tratá-los e decidir o caminho a percorrer.

As questões relativas às alterações sócio-culturais do povo Terena surgiram como a primeira idéia: analisar como se deram essas transformações sofridas no contato com o branco, procurando-se pôr em relevo as articulações desse povo, para sua reorganização, com o intuito de manter a sua identidade em reação às mudanças sofridas. Isso poderia desvendar as conseqüências da miscigenação. Mas era um propósito muito amplo; tão amplo que não seria alcançado em limites temporais tão restritos, além de que fugiria da área de Letras e, pois, das questões da linguagem especificamente.

Se o foco de interesse era a identidade do povo e a meta, garantir a permanência de uma história de costumes, pensamos em produzir uma catalogação de diferentes versões escritas sobre os mitos e crenças Terena, organizando-as pela ordem cronológica de seu “acontecimento” e aplicando-lhes uma análise à luz dos fundamentos teórico-metodológicos da Análise do Discurso de linha francesa (AD). A idéia parecia exeqüível, porém deixaríamos de lado o traço talvez mais importante da tradição desse povo: o relato oral.

A limitação do estudo ao simples exame de textos poderia, no entanto, comprometer o conhecimento adequado de sua natureza, porque despojaria as formas dos mitos e crenças do contexto da fé viva, do conhecimento da organização social, das práticas “morais” e costumes dos sujeitos da pesquisa, que só o pesquisador de campo

pode obter. A natureza intelectual da história exaure-se no texto, mas o aspecto funcional, cultural e pragmático de qualquer história nativa manifesta-se muito mais em sua realização, em sua corporificação, em suas relações contextuais, do que no texto. Além disso, esses mitos (re)escritos sofreram transformações nas mãos de escribas/escritores, comentaristas, entre outros. Assim, optamos pela construção de um corpus constituído por dezoito relatos orais e duas versões (escritas) dos mitos. Interessava-nos tanto o texto das narrativas, quanto o modo pelo qual as histórias são/seriam contadas, qual a natureza da representação.

Partindo do fato incontestado de que os relatos orais são constitutivos da tradição Terena, optamos pela entrevista aberta, utilizando-nos de um gravador portátil e uma máquina fotográfica, pois as fotos poderiam ser usadas no trabalho, caso isso viesse a ser pertinente. Esse tipo de entrevista permitiu à pesquisadora avaliar as diferentes reações dos entrevistados e encaminhar as perguntas conforme os interesses da investigação. As entrevistas foram realizadas no mês de janeiro de 2005, nas Aldeias Bananal, Ipegue, Imburussú, Lagoinha e Água Branca², onde foram entrevistados índios Terena de ambos os sexos e diferentes faixas etárias. A pesquisa foi desenvolvida em cinco aldeias, porque, apesar de todos os entrevistados pertencerem à mesma reserva, a hipótese era de que pudesse haver variações quanto aos elementos que fazem parte dos mitos e crenças, ou que pudesse haver um ou outro elemento que tem sentido em uma aldeia e não tem em outra, o que também era relevante para a pesquisa.

Em cada aldeia, os primeiros a serem entrevistados foram os membros mais idosos, podendo ser os avós ou os pais de cada família. A escolha dessa faixa etária decorreu do fato de que os Terena têm uma sociedade constituída por hierarquia, e a prática dos relatos é feita pelos mais velhos, como garantia de credibilidade. Os avós e pais

² Ver mapa em ANEXO 1.

ocupam a posição daqueles que têm experiência, sabedoria e autoridade para dizer: seu discurso sustenta-se por esse poder. Após as entrevistas com os mais velhos, foram entrevistadas filhas e netos, porque o confronto da idéia, do sentido e da representação das crenças entre os mais velhos e os mais jovens interessam ao trabalho. Além disso, esse “confronto” permitiria analisar a imagem (PÊCHEUX, 1990) que cada um tem de si e do outro ou uma possível (des)caracterização cultural.

No início, a idéia era entrevistar homens e mulheres idosos de cada aldeia, mas os homens apresentaram uma certa resistência (decorrente da tradição e dos costumes Terena), quer pelo fato de o entrevistador ser uma mulher, quer pelos assuntos de que se tratava: mulher fala com mulher; assuntos de mulher são “conversados” por/entre mulheres. Esse fato fez que optássemos pelo critério da acessibilidade: entrevistamos aqueles que estavam dispostos a colaborar com o trabalho.

Merece relevo também o fato de que, no início do trabalho de pesquisa, observou-se certa resistência por parte de alguns membros da Aldeia Bananal: uma índia de 26 anos não permitiu que seu pai fosse entrevistado, sob a alegação de que: “Essa é mais uma que quer ganhar dinheiro em nossas custas, eles vêm aqui, faz tudo, leva tudo e não dá nada em troca”. Importa pôr em destaque que a entrevistadora, a despeito de sua origem indígena, era vista como “alguém de fora”, o que também favorecia a resistência.

Em decorrência desses fatos e obedecendo aos cuidados éticos, antes de iniciarmos as entrevistas, os objetivos e as razões da pesquisa eram explanados a uma pessoa de confiança de cada aldeia, que explicava ao entrevistado, na língua Terena e a seu jeito, as intenções da pesquisadora. Essa “pessoa de confiança” servia de tradutor ou escolhia outra, também de confiança, mas que falasse português, para acompanhar a entrevista.

As entrevistas (não estruturadas) foram gravadas na língua terena e na portuguesa, no momento da tradução. As perguntas eram bem simples, para que o tradutor pudesse explicar, ao entrevistado, o que queríamos saber, realmente. Conforme o rumo que tomavam as respostas, eram feitas outras perguntas com o intuito de obter mais informações. Escolheu-se a entrevista aberta, pois o encaminhamento das questões dependia muito da atitude, do próprio entrevistado e das respostas que eram dadas. Assim, operamos com duas categorias de entrevistas: com perguntas feitas diretamente pela pesquisadora e respostas em português e com perguntas e respostas executadas por intermédio de um tradutor. Na transcrição das entrevistas, limitamo-nos às informações sobre a aldeia a que pertenciam os entrevistados, o sexo e a idade, identificando também aqueles que foram ouvidos por intermédio de um tradutor.

Realizadas as entrevistas, encontradas as versões (escritas) distintas do mito de origem dos Terena, restava definir o suporte teórico a ser “adotado”. Apresentou-se-nos, então, outro problema: como fazer análise de discurso de textos orais, em sua maioria transformados por um tradutor? A opção foi não subordinar as análises a uma corrente específica, mas extrair, das várias vertentes, parcelas de contribuição que pudessem abranger nosso objeto. Disso resultou um suporte teórico construído na confluência entre a AD francesa e a AD Crítica, aliadas a outros construtos teóricos, como os da semiótica e os da antropologia, conduzindo-nos à obra de Egon Schaden (1969, p. 9), para quem “Os processos de mudança decorrentes dos contactos entre grupos culturalmente diversos desenrolam-se em três planos distintos [...]: o cultural, o social e o psíquico”, que demandam uma visão conjunta. Assim, chegamos a Norman Fairclough (2001), em seu *Discurso e mudança social*, obra em que se estreitam os planos a que se refere Schaden e em que se considera o discurso como efeito e origem das mudanças.

Ademais, conforme afirma Possenti (1993, p. 114),

O corpus prioritário de uma análise do discurso deveria ser o discurso mais corriqueiro, familiar, porque nestes discursos menos ritualizados e menos propícios a repetir protocolos de autoparáfrase, por pressão de doutrinas, poder-se-iam surpreender funcionando os mecanismos mais gerais do discurso.

Partindo, pois, do princípio segundo o qual a análise lingüística pode ser um método para estudar a mudança social, este trabalho toma como referências estudos de semântica e gramática, da pragmática e da análise de discurso, uma vez que reconhece a importância da linguagem para a leitura/interpretação do conteúdo social de dados lingüísticos, para a identificação das transformações nas relações de poder representadas nas entrevistas.

Centraliza-se esta análise na concepção de que a análise lingüística pode aumentar o valor da análise de discurso como método na pesquisa de natureza social (FAIRCLOUGH, 2001, p. 23). Isso significa reafirmar a importância social da linguagem, particularmente no que diz respeito às mudanças na vida social (aculturação, produção de bens, tecnologias, educação) e sua influência nas relações e nas identidades sociais e, pois, nas práticas discursivas. O processo de mudança social não pode ser visto apenas “de cima para baixo”; as pessoas podem resistir às mudanças ou delas se apropriar, ou ainda simplesmente segui-las.

Definidos o tema, o percurso metodológico e o referencial teórico, o próximo passo foi definir o objetivo: evidenciar, por meio da análise de práticas discursivas³, a relação entre a produção de discursos narrativos e as representações elaboradas acerca do processo de aculturação e de (des)identificação do povo Terena, destacando mudanças e valores nos planos religioso, social, lingüístico e de afirmação étnica.

³Práticas discursivas são aqui entendidas como as diferentes maneiras como as pessoas (re)produzem, ativamente, pelos discursos, realidades sociais.

Importa destacar que se trata – aproveitando a lição de Philipp von Martius (apud SCHADEN, 1969, p. 5) – de identificar, na sobrevivência de alguns ritos e crenças, resíduos da cultura e dos costumes dos Terena de Mato Grosso do Sul sobreviventes do contato com o não-índio. Resistência ou sujeição? Aculturação ou assimilação?

Desse conjunto de procedimentos, resultou um trabalho organizado em dois capítulos. No primeiro – “Conhecendo o povo Terena” –, encontra-se uma breve história da etnia Terena, focalizando seu percurso em terras brasileiras. O segundo – “Crenças e mitos: representações do mundo Terena” – traz uma breve análise de duas versões do mito de origem dos Terena, seguida da análise das entrevistas, focalizando tanto as estruturas e construções lingüísticas quanto a força dos enunciados (tipos de atos de fala: promessas, ordens, ameaças), procurando chegar à relação entre as práticas discursivas e as práticas sociais.

Conforme afirma Possenti (1993, p. 28), um analista do discurso precisa “considerar a sintaxe e a enunciação [...] num quadro em que eles estejam implicados”, uma vez que os processos sintáticos devem ser vistos como “decorrentes dos processos de enunciação mais do que meramente coexistentes com eles”.

Importa destacar que esta dissertação assume um tom ensaístico, à medida que não dedica um capítulo específico à teoria, mas deixa que esta surja disseminada ao longo das análises. Apesar das limitações do trabalho, consideramos que vá contribuir para a compilação e divulgação de aspectos da cultura de um povo quase esquecido e, possivelmente, para a discussão de políticas indigenistas. Imaginamos ser capazes de buscar a conexão existente entre o *ethos* da cultura ou a organização social e o rumo das transformações, bem como sua influência sobre o proceder “atual” e os efeitos das mudanças sócio-culturais sobre o discurso.

CAPÍTULO I: CONHECENDO O POVO TERENA

1.1 Distribuição e língua

O povo Terena, predominantemente bilíngüe, é descendente dos Aruák, originários das planícies colombianas e venezuelanas. Recebiam esta denominação os povos que habitavam as Guianas, região próxima ao norte do Brasil e algumas ilhas da América Central, na região das Antilhas. Quando os europeus disputavam essa região, os Aruák dividiram-se e disputaram o mesmo espaço com outro povo indígena, os Karib, nome que mais tarde passou a designar aquela região, o Caribe.

Houve uma grande dispersão desses povos pelo Brasil e hoje encontramos nações da família Aruak em Mato Grosso do Sul, em Mato Grosso, no Xingu, no Acre, no Amazonas e em Roraima. Atualmente, os Terena possuem pequenas porções de terras, distribuídas em território descontínuo (em aldeias) de sete municípios sul-mato-grossenses: Miranda, Aquidauana, Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque e Rochedo. Há também algumas famílias nos municípios de Porto Murtinho e Dourados, bem como na terra indígena Araribá, no Estado de São Paulo. Segundo Martinez (2003, p. 20), aproximadamente 19.379 índios Terena trabalham para subsistir nos pouco mais de 21 mil hectares de terras indígenas a eles destinados no Mato Grosso do Sul e, quando reclamam os seus direitos, são ameaçados por invasores.

Como não há formas de sustento dentro das aldeias, o índio se vê forçado ao convívio com o branco, durante grande parte de seu tempo, sob forma de empregado-patrão, que muitas vezes é uma relação de exploração. Em vista disso, os homens são obrigados a sair para o trabalho pesado, nas usinas, e as mulheres ficam em casa com as crianças, ou trabalham como domésticas nas casas dos brancos.

Isso ocorre na maioria das aldeias do Estado, e a situação obriga-os a sair dali em busca de sobrevivência. A proximidade das aldeias aos centros urbanos altera o processo de vida tribal. Além disso, a escola – que não é bilíngüe; só ensina português – colabora com o processo de mudança no cotidiano e nas tradições desse povo, conduzindo o índio a integrar-se numa sociedade que não é sua, processo que atinge especialmente a língua.

Conforme afirma Ladeira (1999, p. 3), grande parte da população das comunidades Terena localizadas no estado do Mato Grosso do Sul

não mantém o uso da língua tradicional, senão em algumas áreas específicas, como no caso da A.I. Cachoeirinha, no município de Miranda. Os professores, que em quase sua totalidade são da própria comunidade falam em Terena na sala de aula, cujo ensino, na aldeia, vai até a 4ª série do 1º Grau. Entretanto há uma resistência da comunidade em sistematizar esse uso da língua Terena na língua oficial da alfabetização já que entendem que os resultados imediatos de um curso dessa natureza não os auxiliem nas relações com as comunidades regional e nacional brasileiras.

A língua Terena pertence à família Aruák, nome usado pelos europeus para designar um conjunto de línguas encontradas no interior do continente sul-americano.

As línguas dessa família são faladas na região norte da América do Sul, pelos povos que habitam as áreas dos rios Orinoco, Negro e seus afluentes, especialmente o rio Içana, além dos que habitam lugares próximos aos rios Jurupá, Solimões, Purus e Juruá. Existem também quatro grupos que vivem ao sul do rio Amazonas. O primeiro grupo é dos Apurinã (ou Ipurinã), os Kámpa, os Maxinéri e Manitenéri, que ocupam a área do sudoeste do Acre. O segundo grupo ocupa uma área a oeste de Mato Grosso, onde vivem os Paresi e os Sulumã. Em uma terceira área, no alto do rio Xingu, os grupos denominados Mahináku, Waura e Yawalapití falam línguas muito semelhantes entre si. Na quarta área, ao sul do continente, também existem grupos que utilizam a língua de origem Aruák: são os Terena. Em São Paulo, na região de Bauru, vivem os Kaigang e Nhandeva (Guarani).

Segundo Ladeira (2000, p. 18) “Em consequência dessa migração, há meio século que a língua Terena também é falada nesta região”. Na Bolívia, existe o grupo dos Mosco que ainda fala a língua Aruák. Os Chané, também da Bolívia, já falam o espanhol. No Paraguai, há os Guaná, que aparentemente não falam mais a língua. Todos esses grupos que falam a língua Aruák apresentam diferenças entre si, como explica Bittercourt (2000, p. 12): “A separação das comunidades diminui a convivência entre as pessoas, isso gera as diferenças na fala dos habitantes desses lugares. Desse modo apesar da *[sic]* língua ser a mesma, os Terena de Cachoeirinha, por exemplo, falam diferente dos Terena de Taunay”. Considerando que, nas Aldeias Água Branca, Bananal, Imbirussú, Lagoinha e Ipegue, na região de Aquidauana, há uma grande utilização da língua portuguesa, isso já desperta preocupação. Na aldeia Ipegue, por exemplo, há crianças que só falam o português, embora possuam a mesma língua de origem e tenham semelhanças na forma de organização social.

Merece destaque, segundo Ladeira (2001), o fato de que a língua materna dos Terena não tem um valor socializador, pois não se caracteriza como uma afirmação da diferença em relação aos não-índios. Ela é, antes, uma língua de contato, adotada pelo grupo como um instrumento que lhes garante a convivência com o outro. Isso significa que contribuem para o reconhecimento de fronteiras étnicas.

1.2 Organização, atividades produtivas e crenças

Na agricultura, produzem o milho, arroz, feijão e mandioca, como forma de sobrevivência, e não resta outra opção senão a de levar seus produtos às feiras de Aquidauana e Campo Grande, obrigando os índios ao contato com o branco novamente. Esse fato ocorre na maioria das aldeias do Estado de Mato Grosso do Sul, inclusive com os

Terena da região de Aquidauana, que é o caso dessas aldeias entrevistadas, pois a proximidade ao centro urbano favorece o contato.

Os Terena têm espírito fraterno e acolhedor. É um povo festeiro, dado ao esporte, particularmente o futebol. Observar a natureza e sua influência sobre as pessoas faz parte de sua cultura.

Assim como outros povos indígenas, os Terena têm uma lenda, um mito para explicar sua origem. Esse mito é redefinido de tempos em tempos para que ele continue vivo, senão terão de abandoná-lo porque se transformará em uma explicação insatisfatória à realidade atual. Importa destacar que os brancos também apresentam diferentes versões, dependendo de quem está no poder.

As gerações mais jovens dos Terena não atentou para a importância do mito enquanto assegurador da consciência de sua origem, enaltecendor de uma crença que resguarda os princípios de um povo, garantidor de sua identidade, fortalecedor de suas raízes e preservador de sua unidade política, cultural e social.

Os Terena contam histórias de heróis que lutaram na Guerra do Paraguai, entre os quais está Kali Siini, que era Koixomuneti (pajé). Enquanto lutava contra os paraguaios, tinha a preocupação com o futuro do povo Terena. “Conforme o relato de Dona Maravilha de Cachoeirinha, Kali Siini recomendou que a gente não deveria se casar com *purutuyé*, nem falar o português, nem trazer o *purutuyé* para a aldeia. Ser sempre Terena e não deixar a meninada sair da aldeia para não perdemos a terra. Kali Siini era nosso avô” (BITTENCOURT, 2000, p.66).

Os mais velhos procuram manter as tradições e os valores, preocupando-se com a terra, com a língua e com o contato com o branco, buscando resistir como povo e, ao mesmo tempo, submetendo-se a determinadas situações, muitas vezes sem dignidade, em busca de sobrevivência.

1.3 Fragmentos da história dos Terena

O povo Terena teve participação na guerra entre o Brasil e o Paraguai, porém o resultado foi desastroso, pois esse povo sofreu uma redução drástica em sua população, causada pelos combates ou pelas enfermidades trazidas pelos exércitos adversários.

Outros acontecimentos marcaram a vida do povo Terena, influenciando grandemente o processo de desintegração tribal. Segundo Martins (1992, p. 46) “No início do séc. XX, por motivos principalmente estratégicos, o governo brasileiro construiu uma estrada de ferro interligando a bacia do rio Paraguai com o Atlântico, dissecando o território Terena.” Hoje, a maior parte do povo Terena vive diluída como índios desaldeados, tentando, porém, com insistência, conservar, além da língua, costumes e valores tribais.

Os Terena têm três grandes momentos em sua história. O primeiro deles foi a saída do Êxiva, “Chaco” para os brancos, passaram pelo rio Paraguai até a região que é o atual Estado de Mato Grosso do Sul. Esse período foi longo e terá ocorrido durante o século XVIII. Nessa época, eles ocuparam um grande território, dedicando-se à agricultura e mantendo importantes alianças com os Guaicuru e os Portugueses. Esse era o chamado “Tempos Antigos”.

Mais tarde, participaram de um acontecimento importante, a Guerra do Paraguai. Muitos povos indígenas estiveram nessa guerra, os Guaicuru e os Terena aliaram-se aos brasileiros e lutaram para garantir o território que ocupavam, mas isso não aconteceu e a partir daí a vida dos Terena teve outro rumo, bem diferente, porque depois da guerra aconteceu a perda da maior parte do seu território.

A guerra significou muitas mudanças para esse povo, porque ocasionou a perda da maior parte de seu território, que desde então passou a ser disputado pelos brancos para plantações e criação de gado. Esse é o chamado “Tempos de Servidão”. “O momento mais significativo da vida dos Terena foi a Guerra do Paraguai (1864-1870)” (BITTENCOURT, 2000, p. 26).

O terceiro período corresponde à delimitação das reservas Terena, que se estende do começo do século XX até os dias de hoje e tem sido marcada pela maior proximidade com o *purutuyé* (branco), o que levou a mudanças dos costumes dos Terena. Eles são obrigados a trabalhar para os proprietários de terras particulares, porque a aldeia já não oferece sustento para a família. Segundo Bittencourt (2000, p. 26), “este momento ainda está sendo vivido pelos Terena, que estão fazendo sua história buscando maior autonomia enquanto povo, e mais direitos como cidadãos brasileiros”. Esse período ainda não tem denominação e a atual situação não está definida. O que se pode afirmar é que se trata de um período de muitas transformações e reestruturação.

Depois que deixaram o Êxiva, vieram para Miranda, que ainda era uma região desabitada. Os portugueses vieram depois, quando da descoberta de ouro na região de Cuiabá, no Mato Grosso, no século XVIII.

Desde essa época, os *purutuyé* (brancos) tinham interesse em manter a amizade com grupos indígenas para garantir a posse das terras e trabalhadores para as minas, plantações de cana-de-açúcar e criação de gado, nas fazendas. “Os portugueses fizeram uma lei que proibia a escravização dos indígenas, mas eles eram obrigados a morar em aldeias dirigidas por chefes brancos. Aí, os índios deveriam aprender a viver e a trabalhar de acordo com os costumes do homem branco” (BITTENCOURT, 2000, p. 41). Esse fato comprova-nos que a submissão começa desde muito cedo na vida dos índios. Tudo que o não-índio lhe oferecia era de interesse próprio.

Podemos conhecer um pouco mais sobre os Terena por meio dos escritos que nos deixou Alfredo de Taunay, escritor e engenheiro que participou da Guerra do Paraguai. De acordo com seus registros, a nação Chané (Guaná) dividia-se em quatro grupos: os Terena, os Kinikinau, os Layana e os Chooronó. Na época da invasão paraguaia, os Terena moravam no Naxedaxe, no Ipegue, na Cachoeirinha, em uma aldeia chamada “Grande”.

1.4 O Terena e a política indigenista

O objetivo da política indigenista oficial sempre foi integrar o índio à sociedade nacional, razão por que a maioria dos aldeamentos foi realizada em locais próximos aos centros urbanos, ocasionando, de um lado, as constantes invasões por parte dos fazendeiros e, de outro, o abandono de algumas práticas culturais, por não fazerem sentido em novas realidades. Segundo Ladeira (2001), trata-se de um fenômeno comum: determinados costumes vão caindo em desuso, até sua completa extinção, porém esse abandono ocorre de modo sutil, até que os índios, sem que percebam, passem a adotar o novo padrão cultural.

A vinda dos Terena para a zona urbana, segundo Cardoso de Oliveira (1968), deve-se à superpopulação das “reservas” e poucas perspectivas, porém as diferenças religiosas também contribuíram com este fato, pois muitos dos Terena não aceitaram a vinda de missionários protestantes que impunham sua religião, nas reservas de Taunay/Ipegue, aumentando a mudança para a cidade.

Muitas transformações ocorridas na vida dos Terena ocasionaram as mudanças que, se ajudaram por um lado, prejudicaram por outro, pois cada nova situação trazia, de alguma forma, alterações no seu tipo de vida. Um exemplo entre vários outros é o incentivo de um chefe de posto que, por ocasião do aumento da procura em “escala” da

mão-de-obra para trabalhar nas usinas, passou a cobrar uma taxa por índio contratado. Isso gerou um atrativo para a disputa pelo poder entre os indígenas (Terena) e, de certa forma, essa disputa trouxe conflito entre os membros das aldeias.

Por um lado, a vida na reserva, consolidada a partir de 1920, contribuiu para a perda da autonomia política das aldeias; por outro, foi necessária para atualizar e manter os costumes das tribos, ou seja, uniu as famílias que foram dispersas pela guerra. Viver na reserva significou, de certo modo, liberdade na escolha do tipo de serviço e até do patrão com quem iriam trabalhar. Mas esse período durou pouco, porque em seguida foi instalado o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), que modificou totalmente a política nas reservas.

Por outro lado, mesmo vivendo nas reservas, os índios não respeitavam limites, continuaram utilizando áreas vizinhas para suas necessidades, caçando, pescando, coletando mel e ervas medicinais. Por isso, a partir de 1960, os Terena passaram a ser perseguidos e reprimidos pelos fazendeiros e encarregados do SPI. Tirando-lhes essas atividades, eles tiveram que sobreviver só daquilo que plantavam, como o feijão, a mandioca, o arroz e o milho. Mesmo assim, eles tinham o controle sobre “o que plantar”, mas não sobre “o quanto e o quando plantar” porque ficavam na dependência dos órgãos do Governo para conseguirem as sementes, o diesel e os tratores em perfeito funcionamento para fazerem o plantio.

Na verdade, foi assim que ficaram “confinados” na reserva e, com o passar do tempo, esse espaço foi ficando cada vez menor e a falta de condições de sobrevivência obrigou-os a se deslocarem para os centros urbanos em busca de trabalho e melhores perspectivas de vida. Disso resulta a ampla oferta de mão-de-obra e a conseqüente remuneração baixa pelos serviços prestados.

Um “prejuízo” que a convivência na reserva está criando é o aumento da população de jovens sem uma ocupação definida, e o conseqüente aumento da falta de perspectivas.

De uma forma ou de outra, todo contato que o índio tem com o branco não traduz uma troca de culturas, isto é, não há uma valorização da cultura indígena pelo branco. O novo modo de vida tem base nas estruturas do não-índio, que têm de ser incorporadas pelo índio, para que possam sobreviver lado a lado. Isso faz que esse povo tenha uma história marcada por constantes mudanças. Apesar das transformações sofridas, eles mantêm a língua, o artesanato, as festas e outras características, comprovando a resistência dos Terena em manter sua identidade, mesmo que fragmentados como indivíduos.

1.5 Os Terena e o interesse da Academia

Na última década, parece haver crescido o interesse de pesquisadores de diferentes áreas sobre os índios Terena. As aldeias pesquisadas são, na maioria, do município de Aquidauana (Limão-Verde, Morrinho, Bananal, Água Branca, Lagoinha, Imbirussú, Ipegue), além da Aldeia Cachoeirinha, no município de Miranda, e da Marçal de Souza, em Campo Grande.

Podem-se destacar os trabalhos de Silva e Narico (2005), da UnB, “O discurso de mulheres Terena: fragmentos de uma identidade étnica”, apresentado no *VI Congresso Latinoamericano de Estudios del Discursos*, em Santiago, no Chile; e o de Lima et alli. (2001) “Fatores de risco para câncer de mama em mulheres indígenas Terena de área rural, Estado de Mato Grosso do Sul”, desenvolvido por pesquisadores da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (Departamentos de Saúde Coletiva e Patologia) e da Fundação

Oswald Cruz do Rio de Janeiro (Departamento de Epidemiologia e Métodos Quantitativos em Saúde Pública).

Da década de 80, destaca-se a obra de Brandão (1986, p. 115-116), para quem, “É por meio da persistência de uma realidade tribal que, apesar das perdas sofridas ao longo da história do sistema interétnico, possui até hoje o seu lugar físico, a sua vida própria e a sua ordem indígena (mesmo que cada vez menos tribal), que o Terena se reconhece como parte de um povo Terena. Alguém que não é nem “o branco”, nem “qualquer índio”.

Merecem menção, também, outras pesquisas, como a de Azanha (2005), Beda (2000), Canale (2001), Campos (2005), Cardoso (2001), Carvalho (1998), Carvalho (2002), Dutra (2001), Ferreira Netto e Araújo (1997), Lacerda (2004), Mussi (2003) e Nobre (1998).

Os temas, desenvolvidos em artigos, monografias, dissertações e teses, envolvem a atual realidade vivida pelos Terena e percorrem a História, a Educação, a Antropologia, a Geografia, a Medicina, as áreas de Direito, Letras e Serviço Social, entre outras, pesquisando-se os fatores lingüísticos, como o bilingüismo, a saúde (contágio de AIDS e deficiência auditiva, fatores de risco para o câncer de mama), a organização social, a religião, a discriminação e as políticas públicas voltadas para os índios.

CAPÍTULO II: CRENÇAS E MITOS: REPRESENTAÇÕES NO MUNDO TERENA

2.1 Imaginário e representação

No estudo “clássico” do imaginário social, podem ser destacados três pensadores: Marx, que focalizou o conceito de ideologia; Durkheim, que se dedicou à relação entre as estruturas sociais e as representações coletivas e o modo como estas estabelecem a coesão social, e Weber, que evidenciou o sentido atribuído às ações pelos atores sociais. A esses estudos vieram associar-se construtos da Psicanálise (Jung, Lacan) – a imaginação é uma atividade necessária ao indivíduo – e as contribuições da Antropologia estruturalista (Lévi-Strauss) – a cultura tem um caráter simbólico –, além daquelas trazidas pela Psicologia Social e pela História das Mentalidades. Assim, estudar o imaginário implicaria “lembrar os mitos, os ritos, as ideologias, o sujeito que as (re)produz” (BRAZ & DURIGAN, 2005, p. 49), uma vez que o imaginário social é constituído – e expressa-se – por ideologias, símbolos, alegorias, rituais, mitos, utopias. Por meio dele – que detém uma função social e se reveste de aspectos políticos –, as sociedades definem suas identidades, seus objetivos, e organizam seu aqui-agora, seu passado e seu futuro.

As representações sociais constituem formas de conhecimento socialmente elaboradas, produzidas pelos grupos de indivíduos para poderem comunicar-se e entender aquilo que não lhes é familiar. Para Moscovici (1981, p. 181), representação social é um conjunto de conceitos, afirmações e explicações originadas no decurso do cotidiano e das comunicações interindividuais. Elas são equivalentes, em nossa sociedade, aos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais, numa espécie de versão contemporânea do senso comum, abrangendo as experiências e informações que recebemos e transmitimos pelas tradições, educação e interação, bem como nossos papéis e classes sociais, nossas

desigualdades e competências. Desse modo, pode-se relacionar representação social às práticas sociais, pois aquela possui um caráter ativo de produção de comportamentos e de relações com o meio-ambiente (MOSCOVICI, 1981, p. 50).

O imaginário pode ser definido, então, como um conjunto de imagens: de um lado, a cultura, a linguagem, os padrões de conduta, os códigos, normas, práticas científicas e técnicas; de outro, a vivência, as imagens em si, a mitologia, o “sonho” coletivo, as incertezas, o que implica o comportamento do homem em contextos específicos e no interior de grupos.

Segundo Castoriadis (1987, p. 228-9), o que mantém uma sociedade coesa, reunida, é "o complexo total de suas instituições particulares" - o indivíduo e suas diferenciações, as normas, os valores, a linguagem, os instrumentos, os procedimentos -, que se impõem por adesão, apoio, consenso, legitimidade, crença, ou, às vezes, por coerção e sanções. Isso se dá, segundo o autor, por meio da "moldagem (fabricação) da matéria-prima humana em indivíduo social", em quem se incorporam as próprias instituições e os métodos e instrumentos de sua perpetuação - língua, família, escola, regras para dizer e para fazer (imposições) -, condicionando e co-determinando pensamentos, concepções e ações. Acrescenta o autor que "toda sociedade é uma construção, uma constituição, uma criação [...] de seu próprio mundo", um sistema de interpretação do mundo, e sua identidade é esse sistema. (id.)

Assim, o imaginário social – histórico e circunstancial – concede uma orientação específica à funcionalidade de cada sistema institucional: ele sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas. Além disso, é resultado/criação de cada época da história, com suas características e sua “ordem social”; ele organiza o lugar das instituições e dos grupos, designa as imagens dessas instituições em relação ao todo e institui a identidade dos grupos sociais.

2.2 Em torno do discurso

Segundo Brandão (1998, p. 22), “[...] o quadro epistemológico do surgimento da AD é marcado [...] pela presença do materialismo histórico, da lingüística, como processos sintáticos e de enunciação, e da teoria do discurso como teoria dos processos semânticos”, a que se deve acrescentar “o apoio teórico buscado no seio da psicanálise lacaniana”.

Atuando em diferentes campos do saber, a AD busca apreender a linguagem como “instância que materializa o contato entre o lingüístico (sistema de regras, de categorias) e o não-lingüístico (lugar de investimentos sociais, históricos, psíquicos...) pela atividade de sujeitos que interagem em situações concretas” (BRANDÃO, 1993, p. 24). Mais que isso: “a Análise do Discurso contempla forma e função - pontos nucleares dos dois paradigmas do pensamento humano - considerando, pois, a língua na sua dualidade e a produção de sentidos do discurso como uma resultante de processos de interação social”, reconhecendo, então, “a existência de muitas conexões entre estrutura lingüística e prática social” (SILVA & VIEIRA, 2002, p. 8).

A AD Crítica, por seu turno, representada por Fairclough (2001), buscando “tornar visíveis as relações entre prática social e linguagem”, focaliza aspectos culturais e questões de linguagem e gênero, destacando os efeitos constitutivos do discurso no reforço de identidade e relações sociais e de “sistemas de conhecimentos e crenças, ainda que, normalmente, nenhum desses aspectos seja aparente aos participantes do discurso” (SILVA & VIEIRA, 2002, p. 8).

A leitura de trabalhos nessa área tem evidenciado, de um lado, sua produtividade; de outro, especificidades bem distintas, seja pelos recortes teóricos efetuados, seja pelos variados procedimentos metodológicos constituídos, pondo em evidência “a multifacetada dimensão desse território teórico”, como bem apontaram

Indursky e Ferreira (1999, p. 9). Acrescente-se que, segundo Fairclough (2001), toda pesquisa deve revestir-se de uma prática social transformadora, o que vem ao encontro dos interesses deste trabalho, que busca compreender fatores que intervêm no processo de (des)construção de identidades e que escolheu, como lugar de pesquisa, a aldeia indígena e, como sujeitos, índios Terena de ambos os sexos e de diferentes faixas etárias.

Esta pesquisa considera, conforme afirmamos, a relação entre prática social e estrutura social, em que “a última é tanto uma condição como um efeito da primeira” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91). O discurso, por seu turno, “contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social” e é “moldado e restringido [...] pela classe e por outras relações sociais em um nível societário” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91).

Para o autor (FAIRCLOUGH, 2001, p. 93), “a constituição discursiva da sociedade emana [...] de uma prática social [...] firmemente enraizada em estruturas sociais materiais, concretas, orientando-se para elas”.

Se a prática discursiva pode orientar-se econômica, política, cultural e ideologicamente, o discurso deve ser abordado como modo de prática política e ideológica. Como prática política, pode estabelecer, manter ou transformar as relações de poder e as próprias entidades coletivas entre as quais essas relações se estabelecem; como prática ideológica, cabe ao discurso constituir, naturalizar, manter ou também transformar os diversos significados do mundo em relações de poder. (FAIRCLOUGH, 2001, p. 94)

Para o autor,

As ideologias são significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais), que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação. (FAIRCLOUGH, 2001, p. 117).

Além disso, “[...] a ideologia está localizada tanto nas estruturas (ordens do discurso) que constituem o resultado de eventos passados como nas condições para os

eventos atuais e nos próprios eventos quando reproduzem e transformam as estruturas condicionadoras.” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 119)

Inspirado em Gramsci, Fairclough (2001, p. 122ss) afirma que

hegemonia é a construção de alianças e a integração muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas, mediante concessões ou meios ideológicos para ganhar seu consentimento. [...] Hegemonia é um foco de constante luta sobre pontos de maior instabilidade entre classes e blocos para construir, manter ou romper alianças e relações de dominação/subordinação, que assume formas econômicas, políticas e ideológicas.

Para o autor,

[...]a prática discursiva, a produção, a distribuição e o consumo (como também a interpretação) de textos são uma faceta da luta hegemônica que contribui em graus variados para a reprodução ou transformação não apenas da ordem do discurso existente (por exemplo, mediante a maneira como os textos e as convenções prévias são articulados na produção textual), mas também das relações sociais e assimétricas existentes.” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 123-4)

A problematização das convenções na interação branco-índio tem suas bases em contradições entre posições de sujeito e relações interétnicas, de que nascem “dilemas”, cujas tentativas de solução encontram-se em processos de adaptação. Desses processos decorrem as mudanças discursivas, e o que determina a forma como as contradições se refletem em eventos específicos é a relação desses eventos com as lutas que se desenvolvem ao redor das contradições (FAIRCLOUGH, 2001, p. 127). Das alterações em busca da solução das contradições, surgem mudanças nas ordens do discurso, “novas hegemonias discursivas”, foco de nossa atenção nesta pesquisa.

2.3 Do mito e das crenças

O índio Terena, hoje, está inserido numa sociedade diferente. Os problemas que vem enfrentando, como a invasão de terras pelos brancos, o deslocamento da aldeia para a cidade, em busca de melhores condições de sobrevivência, entre outros, criam uma

situação adversa daquela vivida na aldeia. A convivência com os brancos aos poucos vai alterando seu modo de vida e, na tentativa de fazer parte dessa nova realidade, está substituindo seus costumes, influenciando-se pelos atrativos da cidade.

Essa alteração enfraquece o pertencimento do sujeito índio a um povo e provoca perdas, porque nesse percurso não consegue assimilar totalmente a cultura do branco, tornando-se mais um excluído da cidade. Não está aqui nem lá. Em vista disso, precisa transformar o seu comportamento, reorganizando-se conforme suas (novas) necessidades.

A nova realidade traz mudanças e o discurso é outro, adaptado segundo outros efeitos. Aquilo que era dito como forma de tradição, na nova sociedade o é como meio de sobrevivência, identificando o índio como sujeito sócio-histórico, cujo discurso é articulado como meio de interação com o branco.

O mito, as crenças, as superstições são uma expressão direta de seu próprio tema; não consistem em uma explicação para satisfazer a um interesse científico, mas na ressurreição, pela narrativa, de uma realidade primeira, contada para satisfazer profundas necessidades religiosas, anseios morais, submissões sociais, afirmações e mesmo exigências práticas. Na cultura indígena, o mito preenche uma função indispensável: expressa, valoriza e codifica a crença; salvaguarda e reforça a moralidade; garante a eficiência do ritual e contém regras práticas para guiar o homem. Assim, constitui-se como um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto desprezível, mas uma força ativa muito elaborada; não é uma explicação intelectual ou uma fantasia artística, mas um esquema pragmático da sabedoria moral e da fé primitivas.

Aqui nos interessa tanto o texto das narrativas quanto a sua referência sociológico-antropológica, posto que o modo pelo qual a história é contada estimula profundamente o interesse e lhe confere características próprias. As histórias vivem na vida

nativa e não são narradas como se fossem uma representação, nem contadas para divertimento.

O mito e as crenças são, na verdade, uma garantia, um roteiro, um “manual” para as atividades com as quais se relaciona. Sua existência e influência vão muito além do ato de narrar, pois governam e controlam muitos aspectos culturais, formando o principal suporte dogmático da civilização primitiva, determinando a vida presente, os destinos e as atividades da humanidade.

As histórias aqui (re)vividas demonstram aquela tentativa de exercício da razão, da imaginação e da memória, a que se podem acrescentar a emoção, o interesse, o seu papel social e, fundamentalmente, seu caráter pragmático. São histórias que, “narradas em boa fé”, pretendem justificar, por intermédio de algo concreto e inteligível, uma idéia (abstrata para nós) ou ainda certas concepções (vagas e difíceis para nós), como o nascimento, a Criação, a morte, diferenças entre homens e mulheres, as origens dos ritos e dos costumes.

A morte, por exemplo, não tem nada de vago, abstrato ou difícil de entender; ao contrário, é assustadoramente real, excessivamente concreta, de compreensão extremamente fácil para qualquer um que tenha tido um mau presságio ou uma experiência afetando seus parentes próximos. Fosse ela vaga ou irreal, os homens não chegariam nem mesmo a mencioná-la; mas a idéia da morte está repleta do desejo de remover sua ameaça, da vaga esperança de que ela possa ser “não explicada”, mas extirpada, tornada irreal, negada realmente.

O mito não é, pois, uma reação intelectual a um quebra-cabeças, mas um ato explícito de fé, nascido de reações instintivas e emocionais a determinadas idéias. Também as histórias sobre “as origens dos ritos e costumes” sempre afirmam um precedente que

constitui a garantia de sua continuidade, além de certas orientações práticas sobre como proceder.

A natureza intelectual da história exaure-se no texto, mas o aspecto funcional, cultural e pragmático de qualquer conto nativo manifesta-se muito mais em sua realização, em sua corporificação, em suas relações contextuais do que no texto. É mais fácil anotar uma história do que observar os difusos e complexos caminhos pelos quais ela penetra na vida, ou do que estudar sua função pela observação das vastas realidades socioculturais nas quais ela penetra. É por essa razão que temos tantos textos e conhecemos tão pouco sobre a verdadeira natureza do mito.

2.4 Mito e representação

Quando se fala de mito, geralmente, as pessoas referem-se à narração de uma história falaciosa, um passado narrado. Para nós, aqui, não importa a verossimilhança dos eventos narrados, mas "a natureza inconsciente dos fenômenos coletivos", a lógica primitiva, conforme afirmava Levi-Strauss. Isso pode ser realizado pelo estudo do mito, que corresponde a uma formação do imaginário religioso do homem e que se constitui como uma narrativa sagrada, fundada numa tradição oral que necessariamente obedece a um ritual religioso. Incorporado ao fato cultural e a verdadeira causa originária da regra moral, do agrupamento social, do rito e do costume, o mito entra em cena quando o rito, a cerimônia ou uma regra moral ou social necessitam de justificativa, de garantia de antigüidade, de realidade e de santidade.

Para Fiorin (2002, p. 10), o mito vive porque responde à angústia do desconhecido, da inexplicação, e dá sentido àquilo que não tem sentido. Eliade (2004, p. 19), por sua vez, considera que “conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta,

equivale a ter sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade”. Assim o homem sente-se seguro, tem poder sobre o outro e encontra explicações para sua realidade.

Todo mito, independentemente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *num tempo primordial* e constitui, por isso, uma história exemplar que governará todas as ações e “situações” que, depois, repetirão esse acontecimento.

No que tange aos rituais e ações executados pelo homem, são dotados de sentido e repetem um arquétipo, o que implica a projeção do homem num tempo mágico-religioso, além da história, que corresponderia ao “eterno presente” do tempo mítico. (ELIADE, 2004). Na perspectiva do espírito moderno, o mito anula a “história”, porém não se pode negar que todo mito cosmogônico é também uma *história* (não a de acontecimentos irreversíveis e não repetíveis), que focaliza tudo o que se passou desde a origem.

Trata-se de “uma *história exemplar* que pode repetir-se – periodicamente ou não – e que tem o seu sentido e o seu valor na própria repetição”, porque se destina a trazer os “documentos históricos” que comprovariam o acontecimento inscrito no mito: coisas que *verdadeiramente sucederam*, acontecimentos reais. Além desse desejo de comprovar o real, o mito evidencia o interesse do homem (primitivo) “pelas realidades significativas, criadoras, paradigmáticas”, por um passado que só tinha sentido por ser “a *súmula* pedagógica de toda a humanidade” (exemplar, portanto). (ELIADE, 2004, p. 350-2). Para o índio, possui o mesmo significado que as histórias bíblicas da Criação, da Queda e da Redenção pelo sacrifício de Cristo na cruz, por exemplo, apresentam para os cristãos, governando-lhes a fé e controlando-lhes a conduta.

Brugger (2002, p. 673-5) aponta, além da acepção geral de “narrativa”, na qual essa palavra é usada, por exemplo, na Poética de Aristóteles, três significados do termo, do

ponto de vista histórico: 1º como forma atenuada de intelectualidade; 2º como forma autônoma de pensamento ou de vida; 3º como instrumento de estudo social. Julgamos pertinente apresentar a terceira concepção, atribuída a Malinowski (citado por BRUGGER, 2002), que consiste na moderna teoria sociológica, para a qual o mito está na justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo:

O Mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou de história, nem uma narração explicativa. Cumpre uma função *sui generis*, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. A função do Mito é, em resumo, reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, vinculando-a à mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais. [...] Por outro lado, Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, 1958, cap. XI) mostrou que o mito não é uma narrativa histórica, mas a representação generalizada de fatos que recorrem com uniformidade na vida dos homens: nascimento e morte, luta contra a fome e as forças da natureza, derrota e vitória, relacionamento entre os sexos. [...] Em todos os casos, o Mito apresenta-se como “filosofia nativa” [...]. [...] é a forma como o grupo social expressa sua própria atitude em relação ao mundo ou como procura resolver o problema da sua existência. [...] (BRUGGER, 2002, p. 674-5).

O gênero mítico, embora se aproxime da narrativa folclórica, mostra-se, conforme Zilberman (1981, p.73),

mais fértil, quando converge para uma interpretação do texto, desvelando o sentido que tem o elemento mágico nele presente. Explicita-se a necessidade de sua articulação às leituras de tipo interpretativo, que representam um mergulhar na intimidade da criação literária.

Para Eliade (2004, p. 331), todo mito enuncia um acontecimento que teve lugar num tempo primordial, constituindo-se, pois, como “um precedente exemplar para todas as ações e ‘situações’ que, depois, repetirão este acontecimento”. Essa repetição, continua Eliade, implica, entre outras coisas, “[...]a projeção do homem num tempo mágico-religioso”, no “eterno presente” do tempo mítico, além da história, embora “a maioria dos mitos, pelo simples fato de enunciarem *o que se passou ‘in illo tempore’*”, constituam, eles próprios “uma *história exemplar* do grupo humano que os conservou e do cosmos deste

grupo humano”; uma história cujo sentido emerge na própria repetição e cuja função será “mostrar as ‘provas’ do acontecimento inscrito no mito” e, assim, “realizar concretamente um arquétipo ideal”, para viver humana e historicamente (ELIADE, 2004, pp. 350-2).

2.4.1 Versões do mito da criação do povo Terena

O discurso mítico passa a existir a partir da historicidade que o constitui e essa historicidade pode ser vista como resultado de processos discursivos, constituindo-se em uma prática social. Esse gênero discursivo permite uma reflexão a propósito do papel que desempenha, e, com isso, abre-se uma via de investigação que se caracteriza não apenas por integrar à leitura morfológica as abordagens sociológica ou mítica, mas – e sobretudo – por interrogar o papel que exerce o mito no conjunto das ações que podem constituir peculiaridades e ideologias de uma dada época e/ou situação. Conforme Orlandi (1990, p. 174), não se trata de dizer o que o mito significa, mas de explicitar como ele produz sentido, qualquer que seja⁴.

O mito, materialização das ideologias, das aspirações, da identidade, da reconstrução do passado, enfim, do imaginário social de um povo, apresenta-se, assim, como espaço de manifestação de posições discursivas antagônicas, do diálogo entre os sujeitos que fazem circular concepções de mundo e aqueles que as interpretam.

A mitologia Terena explica a origem de seu povo, justifica a permanência de alguns aspectos culturais, crenças e superstições tais como: as crianças não podem sair de casa ao anoitecer, não podem “bagunçar” nem chorar, porque à noite os espíritos maus

⁴ Na análise do mito Assurini, em *Terra à vista*, Orlandi (1990) procura verificar a relação do sujeito-índio com a forma de discurso que é o mito e como esse sujeito (forma-sujeito) se marca (se mostra) na sua historicidade (seu contexto histórico-cultural) e no funcionamento discursivo, do qual resulta um processo de produção específico de sentidos, no mito que ele produz e no qual ele se (re)produz. Gallo (1999), por sua vez, procura perceber se há, no mito, um efeito-autor, e como funciona a produção do efeito de unidade, bem como o modo pelo qual a história e a ideologia se materializam no mito.

vêm buscá-las. Outra crença é a de que, quando morre alguém da família, pelo menos alguma mudança deve ser feita como: pintar as janelas de cor diferente, plantar novas árvores, trocar a posição dos móveis para que quando voltar o espírito do morto não reconheça o lugar e não entre na casa. Quanto a isso, Martinez (2003, p. 66) afirma: “Contudo, o mais curioso é que várias dessas superstições perduram até hoje”.

Durante a pesquisa bibliográfica foram encontradas quatro versões⁵ da origem do povo Terena, extraídas dos livros *A história do povo Terena*, *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber e a beleza* e *Os diários e suas margens*, das quais duas se apresentam a seguir.

Professores da Aldeia Cachoeirinha assim resumiram, em 1995, a criação do povo Terena:

(1) *A criação do povo Terena*

Havia um homem chamado Oreka Yuvakae. Este homem ninguém sabia da sua origem, não tinha pai e nem mãe, era um homem que não era conhecido de ninguém. Ele andava caminhando pelo mundo. Andando num caminho, ouviu grito de passarinho olhando como que com medo para o chão. Este passarinho era bem-te-vi.

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

Oreka Yuvekae, preocupado, queria comunicar-se com eles e ele não conseguia. Pensando, ele resolveu convocar vários animais para tentar fazer essas pessoas falarem e ele não conseguia.

Finalmente ele convidou o sapo para fazer apresentação na sua frente, o sapo teve sucesso, pois todos esses povos deram gargalhada, a partir daí eles começaram a se comunicar e falaram para

⁵ Um mito Tereno transcrito por Métraux (apud RIBEIRO, 1980, P. 54) explica de modo diferente a origem daqueles índios, vizinhos e subordinados aos Mbayá: *Dois irmãos viviam da caça apanhada cada dia numa armadilha, notaram que estavam sendo roubados. Examinando as pegadas e seguindo as gotas de sangue, encontraram um grande buraco que descia profundamente na terra, lá dentro estavam os Tereno.* Segundo Ribeiro (1980, p. 54) “Trata-se, certamente, de mais um elemento Aruak adotado pelos Mbayá: a hipótese contrária, de que os Tereno o tivessem tomado de seus suseranos, é menos provável, em vista de grande difusão do tema entre tribos Aruak.” Outra versão é apresentada por Oliveira (2002, p. 184): “No princípio Yúrikoyuvakái era apenas um ser. Ele vivia com sua irmã Livéchechevéna. Quando sua irmã plantou um pomar, Yúrikoyuvakái roubou os frutos. Então Livéchechevéna ficou com muita raiva e cortou Yúrikoyuvakái em dois, ambas as metades cresceram como gêmeos”.

Oreka Yuvakae que estavam com muito frio (BITTENCOURT, 2000, p. 22/23).

(2)

“Havia um maço de Exerogupi (capim) no meio de um lugar chamado Etxí-uá, isso lá no pantanal (na margem ocidental do rio Paraguai), onde hoje só tem Xamakoko e alguns Kadiwéu brigando com eles. É por isso que os beijos e as orelhas dos Xamakoko são furados... Gente moça terena tirou toda a terenada debaixo da terra, pelo buraco do Exerogupi. Saíram tremendo de frio e foram ficando encolhidos no chão. Tremendo muito. Saiu também uma velha que esqueceu lá no buraco o seu Hupaié (fuso). Ela quis voltar para apanhar o seu Hupaié e para lá voltou, ficando tampada pelo Pitanoé, um dos irmãos (gêmeos) terena. Metade dos Terena ficou por lá – e talvez ainda exista gente terena lá” (OLIVEIRA, 2002, p. 125).

A narrativa mítica (1) começa com os Terena confinados, juntos, em um espaço interno; estão reclusos num grande buraco, cuja entrada está coberta ou camuflada por capim. Trêmulos, desprovidos da capacidade de falar, de pôr em cena sua voz, dependem da ação de um desconhecido, que, orientado por um pássaro, os traz para o mundo. O mito de origem (1) procura explicar como os Terena saíram do buraco, ganharam voz e alcançaram o riso.

Enunciadas por uma voz que assume o mito e adere à enunciação de seu conteúdo, validando-o, tornando-o eco de uma voz coletiva anterior, as versões constituem-se canonicamente: localização em lugares e épocas remotos; redução a dimensões primitivas, mas num espaço-tempo real, para resultar em ilusão convincente.

Como em outros relatos do gênero, a narrativa projeta esperanças, personifica desejos coletivos, condensando os poderes naturais e humanos, fazendo ressurgir, pela narrativa, uma realidade primitiva, contada para insinuar submissões sociais, afirmações e mesmo exigências práticas, numa expressão direta de seu próprio tema: a constituição da identidade do povo/sujeito terena: um povo que deseja, mas não pode agir por si mesmo. Auxiliado pelo bem-te-vi, *Oreka Yuvakae* torna-se, na versão (1), capaz de libertar o povo do enclausuramento. Para completar a tarefa, precisa, todavia, de mais um “adjuvante” – o

sapo –, que liberta os “tereno” do silêncio e lhes permite enunciar e instalar-se no “novo mundo”.

Nas duas versões, “quem conta” não se revela por meio de índices de subjetividade: aparece sob a forma de uma terceira pessoa, produzindo um efeito de sentido de objetividade, de isenção, de veracidade. Instala-se uma não-pessoa “ele” em um espaço “lá” e em um tempo “então” (FIORIN, 2002), identificado por formas verbais no pretérito imperfeito do indicativo (*havia, sabia, tinha, era, andava*), que constroem o pano de fundo, as ações e estados; e no pretérito perfeito do indicativo (*ouviu, começou, viu, tirou, resolveu, convidou, teve, deram, começaram, falaram*), indicando o mundo narrado.

Na versão (2), há, ainda, o emprego do presente em “*onde hoje só tem Xamakoko e alguns Kadiwéu brigando com eles. É por isso que os beijos e as orelhas dos Xamakoko são furados...*”. O tempo presente evidencia o lugar dessa forma no discurso: enuncia verdades eternas e acarreta a idéia de mundo acabado e equilibrado, com uma ordem determinada. Configura-se um sentido fechado, como verdadeira substância plena: a essência, a identidade, a não-transformação, acentuada pelo gerúndio de “brigando” e pelos sentidos de “ter” (‘haver’; ‘existir’) e “ser”, a que se agrega o efeito de real, de verdade.

O tempo da narração mítica é um tempo que não se marca pela enunciação dessa narrativa, ou seja, não há uma organização do tempo da narrativa de acordo com o instante da narração. Trata-se de um tempo primordial, que se opõe ao tempo presente. Essa construção de tempo apaga a voz do narrador, fazendo parecer que não é importante quem apresenta o mito. O efeito dessa construção é de destaque para o narrado, produzindo-o como se ele fosse autônomo, sustentando-se por si mesmo, independente de todo contexto enunciativo. Uma voz sem dono, sem corpo ou natureza: sobrenatural.

Há, no entanto, toda uma ordem discursiva na produção do mito. Se, por um lado, há o efeito de que não importa quem o verbalize, por outro o sujeito que apresenta o

mito é elemento constitutivo de seu sentido. Esse sujeito se constitui constituindo, ao mesmo tempo, uma posição de leitor, que finalmente produzirá o efeito de fechamento do texto como um todo, do fechamento de um sentido.

Importa acrescentar a heterogeneidade enunciativa (AUTHIER-REVUZ, 1990) que se pode identificar no relato: há um ato anterior expresso por mais de uma voz, que é assumida por uma voz coletiva, que, por sua vez, valida as primeiras asserções, “sacraliza” a verdade (pressu)posta.

As figuras que aparecem – um homem [que não tinha pai nem mãe], passarinho [bem-te-vi], sapo – remetem a elementos do mundo natural, a “todo o conteúdo de qualquer sistema de representação que tem um correspondente perceptível no mundo natural” (FIORIN, 2002, p.65), enfim: dão a conhecer o “novo mundo”. Acrescente-se que o fato de o homem não ter pai nem mãe remete ao discurso bíblico da criação contido no livro de Gênesis. (BÍBLIA SAGRADA).

Inscovem-se, na narrativa da versão (1), discursos distintos. Em: “*ele resolveu convocar vários animais para tentar fazer essas pessoas falarem*”, percebe-se a preocupação com o sair do silêncio e o apropriar-se da voz, além da remissão ao “no princípio era o Verbo”, também inscrito na versão religiosa da criação do mundo e do homem.

Lida pelo viés da “visão atual”, a versão, enquanto discurso, poderia remeter ao discurso histórico: a partir do século XVI, com a chegada dos europeus, a perda de territórios pelos indígenas vinha acompanhada da perda das condições de subsistência, dos traços culturais, da língua e da autonomia. Observe-se que o verbo “falar” surge como intransitivo, como o antônimo de “calar” ou “silenciar”. Também se pode “ler” que, apesar da soberania que o homem detém sobre os demais seres do universo, ele não consegue completar sua tarefa nem viver só; depende do auxílio dos demais seres. A

presença do bem-te-vi e do sapo figurativiza, pois, a incompletude do homem como ser individual, ante todas as forças do universo, o que também remete, enquanto discurso mítico, ao processo da criação relatado em Gênesis (BÍBLIA SAGRADA).

Na segunda versão, além da divisão interna das tribos e dos confrontos, parece sugerir-se – se a lermos como discurso e também pelo viés “atual” – o processo de aculturação. Nas imagens “tremor de frio” e “encolher-se”, a representação das dificuldades advindas do convívio com o branco e a submissão; na figura do “fuso”, a representação de um modo primitivo de produção; na volta da “velha” para buscar o objeto de “valor”, a simbolização do destino daqueles que não aceitam a dominação do outro ou não se submetem a ela. Nesse contexto, vale a pena ressaltar que “compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos” (ELIADE, 2004, p. 8).

Na primeira versão, percebemos a representação mítica do cacique, chefe nas tribos indígenas brasileiras, como o líder que pede ajuda ao pássaro para que os Terena possam sair do buraco; na segunda versão, essa figura é representada por “gente moça terena”.

De qualquer modo, as narrativas constituem-se em documento histórico, já que demonstram as atividades e a história do índio. Conforme afirma Foucault (2004, p. 8), “A história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens”.

Quanto ao espaço reservado à constituição histórica do povo Terena, é omitido, em (1), e mostrado como “Etxúá” (o espaço primitivo), “traduzido” por aquele que narra como “isso lá no pantanal (na margem ocidental do rio Paraguai)”, em (2).

No plano propriamente lingüístico, importa observar os seqüenciadores “[a partir] daí” e “aí”, presentes na versão (1). Trata-se de marcas que denotam a característica do gênero em questão, a oralidade, embora se deva destacar que as versões já resultam de um segundo olhar (o daquele que o materializou na escrita) e que o nosso já é um “terceiro” olhar, que procura entender os textos em questão como lugar de possível constituição de memória e de engendramento de sentidos (ORLANDI, 1990, p.124), como prática constitutiva da cultura do povo que o terá produzido.

2.5 Fragmentos da história terena: crenças e descrenças; vozes e silêncios

Segundo Eliade (2004, p. 83), “Aquele que é capaz de recordar dispõe de uma força mágico-religiosa ainda mais preciosa do que aquele que conhece a origem das coisas”. Nessa perspectiva, o pensamento mítico pode ser considerado como arte: a arte de narrar.

Preocupados em buscar, nas correlações entre estrutura lingüística e estrutura social (especialmente a que está à margem), as transformações e as posições sociais assumidas pelos “aparelhos” simbólicos que permeiam o cotidiano no âmbito das redes sociais, dos agrupamentos e coletividades, dando forma ao ir e vir das “versões” ali circulantes, escolhemos as narrativas, aqui tomadas como objeto de análise e como discurso.

Nessas narrativas-discursos – nessa linguagem como prática social, como mecanismo pelo qual as sociedades se reproduzem e se auto-regulam –, buscamos estudar processos ideológicos que medeiam relações de controle social e, pois, de poder. Para tanto, importa dizer que, na acepção de Foucault (1980), o discurso se refere aos modos

(não exclusivamente lingüísticos) de organizar o significado, aos sistemas de poder-saber em que assumimos diferentes posições de sujeito.

O significado não é, portanto, produzido por “vontade” de um sujeito unitário ou por determinação de um sistema lingüístico ou relações sociais e econômicas. Ele o é por sistemas de poder e saber impostos pelas instituições sociais. Esses sistemas definem o que pode ser dito e pensado num determinado tempo ou lugar. E nessa ordem e nesse “real” social, bem como na “consciência” que os sujeitos têm deles (da ordem e do real), situa-se a ideologia, que implica intersecções entre sistemas de crença e questões de poder e dominação (desigualdade, portanto), seja no domínio do gênero, da raça, da etnia, da classe ou da religião.

As práticas discursivas têm grandes efeitos ideológicos, pois, pelo modo como representam a realidade e posicionam os sujeitos, podem contribuir para a produção e reprodução de relações de poder desiguais. Enquanto prática social, o discurso conduz ao estabelecimento de uma relação dialética entre si e a estrutura social: a estrutura social é, ao mesmo tempo, condição e efeito da existência do discurso. Fairclough (1985) acrescenta que a tarefa do analista crítico é relacionar o evento discursivo (“micro-evento”) ao social (à macroestrutura) e “desnaturalizar” o que foi assumido como baseado na natureza das coisas ou pessoas.

O sentido é uma construção social, coletiva e interativa, por meio da qual “as pessoas, na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas, constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta” (SPINK e MEDRADO, 2004, p. 41). Assim, sua produção – a do sentido – consiste numa prática dialógica da linguagem em uso, enquanto o discurso passa a ser entendido como o uso institucionalizado da linguagem, ou seja, aproxima-se daquilo

a que Bakhtin (1987) chamou “linguagens sociais”: discursos peculiares a um estrato específico da sociedade, num lugar determinado e num tempo também determinado.

As práticas discursivas, marcadas pela dialogia (a enunciação tem um autor e dirige-se a um interlocutor), consistem na “linguagem em ação” nas relações sociais. No momento em que se (re)significam, produzem-se rupturas, produzem-se sentidos, o que depende da existência de duas ou mais vozes que se interenunciam, se confrontam, mesmo que temporal ou espacialmente distanciadas. Assim, a enunciação é de natureza social (endossando as palavras de Bakhtin) e expressa horizontes conceituais e visões de mundo. Acrescente-se que a natureza polissêmica da linguagem possibilita que transitemos por inúmeros contextos e vivenciemos variadas situações.

Ora, trabalhar com produção de sentidos – no caso, contextualizados – implica compreender a construção social dos conceitos que utilizamos e, pois, (re)estudar a história, o diálogo contínuo entre sentidos novos e antigos, sempre passíveis de renovações ou de revigorações, conforme afirma Braudel (1989, p. 18): “Cada ‘atualidade’ reúne movimentos de origem e de ritmo diferentes: o tempo de hoje data simultaneamente de ontem, de anteontem, de outrora”, num movimento recíproco de “esclarecimentos”.

A propósito da dimensão temporal, importa lembrar a divisão proposta por Bakhtin (apud SPINK e MEDRADO, 2004, p. 50) entre o tempo que engloba o presente, o passado recente e o futuro (esperado) – o tempo em que ocorrem os processos dialógicos propriamente ditos – e o tempo que pressupõe o “diálogo infinito e inacabado no qual nenhum sentido morre” – o tempo dos conteúdos culturais, constituído pelas contingências sociais de uma época e constitutivos das vozes “de outrora” que povoam os enunciados “atuais” – .

Embora tomemos como objeto de análise o tempo do “acontecimento”, da vida de “hoje”, o contexto (de sentido) presente em que nossos entrevistados narram/vivem,

focalizamo-lo como o espaço em que os modelos, as normas, as tradições, as vozes, as instituições, enfim, são (re)interpretados pelo Terena de agora, cujas representações “atuais” congregam presente, passado e futuro, enraizando, ali, seus traços identitários. Importa destacar que o conteúdo dessas narrativas é orientado pelo contexto “construído” no momento da dialogia (na entrevista enquanto prática social) e evidencia posicionamentos identitários permeados por relações de poder e pelo saber. Ao narrarem suas crenças, os entrevistados encontram na linguagem seu “instrumento” para dialogar com sua interioridade identitária e com seu conhecimento de mundo, suas vivências (exterioridade).

Isso significa que o discurso traduz a realidade social e histórica do sujeito. O sujeito fala a partir das situações em que se produz o dizer, considerando o que esse dizer significa, pois o discurso é a materialidade da ideologia (ORLANDI, 2003). Ao produzir seu discurso, o sujeito considera seu enunciado como um objeto de mundo, articula o seu dizer conforme o sentido que quer atribuir, produzindo efeitos múltiplos e variados. Embasado nas suas ideologias e conforme as condições de produção, ele determina o que pode e deve ser dito, produz sentido e age sobre o outro.

2.5.1 Com a palavra, o índio Terena

Por meio das entrevistas, pudemos reunir algumas crenças, instituições e costumes, representativos de valores culturais próprios de um povo que ainda se identifica como Terena, embora suas práticas e seu discurso já estejam atravessados pelos processos e discursos históricos da aculturação, da assimilação cultural e da dominação. Constitutivos da base da etnia Terena, os relatos permitem a identificação de aspectos do pensamento imbuído da história desse povo.

A primeira categoria que se pode destacar é a permanência do modo de transmissão dos fatos de cultura – a tradição oral e a delegação da competência aos mais velhos –, evidenciado na fala de 17 entrevistados:

E1: *“a avó dela veio de lá. Ela (a avó) contava muitas histórias”.*

E2: *“É um fato que desde piquinininha a gente escuta já pelo avô, parente, até chegá minha idade a gente vai contando[...]”.*

“Ah... tô pra minhas filhas, pra minhas amigas que eu tô lá, que minha mãe passa remédio, esses negócio, eu passo pra outra pessoa, né. Eu lembro quando acontece alguma coisa, eu começo lembrá o que que ela fala. Eu passo, eu conto.”

E3: *“Ele é finado conta as vós dos antigo né”. “- não meu filho, não faça isso, porque esse aí não é bom. Meu filho num fica mais andando pra lá porque as coisas já levanta”.*

E4: *“Aí, ele sempre fala: -não meu filho, não faça isso não[...]. Meu filho, o seu filho não faça isso aí[...]Até agora, ele sempre fala pra nós: - meu filho não faça isso, não, isso é ruim. Faiz aqui, esse aqui que é bom.”*

E5: *“[...]a pessoa antiga, né, costuma [...] costuma é conta história. [...] É, são histórias que são contadas pelas pessoas antigas, né.”*

E6: *“as mães da gente dizia assim [...]. Então ela contava isso, falava pra nós, os filhos...”*

E8: *“A nossa mãe ela recomenda muito pra nós filha, quando vai dá parto do filho, filha, ela sempre falava pra nós.”*

E9: *“O nosso pai recomenda muito pra nós, os filho[...]”*

“Eles disseram pra nós:”

“E muitas coisas que nossa mãe recomenda pra nós”

“A gente continua, né. Nós falava pra nossos filhos, passava pra eles o que nosso pai falava pra nós, né”

E10: *“É, minha mãe recomendava muito pra nós, quando nós éramos pequeno, quando nós tem o filho, que é o nenê, ela fala sempre pra nós.”*

“A nossa mãe recomenda muito pra nós quando chega a Semana Santa, ela recomenda muito que...”

“É assim que nossos pais recomenda pra nós. [...]Eles falam que é a morte de Jesus Cristo por isso que eles recomenda pra nós.”

“Ela falou também sobre cobra...”

“Então por isso que nossa mãe recomenda muito pra nós.”

E11: *“Minha mãe ainda recomendava...”*
“Essas é a recomendação dos mais velhos...”
“Continuo, isso aí e para sempre, né.”

E12: *“Acho certo porque se a gente continuá, a gente seguindo a caminho certo.”*

E13: *“Minha mãe falava do caburé[...].Então ela contava assim. Ela sempre contava isso pra nós.”*
“Eu falo sempre pra meus filhos...”

E14: *“Então ela recomendava muita dieta.”*
“E graças a Deus eu tô seguindo o ritmo da minha mãe até essa data de hoje.”
“Na época da Semana Santa, ela falava pra mim,”
“...eu creio que ela vai passá para os filhos, do jeito que eu criei ela.”

E15: *“Eu ensinei, mas ele não qué, duvida. “Aquele que você falava mamãe é antigo”*

E16: *“Olha, eu não faço recomendação, mais sempre enquanto a gente tivé vivo, ele tá acompanhando a gente, né.”*

E17: *“Sim, passei tudo.”*

E18: *“Quando a gente acredita, acredita na mãe ansim falando, aí bebê não nasce doente. Eu acredito. Acho que estou ensinando.”*

Há de se destacar que os sujeitos entrevistados não reconhecem como individual o discurso que apresentam: a todo momento, lembram que era a mãe ou o pai quem falava. Na verdade, suas palavras evidenciam o reconhecimento do lugar e da legítima autoridade que o sujeito mais velho detém enquanto enunciador de seu discurso (lembrando Pêcheux, 1990: quem é ele para me falar assim?). Além disso, tentam persuadir o outro repetindo um já-dito, ou seja, são verdades consagradas porque foram os seus pais que as disseram. O relato reforça o poder, o respeito e a credibilidade que os mais velhos têm no interior da comunidade Terena. O respeito aos mais velhos é, pois, concebido como garantia de sanções positivas: “Porque que antigamente era abençoado porque a família respeita o pai, a mãe” (E13). São, pois, sujeitos conscientes de sua historicidade.

O relato de fatos e experiências (instrumentos ideológicos) que efetivamente terão ocorrido (os exemplos pessoais ou de outrem) atuam como argumentos para garantir o valor de verdade das asserções: a obediência aos costumes tradicionais (continuidade) é garantia de segurança, saúde e vida. Em algumas falas, aquele que enuncia age como que prevendo a réplica (ou descrença) do outro, fato que se deixa marcar, nas falas, por operadores tais como “né” e “sim”, conforme comprovam as palavras de E1: “Pra nós é infalível, acontece. Fala que não vai acontecê, mas acontece, sim”. O sujeito do discurso articula seus argumentos na tentativa de persuadir e fazer sentido sobre o outro, destacando a marca identitária: “nóis” [os Terena].

Associado ao caráter de continuidade, surge, em 61% das falas, o discurso da obediência *versus* desobediência, a que se agregam, respectivamente, as representações de vida/saúde/força *versus* morte/doença/enfraquecimento:

E1: *“[...]porque ela não poderia fazer isso e hoje ela briga com a filha dela que faz isso, por isso que os filho dela são fraco.”*

“A filha dela quando ela falava isso, ela não dava ouvido, é desobediente”.

E2: *“É um fato que desde pequeninha a gente já pelo avó, parentes, até chegá minha idade a gente vai contando, pra mim é verdadeiro.”*

E3: *“É por isso que a pessoa que não faiz o jejum em Semana Santa, é por isso que a vida da pessoa enfraquece.”*

E4: *“Ele insina sim, ele insina, mas a gente fica desobediente, também, né.”*

E11: *“E hoje em dia essa muierada, né, tá comendo, não faiz mais essa dieta, por isso que não atua mais a vida da muiê.”*

E12: *“Acho certo porque se a gente continuá, a gente seguindo o caminho certo.”*

E13: *“Antigamente não fazia isso. Então por isso são conservado, tem mais saúde do que hoje me dia, é forte.”*

“Hoje tem pessoa que tá fazendo festa, hoje em dia ninguém respeita mais.”

E14: *“É graças a Deus eu tô seguindo o ritmo da minha mãe até essa data de hoje.”*

E15: “*Eu ensinei, mas ele não qué, duvida.*”

E17: “[.....]. *Hoje está, tudo diferente, as mãe, hoje, não têm mais isso.*”

E18: “*Quando a gente acredita na mãe assim falando, aí bebê não nasce doente. Eu acredito.*”

As crenças Terena são erigidas a partir dos elementos da natureza, ambiente natural dos índios, e sua relação simbólica entre o crer (antigos) e o não crer (jovens), entre o fazer (sanção positiva: saúde/vida) e o não-fazer (sanção negativa: doença/morte), conforme se pode visualizar nas duas tabelas a seguir.

Tabela 01: Crenças e superstições gerais da cultura terena

CRENÇA/SUPERSTIÇÃO	EFEITO DA DESOBEDIÊNCIA	OCORRÊNCIAS
Não sair ao meio-dia	O espírito anda nesse exato momento e a pessoa morre se encontrar com ele	E8
Não sair ao começo da noite/ a partir das 18horas	A pessoa encontra com os espíritos e pega doença.	E8, E9
Não permitir que o bebê chore no começo da noite	Os antepassados vêm e mexem com o nenê e ele chora mais.	E8
Não encontrar o saci-pererê	Traz atraso para as pessoas.	E8
Não deixar de visitar os túmulos dos antepassados da família	O espírito do antepassado perturba à noite	E9
Não passar diante do porungueiro	A morte	E6
Não deixar a roupa do bebê fora de casa à noite	O vento deixa a criança doente, não dorme mais, o espírito leva a alma da criança para o pôr-do-sol	E3
Não deixar o bebê chorar na boca da noite	O espírito dos antepassados mexe com o bebê e ele chora mais.	E8

Tabela 02: Crenças e superstições para mulheres: gravidez, parto e cuidados com o bebê

CRENÇA/SUPERSTIÇÃO	EFEITO DA DESOBEDIÊNCIA	OCORRÊNCIAS
Não comer comida requentada	Dor mais intensa no dia do parto	E1
Não costurar	O umbigo entrelaça no corpo do nenê	E1
Não comer ovo	Parto seco	E3
Não torcer a roupa do bebê	O bebê tem dor no corpo	E1
Não cozinhar.	Causa inflamação no útero e passa para o bebê através do leite	E1
Não ingerir sal nem gordura	Causa inflamação no útero e passa para o bebê através do leite	E3
Não varrer durante 40/45 dias	Provoca recaída e complica a vida da mulher.	E1, E3, E10, E12, E14

CRENÇA/SUPERSTIÇÃO	EFEITO DA DESOBEDIÊNCIA	OCORRÊNCIAS
Não comer alimento forte	É ruim para a pessoa e provoca recaída.	E8, E10
Não carregar peso na cabeça	Perde a saúde	E10
Não deixar o lixo amontado	Provoca recaída e complica a vida da mulher.	EQ, E8, E10
Não pentear o cabelo	Provoca recaída	E14
Não tomar banho com água fria	Provoca recaída	E14
Não lavar roupa	Provoca recaída	E3, E8, E12
Não sair de casa	Provoca recaída	E3, E8
Não tomar vento	Provoca recaída	E3
Não ficar descalça.	Provoca recaída	E3

Verifica-se, na tabela 1, que as doenças e a morte recebem explicações não naturais: decorrem ora da desobediência, ora de forças do mal. A propósito, a oposição entre o bem e o mal surge, explícita ou implicitamente, em 94% das entrevistas. Já na tabela 2, percebe-se que as superstições mais recorrentes (não varrer, 5, e não deixar o lixo amontado, 3), muito próximas daquelas que caracterizam a cultura do não-índio, especialmente das gerações mais antigas, estão vinculadas à área da higiene, mas todas se concentram no campo da saúde.

Quanto à cura pelos remédios vegetais ou plantas medicinais, são poucas as referências (apenas três entrevistados), indicando os efeitos do contato com o não-índio :

E3: “Na mesmo o ritmo, da, da dieta, até um mês fica lá dentro, só tratando com a raizada, tomando raizada[...].”

“Ela toma só raizada. Não toma banho com água, é só com a folha, né. Folha de guavira, de algodão pra tomá banho, até ficá normar. A mãe mais a criança pode tomá banho de qualquer folha do remédio, né.”

E11: “E agora os branco eu acho vai muito no remédio, no médico, direto no médico, enquanto os índios num vai no médico. E nosso, principalmente a mulher sabe o remédio caseiro, né, a raiz, principalmente essa mulher que tá de nenezinho novo assim, ela sabe. Minha mulher tem 16 filhos, mas ela graças a Deus, ela tá

com saúde. Ela pega a raiz ela memo toma, ela taí forte fazendo serviço. Ela tem 55 anos de idade.”

E14: “[...] tomá sempre um chazinho quente, curá o umbigo do nenê, a gente mesmo curava com fumo ou folha de jenipapo[...]. Então a gente faz esse tratamento em casa. [...] Toma o chá, o remédio caseiro, é difícil i ao médico, né. [...] O caso das raizada é o seguinte: porque tem doença que o médico não cura, e tem doença que a raizada que cura, mas tem gente que é preguiçosa, porque nós estamo com o remédio na casa e eles tem preguiça de fazê e tomá porque já estão viciado com remédio da cidade.”

A representação que os entrevistados E11 e E14 fazem acerca dos “remédios de médico” remete, mais que em qualquer outro tema, às mudanças nas práticas, além de deixar entrever uma certa resistência, como se esse dado favorecesse a desidentificação do índio.

A isso se acrescentam 4 (quatro) falas em que é apontada explicitamente a influência (negativa) do branco sobre a perda cultural dos costumes Terena, figurativizada pela escola e pela televisão:

E4: “É porque a gente de hoje, já, já aprende como purutuyé (branco) né, que é o branco, é porque esse aí já esse aí é, é antigo, esse aí é passado, mãe, já não existe mais, hoje não é iguar aquele tempo passado, já, agora não é mais usado não, falava ansim, né.

[...]

É de vez em quando eu falo pra ele, eu conto quando a minha mãe contava, né. Eu conto pra ele, mas ele, ele é a mesma coisa, ele faz, ele pensa, né. Si é verdade, né. Aí o estudo, né.

[...] mais vai indo, vai indo o tempo, o ano, né. Aí passando, passando, já, já, como é que é? Vai mudando, é vai dexando aquele, o costume da, da nossa costume, é, até agora, né. De vez em quando eu faço com meus filhos, quando ele adoece, né, é, é, como é que é? Quando fica doente de verdade, ele pra ansim vim no médico ele, (não encontrava o correspondente em português) é pra médico, o que não era do médico, do, da casa mesmo, é muito.... é trata, trata aqui mesmo.”

E9: “Porque está acontecendo o seguinte, que eles estão no colégio, às vez eles conversam com os amigos deles branco, né, então é por isso que ele não acredita, né, fala que tudo isso aí é mentira, não acontece.”

E13: "É isso que acontece hoje em dia, acompanha muito o ritmo dos outro. E são filhos daqui. Eu acho que vem influência da televisão, né. É costume diferente porque o que eles assiste ali, ele qué experimentá fazê o que os outros, né, faiz, eu acho que é isso, né."

E15: "É porque, é pra mim porque, acho que pra mim porque está estudando, não estudo. Aquela época não tem negócio de estudo. Por que não sei de nada? Meu pai não gosta. "Eh, você aprende fazê nome de home, não, não presta". Meu pai falava. Não sei de nada. Ele não qué que nós estuda. Eu acho que a escola é muito que traiz essas coisa diferente."

A respeito das influências negativas do não-índio, importa destacar os pronunciamentos de E 15 e de E16, que são os únicos a mencionar a língua como fator decisivo para a manutenção do povo, insinuando uma certa hostilidade entre índios e não-índios:

E15: "Não acredita. Por quê? Porque ele aprendeu falá português, não fala mais nosso idioma, né, ele não credita mais. O mais novo não pode acabá com nosso idioma."

E16: Larguemo até de a gente falá em nosso idioma Terena, pode saí em quarquê rua acha o menino, não entende mais, fala mais em português, né. Eu memo não sei falá em português, mais já sô idoso, né. Até que tô falando, né".

"Pra falá a verdade pra senhora é dos dois lados porque a gente precisa sabê falá em português e por otro lado a gente não pode deixá nosso, nossa idioma, né. É a cultura e a tradição do nosso povo. Esse aí nós não podemos dexá. Eu memo todo ano, eu faço movimento aqui, a festa de dia dezenove de abril, eu faço festa aqui, então nós não podemos dexá disso, então por dois lados, né. "

"Pra mim, acho que a influência vem da escola, né, porque todo professor, professora vem da cidade, fala em português. Então é dali que vem, né. Agora se tivesse uma pessoa que é professor que ensina idioma, acho que não ia desprezá, não, né. Então vem vindo da escola."

Merece destaque o modo como concebem o binômio saúde-não-saúde e a vida.

"Viver" significa conhecer (saber das tradições e costumes para manter-se vivo); "saúde"

funda-se nas experiências históricas (anteriores), que se reatualizam nas experiências pessoais. “É por isso que a pessoa que não faiz o jejum em Semana Santa, é por isso que a vida da pessoa enfraquece” (E2). “Meu filho não faça isso, não, esse é ruim. Faiz esse aqui, esse aqui que é bom” (E3). “Antigamente era só mandioca e farinha e arroiz é, é colhido na roça, na roça nois colhia e impiava, foi socado no pilão. Hoje acabou esse tempo, né” (E8). “Agora as muié mais antiga atura 80, 90 anos. Agora as muié de hoje não tem mais saúde por causa da comida, né” (E8). “Minha muié tem 16 filhos, mas ela graças a Deus, ela tá com a saúde. Ela pega a raiz, ela memo toma, ela taí forte fazendo serviço” (E8). “E hoje em dia, já não tem mais dieta, é porque que as crianças de hoje em dia não têm mais saúde, as muié, porque não guarda mais a dieta como os antigo guardava, né” (E9). “Antigamente não fazia isso. Então por isso que antigo são conservado, têm mais saúde do que hoje em dia, é forte” (E9). “ela sabe que isso é bom pra ela, ela deve fazê como eu me criei” (E9). “Hoje em dia é tudo diferente, a gente vê as pessoas montá no cavalo, tirando leite, brigando, tem pessoas que dança, até do dia de Sexta-feira Santa, isso antigamente não fazia mais nunca na vida, mais nunca” (E9).

No que concerne à religião, é, na maioria dos relatos, representada pela Semana Santa e seus rituais, o que evidencia a assimilação da doutrina católica pela nação Terena. Apenas dois entrevistados fazem referência à pajelança – historicamente constitutiva das práticas do índio –, e o fazem como algo que ficou no passado, pondo em evidência as transformações por que essa prática passou (E6), seja para o povo Terena, seja para o indivíduo que “muda” sua prática religiosa. O que se sobressai é um conjunto de crenças em forças sobrenaturais e de práticas que procuram controlar essas forças, numa oscilação entre o mágico e o religioso, como se pode verificar na Tabela 3:

No que diz respeito à Semana Santa, também se constata algumas superstições muito próximas às que conhecemos no mundo não-indígena, com algumas variações:

Tabela 03: Superstições vinculadas à Semana Santa

PROIBIÇÃO	PUNIÇÃO	OCORRÊNCIAS
Não acender o fogo	–	E14
Não passar na frente do purungueiro	–	E6
Não comer carne	–	E1, E18
Não bater na criação nem nos filhos	–	E8
Não prender o cabelo	–	E3, E14
Não dançar	–	E13
Não tirar leite	–	E13
Não cavalgar	–	E13
ORDEM/NECESSIDADE	SANÇÃO POSITIVA	OCORRÊNCIAS
na sexta-feira, jejuar o dia inteiro	Santificação	E13
Ficar em jejum três dias	Santificação	E3
à noite, rezar o terço	Santificação	E13
Cobrir as imagens de santos	proteção contra o mal	E8, E11
Comer só peixe, bolo e chá	Santificação	E10

Importa observar, na Tabela, que às proibições não correspondem sanções negativas explícitas; são interditas ou silenciadas, enquanto para aquilo que permitido explicitam-se prêmios, remetendo ao já-dito, ou seja, aos dogmas e castigos inscritos no discurso religioso cristão, particularmente o do Catolicismo Romano. Também estão inscritos no texto bíblico o jejum, os cuidados com a alimentação (a preservação do corpo, templo do Espírito Santo) e a oração, como formas de garantir a proteção divina, valores que se reapresentam no mundo Terena:

E13: Ela falava assim que entro na quaresma, ninguém comia carne, era 4ª feira, ninguém fazia nada. Aí quando é sexta-feira, aí ele, fazia assim.... ele jenuava o dia inteiro. Quando a noite, rezava, fazia o tercinho todo

E14: Olha, só que a gente já não faiz mais trabalho como a gente fazia, mais rezá, a gente reza, né”..

E6: Bom, os verdadeiros não tem mais, tem esses aí que tão querendo imitar, mas não é como antigamente. Porque antigamente eram reais, em verdadeiros, faziam, faziam seu trabalho, hoje não.

Apenas um entrevistado (E7) parece questionar as verdades católicas e indígenas, embora não se apresente convicto das “novas verdades” a que se teria convertido. Na sua fala, observa-se que a mudança de religião também é fator de transformação (positiva para o sujeito que narra), ainda não completamente assimilada, conforme denunciam as formas “às vez”, “não é tão verdade” e o deslizamento de “nós” para “a gente”:

E7: “Porque hoje, hoje conheci, chegou o evangelho de Nosso Senhor Salvador Jesus Cristo e mudou toda essa história.

Bom é por causa do evangelho, o poder do evangelho, o conhecimento do evangelho, né. Agora conhecemos a verdade, por exemplo, esses acontecimentos, às vez, não é tão verdade, mais quem usa esse aí são o espírito mal, né. Agora conhecendo a verdade do evangelho, então a gente não considera mais, né.”

Merece relevo o fato de que a caça, a pesca, a coleta de frutos e alimentos, a figura do índio guerreiro, as práticas rituais ou cerimoniais, além da hostilidade entre índios e não-índios que compõem o imaginário popular não constituem os relatos, apenas insinuando-se nas falas de:

E1: “E ela criou elas (filhas) comendo é, é..... peixe, animais silvestre como capivara, tatu e outros tipos de animais e peixe.”

E11: *“Na Semana Santa, esses pessoal mais antigo, antes e comia, por exemplo, a comida tinha que ser peixe, sabe. Então pegava no rio traíra e lobo que tem aqui. E dexava, mantiava e secava, então assava assim pra comê no outro dia, ...”*

E16: *“A gente comia carne de caça, né. E agora, hoje em dia, nós tamo comprando carne, né, porque fazendeiro mora, faiz divisa com nossa divisa aí, então não dá mais pá saí fora, nem pá í atraís de caça, né.”*

Na perspectiva da polifonia enunciativa (DUCROT, 1987), consideram-se diferentes representações do sujeito. O locutor-enquanto-ser-no-mundo parece ser o responsável pelo enunciado; já o enunciador é um ser que se expressa por meio da enunciação, isto é, sua voz não é a do locutor, mas a perspectiva construída por esse “eu”. Essa caracterização pode ser observada na utilização da expressão polissêmica “a gente”, que tanto pode representar o “nós” – eu + os outros Terena –, quanto o singular – eu-convertido –, quanto um outro “nós” – o conjunto dos evangélicos –.

Esses discursos distintos (e aparentemente contraditórios) permitem que se perceba uma distinção entre duas formações discursivas, caracterizando uma heterogeneidade das representações que atravessam o sujeito.

Para quem se encontra no interior da formação discursiva dos “ouvintes”, a interpretação pode ser a de um “a gente” generalizador, que aparece, para esse lugar, como universal (sentido 1), mas esse efeito de sentido não garantiria a posição ocupada pelo sujeito (terena “convertido”) no discurso. Para quem não pertence a esse grupo, a interpretação de “a gente” mostra-se limitada ao interior dessa formação, deixando apenas entrever a presença/ausência de um “outro”, que escapa à completude dessa identificação discursiva, provocando aquela “rachadura no ritual” que constitui o discurso, enquanto ritual de “interpelação dos indivíduos em sujeitos” (PÊCHEUX, 1990).

Pode-se afirmar que os lugares são sedimentados como lugares distintos, mas, de qualquer modo, aquele que (se) enuncia em “a gente” constitui-se como sujeito do e no discurso, seja como um locutor que apresenta/relata a voz do outro no discurso, seja como

aquele que se constitui como o sujeito referido nessa voz. Ele não é só locutor; é enunciador; é um sujeito que, enfatizando os pronomes pessoais, situa-se naquela instância específica do discurso e reforça seu papel social, além de marcar seu desejo de inserção social.

E5 e E6 chamam as crenças de “coisas” – E5: “mas eu penso assim, é que não existe mais, né, é essas coisas são passado”; “porque as coisas já acontece, na Semana Santa” –, em que dizem não acreditar mais, porém fica nítida, em todas as entrevistas, a função dos relatos: “educar”, isto é, controlar o comportamento das novas gerações por meio da produção do medo, especialmente o da morte, como se verifica na fala de E6: *“Então nós tínhamos medo. Num era brincadeira pra nós. Eles eram nosso deus, antigamente”*.

Os sujeitos demonstram que os mitos e as crenças de seu povo são constitutivos deles. Isso revela que o discurso dos pais (ainda) produz efeito e sentido sobre ele. Assim o sujeito reproduz o discurso que assimilou. Importa destacar que os sentidos produzidos estão no discurso, que faz da linguagem a ferramenta para a construção da realidade (PINHEIRO, 2004, p. 193). Os entrevistados recorrem a informações que processaram ao longo das experiências vividas e ouvidas, que eles agrupam e ressignificam na relação de interação propiciada pela entrevista, mas sempre ancoradas nos saberes de seu povo.

O sobrenatural é muito recorrente nas falas, destacando-se o processo de animização na referência aos entes que ameaçam crianças e adultos que não dormem cedo ou que saem ao meio-dia, bem como alguns animais e aves indicadores de mau presságio, como aviso de morte do dono da casa, doenças, atraso para a vida das pessoas, notícias ruins, conforme se visualiza na tabela que segue:

Tabela 04: Seres indicadores de mau presságio

SERES	SANÇÃO NEGATIVA	OCORRÊNCIAS
Anu Preto		E3
Caburé		E1, E6, E13
Cobra Coral		E1, E3, E6, E13, E14
Cobra de Duas Cabeças		E3
Coruja		E6
Curiango		E6
Gavião		E6, E8
Jibóia		E1
Lobinho		E6
Pica-pau de Cabeça Vermelha		E14
Roli		E3
Saci-Pererê		E8, E13
Tamanduá		E3, E13
Urutau		E1, E6

Como se pode constatar na Tabela 4, a cobra coral é o elemento mais citado (5 ocorrências, cabendo ao caburé (uma espécie de coruja) a segunda posição. Surgem ainda, entre os seres do mundo natural, o gavião, o tamanduá e o urutau, com duas ocorrências, e, entre os do mundo imaginário, o Saci-Pererê (o único designado com nome próprio), o que evidencia uma grande aproximação com as crenças do não-índio, além de demonstrar a incorporação do mito tupinambá (o saci) à cultura Terena.

Os seres (naturais ou sobrenaturais) são elementos que explicam a condição de ser vivente e detêm uma força espiritual; sua representação é, todavia, muito semelhante àquela que se verifica em nosso folclore, como é o caso do Saci-Pererê (o único designado por nome próprio), mencionado por dois entrevistados:

E8: E ela falava em Saci Pererê, ela falava pra nós, diz que um pretinho, né, uma criança, uma criança que não tem outra perna, ela falava pra gente que quando encontra também não é bom, não é bom. É diz que traiz algum eu posso dizê assim, alguns atraso pra nós. E por outra parte, é bom, traiz riqueza pra gente.

E13: Minha mãe contava, também, sobre o Saci, é um bichinho que não traiz nada de ruim, ela vem trazendo uma sorte pra pessoa, né. Dependendo, nós sobe recebê ele, escutá o subio dele, porque a gente vê ele. Assim ela contava pra nós.

Importa mencionar também que apenas duas vezes a cobra foi citada como indício de fato bom. “A cobra coral quando passa na frente é sinal de dinheiro”; “cobra verde também é dinheiro, né” (E6), numa evidente variação da crença, e somente uma como ser peçonhento (E10), num evidente diálogo com o discurso da ciência enunciado pelo não-índio. No caso de E6, o entrevistado destaca que o dinheiro decorre de emprego: “acha o patrão e consegue dinheiro, né”.

Acrescente-se que a figurativização é uma das maneiras determinadas pelos códigos culturais de apresentação do sentido do mundo, transformado no sentido social das relações sociais narradas no discurso. As figuras dos elementos mencionados revelam as tradições e crenças constitutivas da organização sociocultural das comunidades Terena, no entranhar profundo de seus modos de pensar e sentir a sociedade em que vivem.

No que tange à alimentação, muitos produtos foram mencionados, conforme se visualiza na tabela que segue:

Tabela 05: Alimentos mencionados/consumidos

ALIMENTO	VALORAÇÃO		OCORRÊNCIAS
	POSITIVA	NEGATIVA	
Mandioca	X		E1, E11*, E13*
Peixe	X		E1, E3, E10, E11*, E13*
Animais silvestres	X		E1, E11, E16
ovo	X		E1
Arroz	X		E3, E10, E11
Sopa	X		E10
Macarrão	X		E10
Massa de tomate		X	E10
Chá	X		E1, E3, E14
Bolo	X		E1, E3, E10
[coisa]Doce	X		E3, E10
Farinha	X		E10
Galinha/frango	X		E10, E11
Charque	X		E11
Óleo vegetal		X	E11
Banha de gado	X		E11
Carne bovina		X	E1, E11
Banha de porco	X		E11
Maxixe		X	E10
Abobrinha		X	E10
guavira	X		E1
sal		X	E3

Observando-se a tabela, verifica-se que o alimento mais citado é o peixe (5 ocorrências), seguido pela mandioca, animais silvestres e arroz (3 ocorrências cada), remetendo às práticas constitutivas do imaginário social acerca dos povos indígenas, conhecidas por meio da História. O chá e o bolo também surgem com três ocorrências,

porém são mencionados apenas em relação à alimentação durante a Semana Santa ou à dieta pós-parto. Os alimentos aqui considerados com “valoração negativa” surgem nas falas ou como nocivos à saúde (o sal durante a dieta), ou como descaracterizadores dos hábitos Terena.

Merecem destaque, ainda neste tema, as falas de E10, E11 e E16, em que há menção à oposição passado x presente e à influência do branco, apontada ou sugerida como negativa para a manutenção das tradições alimentares do povo Terena ou para a saúde:

E10: É, minha mãe recomendava muito pra nós, quando nós éramos pequeno, quando nós tem o filho, que é o nenê, ela fala sempre pra nós que não podemos comê o alimento forte, né. Pode sê uma galinha, pode sê uma sopa de macarrão, ou arroiz na sopa porque ela as vez sempre diz pra nós: essa comida que nós come como abobrinha, como maxixe da horta, ela nunca dava pra nós como hoje nossos filhos come, né. Sem massa de tomate eles não come mais o macarrão, como nós comia branco, né

E11: Comida, hoje, tudo é novidade, né. Novidade fala então comemo comida dos brancos e agora, antigamente era só mandioca e farinha e arroz é, é colhido na roça, na roça nós colhia e empeava, foi socado no pilão. Hoje acabou esse tempo, né. E hoje nós tamo comprano arroiz, tudo as coisas é comprado, esses meus filhos hoje, né, não come mais a banha do porco, nem do gado, ele qué come só óleo e o óleo de soja, mas antigamente a gente não comia óleo, eu memo não comia óleo, era só graxa de gado memo, né. E gado e charque, né. Esse aí com mandioca assado, mas hoje criançada novo já não come mais esse aí, né. Nova geração, né. Agora eu to lembrando, sessenta e cinco pra lá.

E16: “A gente comia carne de caça, né. E agora, hoje em dia, nós tamo comprando carne, né, porque fazendeiro mora, faiz divisa com nossa divisa aí, então não dá mais pá saí fora, nem pá í atrais de caça, né. Pra falá a verdade acho que essas compras que a gente faiz na cidade, eu acho que não tá dando certo pra nós, porque dá muito pobrema de saúde, o que estô vendo, aqui ninguém adoecia.

Outro dado que merece ser destacado é a variação de temas (alterações de conteúdo) ou mistura de motivos, o que evidencia o caráter de “ideologia viva”, para usar as palavras de Darcy Ribeiro, de transmissão oral, das crenças. A afirmação do autor (RIBEIRO, 1980, p. 8) acerca dos Kadiwéu aplica-se, pois, perfeitamente, aos representantes Terena entrevistados: “quem os visitar daqui para o futuro, documentará expressões cada vez mais distintas das que registramos há trinta anos [...]”.

Pode-se afirmar, mesmo assim, que os relatos caracterizam-se, sempre, pela coerência discursiva: a família, uma força superior e a saúde, por exemplo, aparecem com recortes identitários bem precisos. Entre os jovens e os antigos, há sempre confluência no que concerne aos discursos da crença e da vulnerabilidade. Mesmo vivendo em constante (e pacífico) contato com os não-índios, os terena entrevistados não demonstraram qualquer tendência acentuada para perder a consciência de grupo. Os valores tradicionais continuam balizando comportamentos e são os pontos de referência para sua concepção de vida. Não há obliteração da consciência étnica. A cidade e o contato com o branco emergem ora como a saída para menor discriminação, ora como a oportunidade de participação nas “coisas” do não-índio, como o mercado de trabalho (para a mobilidade social) – efeitos “positivos” –. Fica pressuposto, no entanto, que o não-domínio da língua do não-índio é fator de discriminação, de barreiras sociais e de pobreza.

Em todas as narrativas analisadas, constatou-se uma narrativa subjacente sobre “quem sou eu”, revelando posicionamentos identitários construídos ora espontaneamente, ora em resposta aos questionamentos apresentados pela pesquisadora. Assim, os enunciados foram construídos intersubjetivamente, permitindo a identificação de regularidades lingüísticas na formação e na ressignificação discursiva, bem como dos posicionamentos em tempos diferentes (o tempo longo, o tempo curto e o tempo vivido, a

que já nos referimos): E6: “São os sinais que o índio tem até agora. Pode ser evangélico, mas guarda parece que aquele assobio, coruja.”

Mas são as indicações temporais (oposição antes X agora) e espaciais (lá X aqui) que se repetem em todas as entrevistas, evidenciando o que parece ser mais importante para o homem e a mulher terena: o conflito atual entre o pertencimento à etnia terena (garantia de identidade) e a convivência com o branco (marca de contato, ou, mais raramente, de desidentificação). Disso resultam as seguintes imagens: hegemonia de sentidos positivos para “antigamente” e “lá” e de sentidos negativos para “hoje” e “aqui”. Entre as categorias identificadas, merecem relevo: magia, poder, medo, respeito, crença x descrença; inovação x tradição.

A modulação binária passado x presente cria a ilusão de dois mundos acabados e equilibrados, mas em constante confronto. Há, também, evidências constantes de relações de causalidade, que mostram como as coisas estão relacionadas – e essa relação determina a ordem do mundo do Terena. Isso se evidencia no modo como representam o mundo: uma continuidade de seus diversos componentes, de cuja relação constitui-se o estado de “equilíbrio”.

Ao mesmo tempo em que enfatizam o oposto entre o passado e o presente, demarcados pelos verbos empregados no pretérito imperfeito e perfeito, o lá e o aqui, identificados por conjunções e advérbios temporais, ressaltam o momento de mudanças e transformações por que vem passando o povo Terena. O encadeamento cronológico é reforçado por expressões como: “Essa era a comida dos antigos” (E1); “Hoje não é iguar o tempo passado” (E2); “Mas não é como antigamente” (E3). Também se verificam lampejos de um certo saudosismo, o sentimento de que antes era melhor do que hoje. “Só que daí eles faziam um banquete porque chegava gente de tudo quanto é lugar pra comer tudo junto” (E1). “Antigamente” representa um passado distante, a que, pela situação atual

do povo, não há perspectiva de retorno, especialmente no que concerne à alimentação e aos cuidados com a saúde.

Também merece relevo, no plano das estruturas lingüísticas, o fato de que os marcadores coesivos mais usados são **porque, por isso, mas e quando**, destacando-se a forte relação de causa-efeito entre os acontecimentos e a necessidade de explicar, ou as de contradizer e de “puxar” o fio da memória. Além disso, demonstra-se uma forte racionalidade nos argumentos, fazendo surgirem contornos precisos do *ethos* das identidades que se pronunciam.

Segundo alguns entrevistados, a alimentação diferencia-se da atual, não exatamente quanto a “o que comer”, mas ao “como preparar” e esse fato, em alguns relatos, indicam uma situação que preocupa outros membros da comunidade porque, segundo suas crenças, muitos problemas de saúde desencadearam-se a partir da mudança dos costumes alimentares, especificamente sua forma de preparo. “Comiam mandioca cortada em pedaços, só colocava na água corrente para amolecer, não cozinhava como hoje” (E1).

E10: “[...]. *Pode sê uma galinha, pode sê uma sopa de macarrão, ou arroiz na sopa porque ela as vez sempre diz pra nós: essa comida que nós come como abobrinha, como maxixe da horta, ela nunca dava pra nós como hoje nossos filhos come, né.*”

E11: “*Comida, hoje, tudo é novidade, né. Novidade fala então comemo comida dos brancos e agora, antigamente era só mandioca e farinha e arroz é, é colhido na roça, na roça nós colhia e empeava, foi socado no pilão. Hoje acabou esse tempo, né. E hoje nós tamo comprano arroiz, tudo as coisas é comprado, esses meus filhos hoje, né, não come mais a banha do porco, nem do gado, ele qué come só óleo e o óleo de soja, mas antigamente a gente não comia óleo, eu memo não comia óleo, era só graxa de gado memo, né. E gado e charque, né.*”

É preciso destacar o problema da influência do branco na alimentação do povo Terena. Muitas falas, particularmente a de E16, anunciam que a alimentação do branco

prejudica a saúde do índio, que atualmente tem casos de doenças (que não se conheciam em outras épocas) decorrentes da mudança nos hábitos alimentares.

O tempo demarcado por **antigamente, no passado e antes** simboliza tempo bom, saúde, união, obediência, respeito, marcas identitárias. O marcador temporal **agora**, por sua vez, surge associado às condições atuais, como doenças do branco (diabete, hipertensão, apendicite), perdas culturais e infelicidade, situações que se refletem nas novas gerações, caracterizadas, segundo os mais velhos, pela descrença, desobediência, de que resultam as sanções negativas. Também entra em cena o contato com o branco, conforme destaca Bittencourt (2000, p. 26): “Essa época, do começo deste século até os dias de hoje é marcada por uma maior proximidade com a população branca, os *purutuyé*, com mudanças nos hábitos e costumes terenas”.

As representações da experiência, da sabedoria e do conhecimento, que remetem sempre às velhas gerações, evocam a chamada relação de forças e o fato de que o lugar a partir do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz (ORLANDI, 2003): sou terena, mas vivo no mundo do branco, ao qual me devo adaptar.

Nas falas dos entrevistados mais velhos (avós e pais), percebem-se duas posições sociais definidas no mundo terena “antigo”: a de dominação, figurativizada pelos seres que povoam as falas da mãe ou do pai (do mais velho), e a de subordinação, representada pelos mais jovens. No mundo “de hoje”, o terena vê-se subordinado aos valores do branco, que o fazem assistir à insubordinação dos mais jovens, que vão à escola, falam português, cozinham mandioca para comer, não caçam ou pescam e nem colhem mais frutos nativos, não obedecem aos resguardos devidos após o parto (no caso das mulheres), comem carne de vaca, desobedecem às proibições e aos ordenamentos para a Semana Santa.

Na fala de apenas um entrevistado (E5) essas representações não aparecem, ou melhor: são contestadas como não fazendo mais sentido. As concepções que os entrevistados têm de si mesmos articulam-se no momento em que se localizam na história que contam.

Uma análise dos processos de nomeação e qualificação (os substantivos, adjetivos e verbos utilizados pelos entrevistados para referirem-se aos temas em questão) põe à mostra a manutenção das verdades transmitidas de geração a geração, com destaque ao papel superior da mulher e do idoso, não se identificando preconceitos de gênero e de idade. Apenas o neto (E5) deixa entrever um sentido negativo para o que é “antigo”, falando em uníssono com a sociedade não-índia, à qual já se sente integrado:

E5: É, na minha opinião, né, eu penso assim porque a pessoa antiga, né, costuma fazê, costuma é conta história, mas eu penso assim, é que não existe mais, né, é essas coisas são passado, assim. No meu caso, não acredito mais. É, são histórias que são contadas pelas pessoas antigas, né.

Constata-se também um entrelaçamento constante entre o aspecto identitário e o religioso. Quando os entrevistados falam do “mal”, dos riscos e perigos, a palavra assume o sentido de preservação da saúde, que se desloca do campo “espiritual” para o campo físico; quando falam de obediência, as palavras dos mais velhos (homens e mulheres) apontam para a história do povo terena; as das filhas, para o respeito à palavra do mais velho, deslocando-se da crença para a tradição: “Quando a gente acredita, acredita na mãe ansim falando, aí bebê não nasce doente. Eu acredito. Acho que estou ensinando”. (E18)

Não são recorrentes as referências (geralmente negativas) à escolarização, mas as que se apresentam permitem-nos identificar permanências e rupturas culturais, assim como nos garantem o acesso à polissemia e às paráfrases, particularmente no que tange ao sentido de “homem branco” para o povo Terena e ao sentido de futuro; este, silenciado nas vozes que se ouviram aqui.

Também merece destaque o fato de que as falas correspondem, sempre, à reenunciação de um referencial (passado), que procura passar ao estatuto do eu-aqui-agora. Todas contêm sua própria verdade, cujo valor decorre do estado de coisas referido e, também, do ato locutório anterior, aparecendo, ambos, nas seqüências superficiais. O ato primeiro é expresso pela voz da sabedoria ancestral, sobre a qual se constrói uma enunciação segunda, garantia de verdade da primeira. O locutor assume a crença e identifica-se com o enunciador. A verdade cristalizada da primeira enunciação – aceita pela sociedade Terena – é incorporada pelo falante locutor, reiterando-se o saber partilhado.

O uso da paráfrase, o discurso que é “o mesmo sendo outro”, a memória que evoca o passado, todos esses construtos são constatados nas entrevistas. De acordo com Orlandi (2003, p. 31), isso corresponde ao “que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra”.

Constata-se que esses locutores querem regular aquele mundo, convencer o outro da necessidade de manter um modelo de comportamento (a sacralização). As crenças funcionam, pois, como operadores de manipulação, pois atuam sobre a conduta das pessoas, propondo sempre uma atitude conservadora em relação a valores culturais e ideológicos de uma época e de um povo.

Há também as citações, constitutivas das formações discursivas e reguladas pelas imposições próprias da situação, o que as caracteriza como intertextos, já que são fragmentos efetivamente citados pelas formações discursivas, funcionando até mesmo como contexto do próprio discurso.

Numa relação simbólica, o entrevistado, como representante da voz da sabedoria ancestral, não tem autonomia para modificá-la, pois essa voz é sempre regulada pela tradição Terena: a sabedoria pertence aos mais velhos.

Em face dessa situação discursiva, o fenômeno da citação pode ser visto como mais um recurso argumentativo e caracteriza-se como um argumento de autoridade, pois as asserções realizadas pelo falante são provas das “verdades” enunciadas, já que o posto em questão pode ser contestado. Com isso, o locutor garante a legitimidade de seu argumento e também se isenta, ainda que de forma indireta, da responsabilidade do relato de suas assertivas.

Apresentadas dessa forma, as citações podem ser inscritas na estrutura argumentativa dos enunciados e, portanto, constitutivas de sentido, embora pareça não haver, nesses casos, a inclusão dos dois lugares de sujeito em um lugar comum de discurso: dilui-se o eu-locutor e a fala é marcada como sendo do outro. Esses sentidos parecem derivados da hierarquia definida no mundo terena:

E14: *“vocês espera daqui três dias ou vai sê da família ou é amigo”, ela falava, “o pica-pau ta chorando”. Das seis horas, ela falava “vamo ficá tudo sentado escutando a noite. Das seis horas em diante vocês não vão saí, o mal fica solto aí, essa hora.”*

Importa retomar, aqui, algumas falas. O primeiro sujeito (E1) inicia contando como era a vida na aldeia, antigamente, reportando-se às origens, como no relato bíblico, dizendo que seu povo veio de um local denominado Êxiva (a região do Chaco paraguaio), mas que não conheceu (passado, portanto). A narrativa, pela voz da tradutora, surge em terceira pessoa, por meio do discurso comentado. Os verbos utilizados – eram, nasceu, conheceu, veio, contava, comiam, usavam – oscilam entre o perfeito e o imperfeito, distanciando aquele que narra dos eventos narrados.

Ao enunciar, a mãe concede a si mesma um lugar e tenta, por meio do relato de experiências vivenciadas por ela, persuadir o outro: o sujeito sabe o valor do lugar que ocupa e se utiliza desse dispositivo para fazer sentido e alcançar seus objetivos. O **eu** é, neste caso, o detentor do conhecimento e da verdade. É o sujeito com legítima autorização para se pronunciar em uma situação legítima, diante de destinatários legítimos, conforme a sociologia de Pierre Bourdieu (apud MAINGUENEAU, 1997, p. 43). O **eu** estabelece, assim, sua identidade discursiva. O outro, para o sujeito do discurso, é “aquele que veio depois”, “aquele que tem muito a aprender” e, pois, seu dizer não está “na ordem do discurso”.

Na relação entre mãe (E1) e filha (E2), percebe-se o jogo de imagem prescrito por Pêcheux (1990, p. 28), que discutiu as formações imaginárias que cada um atribui a si e ao outro: a imagem que cada um faz de seu lugar e do lugar do outro, a partir da qual o sujeito articula seus argumentos para agir sobre o outro. Ademais, todo sujeito representa, conforme o lugar (espaço social) e o tempo (histórico) de onde/quando fala, valores que se constituem como um recorte das representações da(s) sociedade(s) em que se insere. A imagem que um tem do outro conduz seu discurso, que é perpassado pelo interdiscurso. E seu discurso faz sentido porque é afetado pela história.

Conforme Orlandi (2003, p. 39), “o lugar a partir do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz”. Os mais velhos da família têm a consciência discursiva, encarregando-se dessa tarefa. A imagem que têm de si mesmos faz que, de certa forma, garantam persuasão sobre os mais jovens. Então o sujeito do discurso sabe quem ele é e, por isso, fala assim ao outro. A imagem que ele faz de seu discurso é de verdades atemporais, assimiladas durante sua existência e de seu povo, conduzindo-o a adaptar o seu discurso a seus objetivos e trabalhar com o jogo de imagem, intencionando persuadir os mais jovens. Agindo assim, ele estará garantindo a preservação da cultura e

conseqüentemente a identidade de seu povo. Conforme afirma Fairclough (2001, p. 94), “O discurso como prática ideológica, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diferentes nas relações de poder”.

Já o dizer da filha (E2), mesmo que procure negar, trai a descrença, embora as histórias e fatos estejam na memória: “Eu lembro quando acontece alguma coisa, eu começo lembrá o que ela fala”. Mais uma vez é forte a representação que os mais novos têm sobre os pais ou os mais velhos das famílias Terena, sua vivência, sua experiência, permitindo seu reconhecimento como autoridades legítimas de seu dizer. “Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido”. (ORLANDI, 2003, p. 33). Seus relatos faziam sentido porque viveram suas crenças.

No caso de E5 (o neto), parecem confirmar-se as palavras de Marconi & Presotto (2005, p. 7): “O indivíduo não é visto como um simples receptor e portador de cultura, mas como agente de mudança cultural, desempenhando papel dinâmico e inovador”. De acordo com os trabalhos já desenvolvidos sobre os Terena, são essas as características que os jovens desse povo vêm apresentando. Eles nasceram em uma sociedade indígena e, pois, são portadores de características biopsicológicas que os identificam como pertencentes a esse povo, a essa etnia, porém passam a viver em uma sociedade branca, a cujos traços culturais, costumes e tradições precisam adaptar-se. O contato com o mundo do branco, diferente do seu, faz que o processo de mudança seja estimulado e acelerado. Ao enunciar “Eu, no meu caso, não acredito mais”, revela a imagem que faz de si mesmo e a imagem que faz da avó: ele, aculturado; ela, uma pessoa antiga, ultrapassada, fora da realidade, apenas repetidora dos costumes antigos; uma “contadora de histórias”. O discurso da avó não produz efeito sobre o outro (neto) porque este já não se identifica ou se reconhece como Terena.

A preocupação da maioria dos entrevistados não está só em tentar manter a integridade física de seus familiares. O sujeito acrescenta outro sentido a seu discurso, comparando passado e presente. O **hoje** representa perdas, doenças, dispersão, uma quase desidentificação (com o povo Terena), bastante evidente em E5 e mais sutil em E13 e E16:

E5: *É, na minha opinião, né, eu penso assim porque a pessoa antiga, né, costuma fazê, costuma é conta história, mas eu penso assim, é que não existe mais, né, é essas coisas são passado, assim. No meu caso, não acredito mais. É, são histórias que são contadas pelas pessoas antigas, né.*

E13: *Hoje tem pessoa que tá fazendo festa, hoje em dia ninguém respeita mais por que que eles tá fazendo isso? Porque eles já não acredita mais, o velho conta, esse aí eles levam pela crítica, entendeu?*

Eu falo sempre pra meus filhos, ó esse aí por isso que as coisa de hoje em dia tá tudo modificado ninguém respeita mais o outro. Por que que antigamente era abençoado porque a família respeita o pai, a mãe, hoje em dia é difícil a senhora encontra uma criança que toma bença do pai, da mãe, hoje em dia é difícil a senhora encontra essa família.

E16: *“A gente comia carne de caça, né. E agora, hoje em dia, nós tá comprando carne, né, porque fazendeiro mora, faz divisa com nossa divisa aí, então não dá mais pá saí fora, nem pá í atrais de caça, né. Pra falá a verdade acho que essas compras que a gente faz na cidade, eu acho que não tá dando certo pra nós, porque dá muito problema de saúde, o que estão vendo, aqui ninguém adoecia. Hoje já tem problema de diabete, tem problema de pressão, de visícula, a herni, apenicití, agora aqui tá demais. Eu mesmo já fui operado di visícula, apenicití porque nós larguemo daquele costume, né. Larguemo até de a gente falá em nosso idioma Terena, pode saí em qualquer rua acha o menino, não entende mais, fala mais em português, né. Eu mesmo não sei falá em português, mais já tô idoso, né. Até que tô falando, né.*

O **eu** constitui-se a partir da história, é afetado por ela; quando a preocupação é manter a hegemonia do povo Terena, seus relatos são interpelados pela ideologia (PÊCHEUX, 1993). Essa relação entre o **eu** e o **outro** remete ao fato de que o sujeito diz e sabe o que diz, mas não tem controle sobre como o sentido se constitui nele, porque,

conforme Orlandi (2003, p. 32), “As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua, o já-dito é importante para se compreender o funcionamento do discurso, a sua relação com os sujeitos e sua ideologia”.

Na concepção interacional e dialógica do sujeito, o texto é o lugar onde sujeito e texto constroem seu significado e são constituídos nele. Segundo Saussure (p. 82/100-101) “Todo meio de expressão aceito numa sociedade repousa em princípio num hábito coletivo ou, o que vem a dar na mesma, na convenção”. Aqui se constata o poder da palavra, que condensa a experiência e, ao mesmo tempo, evoca acontecimentos passados estabelecidos como modelos de ação para o presente e prefigura o futuro. Sem a linguagem e, pois, sem a palavra, a memorização e a transmissão da sabedoria acumulada seriam impossíveis. É também pelo relato oral que o Terena conhece, domina (ou é dominado) e transforma (ou vê transformar-se) a realidade que o envolve (ou que o ameaça).

O jogo constitutivo do papel representado pela figura do pai e da mãe indígenas nos relatos em que se opõem o **aqui** e o **lá**, o **branco** e o **índio**, o **crer** e o **não-crer** envolve o mundo mítico dos rituais de repetição, que marcam a tradição, segundo as crenças advindas da religião e da cultura desse povo.

Os entrevistados E9, E15 e E16, mais que os outros, assumem posições num espaço em que se processa uma luta entre o novo (heresia) e o dominante (ortodoxia), que tenta defender para expulsar a “concorrência” pelo objeto de disputa e pelos interesses específicos. E é nesse jogo que a negociação e o poder se inscrevem, procurando dar sentido à experiência por meio de categorias lingüísticas que se organizam como formas sociais de ação, tais como a persuasão, a culpabilização, a negação, a refutação, a acusação, conforme bem apontaram Spink e Menegon (2004, p. 81).

Na fala de E13, acentua-se o fato de que o sujeito é histórico e, pois, está sujeito a mais de uma força: ora domina uma; ora outra. Quando o entrevistado repete, ele conta a

história do índio; quando “corrige”, traz a história do contato com o branco, especialmente na “história escolar”. Há de se acrescentar que, ao expressar as posições do grupo (índios Terena), o entrevistado põe em cena o fato de que o discurso é um acontecimento ideológico.

Para E15, é marcante a culpa atribuída à escola, numa repetição do discurso do pai, atravessado por uma formação machista: a escola despertava outros interesses na cabeça das “moças”: ensinava a escrever “nome de homem”. O fato de os filhos terem aprendido a falar o português também fez que se submetessem à cultura do branco. Seu discurso é permeado pelo reconhecimento de que o idioma mantém a identidade dos Terena, tanto que adverte que os jovens não podem substituir a língua materna.

A imagem que E15 faz do jovem é de um sujeito inovador, de alguém que quer modificar o meio onde vive, mas, para ela, ele não tem autoridade para fazer isso, o que remete à noção de imagem de Pêcheux (1990): quem é ele para querer mudar nossa língua? E15 sabe da importância de se preservar o idioma, a língua materna de um povo. De qualquer forma, a linguagem influencia o comportamento. O indivíduo faz aquilo que ouve, aquilo que fala. Segundo Fiorin (2004, p. 73), “A linguagem materializa as representações ideológicas”, garantindo, assim, um certo tipo de poder, assegurando a preservação de seu povo e de seu grupo étnico.

É importante ressaltar que a índia Terena (E15) vê o mundo pelos discursos que assimilou e reproduz o discurso do pai, numa evidente relação interdiscursiva. Já a fala de E16 denuncia a realidade atual do povo Terena. Quando fala da questão da divisa com as terras dos fazendeiros, deixa implícita a idéia da invasão de terras de que os povos indígenas, não só os Terena, estão sendo vítimas. Seu discurso é permeado por muitas vozes (BAKHTIN, 1987), além de que parece ser o único entrevistado para quem a categoria “terra” é relevante. Nas demais entrevistas, há o silenciamento.

As palavras de E18, por sua vez, revelam um sujeito que é produto de um povo que tem crenças e, como está inserido nesse meio, está ensinando e repassando o que lhe foi ensinado. Além disso, a imagem que ela tem da mãe é a de uma pessoa que tem sabedoria e um certo misticismo:

“Eu acredito por causa que quando a pessoa espera nenê, ah... aí bebê nasce forte e tudo, né. Quando a gente acredita, acredita na mãe, ansim falando, aí bebê não nasce doente. Eu acredito. Acho que estou ensinando”.

Isso reitera a importância da mãe na família. Seu discurso revela sua identidade: como faz parte daquele povo, está repetindo o ritual de seus ancestrais. Em “acho que estou ensinando”, fica subentendido que ela não tem a garantia da continuidade dos costumes, ou da persuasão.

Percebe-se, pelas entrevistas, que o povo Terena encontra-se em constante reestruturação, mas não se esquece do fato de que “Os indivíduos têm direito às suas próprias crenças, aos seus próprios hábitos e costumes, a sua própria ideologia e a sua própria cultura” (MARCONI, PRESOTTO, 2005, p. 17). É exatamente assim que os Terena compreendem, e, conforme afirma Brandão (1986, p. 144), “embora ‘destribalizados’, são capazes de preservar ainda elementos nucleares de sua existência social anterior e de sua identidade”.

A análise das formas pronominais permite-nos afirmar que elementos igualitários e democráticos prevalecem sobre os autoritários, embora coexistam resíduos de imposição inflexível de regras, normas e convenções (não hegemônicas) com a flexibilidade resultante das novas relações interétnicas. Essas mudanças discursivas surgem como efeitos da mudança social e cultural (FAIRCLOUGH, 2001): há a redução de marcadores explícitos de assimetria de poder entre “pessoas” com poder desigual

(democratização do discurso): o que era ordem agora é “conselho”, como resultado da “democratização” da sociedade Terena.

Quanto à imagem (romantizada) do índio guerreiro, não surge em nenhum dos relatos, pondo em relevo o caráter pacífico dos Terena apontado por Schaden (1960). No que tange à origem, apenas um entrevistado faz referência a esse fato, dialogando com o relato mítico:

E1: “Quando ela nasceu, ela já não conheceu um lugar chamado Êxiva, a avó dela veio de lá”.

No que tange ao relato das crenças, parece coincidir com o momento em que alguém da família vai realizar atividade que possa ameaçar sua integridade física e espiritual. Assim como no relato dos mitos, há a idéia de funcionalidade na apresentação das crenças e costumes: são relatados com o intuito de evitar o mal, como: não sair à rua ao meio-dia ou ao entardecer, evitando encontro com maus espíritos; não costurar durante a gravidez, para evitar que o cordão umbilical possa enrolar-se no pescoço do bebê, não costurar logo após o parto, evitando o enfraquecimento da visão da mãe. Esses são apenas três exemplos entre os vários relatados nas entrevistas.

A Semana Santa é outro exemplo da prática dos relatos. Isso demonstra que a prática do relato está relacionada, também, à imagem que o sujeito do discurso faz de seu interlocutor: ele vê o mais jovem como um sujeito temeroso e articula seus argumentos conforme seus objetivos, obedecendo ao mecanismo da antecipação: “Esse mecanismo regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir em seu ouvinte”. (ORLANDI, 2003, p. 39). Desse modo, a prática do relato está diretamente ligada às condições de produção e o sujeito (locutor) tem consciência de seu objeto do discurso.

Mesmo o Terena mais jovem (representado pelas filhas) reconhece que os mais velhos têm autonomia para lhe falar assim; porém, por influência da escola e da cultura do branco (como alguns entrevistados afirmam), alguns passam a ver os mais velhos e seus discursos como herança já ultrapassada (o neto), pois o não acreditar torna-os modernos, identificando-se com o não-índio.

Essa ideologia influencia o seu comportamento e ele não é mais afetado pelo discurso da tradição Terena. Apesar disso, é importante ressaltar que, dos entrevistados, apenas um silencia-se quanto a continuar a preservar os costumes. A formação imaginária que os demais têm dos mais velhos é de um sujeito “superior” que sabe o que diz porque traz consigo a herança enraizada da história de seu povo. Já a imagem que eles têm de si é de um sujeito que está subordinado às crenças e mitos do povo Terena, que, aceitando essa cultura, garantirão sua existência, consubstanciando sua identidade.

Nesse sentido, ratificamos as palavras de Cardoso de Oliveira (1960, p. 153), em estudo realizado sobre os Terena:

[...] a população Terêna, malgrado esteja *integrada* à estrutura econômica regional, nada indica que em futuro próximo venha a ser *assimilada* pela sociedade brasileira ou por seus segmentos socioculturais. Talvez nem mesmo isso chegue a ocorrer algum dia, se persistirem as mesmas condições que têm levado a quase totalidade dessa população a permanecer *aldeada*. A assimilação de alguns *indivíduos*, geralmente filhos e netos de índios emigrados de suas comunidades, destribalizados ou urbanizados, não é suficiente para nos permitir diagnosticar a população Terêna, em seu conjunto, como estando em vias de incorporação à sociedade nacional.”

A identidade social de um grupo não é algo que lhe pertence, mas é construída, é realização coletiva, motivada ou imposta por razões externas a ele. Nesse processo de identificação pode haver perdas, preservação, extinção e transformação, dependendo não da vontade do grupo, mas de sua própria história. Aos Terena foi imposto outro tipo de vida porque hoje não há mais lugar para o índio do passado que vivia na floresta, mantendo-se da caça, da pesca e coleta de frutos. Mesmo diante desse quadro, o povo Terena vem adaptando-se conforme suas necessidades, como outra forma de manter sua

identidade. Assim, fazemos nossas as palavras de Orlandi (1990, p. 171): “Mais importante teoricamente é o fato de podermos reafirmar, a partir desse trabalho a idéia de que a identidade é um movimento”.

Importa acrescentar que os dados analisados comprovam a inexistência de identidades fixas ou permanentes (HALL, 2000); elas vão se construindo por meio de uma gama de relações que se estabelecem entre gêneros, gerações, etnias, ou seja, entre linhas estratificadas (visíveis) e “linhas de fuga”, que provocam movimentos de “territorialização”, “desterritorialização” e de “reterritorialização” (para lembrar as palavras de DELEUZE & PARNET, 1998).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem não vive isolado e em vista disso vê-se obrigado a transformar-se e interagir com o outro, conforme as necessidades que, a cada novo contato e novas situações, vão surgindo, buscando respostas inovadoras. O mundo moderno faz que os contatos sejam inevitáveis. O atual tipo de vida a que as pessoas estão sujeitas é o principal provedor desses contatos, levando, na maioria das vezes, a grandes conflitos, porém esse mesmo mundo dá-nos subsídios para que tentemos compreender e, especialmente, respeitar o outro.

Quanto aos temas das histórias narradas, pode-se afirmar que revelam uma unidade substancial: todas elas se referem a assuntos extremamente importantes para os Terena, porque estão relacionadas ao nascimento, à vida e à sobrevivência, ao estar no mundo e à morte. Além disso, uma vez que a maioria dessas histórias registram fatos que terão acontecido, elas redundam em crédito para a descendência daquele que narra, ou para toda a comunidade, mantendo-se vivas pelo narrar/reviver. Esses “contos” vivem na memória dos Terena, no modo pelo qual são contados e, mais ainda, no complexo de interesses que os mantém vivos, que faz que o narrador os relate com orgulho e que o ouvinte os siga, com fé e crença vivificadas. Assim, a essência das crenças é descoberta pelo estudo combinado do ato de narrar e do seu contexto na vida social e cultural dos índios, devendo ser concebidos como verdadeiros, veneráveis e sagrados, desempenhando um importante papel cultural.

Os Terena entrevistados percebem que é necessário preservar a identidade de povo indígena e que a realidade que os cerca, hoje, difere da de outros tempos. Os jovens têm contato com outro tipo de vida, possivelmente mais atrativa do que aquela oferecida

pela aldeia. Esse fato aponta que o Terena pode conviver com as diferenças, compartilhar das inovações sem substituir seus valores, sem abandonar suas crenças, num processo seletivo, pois “O índio vem descobrindo que a firmeza de sua identidade é ainda o que lhe garante a sobrevivência. Ele aprendeu a se articular com os outros setores da sociedade nacional, sem deixar de ser ele mesmo” (MARTINEZ, 2003, p. 21).

Além disso, esses entrevistados ainda vêem sua língua como instrumento para diferenciá-los do não-índio, porém reconhecem que é por meio do português que eles mantêm contato com a sociedade não-índia. São poucos os membros da aldeia que demonstram não perceber a importância de serem bilíngües, seja para o contato com o branco, seja para não serem “passados para trás”, seja para negociar o contrato de emprego, comercializar seus produtos e buscar novos espaços para melhor sobreviverem. Nesse ponto, merece destaque um dado constatado no processo de entrevistas: os Terena mais idosos ou não falavam português, ou não o dominavam, evidenciando traços de resistência.

Toda a articulação do povo Terena parece voltada para o processo de transformação, de que decorre uma mescla de costumes e uma “atualização” dos antigos padrões de vida. O contato com o branco pode suavizar os limites e contornos identitários, mas não eliminá-los, pois os Terena, em qualquer lugar, em qualquer situação, mesmo falando outra língua ou reconhecendo outros valores, permanecerão Terena (LADEIRA, 2001). E lá na aldeia, os mais velhos vão continuar os relatos de suas crenças, variando-os ou não, como mais uma forma de resistência cultural.

Em todas as entrevistas, sobressaíram os efeitos do contato entre culturas diferentes e o resultado dessa influência sobre essas culturas, destacando que as mudanças são iniciadas pela junção de dois sistemas culturais. No caso desta pesquisa, tais mudanças parecem corresponder mais a uma adaptação do que a uma sujeição a outros modos de

vida. Os Terena continuam a identificar-se como indígenas, apesar da reelaboração dos elementos de sua cultura. Não há, pois, um abandono da identidade étnica.

Outro dado de extrema relevância é que não se verifica, nas falas, uma relação de animosidade índio *versus* não-índio, mas uma espécie de interação pacífica. No âmbito religioso, as práticas cristãs sobrepuseram-se ao xamamismo tribal; as práticas alimentares não se atêm mais ao “controle social” da/pela comunidade indígena; a categoria “futuro da tribo” aparece raramente. Silenciam-se o econômico e o social, bem como o mito da extinção da etnia, emergindo um novo conceito desses valores.

Pela análise das entrevistas, pôde-se constatar que a (nova) ordem vivida pelos Terena é uma cultura híbrida, que resulta da apropriação de elementos pertencentes ao todo: sem perder sua especificidade, os Terena continuam a reproduzir comportamentos e a modificar-se pelo contato com o branco. O índio Terena preserva uma identidade própria, embora o contato com o branco faça que organize as estruturas sociais de ordem e significação e de orientação de trocas com o mundo do outro.

Importa destacar, no entanto, que, para que se considere a existência efetiva do processo de aculturação, seria necessário que tivesse havido mudança de costumes de todos os membros do grupo “até o grau em que tais costumes servissem cada vez menos para distinguir esse grupo social de outros”. (SCHADEN, 1960, p. 53) O que houve, todavia, parece ter sido um processo de assimilação, por meio do qual um grupo étnico incorpora o outro pela perda de peculiaridades culturais “e da identificação étnica anterior” (id.).

Não se pode negar que os Terena, como a grande maioria das etnias indígenas, ao entrarem em contato com o branco, vêm perdendo gradativamente o seu lugar de enunciação. Esse lugar, garantido lá no Mito de Origem, parece deslocar-se, no discurso das entrevistas. Ali, alguns Terena já não falam do lugar de Terena, mas, como o não-

índio, falam sobre o índio: parecem haver incorporado a imagem de que necessitam do outro para falar sobre e por eles, comprovando o que historiadores e antropólogos têm discutido há décadas (senão séculos): os índios perderam a voz e falam como não-índios. É como se voltassem ao buraco coberto por capim...

Pode-se afirmar que o preconceito e o descaso exercidos pelo branco são menos visíveis, embora ainda presentes quando “colidem interesses da sociedade envolvente com os daqueles povos” (CABRAL, 2002, p. 10). O inverso também nos pareceu verdadeiro. Conforme afirma Fairclough (2001, p. 122), “hegemonia é a construção de alianças e a integração, muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas” [...]. [...] Hegemonia é um foco de constante luta sobre pontos de maior instabilidade entre classes e blocos para construir, manter ou romper alianças e relações de dominação/subordinação [...]”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidades(s) enunciativas(s). *Cadernos de Estudos Lingüísticos*. Campinas, n.19, p.25-42, 1990.
- AZANHA, Gilberto. *As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*. Brasília: FUNAI, v.2, n.1, p.61-111, jul.2005.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de, FIORIN, José Luiz. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. 2. ed. São Paulo: USP, 2003.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 2. ed., São Paulo: HUCITEC, 1987.
- BATISTOTE, Maria Luceli Faria. *Discurso, mito e história: aspectos da construção da identidade do povo Paresi*. Três Lagoas: UFMS, 2004. (Dissertação de Mestrado - Letras).
- BEDA, André Lopes, *O processo discriminatório sofrido pelos índios Terena da Aldeia Limão Verde: um exemplo de violação dos direitos fundamentais da pessoa humana*. Campo Grande: UCDB, 2000 (Monografia de graduação).
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Trad. Bauru: Edusc, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulus, 1991.
- BITTENCOURT, Circe Maria e LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade & etnia – construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRANDÃO, Helena N. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1993.
- BRAUDEL, F. *História e ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- BRAZ, Paulo Henrique Camacho & DURIGAN, Marlene. Identidades (des)construídas: a voz de carvoeiros do Bolsão sul-mato-grossense. *Guavira Letras: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFMS*, 2005, p. 45-56. ISSN: 1980 1858.
- BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. 2.ed. São Paulo: Editora Herder, 2002.
- CABRAL, Paulo Eduardo. *Educação escolar indígena em Mato Grosso do Sul: algumas reflexões*. Campo Grande, SED-MS, 2003.

CANALE, Edmilson. *Qualidade de vida dos índios Terena da Aldeia urbana Marçal de Souza*. Campo Grande: UCDB, 2001.

CAMPOS, Elisângela de. *A diferença cultural e deficiência auditiva: o processo de inclusão dos deficientes auditivos Terena, da Aldeia Cachoeirinha*. Campo Grande: UFMS, 2005 (Monografia de graduação).

CARDOSO, Wanderley Dias. *História dos Terena de Limão Verde*. Campo Grande: UCDB, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Os diários e suas margens*. Brasília: UnB, 2002.

CARVALHO, Ieda Marques de. *Professor indígena: um educador do índio ou um índio educador*. Campo Grande: UCDB, 1998.

_____, *O povo Terena e a política de educação*. Franca: UNESP, 2002 (Tese de doutoramento).

CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do labirinto II: domínios do homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. Trad. São Paulo: Escuta, 1998.

DUTRA, Veruska Costa. *Os índios Terena frente às políticas públicas implemetadas pela Prefeitura Municipal de Campo Grande,MS*. Campo Grande: UCDB, 2001.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FAIRCLOUGH, Norman. Critical and Descriptive Goals in Discourse Analysis. *Journal of Pragmatics*, 9. p. 739-763, 1985.

_____. *Discurso e mudança social*. Trad. Izabel Magalhães et al. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

FERNANDES, Joana. *Índio esse nosso desconhecido*. Cuiabá: UFMT, 1993.

FERNANDES, José e BATISTA, Orlando Antunes. *Lendas Terena e Kadiwéu*. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

FERREIRA NETTO, Waldemar e ARAÚJO, Érika. *A língua Terena nas comunidades localizadas no município de Miranda-MS*. In: GEL, 1997.

FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoas, espaço e tempo*. São Paulo, Ática, 2002.

_____. *Linguagem e ideologia*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GALLO, S. L. Autoria no mito indígena. In: INDURSKY, Freda e FERREIRA, M. C. L. (org.). *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Sagra Luzzato, 1999.

GARCIA DA SILVA, Denize Elena e ARSHIRO NARICO, Neusa. *Discurso de mulheres Terena: fragmentos de uma identidade étnica*. In: VI Congresso Latinoamericano de Estudios del Discursos. Chile: Santiago, 2005.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. 10. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

_____. *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Trad. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

INDURSKY, Freda e FERREIRA, Maria C. Leandro (Orgs.). *Os múltiplos territórios da análise do discurso*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999. (Ensaio 12)

LACERDA, Leila Teixeira. *A mulher Terena em tempos de aids: um estudo de caso da aldeia limão verde, município de Aquidauana-MS*. Dourados: UFDG, 2004 (Dissertação de Mestrado).

LADEIRA, Maria Elisa. O uso da língua terena segundo uma análise macro sociolingüística. 1999. Disponível em <<http://www.trabalhoindigenista.org.br>>. Acesso em 25/10/2006.

_____. *Língua e história*. Análise sociolingüística em grupo Terena. 2001, São Paulo, USP. Tese de Doutorado.

LIMA, Marilana Geimbra de (org.). *Fatores de risco para câncer de mama entre mulheres indígenas Terena de área rural no Estado de MS*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública. *Cadernos de Saúde Pública*, 17(5): 1537-1544, nov-dez 2001.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 3. ed. Campinas, SP: Pontes, 1997.

MARCONI, Marina de Andrade & PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2005.

MARTINEZ, Angela Benitez. *Mitos e ritos do povo Terena: uma analogia com a mitologia grega*. Campo Grande: UCDB, 2003.

MARTINS, Gilson Rodolfo. *Breve painel etno-histórico do Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, UFMS, 1992.

MOSCOVICI, S. On social representations. In: FORGAS, J. P. (org.). *Social cognitions perspectives on everyday understanding*. New York: Academic Press, 1981, p. 181-209.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite. *Educação indígena*. Campo Grande: UCDB, 2003. (Dissertação de Mestrado).

NOBRE, Lucílio de Souza, CARVALHO, Ieda Marque de (Orientadora). *Educação terena: um caso a parte*. Campo Grande, UCDB, 1998, p. 42 (Monografia de graduação).

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez, 1990.

_____. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.

_____. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 5. ed. Campinas: Pontes, 2003.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução: Eni P. Orlandi [et al]. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

_____ e FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

PELTO, Pertti J. *Iniciação ao estudo da antropologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

PINHEIRO, Odette de Godoy. Entrevista: uma prática discursiva. In: SPINK, Mary Jane P. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 183-241.

POSSENTI, Sírio. *Discurso, estilo e subjetividade*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

RIBEIRO, Darci. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. 3. ed. Petrópolis, 2004.

SILVA, Denize Elena Garcia da & VIEIRA, Josênia Antunes (orgs.). *Análise do discurso: percursos teóricos e metodológicos*. Brasília: UnB. Oficina Editorial do Instituto de Letras; Editora Plano, 2002.

_____ e NARICO, Neusa A. *Discurso de mulheres Terena: fragmentos de uma identidade étnica*. VI Congreso Latinoamericano de Estudios del Discursos, Santiago – Chile, 2006.

SPINK, Mary Jane P. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 41-61.

_____ & MEDRADO, Benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. IN: SPINK, Mary Jane P. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 41-61.

_____ & MENEGON, Vera M.. A pesquisa como prática discursiva: superando os horrores metodológicos. IN: SPINK, Mary Jane P. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 63-92.

ZILBERMAN, Regina. As funções do maravilhoso na narrativa brasileira. In: CAMPOS, M. H. R. & MENDES, N. M. *Ensaio de semiótica: cadernos de lingüística e teoria da literatura*. Nº 6. Faculdade de Letras da UFMG, dez. 1981.

ANEXO I

Município de Aquidauana - MS
Localização aproximada das aldeias

**Legenda:**

- Aldeia Água Branca
- Aldeia Bananal
- Aldeia Imbirussú
- Aldeia Ipegue
- Aldeia Lagoinha
- Aquidauana
- Distrito de Taunay

ANEXO II: ENTREVISTAS

1º ENTREVISTADO

ALDEIA: LAGOINHA

SEXO: FEMININO

IDADE: 71 ANOS

Quando ela nasceu, ela já não conheceu um lugar chamado Exiva, a avó dela veio de lá. Ela (a avó) contava muitas histórias. Quando ela conheceu a avó dela, elas comiam mandioca cortada em pedaços, só colocavam na água, na água corrente, para amolecer a mandioca, não cozinhava como hoje, quando retirava.... [eu acho que ficava alguns dias ali (tradutora)] porque era só retirar da água, começava a apertar para fazer os bolinhos e colocava no sol para secar. Aí fazia um mingau, tipo uma guarapa. Essa era a comida dos antigos. E ela criou elas (filhas) comendo é, é..... peixe, animais silvestre como capivara, tatu e outros tipos de animais e peixe. “Ela (a avó) contava muitas histórias”.

E quanto às coisas que não podia fazer, o que a senhora tem a dizer, o que a senhora lembra?

Quando ela (entrevistado) ganhou os primeiros filhos dela, primeiro, a mãe dela não deixava ela comer comida requentada, quando ela varria não gostava que dexava o lixo ajuntado, tinha que jogá.

Por quê? O que acontecia?

Se ela comia comida requentada e dexava o lixo ajuntado, a placenta dela não saíria, no dia do parto. Quando a comida era requentada, a dor era mais imensa no dia do parto.

Pode contar mais.

Quando ela ficou grávida, ela não, ela não costurava porque senão quando o nenê, antes do nenê nascê, ele, o umbigo dele entrelaçava no corpinho dele.

Também não poderia comer ovo, quando estava grávida, porque senão o nenê saíria sem, não saíria com sangue, saíria sem nada, sem aquilo, seria um parto seco.

Quando o bebê nasceu, quando o bebê nascia, não poderia torcer a roupinha da criança, porque se torcesse ela sentiria dor no corpo. Então era só mergulhar na água, esfregar e direto no arame (varal).

Isso que ela vê a diferença de hoje em dia, porque ela não poderia fazer isso e hoje ela briga com a filha dela que faz isso, por isso que os filhos dela são fraco.

E quando a senhora fala para não fazer, o que ela responde?

Durante quarenta dias a mulher não poderia fazê nada, nem cozinhar, nem varrer, não fazê nada, fazê o resguardo depois que o nenê nasce. A filha dela quando ela falava isso, ela não dava ouvido, é desobediente, não ligava, não acreditava. Ela (filha) não faz mais o que ela (mãe) fazia quando ela ganhava os filhos dela.

O que mais a senhora lembra?

Na Sexta-Feira Santa não comi nada, nada, só três horas, tomando chazinho ô bolinho. Só.

Na Sexta-Feira Santa ou Semana Santa?

Sexta-Feira Santa. A Semana Santa resguardava. De tarde eles comia peixe, só o peixe. E quando era Sábado de Aleluia, eles, aí ele poderiam comer a carne, só que não era carne de vaca, era carne de todos os tipos de animais, menos a carne de vaca. Só que daí eles faziam um banquete, porque chegava gente de tudo que era lugar para comer tudo junto.

Na Semana Santa os feitiçeiros brigam entre eles, eles se pintavam, é, usavam uma roupa especial e juntavam para fazê, tipo de ... quem, quem seria o melhor. Eles sentavam tudo junto e ficavam passando para o outro quem seria o mais forte. Passavam entre eles falando: - agora, tire o seu poder agora. E cada um tinha o poder de tirar, de dar, por exemplo, a guavira, outros era o peixe, cada um tinha o seu poder. Era só assoprá que saía a guavira. Era só assoprá que saía o peixe.

Ela está dizendo que um bicho, um animal que chega para dar um aviso, nós chamamos “vapupu”, em português é Urutau. Uma vez veio cantá, aqui em cima da casa dela e quando foi no outro dia, a filha dela faleceu.

E ela estava doente?

Ela ganhou nenê, quando nasceu nenê, teve derrame, lá no Hospital Funrural, em Aquidauana.

Ela está dizendo assim, esse Urutau é uma pessoa de dentro de casa que vai morrer, é um aviso. Já o Caburé que é a corujinha, está dizendo que é a pessoa da família, pode ser um parente.

Quando a gente vê uma jibóia, ou é o pai ou a mãe, o dono da casa. O marido ou a esposa.

Ela ta dizendo ansim qui quando uma pessoa vê uma cobra coral grande é dona de casa que vai falecê. E quando é pequena é uma criança. Pra nós aqui, é infalível, acontece. Fala que não vai acontecê, mais acontece, sim.

Essas histórias que ela conto, é de, foi passado de avó pra filha, de filha pra filha e assim por diante, é... até chegá nela.

2º ENTREVISTADO

ALDEIA: LAGOINHA

SEXO: FEMININO

IDADE: 35 ANOS

O que você pensa dessas histórias que sua mãe conta para você, essas coisas que ela pede para você fazer, você acredita ou não?

Acredito né, porque é, pra nós, é..., pra mim não é uma história. É um fato que desde piquinininha a gente escuta já pelo avô, parente, até chegá minha idade a gente vai contando, pra mim é verdadeiro.

E essas histórias que você ouviu dela, que você aprendeu com ela, você está contando para suas filhas ou não?

Ah... tô pra minhas filhas, pra minhas amigas que eu tô lá, que minha mãe passa remédio, esses negócio, eu passo pra outra pessoa, né. Eu lembro quando acontece alguma coisa, eu começo lembrá o que que ela fala. Eu passo, eu conto.

3º ENTREVISTADO

ALDEIA: LAGOINHA

SEXO: FEMININO

IDADE: 99 ANOS

TRADUTORA: 57 ANOS

Quais eram os costumes que vocês tinham antigamente?

Ela (entrevistada) está dizendo, quando a mulher, né, se ela ganha nenê, ela não sai, não sai pra fora, ela fica pra dentro. Não, não pode pegá o vento, não pode ficá descalço. Na mesmo o ritmo, da, da dieta, até um mês fica lá dentro, só tratando com a raizada, tomando raizada, aí que sai pra fora. É muito difícil saí pra fora quando ela ganha nenê. Até pegá um mês aí que ele vai pegá o pesado, vai varrê, vai lavá ropa do nenê, aí já começa de novo a vida normal.

O arroz é sem sal, sem gordura, nu tem tempero, só jogá dentro da água.

E se a comida for temperada, faz mal para a mãe ou para o bebê?

Pro mãe. Por causa da inflamação do útero, né. E pega rápido no nenê, faz doença no nenê por causa do leite, né.

Ela toma só raizada. Não toma banho com água, é só com a folha, né. Folha de guavira, de algodão pra tomá banho, até ficá normar. A mãe mais a criança pode tomá banho de quarquê folha do remédio, né.

Quando aparecê uma cobra, aquele dois cabeça, ele avisa as pessoas que mora em casa que vai acontecê alguma coisa. E o dono da casa, quando aparecê em frente da casa, na bera da casa.

Agora esse cobra, aquele pintadinho de vermelho, cobra coral, ele avisa as pessoas que vai acontecê alguma coisa dentro da família. Aí a gente fica esperto já, esperando aquele que vai acontecê. Esse cobra quando ele aparece aí, dois cabeça aí é dona da casa, está avisando que as filhas, os filhos que encontra esse aí já sabe que é o dono da casa que vai acontecê alguma coisa.

Agora esse passarinho que canta, assobiado ou anu preto, quando ele canta, ta dizendo que vai acontece uma tristeza, coisa ruim que vai acontece dentro da família. Uma pessoa, nossa parente que vai fica morta, né. Morrê ou ficá doente, vai passá mal, é uma tristeza.

Agora esse roli que vai aparece dentro da nossa casa, vai cantá sozinho, noite intera, dia intero é criança que vai ficá, que vai morrê. Quando ele canta a gente fica esperando aquele acontece. Desaparece aquele. Passa um aí que vai acontece, aí a gente vai lembrando aquele.

- ah, por isso é que aquele...

Quando a gente encontra o tamanduá no meio da estrada, pra não continuá a viagem, pra vortá, porque se ele continuá, acontece alguma coisa lá na frente, desastre, é um aviso. Não vai atravessá, pode vortá.

Chega no dia da Semana Santa ele já começa a ficá em jejum, que não come nada, com três dia, só come bolo e chá, só coisa doce. Só peixe, com 3 dias, só peixe, nu tem mistura não. É por isso que a pessoa que não faiz o jejum em Semana Santa, é por isso que a vida da pessoa enfraquece.

Quando ele nasce, desde criança, certa artura, né, ele num pode ficá a ropa dele pra fora por caso do vento é porque quando ele passa ali, ó, por isso que ele fica doente, assustado, num dorme mais porque é o espírito o a alma da criança, né, leva tudo pra pôr do sor. Quando ele fez minha idade, né, agora essas criança, né, já fica doente, né, por cada disso, porque a mãe num cuida, é, porque se tâ assim desde um ano, dois ano a gente faiz alguma coisa pra tomá banho, porque antes, assim o a gente fala mar de olhar, a gente dá banho nele com, misturado com Santa Maria, com guiné, pra tomá banho o casca de alho pra num pegá as coisas, né.

Ele é finado conta as vós dos antigo né, é pra não fazê as coisas, né, por isso que ele aprendeu, porque o finado ficava lembrando aquela aquela que ensinava lê, né, é porque aquele finado do meu pai, do meu avô, ele é pouquinho, ele mexia cum purungo, né, é por isso que ele aprendeu essa aí ó. Num certo idade já caso, já aprende aquele: - não meu

filho, não faça isso, porque esse aí não é bom. Meu filho num fica mais andando pra lá porque as coisas já levanta, fica calmo, ainda, dexa passá a hora depois você caminha de novo. Ansim que ela aprendeu.

4º ENTREVISTADO

ALDEIA: LAGOINHA

SEXO: FEMININO

IDADE: 57 ANOS

A sua mãe ensina os costumes que ela aprendeu?

Ele insina sim, ele insina, mas a gente fica desobediente, também, né. Quando ele manda a gente faz, mas não é como era, né, a gente faiz, de vez em quando a gente já esquece, a gente já deixa de novo. Aí, ele sempre fala: -não meu filho, não faça isso não, esse aí não presta. Meu filho, o seu filho não faça isso aí, você trata, esse aí é ansim porque fico doente por cada desse aí, a gente num liga, vai no médico, tomá remédio do médico, né: - Não meu filho esse aí num é do médico não, esse aí vai procura remédio, vai dá pra ele, a gente não obedece, né. Até agora, ele sempre fala pra nós: - meu filho não faça isso, não, isso é ruim. Faiz aqui, esse aqui que é bom. A gente num faiz.

Por que a Senhora não faz, é por que não acredita, acha que é perda de tempo, o que a Senhora pensa em relação a essas histórias, essas recomendações que sua mãe faz para a Senhora?

É porque a gente de hoje, já, já aprende como purutuyé (branco) né, que é o branco, é porque esse aí já esse aí é, é antigo, esse aí é passado, mãe, já não existe mais, hoje não é iguar aquele tempo passado, já, agora não é mais usado não, falava ansim, né. Mas não é, se a gente fazê como ela.

E a Senhora está ensinando isso par seus filhos, como está fazendo, agora?

É de vez em quando eu falo pra ele, eu conto quando a minha mãe contava, né. Eu conto pra ele, mas ele, ele é a mesma coisa, ele faz, ele pensa, né. Si é verdade, né. Aí o estudo, né. Isso é verdade, isso verdade. É no começo fala ansim, você vai, vai sê como eu, vai sê mulher, como que trata os filho, a filha, né. Você vai vê, quando minha mãe me tratô, antigamente, né, quando era criança, né. Fazia tudo a coisa pra nós, mais vai indo, vai indo o tempo, o ano, né. Aí passando, passando, já, já, como é que é? Vai mudando, é vai dexando aquele, o costume da, da nossa costume, é, até agora, né. De vez em quando eu faço com meus filhos, quando ele adocece, né, é, é, como é que é? Quando fica doente de verdade, ele pra ansim vim no médico ele, (não encontrava o correspondente em português) é pra médico, o que não era do médico, do, da casa mesmo, é muito.... é trata, trata aqui mesmo.

5º ENTREVISTADO

ALDEIA: LAGOINHA

SEXO: MASCULINO

IDADE: 18 ANOS

O que você pensa sobre essas histórias, essas tradições, dessas recomendações que sua avó faz, que sua avó cont para você? Você acredita?

É, na minha opinião, né, eu penso assim porque a pessoa antiga, né, costuma fazê, costuma é conta história, mas eu penso assim, é que não existe mais, né, é essas coisas são passado, assim. No meu caso, não acredito mais. É, são histórias que são contadas pelas pessoas antigas, né.

6º ENTREVISTADO
SEXO: MASCULINO

ALDEIA: LAGOINHA
IDADE: 55 ANOS

Sobre o lobinho, né, as mães da gente dizia assim quando está entardecendo, né: - olha vocês ficam quieto, tem que dormir, porque se começá a falá, e gritá, o lobinho ouve lá, aí cama vocês, vocês pra lá, no mato com o lobinho. Então ela contava isso, falava pra nós, os filhos.

Agora sobre porungueiro, porungueiro é feiticeiro, né. Antigamente, no Bananal, quem mandava lá, era os feiticeiros, os purungueiros, principalmente, no dia da festa, né, que na Semana Santa, né. Então nossos pais dizem assim: - toma muito cuidado, né, quando os purungueiros começava cantá, fazê seu trabalho, se você passá ó i na frente dele você vai caí morto. E assim que dizia. Então nós tínhamos medo. Num era brincadeira pra nós. Eles eram nosso deus, antigamente. Ele que mandava, ele curva, ele que fazia tudo, era deus da comunidade, eles reconhece por outro lado que eles tinha conhecimento, tinha aquele poder, né. Se eles quisesse fazê aparecê alguma coisa, agora aqui na mesa, fazia aparece. Eles faziam, né, quarquê dois, né, tinha poder para isso. É o que a gente lembra, né.

Hoje esses feiticeiros, esses purungueiros não existem mais? Acabou isso, no meio da comunidade?

Bom, os verdadeiros não tem mais, tem esses aí que tão querendo imitar, mas não é como antigamente. Porque antigamente eram reais, em verdadeiros, faziam, faziam seu trabalho, hoje não.

Antigamente não podia pentiá porque a força do purungueiro pegava na mão, nem fogo aceso num podia tê porque as coisas já acontece, na Semana Santa.

Você sabe aquele urutau, né. Do curiangú, do caburé, tem da coruja, tem o assobio, né. São os sinais que o índio tem até agora. Pode ser evangélico, mas guarda parece que aquele assobio, coruja. Quando chega na casa, às vezes acerta, às vezes, não. É um dos sinais.

Por exemplo, o urutau quando canta fora do tempo, então é um sinal que vai falece uma pessoa, ou algum briga, coisa ruim acontece, né. Por exemplo, coruja quando chega na casa ou entra na casa, então é um aviso que, eu lembro quando uma coruja entra aqui, aconteceu, que uma dona que estava esperando nenê morreu na estrada, foi um sinal.

Teve uma vez que o gavião cantou, parado lá em cima da casa, aí quando foi mais ou menos três, quatro horas da tarde, houve morte, então era um sinal. Era uma festa, primeiro teve briga e depois a morte.

A cobra coral quando passa na frente é sinal de dinheiro, quando encontra outra cobre verde também é dinheiro, né. Daqui um, dois, três dias ou uma semana, acha o patrão e consegue dinheiro, né. É um sinal.

7º ENTREVISTADO
SEXO MASCULINO

ALDEIA: LAGOINHA
IDADE: 73 ANOS

Essas histórias que o senhor sabe, que o senhor lembra que contaram para o senhor, o senhor continua passando isso, contando para os netos ou não?

Não, dificilmente a gente passa para os filhos, pros netos.

Por que o senhor não passa mais?

Porque hoje, hoje conheci, chegou o evangelho de Nosso Senhor Salvador Jesus Cristo e mudou toda essa história.

É só por causa do evangelho ou teve mais alguma influência?

Bom é por causa do evangelho, o poder do evangelho, o conhecimento do evangelho, né. Agora conhecemos a verdade, por exemplo, esses acontecimentos, às vez, não é tão verdade, mais quem usa esse aí são o espírito mal, né. Agora conhecendo a verdade do evangelho, então a gente não considera mais, né.

8º ENTREVISTADO

ALDEIA: BANANAL

SEXO: FEMININO

IDADE: 60 ANOS

TRADUTORA: 54 ANOS

Quais eram as recomendações que os pais faziam?

A nossa mãe ela recomenda muito pra nós filha, quando vai dá parto do filho, filha, ela sempre falava pra nós. Tuda ropa de nenê, você lava, estende num lugar e não pode ficá até escurecê-lá, é, pra nós isso aí é.... adoce o filho e também na boca da noite o nenê não pode chorá diz que ali anda esses antepassado que já estão no mundo dos espírito, aí vem, mexe com nenê, aí ele chora mais, então a gente tem que ir na benzedeira pra podê recuperá ele. Também quando chega meio dia é mesma coisa, tem que recolhê tudo, as fralda do nenê, pra que não aconteça o mesmo.

A mãe sempre fala: você tinha muito cuidado, quando ganha nenê, não pode varrê, não pode lavá ropa, não pode mexê com a panela durante 45 dias, aí nós começa a trabalhá de novo.

E se a mãe fizer essas coisas que não pode fazer, o problema acontece com ela ou com o bebê? O que acontece?

O problema é com mãe. Recaída. Aí complicada mais a vida dela.

Nossa mãe recomenda muita que quando chega uma cobra em casa é uma sinal de alguma coisa que vai acontece na nossa família, às vezes, morte, às vezes doença, coisa ruim.

E também quando esse gavião chega em casa, cantando. Também ta adivinhando alguma coisa na nossa família, que vai acontecê alguma coisa.

E também na Semana Santa, nossa mãe falava pra nós que nós não podia comê carne. Não podia fazê nossas atividade em casa, tinha que parar tudo, porque nós tamo obedecendo a lei do Senhor. E muitas outras coisas que ela falava até hoje eu guardo, essas palavras, nessa vida eu levo aos meus netos, os bisnetos, os meus filhos e aviso aos meus filhos que vai acontece isso aí.

E ela falava em Saci Pererê, ela falava pra nós, diz que um pretinho, né, uma criança, uma criança que não tem outra perna, ela falava pra gente que quando encontra também não é bom, não é bom. É diz que traiz algum eu posso dizê assim, alguns atraso pra nós. E por outra parte, é bom, traiz riqueza pra gente.

9º ENTREVISTADO

ALDEIA: BANANAL

SEXO: MASCULINO

IDADE: 54 ANOS

O nosso pai recomenda muito pra nós, os filho, quando o antepassado, eles disseram pra nós: - meu filho vocês tem que visitá de vez em quando, duas vezes ou três vezes por ano, pra dar vela para ele. Se você não visitá, os nossos antepassado, eles vêm à noite, quando vocês vão dormir, no quarto, ou rezá ou orá a favor deles. E muitas coisas que nossa mãe recomenda pra nós: - meu filho você não anda meio dia, sozinho porque os espírito anda nesse exato momento. E se você não obedece, vocês vão morre se encontrá eles.

E também ela memo fala muito pra nós, filho home, ela sempre fala pra nós que nós deveria visitá os túmulos, dos antepassado que morreram, né, da nossa família, se nós não visitá, não é bom pra nós, eles perturba a noite, no quarto. Às vezes quando nós vamo lá na sepultura, acendê as vela, algum reza a oração, assim que ela disse pra nós que nós podemo fazê isso, né. Se não fazê, pra nós não é bom na nossa vida.

Ela sempre fala que o espírito anda meio dia ou na boca da noite. Ela fala que nós podemo nem andá, ainda mais quando estamo com criança.

O senhor continua passando essas histórias, esses costumes, para seus filhos?

A gente continua, né. Nós falava pra nossos filhos, passava pra eles o que nosso pai falava pra nós, né. Mas às vezes ele não acredita, eles falam que não é verdade. Porque está acontecendo o seguinte, que eles estão no colégio, às vez eles conversam com os amigos deles branco, né, então é por isso que ele não acredita, né, fala que tudo isso aí é mentira, não acontece.

10º ENTREVISTADO

ALDEIA: BANANAL

SEXO: FEMININO

IDADE: 81 ANOS

TRADUTORA: 54 ANOS

Que tipo de histórias e quais recomendações a mãe da senhora fazia?

É, minha mãe recomendava muito pra nós, quando nós éramos pequeno, quando nós tem o filho, que é o nenê, ela fala sempre pra nós que não podemos comê o alimento forte, né. Pode sê uma galinha, pode sê uma sopa de macarrão, ou arroiz na sopa porque ela as vez sempre diz pra nós: essa comida que nós come como abobrinha, como maxixe da horta, ela nunca dava pra nós como hoje nossos filhos come, né. Sem massa de tomate eles não come mais o macarrão, como nós comia branco, né. É por isso que mamãe recomenda muito hoje. E também como a gente varre o quintal.

Nós não podemo dexá assim montuado porque assim diz que é ruim pra nós. Tem que varrê montuá e jogá fora. Então por isso que nossa mãe recomenda muito pra nós.

E o que acontece se deixar o lixo amontoado?

É.... ela pode tê recaída, né.

Nossos pais também recomenda pra nós, nós não podemo fazê nada depois de 45 dias depois do filho, nós não podemo fazê nada, para não acontece na nossa vida, amanhã ou depois a recaída, né.

A nossa mãe recomenda muito pra nós quando chega a Semana Santa, ela recomenda muito que nós não podemos comê nada, a não sê bolo, refresco, aí quando chega depois do armoço, lá por duas hora, a gente só cozinha pexe, só pexe também. É assim que nossos pais recomenda pra nós. Porque esse dia pra nós é santo. Eles falam que é a morte de Jesus Cristo por isso que eles recomenda pra nós.

Ela falou também sobre cobra que quando chega em casa é sinal de alguma coisa para a família. É também muito perigoso, muito venenoso, né. É por isso que nós temo que tê um gato dentro de casa (risos) ele protege, né.

11º ENTREVISTADO
SEXO: MASCULINO

ALDEIA: IMBIRUSSÚ
IDADE: 55 ANOS

Na Semana Santa, esses pessoal mais antigo, antes e comia, por exemplo, a comida tinha que ser peixe, sabe. Então pegava no rio traíra e lobo que tem aqui. E dexava, mantia e secava, então assava assim pra comê no outro dia, fazia esse comida típica como biju, né. E não pode cozinhar como hoje, Semana Santa manhã, então fazia tudo hoje, então amanhã não mexe. Não mexia nada. Não batia na criação nem no filho.

Se o filho briga com outra ele não fala nada, né, porque já dexava tudo recomendado antes Semana..... Então ninguém mexia com a panela, já fazia hoje pra comê como no outro dia, então durante o dia, né. E o santo dentro de casa, se tive alguma image, então tampava com o pano. Então no outro dia 9 hora, tirava o pano, acendia a vela.

Por que tampava o santo?

Diz que por causa do Satanás diabólico, não sei, né. Quando não fecha, não tampa, diz que o Satanás fica mexendo, né. Quando não fecha, não tampa, diz que o Satanás fica mexendo, tentando ali, então, sábado, aí 9 hora tirava, destampava, aí acendia vela, assim que tava o pessoal mais antigo, né.

Comida, hoje, tudo é novidade, né. Novidade fala então comemo comida dos brancos e agora, antigamente era só mandioca e farinha e arroz é, é colhido na roça, na roça nós colhia e empeava, foi socado no pilão. Hoje acabou esse tempo, né. E hoje nós tamo comprano arroz, tudo as coisas é comprado, esses meus filhos hoje, né, não come mais a banha do porco, nem do gado, ele que come só óleo e o óleo de soja, mas antigamente a gente não comia óleo, eu memo não comia óleo, era só graxa de gado memo, né. E gado e charque, né. Esse aí com mandioca assado, mas hoje criança novo já não come mais esse aí, né. Nova geração, né. Agora eu to lembrando, sessenta e cinco pra lá.

Minha mãe ainda recomendava nós andá assim na boca da noite, principalmente boca da noite, diz que não presta andá aí, né, espera tarda mais um pouco pra podê saí, né. E agora quem saí assim na boca da noite, diz que não presta saí porque sai espírito esses, né. Aqueles purungueiro que trabalha assim na boca da noite e vai e pega doença, sabe, e principalmente meio dia não pode sai também. Essas é a recomendação dos mais velhos que não pode saí meio dia nem boca da noite.

Quando a mulher ta de parto, né, o nenezinho novo, então tem que ter a dieta, fica dentro da casa. Não pode saí, não pode lavá, não pode fazê nda. Então comida tem que ser frango, também e durante 25 dia pra podê tê a saúde, né. E hoje em dia essa muierada, né, ta comendo, não faiz mais essa dieta, por isso que não atura mais a vida da muié, sabe? Agora as muié mais antiga atura, 80, 90 anos. Agora essa muié de hoje tem mais saúde por causa comida, né. E nasceu a filha como hoje, amanhã ta lá cozinhar, lavano roupa, né. Ta lá marela, né, por causa disso aí, né. Não faiz dieta. Ela não qué, fala que não qué ficá deitada. Mas quem sai prejudicada é ela memo, né, por causa da saúde dela.

E por que mudou isso, o que o senhor pensa?

Agora eu num sei. Eu acho que avanço, num sei o que, os brancos eu acho que ta misturando com o branco. E agora os branco eu acho vai muito no remédio, no médico, direto no médico, enquanto os índios num vai no médico. E nosso, principalmente a mulher sabe o remédio caseiro, né, a raiz, principalmente essa mulher que ta de nenezinho novo assim, ela sabe. Minha mulher tem 16 filhos, mas ela graças a Deus, ela tá com saúde. Ela pega a raiz ela memo toma, ela taí forte fazendo serviço. Ela tem 55 anos de idade.

O senhor e sua esposa continuam ensinando isso para os filhos e seus netos?

Continuo, isso aí e para sempre, né. Até minha nora memo minha mulher fala pra ela, ela não aceita, ela não acredita, né.

12º ENTREVISTADO
SEXO: FEMININO

ALDEIA: IMBIRUSSÚ
IDADE: 16 ANOS

O que você pensa sobre essas recomendações, esses mitos que sua mãe e seu pai contam pra você?

Penso muita coisa porque ele fala sobre a escola, é bom a gente estudá.

Você acredita nisso que eles contam pra você? O que você acha?

Acho certo porque se a gente continuá, a gente seguindo a caminho certo.

13º ENTREVISTADO
SEXO: FEMININO

ALDEIA: IMBIRUSSÚ
IDADE: 51 ANOS

Minha mãe falava do caburé, porque caburé não é bicho de casa, não é criação da gente, vem de fora. Então quando ele chega em casa é algum aviso, assim uma morte, o que vai acontece, né, ou a gente vai mudá de casa, o que ele vem trazeno pra nós, esse é um aviso.

Então ela contava assim que esses bichinhos não prestava de chegá em casa.. Esse negócio de cobra coral ela andou falando, esse aí é ruim, um atrapalho que ele vem pra dentro de casa, pra vida da gente, um atrapalho pra família, né.

Agora esse negócio do tamanduá bandera é um atraso. Ela não traiz nada de mau, mas só traiz esse de atraso pra pessoa, quando ele chega em casa.

Um dia apareceu aqui, olha dentro de quatro meses, perdi um irmão, faleceu. Deve sê isso que trouxe aviso, eu nem tava pensando nisso. Nesse ponto ele não traiz coisa boa.

Agora o negócio de parte é, quando a gente vai ganhá nenê, assim uma mulher nova, né. Ela tem que guardá dieta de 40 dia, pra podê movimentá o corpo, pegá um peso, né. Come as comida pesada... e hoje em dia, já não tem mais dieta, é por que que as criança de hoje em dia não têm mais saúde, as mulher? Porque não guarda mais a dieta como os antigos guardava, né. Negócio de vassoura, varrê, negócio de carregá peso na cabeça, lavá ropa tudo isso não podia fazê. Antigamente não fazia isso. Então por isso que antigo são conservado, têm mais saúde do que hoje em dia, é forte. Ela sempre contava isso pra nós.

Eu mesma não fiz a dieta e hoje em dia estou me acabando. Eu me sinto fraca, não sinto mais aquela força que tinha.

Eu conto tudo isso para meus filhos, principalmente par essa minha filha. Ela acredita, porque a gente aconselha muito. Ela sabe que isso é bom pra ela, ele deve fazê como eu me criei.

Minha mãe contava, também, sobre o Saci, é um bichinho que não traiz nada de ruim, ela vem trazendo uma sorte pra pessoa, né. Dependendo, nós sobe recebê ele, escutá o subio dele, porque a gente vê ele. Assim ela contava pra nós. Através do assubio a gente sabe que ele vem chegando. Mas tem pessoa que ele gosta, né. Ele, ele se mostra para aquela pessoa, assim pessoalmente. Pessoaar vê. Se a pessoa não sobê recebê ele, ele joga uma coisa na pessoa, né. Se sabê recebê ele não faiz nada, é uma alegria para ele e onde ele traiz sorte pra pessoa.

Hoje em dia é tudo diferente, a gente vê as pessoa montá no cavalo, tirando leite, brigando, tem pessoaar que dança, até, no dia da Sexta-feira Santa, isso antigamente não fazia mais nunca na vida, mais nunca.

Ela falava assim que entro na quaresma, ninguém comia carne, era 4ª feira, ninguém fazia nada. Aí quando é sexta-feira, aí ele, fazia assim.... ele jenuava o dia inteiro. Quando a noite, rezava, fazia o tercinho todo. Não podia comê nada. Só comia os bijuzinho de mandioca que eles tinha antigamente, talvez um caldinho de peixe se tivesse, né. Porque ali era santo o negócio de jejua.

Hoje tem pessoa que ta fazendo festa, hoje em dia ninguém respeita mais por que que eles tá fazendo isso? Porque eles já não acredita mais, o velho conta, esse aí eles levam pela crítica, entendeu?

Eu falo sempre pra meus filhos, ó esse aí por isso que as coisa de hoje em dia ta tudo modificado ninguém respeita mais o outro. Por que que antigamente era abençoado porque a família respeita o pai, a mãe, hoje em dia é difícil a senhora encontrá uma criança que toma bença do pai, da mãe, hoje em dia é difícil a senhora encontrá essa família.

Tudo isso é porque hoje em dia é como eu to falando o pai não sabe executá o filho, não sabe educá o filho, ele qué educá o filho com ele foi criado, sem obedece o pai, a família. Ele acompanha a criação do outro. Eu vejo esse meu filho ele fala assim: - ah, fulano faça como eu, meu pai não me manda trabalhá, to aqui brincando. E isso que acontece hoje em dia, acompanha muito o ritmo dos outro. E são filhos daqui. Eu acho que vem influência da televisão, né. É costume diferente porque o que eles assiste ali, ele qué experimentá fazê o que os outros, né, faiz, eu acho que é isso, né.

14º ENTREVISTADO
SEXO: FEMININO

ALDEIA: IMBIRUSSÚ
IDADE: 23 ANOS

O parto é o seguinte, antigamente, muita mãe recomendava muito que quando a gente tivesse o nenê que seria um parto normal. A gente teria num toco, né. Ela falava que ninguém ia tirá se não fosse a gente né. Então a gente fazia uma força, sentava num toquinho ou numa corda, fazê aquela força ou na cama. Depois fazia outra força pra saí o companheiro, que é a placenta dos brancos.

Então ela recomendava muita dieta, que hoje em dia eu não sei o que ta acontecendo porque na minha geração até de hoje, a gente resguardava 40 dias, a gente não pode pentear o cabelo, não pode tomá banho com água fria, né, não pode tomá um vento, de meia, calçado e tomá sempre um chazinho quente, curá o umbigo do nenê, a gente mesmo curava com fumo ou folha de jenipapo, quando a criança ta retorcendo pra trás, então a gente prende a folha do jenipapo novo, né, põe nas costas cruzado pra não tê aquele, torcê, porque a criança torce, pode vê que é do umbigo. Então a gente faz esse tratamento em casa. E graças a Deus eu tô seguindo o ritmo da minha mãe até essa data de hoje. Toma o chá, o remédio caseiro, é difícil i ao médico, né. Gora a alimentação ela falô o seguinte: no 1º parto se você comeu de tudo você vai continuá e se você tomo banho

também vai continuá. Então a gente fazia isso pra num quebrá dieta porque Deus o livre quebrá a dieta, Deus me livre a recaída.

Na época da Semana Santa, ela falava pra mim, vamos fazê tudo hoje, que seria numa quinta, né, tudo que tem de assá a gente fazia pra na sexta-feira num mexê nada. Nem prendê o cabelo, nem acendê o fogo. E hoje em dia é difícil a gente fazê. A gente já costumô eu acho.

Dos bichos ela falava o seguinte porque tem pica-pau de cabeça vermelha, às vezes de repente ele chega assim, né, começa a cantá, chorá, chorá, ela já falava ih, é mal notícia. A gente perguntava o que era e ela falava: - vocês espera daqui três dias ou vai sê da família ou é amigo, ela falava, o pica-pau ta chorando.

E quanto a cobra ela falava o seguinte: a cobra só aquela coral, quando ela visita ou a gente achasse no terreiro, ela falava que era coisa feita, era maldade, ela mandava queimá.

Das seis horas, ela falava vamo ficá tudo sentado escutando a noite. Das seis horas em diante vocês não vão saí, o mal fica solto aí, essa hora. A gente ficava tudo sentado contando história. Se encontrasse a gente ficava doente, ela já sabia que era um desrespeito, gente avisa vocês e vocês teimam.

O caso das raizada é o seguinte: porque tem doença que o médico não cura, e tem doença que a raizada que cura, mas tem gente que é preguiçosa, porque nós estamo com o remédio na casa e eles tem preguiça de fazê e tomá porque já estão viciado com remédio da cidade. Eu percebo o seguinte: que pela idade que ela tem (23), e o exemplo que eu dei, seguindo o ritmo da minha mãe, ela se deu bem, eu creio que ela vai passá para os filhos, do jeito que eu criei ela.

15º ENTREVISTADO
SEXO: FEMININO

ALDEIA: IPEGUE
IDADE: 70 ANOS

Por que, hoje em dia, os mais jovens não usam mais a prática do relato oral? Por que eles não estão seguindo essa tradição?

“É porque, é pra mim porque, acho que pra mim porque está estudando, não estudo. Aquela época não tem negócio de estudo. Por que não sei de nada? Meu pai não gosta. “Eh, você aprende fazê nome de home, não, não presta”. Meu pai falava. Não sei de nada. Ele não qué que nós estuda. Eu acho que a escola é muito que traiz essas coisa diferente”.

E a senhora ensinou para seus filhos o costume que aprendeu com sua mãe?

“Eu ensinei, mas ele não qué, duvida. “Aquele que você falava mamãe é antigo”. Ele não qué. “Aquele é antigo, já acabô”. Não acredita. Por quê? Porque ele aprendeu falá português, não fala mais nosso idioma, né, ele não credita mais. O mais novo não pode acabá com nosso idioma”.

16º ENTREVISTADO
SEXO: MASCULINO

ALDEIA: IPEGUE
IDADE: 63 ANOS

Quando ele relatava os costumes do seu povo em relação à alimentação, disse:

“A gente comia carne de caça, né. E agora, hoje em dia, nós tamo comprando carne, né, porque fazendeiro mora, faiz divisa com nossa divisa aí, então não dá mais pá saí fora,

nem pá í atrais de caça, né. Pra falá a verdade acho que essas compras que a gente faiz na cidade, eu acho que não tá dando certo pra nós, porque dá muito pobrema de saúde, o que estô vendo, aqui ninguém adoecia. Hoje já tem pobrema de diabete, tem pobrema de pressão, de visícula, a herni, apeniciti, agora aqui tá demais. Eu memo já fui operado di visícula, apeniciti porque nós larguemo daquele custume, né. Larguemo até de a gente falá em nosso indíoma Terena, pode saí em quarquê rua acha o menino, não entende mais, fala mais em português, né. Eu memo não sei falá em português, mais já sô idoso, né. Até que tô falando, né.

E isso é bom ou é ruim?

“Pra falá a verdade pra senhora é dos dois lados porque a gente precisa sabê falá em português e por otro lado a gente não pode deixá nosso, nossa indíoma, né. É a cultura e a tradição do nosso povo. Esse aí nós não podemo dexá. Eu memo todo ano, eu faço movimento aqui, a festa de dia dezenove de abril, eu faço festa aqui, então nós não podemo dexá disso, então por dois lados, né.

O que está influenciando, por que o senhor acha que está havendo a mudança?

“Pra mim, acho que a influência vem da escola, né, porque todo professor, professora vem da cidade, fala em português. Então é dali que vem, né. Agora se tivesse uma pessoa que é professor que ensina indíoma, acho que não ia despezá, não, né. Então vem vindo da escola.

E o senhor continua passando isso para seus filhos? Como está fazendo agora?

“Olha, só que a gente já não faiz mais trabalho como a gente fazia, mais rezá, a gente reza, né”.

Essa resposta é em relação aos costumes que tinham durante a Semana Santa.

E esses outros conhecimentos que o senhor tem, que a mãe do senhor passou, o senhor fez essas recomendações para os seus filhos?

“Olha, eu não faço recomendação, mais sempre enquanto a gente tivé vivo, ele tá acompanhando a gente, né. Agora não sei depois que a gente saí daqui, né”.

17º ENTREVISTADO
SEXO: FEMININO

ALDEIA: ÁGUA BRANCA
IDADE: 68 ANOS

A senhora ensina os costumes do povo Terena para seus filhos?

“Sim, passei tudo. Todas as coisas, hoje, está tudo diferente, as mãe, hoje, não têm mais isso, já vem do hospital, já está comendo tudo, né”.

18º ENTREVISTADO
SEXO: FEMININO

ALDEIA: ÁGUA BRANCA
IDADE: 30 ANOS

Você acredita, vai repassar para seus filhos tudo o que sua mãe ensinou para você, aquilo que sua avô ensinou para ela?

“Eu acredito por causa que quando a pessoa espera nenê, ah... aí bebê nasce forte e tudo, né. Quando a gente acredita, acredita na mãe, ansim falando, aí bebê não nasce doente. Eu acredito. Acho que estou ensinando”.