

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RAFAEL MARTINS SANTANA

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA:
UM OLHAR SOBRE O TRABALHO ENTRE OS TERENA

GOIÂNIA
2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ **Dissertação** ☐ **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

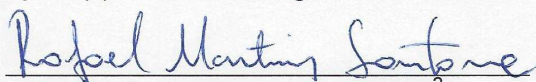
Nome completo do autor: Rafael Martins Santana

Título do trabalho: Roberto Cardoso de Oliveira: um olhar sobre o Trabalho entre os Terena

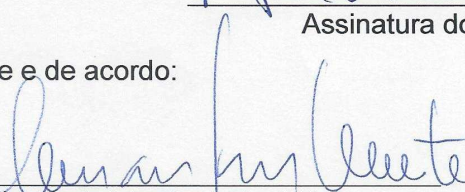
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ **SIM** ☐ **NÃO**¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 19 / 09 / 17

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

RAFAEL MARTINS SANTANA

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA:
UM OLHAR SOBRE O TRABALHO ENTRE OS TERENA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG) para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Dr. Alexandre Ferraz Herbetta

Goiânia

2017

Martins Santana, Rafael

Roberto Cardoso de Oliveira: um olhar sobre o Trabalho entre os Terena [manuscrito] / Rafael Martins Santana. - 2017.
134 f.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Ferraz Herbetta.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, ,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2017.
Bibliografia.

1. Povo Terena. 2. Roberto Cardoso de Oliveira. 3. Teoria Antropológica. 4. Conhecimento. 5. Diferença. I. Ferraz Herbetta, Alexandre, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
RAFAEL MARTINS SANTANA**

Aos vinte e três dias do mês de agosto de 2017, às 10 horas, na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado do mestrando **RAFAEL MARTINS SANTANA**, intitulada *ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: UM OLHAR SOBRE O TRABALHO ENTRE OS TERENA*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Alexandre Ferraz Herbetta (UFG/presidente), Joana Aparecida Fernandes Silva (FCS/UFG), Mariano Baez Landa (CIESAS/México) e Rosani Moreira Leitão(suplente – Museu Antropológico/UFG). O candidato apresentou seu trabalho, os examinadores o arguíram e ele respondeu às arguições. Às ____ horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pela qual foram atribuídos ao mestrando os seguintes resultados:

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr. Alexandre Ferraz Herbetta _____

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr.^a Joana Aparecida Fernandes Silva _____

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr. Mariano Baez Landa _____

Resultado Final _____

APROVADO

Reaberta a sessão pública, o presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim, Elder Pereira Dias, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca Examinadora.

Elder Pereira Dias _____

Dedico ao povo Terena,

À sua memória, luta e inventividade.

Agradecimentos:

Não se escreve uma dissertação apenas com duas mãos. É preciso mais que isto: quatro mãos, um corpo, vários na verdade, um universo de subjetividades e relações que são mobilizadas para que uma investigação ganhe sua forma final, torne-se uma dissertação. Sabendo disto, é fundamental afirmar e reconhecer a importância de pessoas, agentes e instituições que participaram desse processo de construção da dissertação. Sejam participando através de incentivos, apoio, solidariedade ou partilhando momentos necessários do trabalho intelectual e de investigação que um empreendimento dessa natureza exige.

Gostaria de prestar meus agradecimentos ao corpo docente do PPGAS/UFG, aos professores e professoras que ministraram as disciplinas que cursei durante o curso, quanto outros que colaboraram intensamente, de algum modo, nesse processo. Ao fazer isso, assinalar esse cumprimento nominal, espero que esse cumprimento seja visto como uma extensão a todos os outros docentes do programa. Agradeço a Maria Luiza Rodrigues, ao Camilo Braz, ao Roberto Lima, a Selma Sena, ao Gabriel Alvarez e demais. Faço meu agradecimento também aos colegas de curso, que partilhei momentos importantes: Ariel Nunes, Nilauder Guimarães, Cláudia Vicentini, Reigler Pedroza, Cinthia Santos, Arthur Amaral, Igor Almeida, Márcia Faria e Marcelo Perilo.

Destaco meu agradecimento especial aos professores que participaram das etapas de avaliação da dissertação. Reitero, assim, minha gratidão a Camila Mainardi, que contribuiu com ótimas sugestões para meu trabalho durante o exame de Qualificação; agradeço a Joana Silva, que integrou os exames de Qualificação e Defesa da dissertação. Os seus comentários, sugestões e apontamentos foram fundamentais para ajudar a dirigir a direção de construção da dissertação. Junto a ela no exame de Defesa, suas contribuições e as do Mariano Báez, professor convidado do CIESAS, do México, para a banca, esse momento fez-se mais que especial, transformando-se em uma verdadeira aula magistral, momento de escuta para mim e de trocas de conhecimentos e aprendizados. Manifesto, dessa maneira, também meu agradecimento pela presença do professor Mariano Báez, convidado especial, pelo seu cuidado, dedicação e interesse imprimido na avaliação da minha dissertação. Ressalto, ainda, minha alegria pela sua presença, reforçando um papel importante, como ponte para fortalecimento institucional e antropológico das relações entre o Brasil e o México.

É importante agradecer também a professora Mônica Pechincha, que acompanhou momentos importantes de construção da minha investigação. Obrigado pela dedicação, esforço e acolhimento.

Destaco meu agradecimento ao professor Alexandre Herbetta, que conduziu o processo de orientação da dissertação. Minha gratidão pelo seu cuidado, generosidade e abertura tenaz para a interlocução e partilha de aprendizados. Foi uma experiência muito especial.

Sem dúvida, uma pessoa fundamental nesse meu percurso e formação durante o mestrado foi o professor Manuel Lima Filho. Sendo assim, não seria possível não realizar esse registro. Obrigado Manuel pelos momentos partilhados, apoio e amizade. Com seus gestos de sabedoria obtive aprendizados tanto no campo escolar, quanto para a vida.

Agradeço a professora Rosani Leitão, diretora da divisão de Pesquisa do Museu Antropológico da UFG. Ela que sempre foi uma ponte essencial minha com a Antropologia. Obrigado por me apresentar as obras de Roberto Cardoso de Oliveira e outras leituras e colaborar para possibilitar meu encontro com os coletivos sociais Terena. Meu agradecimento fraterno a você. Ampliando os agradecimentos e cumprimentos, agradeço ao Museu Antropológico, por funcionar como uma “instituição-chave” de produção, formação e circulação de saberes e encontros. Destaco meu agradecimento também as pessoas com as quais convivi e participaram do “Projeto Terena” no Museu: Marisa Damas, Núbia Vieira, Patrik Franco, Marcelo Perilo, Ricardo Lima, Vilma Machado e Jean Alves. Nesse campo, ainda, ressaltando a importância do Museu Antropológico e das ações desenvolvidas nele, agradeço de modo especial ao coletivo de pessoas que compõem o NEAP – Núcleo de Estudos em Antropologia, Memória e Patrimônio, do qual participo e tem funcionado como um espaço de socialização, produção e circulação do saber antropológico e outros saberes. Ressalto meu agradecimento a Telma Camargo, Nei Lima, Camila Moraes, Manuelina Duarte, Rildo Souza, Izabela Tamasso, Vânia de Oliveira, Thiago Cazarim e demais.

Mais do que necessário é agradecer aos amigos e amigas que acompanharam, apoiaram e torceram proximamente a mim durante o processo de escrita da dissertação. Um forte abraço e agradecimentos a Marina Landeiro, Márcia Panther, Marcilaine Martins, Karen Pessoa, Tatiele Souza, Danielle Moraes, Sarah Soares, Lubia Dutra, Sylmara Brito, Valquíria Costa, Daniel Vieira, Maria Cristina Fleury, Thiago Cazarim e Sidi Leite.

Agradeço a minha família pelo apoio e carinho sempre presente. Grato aos meus pais, João Costa Santana e Selma Santana, e ao meu irmão Emmanuel Santana. De maneira especial, agradeço minha tia Cida Ferreira, com seu cuidado, generosidade e carinho contínuo. Muito obrigado. Estendo ainda os agradecimentos para outros integrantes da família, primos e tios: Thaynara Martins, Thamylla Martins, Marcus Sousa, Delmer Evangelista, Belquícia Martins, Euripa Ferreira, Fernando Ferreira, Leidyanna Tomé e demais familiares. Agradeço também a minha vó Francisca Silva, que sempre me presenteia com sua sabedoria. Minha gratidão a vocês, amo todos.

Agradeço o apoio e incentivos recebidos pela CAPES para que essa pesquisa fosse desenvolvida.

E por fim, agradeço ao Eterno, que preenche nossos dias com vida, amor, graça e mistério.

RESUMO

Testar os limites do conhecimento e da linguagem do pensamento antropológico é o objetivo central dessa investigação. Para isso, buscamos realizar um encontro entre a produção antropológica de Roberto Cardoso de Oliveira, seu pensamento, ideias e conceitos a respeito dos Terena e distintas etnografias e experiências dos Terena em sua vida social como modo de problematizar o discurso e o pensamento antropológico acerca da vida coletiva desses indígenas. Perceber como através desse encontro e relações, esta incursão pode nos provocar a pensar acerca das relações de diferença entre as formas de construção das questões, problemas e mundos sociais singulares. Elegemos estabelecer como questão para o exercício dessa investigação e ensaio teórico, perguntar como a questão do Trabalho é vivenciada entre os Terena, seus limites, contornos e elementos de tensão, que podem extrapolar modos convencionados de tratar o assunto, comumente abordado sob um prisma de um plano de imanência e imagística ocidental. Assim, como opção para problematizar a produção do pensamento antropológico, suas formas de construção e práticas de conhecimento, desenvolvemos um diálogo com autores da paisagem antropológica contemporânea, detidamente, Marilyn Strathern, Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro. Testar esses limites nos levou a propor, de modo alternativo ao pensamento convencional no discurso antropológico da experiência social e coletiva dos Terena, outras possibilidades para pensar a produção do mundo social singular indígena. Permitindo, dessa maneira, assinalar a possibilidade de emergência de conceitos indígenas singulares como escolha para abordar suas construções sociais próprias.

Palavras-chave: Povo Terena; Roberto Cardoso de Oliveira; Diferença; Conhecimento; Poder; Teoria antropológica.

ABSTRACT

Testing the limits of the knowledge and language of anthropological thinking is the central objective of this research. For this, we seek to make a meeting between the anthropological production of Roberto Cardoso de Oliveira, his thoughts, ideas and concepts about the Terena and different ethnographic and experiences of the Terena in their social life as a way of problematizing discourse and anthropological thinking about the life of these indigenous people. To understand how through this encounter and relations, this incursion can provoke us to think about the relations of difference among the forms of construction of the singular questions, problems and social worlds. We chose to establish as a question for the exercise of this investigation and theoretical essay, to ask how the question of Labor is experienced among the Terena, its limits, contours and elements of tension, that can extrapolate conventional ways of dealing with the subject, commonly approached from a prism of a plan of immanence and western imagery. Thus, as an option to problematizing the production of anthropological thought, its forms of construction and practices of knowledge, we developed a dialogue with authors of the contemporary anthropological landscape, of course, Marilyn Strathern, Roy Wagner and Eduardo Viveiros de Castro. Testing these limits has led us to propose, as an alternative to conventional thinking in the anthropological discourse of the Terena's social and collective experience, other possibilities for thinking about the production of the indigenous social world. In this way, it is possible to point out the possibility of emergence of singular indigenous concepts as a choice to approach their own social constructions.

Keywords: Terena people; Roberto Cardoso de Oliveira; Difference; Knowledge; Power; Anthropological theory.

SUMÁRIO

Introdução: As partidas iniciais, como cheguei ao problema da pesquisa:	12
Capítulo 1. O povo Terena: uma breve descrição	22
1.1. Faces e relações do Trabalho:	35
Capítulo 2. Roberto Cardoso de Oliveira: um etnógrafo dos Terena	39
2.1. Os passos do antropólogo: Antropologia, Ciência e Nação	53
2.2. Mergulho científico: mudança social e fricção interétnica - um plano teórico	64
Capítulo 3. Armadilhas do Ocidente: a imaginação e o pensamento antropológico	77
Capítulo 4. Ocidente e o Trabalho (ir)reversível:	97
4.1. Trabalho: vínculos possíveis ou vínculos determinantes	108
Considerações Finais: Sair do “trabalho”, entrar na cultura – produzindo singularidades	121
Referências Bibliográficas	126

Introdução: As partidas iniciais, como cheguei ao problema da pesquisa:

Durante a graduação em Ciências Sociais ocorreu minha primeira experiência de trabalho de campo com os Terena. Integrando um projeto de pesquisa desenvolvido no Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás¹, realizei minha primeira viagem de campo, fazendo um percurso em vários municípios e aldeias onde muitas coletividades Terena habitam no estado de Mato Grosso do Sul. Nessa experiência de trabalho de campo, apesar de visitar Campo Grande, capital do estado, e outros municípios, o local onde realizei a maior parte da pesquisa e atividades do projeto foi na Aldeia Cachoeirinha, no município de Miranda.

A Aldeia Cachoeirinha é considerada uma das aldeias mais antigas e tradicionais do povo Terena. Acompanhar cenas do dia a dia dessa aldeia, para uma pessoa estranha ao cotidiano daquelas pessoas e da paisagem social que nela se desenvolve, me trouxe algumas referências a experiências familiares, próximas a mim, como também, por outro lado, me proporcionou vivenciar outras experiências, que me causaram curiosidade ou dúvidas a respeito de como aquelas coletividades encaravam diversas situações e construíam seus modos de vida.

Um aspecto comum da vida social dos Terena em Cachoeirinha são as formas de circulação na Aldeia, as visitas das pessoas entre si, se dirigindo a casa de amigos ou a de parentes. O modo de organização territorial e física de Cachoeirinha lembra, para os que não estão familiarizados com o lugar, uma pequena vila, cortada por várias ruas, muitas ainda de terra, com uma população não superior a quatro mil pessoas. As visitas entre as pessoas, as suas casas, ocorrem de modo frequente, diariamente. Elas compõem a paisagem do cotidiano. O território da Aldeia não tem uma extensão que não dê, na maioria dos casos, condições para realizar os trajetos de uma casa a outra caminhando ou utilizando uma bicicleta, em um rápido percurso. Juntam-se os indivíduos para as atividades mais diversas. Geralmente há muitas porções de árvores, plantas e vegetação nos arredores das casas, e este também é um aspecto geral característico do território de Cachoeirinha, dos seus espaços compartilhados. Quando se encontram, essas pessoas tomam tererê, bebida típica da região, bebem ou comem,

¹ O projeto de Pesquisa intitulado “Aprendizado, socialização e cidadania de crianças Terena: interfaces entre a educação familiar e comunitária e a educação escolar” iniciou no ano de 2006, coordenado pela Dra. Rosani Moreira Leitão, executado na Divisão de Pesquisa do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás. O projeto teve a duração de dois anos, apesar disso, obteve desdobramentos em outras atividades de pesquisa e extensão, cujo último ano de realização dessas atividades foi no ano de 2009.

conversam, combinam a realização de atividades, como a produção de cerâmica, uma festa, atividades na Escola indígena, dentre outras coisas mais triviais.

A convivência na Aldeia para um não morador dela pode provocar várias sensações e pensamentos. Para sujeitos que estão acostumados ao cenário da vida urbana em grandes cidades, com a agitação de carros, o fluxo grande de indivíduos nas ruas - percursos e rotinas de cidades com grandes escalas urbanas -, o cotidiano em Cachoeirinha parece demorar passar. Isto, porém não impede que nesse território tenha suas próprias formas de agitação e atividades que fazem o correr do dia, do tempo, se desenrolar sem que você perceba, tenha consciência de que o dia logo está chegando ao seu fim, como é o caso quando ocorrem dias festivos na Aldeia, como um casamento ou festas comemorativas.

Em uma das tardes que estive em Cachoeirinha vivenciei um acontecimento que na minha perspectiva significou um evento de quebra da rotina do cotidiano que se desenhava naquele lugar. Em uma das ruas da Aldeia havia dezenas de homens e um ônibus. Acontecimento que me proporcionou curiosidade e dúvidas, principalmente devido notar reunidas naquele momento uma grande quantidade de pessoas e uma aglomeração incomum, diante dos eventos que eu já havia presenciado. Conversei com um rapaz terena que estava próximo a mim. Em breves instantes ele logo me relatou que aqueles homens estavam se preparando para ir para uma temporada de trabalho fora da aldeia, cuja atividade seria o corte de cana de açúcar em uma fazenda da região. Desde então, esse assunto me despertou grande interesse. Provocou-me querer conhecer mais a respeito daquele acontecimento, que para mim quebrava a rotina da paisagem social de Cachoeirinha, porém para os moradores dela seria uma experiência habitual no fluxo dos eventos que ocorriam em seu tempo comum.

Interpelar a respeito da experiência de trabalho entre os Terena se transformou em meu interesse de pesquisa. Ao realizar várias leituras da literatura antropológica sobre o povo Terena o tema do Trabalho é um assunto recorrente nas descrições da vida social dessas coletividades quando os antropólogos produzem seus escritos. Nesse campo da literatura antropológica específica acerca dos Terena, a leitura das obras de Roberto Cardoso de Oliveira são escritos antropológicos muito visitados, tanto como mencionados pelos antropólogos que escrevem a respeito dessas coletividades. Nos textos desse autor pode-se acompanhar diversas descrições e discursos referentes a experiência de trabalho entre os Terena, quanto também acerca de outros assuntos da vida social dos indígenas. Isto ocorre, especialmente, posto que, no campo de estudos a respeito desses indígenas, Roberto Cardoso

de Oliveira é considerado um autor clássico, muito referenciado, sempre presente nas referências dos outros autores que escrevem obras acerca dessas coletividades.

Entretanto, ao me dedicar mais amiúde à leitura e análise do pensamento dos antropólogos e antropólogas do povo Terena, em especial a obra de Roberto Cardoso de Oliveira, percebi uma característica que se repete nos escritos acerca dessas coletividades. Existem modos de narrar, descrever e enunciar no discurso e pensamento antropológico sobre os Terena que são realizados com repetição, que não distinguem entre si. São maneiras de descrever o mundo social indígena que parece preencher um espaço vazio que não necessitaria ser problematizado, uma vez que nessa forma comum de enunciar e descrever as experiências dos Terena, esses escritos e descrições se apresentam como se houvesse uma convenção ou consenso acerca do modo de conhecimento de experiências da vida social singular indígena. Esse espaço vazio pareceu para mim como um campo aberto, um espaço não detidamente explorado, que ao investigar com mais detalhes, poderia perceber nele formas de criação e singularidade dos Terena, que o discurso antropológico escrito acerca desses indígenas atenção diminuta a essas experiências e elementos os havia conferido.

Identificado essa faceta da literatura antropológica escrita sobre o povo Terena, me propus a estabelecer perguntas, bem como problematizar esses modos de narrar, descrever e enunciar a vida social indígena. Notar a existência de uma homogeneidade no modo de enunciar e conhecer o mundo social dos Terena, me provocou questionar como a diferença se constitui entre essas coletividades. O pensamento e a obra de Roberto Cardoso de Oliveira me pareceu, diante dessa proposta, a escolha de uma posição estratégica para empreender a análise e interpelação da questão de investigação que se formulou ao me dedicar com mais atenção aos escritos sobre o povo Terena, perguntar como seria a relação dos indígenas com a questão do Trabalho.

Dessa maneira, ao construir a investigação, definir as estratégias de pesquisa e conhecimento da literatura antropológica a respeito dos Terena e das experiências singulares dessas coletividades, optei por realizar um estudo semelhante a um ensaio teórico². Devido as

² O ensaio pode ser entendido, nos termos que o definimos, como conceituado por Theodor Adorno (2012), para o qual o ensaio é compreendido como uma experiência de pensamento onde é possível demonstrar o caráter construído das ideias e dos conceitos, assinalando, para isso, a transitoriedade do pensamento, das ideias e seu aspecto mediado através da experiência humana. Dessa maneira, a própria história, como também as experiências de pensamentos e construção dos conceitos e ideias, não se delimita por uma existência final, definida, acabada, porém, podem, em um exercício de análise, ter seus aspectos e características postos em debate e crítica, alvo da crítica teórica. Como afirma o autor: “*O ensaio desafia, por isso, a noção de que o historicamente produzido deve ser menosprezado como objeto da teoria.*” (p. 26). Como crítica epistemológica, o ensaio ressalta o aspecto fragmentário da experiência e do conhecimento em contraposição a noção de totalidade, sendo uma forma de conhecimento que afirma-se “...em favor das conexões transversais entre os

difficultades próprias da realização de uma investigação teórica e de análises das ideias na Antropologia, que geralmente como característica não possui um modelo pré-estabelecido, tracei estratégias que me pareceram proveitosas e profícuas para a produção desse estudo. A análise e estudo da produção do conhecimento a respeito do povo Terena que perfaço a partir da literatura antropológica, particularmente dos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira, se constituiu, nesse sentido, em uma investigação híbrida. Sendo ela mais próxima a um ensaio teórico – debate e análise de ideias -, e muito menos uma investigação historiográfica acerca da vida e obra de Roberto Cardoso de Oliveira, uma História de um conceito ou uma Antropologia da Ciência *strict sensu*.

Tendo definido esses elementos da pesquisa, ao lado disso, procurei identificar autores e referências no pensamento antropológico que me auxiliariam a produzir a investigação, tanto como ampliar os limites do campo de conhecimento na Antropologia, os quais serão assinalados mais adiante. Especialmente, autores que favorecessem a discussão acerca da produção do saber, as práticas antropológicas e as relações do antropólogo com o outro, a alteridade.

Quando delineeí essa paisagem do conhecimento que iria utilizar para meu estudo, as discussões, ideias e pensamentos que surgiram, proporcionaram questionar, bem como problematizar o pensamento antropológico não somente para o caso dos Terena. Mas, para além disso, me conduziram em um exercício, que ao pensar a experiência dessas coletividades, possibilitaria pensar a respeito das formas de constituição da Antropologia e a construção das questões e problemas para os mundos sociais singulares.

Colocando questões para a Antropologia e os momentos da dissertação:

A elaboração e a colocação dos problemas na Antropologia Social é algo tão importante para o pensamento antropológico quanto o modo como escolhemos os conceitos que iremos utilizar durante a produção do conhecimento. Sendo assim, um problema, uma questão no curso de uma investigação, em sua estrita definição, não diz, em conjunto, no ato científico, que a maneira como o antropólogo estabelece sua questão de pesquisa, seja ela semelhante ao modo como os agentes sociais e coletividades com as quais ele investiga definem seus problemas, interesses e conceituações. Na verdade, esse é um dos esforços fundamentais para

elementos...” (p. 43), das possibilidades de construções e que torna explícito a instabilidade existente na produção das ideias e conceitos na humanidade.

a Antropologia, descrever e conhecer o modo como o outro, a alteridade, constrói seus problemas e respostas para a vida comum, coletiva, numa tentativa de traduzir a respeito de como a experiência da diferença se constitui e produz na humanidade.

Diante disto, as fortes formas de presença da imagística, pensamento e imanência dos modos de abstração do pensamento ocidental na elaboração do saber antropológico têm sido campo de interpelação, alvo contínuo, para que os antropólogos na contemporaneidade reclamem o esforço do exercício necessário de questionamento de como esse pensamento se constitui, seus contornos, comprometimentos e interesses e direções, como eles se tornam presentes na experiência antropológica. Assim, percebemos como os próprios pensadores indígenas, como Gersem Baniwa (2015), ou outros antropólogos também comprometidos em debater essa questão, como Marilyn Strathern (2006), desfazem esse terreno seguro da produção do pensamento antropológico, demonstram suas linhas de constituição, seus resultados, por vezes, imprevistos inicialmente, que em diversos casos, ideias e conceitos dos antropólogos servem para reforçar esquemas e modos de pensamento sobre o outro, a alteridade, com insistentes raízes nos modos de vida ocidentais.

No terreno antropológico do conhecimento produzido sobre os povos indígenas no Brasil a interpelação a respeito de como a própria Antropologia constrói suas formas de conhecer que dificultam perceber como o outro, a alteridade, criam suas questões singulares e maneiras de vivê-las, tem sido enfatizada nas últimas décadas. Em distintas obras, como as organizadas por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1993) e Alcida Rita Ramos e Bruce Albert (2002) têm sido colocados pelos autores que escrevem nessas produções os interstícios do saber antropológico, as possibilidades de questionamento, como também de apontamento para a existência de criação de formas próprias das coletividades indígenas de constituírem seus mundos sociais singulares.

Se por um lado, dedica-se, nessas obras, a apresentar outra paisagem e possibilidades de estudos a respeito dos povos indígenas no Brasil, indicando um novo momento singular da Antropologia no país³, em contraponto a hegemonia de investigações dos estudos de

³ É importante destacar acerca do debate geral a respeito da Etnologia indígena brasileira que atualmente existem entre os autores distintas vertentes, quanto opções de abordagem e entendimento do modo de elaboração da Antropologia sobre os povos indígenas no Brasil. Para Rita Ramos (1990), em sua análise sobre a Antropologia produzida no país sobre os povos indígenas, essa Antropologia pode ser descrita com tendo como marca singular da disciplina, seu epíteto, a definição como sendo uma “antropologia engajada”, em que a Antropologia desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira, interessada em temas como a mudança social entre os indígenas e a relação com o Estado, seria ícone representativo desse modelo. Dois antropólogos debatem com minúcia essa questão geral da Antropologia. Interessados em modos e perspectivas diferenças de abordagem e estudos dos povos indígenas no país, João Pacheco de Oliveira (1999) e Eduardo Viveiros de Castro (1999) desenham e defendem cada qual sua paisagem e maneira de conhecimento do mundo social dos indígenas. O debate

mudança social com fortes referências aos problemas ocidentais, de outro lado, existe um empenho em demonstrar como esse próprio pensamento antropológico, alvo de críticas, interessado em questões ocidentais e modernas influencia modelos da produção antropológica no Brasil. Vemos isto como quando dizem Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha que na Antropologia brasileira houve um tipo de exercício comum onde eram as: *“...categorias da razão sociológica ocidental e conceitos nativos contrabandeados para dentro da antropologia e ali transformados em normas teóricas, as sociedades sul-americanas sempre foram ignoradas ou passivas.”* (p. 11).

Apesar disto, é importante expressar algo. Afirmar que o próprio pensamento antropológico possui problemas, que melhor dizendo, detém problemas próprios durante sua constituição, são características do fazer antropológico, não é negar essa condição e possibilidade. O que buscamos é explicitar esta sua figuração, linhas e formas, dizer que problemas encontrados no pensamento de um antropólogo, como Roberto Cardoso de Oliveira, não excluem ou reduzem o risco de problemas serem apontados, em igual exercício, achar outros problemas em nosso pensamento singular, nesse ensaio, na antropologia que escrevemos nessa investigação. O modo como manejamos, agenciamos essas questões que torna-se nossa tarefa singular, necessária, para demonstrar como o pensamento antropológico é construído, seus possíveis interesses, contornos, comprometimentos e ações. Fazer disso um jogo em que deixe mais visível como o pensamento e a experiência antropológica são criadas, suas possíveis consequências, seus elementos éticos, a maneira como as coletividades e agentes sociais, sejam elas as dos antropólogos ou as dos agentes sociais investigados, podem se relacionar com esse saber, produzir o uso que achar necessário dele, participar na definição de suas direções.

Quando abordamos a experiência do povo Terena, seu registro no discurso na Antropologia, não é diferente desses problemas que podemos estabelecer na produção do pensamento antropológico. Diante disto, nessa investigação trago como exemplo o caso do povo Terena para pensar como o pensamento antropológico e o discurso acerca do outro, da alteridade, é construído e agenciado na literatura da Antropologia escrita sobre essas coletividades, especialmente os escritos produzidos por Roberto Cardoso de Oliveira.

empreendido entre estes autores é notório devido a posição firme e acalorada na defesa de suas linhas teóricas e conceituais, no qual avaliamos, ambos, nesse aspecto, propõem uma “antropologia da cisão” entre os modos e opções de estudo e abordagem dos povos indígenas no Brasil. Em nossa investigação optamos por não escolher enfatizar esses elementos específicos das discussões e sua cisão, elegemos de modo estratégico e como interesse propor a não redução dos saberes e a multiplicidade de formas e usos que podem ser feitos dos conhecimentos produzidos.

Desse modo, nossa investigação propõe-se problematizar a produção de discursos e a experiência científica de Roberto Cardoso de Oliveira em suas produções sobre as coletividades sociais Terena, dando ênfase aos discursos e pensamento do autor acerca da relação dos indígenas com a atividade do Trabalho. O caminho que iremos percorrer na investigação se desdobrará em distintos momentos. Buscamos identificar a maneira como se constituiu o discurso e pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira a respeito do Trabalho entre os Terena, sua forma unificadora para expressar um modo de relação desses indígenas, que repousa em ideias e descrições interessadas em descrever e compreender a mudança social e as experiências de modernidade dessas coletividades.

Ao cotejar a forma de enunciação desses discursos sobre o Trabalho em suas obras monográficas sobre os Terena, nota-se que o autor não somente produziu conhecimentos novos a respeito do tema da mudança social indígena – sua grande temática de investigação. Percebe-se que, além disso, tornou-se uma referência para diversos antropólogos e antropólogas para compreensão dos diferentes âmbitos da vida social indígena. Sendo o discurso sobre o Trabalho, uma dessas referências, que os autores e autoras repetem, enunciam, com pouca ou quase nenhuma problematização acerca do modo como essa temática se efetua no universo social singular dos Terena, na criatividade social indígena.

Fato este que constituiu-se nosso ponto de tensão, que buscamos manter durante toda a investigação. Seja uma tensão em modulações distintas, mas que, de alguma forma, sempre presente no nosso texto antropológico. Perceber como o Trabalho entre os Terena pode se tornar uma Questão para a Antropologia e para os Terena, bem como trazer à tona as experiências críticas e criativas que as relações entre mundos sociais singulares podem provocar: dos antropólogos, da Antropologia e das coletividades indígenas.

Em um primeiro momento, no capítulo inicial da dissertação, buscamos realizar uma breve descrição acerca do povo Terena. O intuito é assinalar de maneira geral aspectos do modo de vida atual dos indígenas, tanto como experiências, eventos e acontecimentos acumulados ao longo do tempo, elementos da história dos Terena e suas relações coletivas com outros povos indígenas e com coletividades não indígenas brasileiras. Tentamos, ainda, apesar de apresentarmos apenas em termos gerais elementos que podemos nos informar acerca do mundo social dos Terena, ressaltar o modo como os indígenas experimentam suas relações de trabalho, bem como relações que as ultrapassam, vão para além delas. Destacando, nessa paisagem geral, descrições sobre as formas de vida e acontecimentos do

cotidiano indígena que estabelecem referências para o conhecimento das singularidades do mundo social dos terena.

No segundo capítulo perfazemos uma descrição sobre Roberto Cardoso de Oliveira, sua antropologia e a posição que ocupa na Antropologia escrita sobre os Terena. Classificamos o autor como o etnógrafo dos Terena ou seu etnógrafo clássico, referência de grande recorrência para os autores e autoras que escrevem sobre o povo Terena. Seus estudos são exemplares para o conhecimento da vida social indígena e fonte de informação e imaginação a respeito dos diversos temas do mundo social dos terena. O tema do Trabalho entre os indígenas é uma dessas referências, discursos, apropriados pelos autores e autoras, sem sua problematização, deixando o discurso falar por si mesmo, funcionar como um discurso universal, que inspira-se em ideias e na imaginação das formas ocidentais de pensar o trabalho na vida social indígena.

Empreendemos a contextualização da formação de Roberto Cardoso de Oliveira, a trajetória do autor, suas experiências e constituição enquanto antropólogo. Destacamos a relação de Roberto Cardoso de Oliveira com dois atores centrais, o antropólogo Darcy Ribeiro e o sociólogo Florestan Fernandes, que colaboraram intensamente para a elaboração de seu pensamento. Esses personagens foram responsáveis pela introdução do autor de maneira aprofundada no universo da Antropologia e das Ciências Sociais. Abordamos como esses autores e seus pensamentos se tornaram referências e inspiração para a elaboração da antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira.

O tema da mudança social indígena no Brasil se tornará sua grande temática de interesse. O autor paulatinamente se envolve nas discussões e debates teóricos e conceituais acerca do modo como essa experiência e fenômeno social ocorria entre os indígenas no Brasil. Adotamos como estratégia para compreensão de sua relação com a experiência científica e a produção de conhecimento sobre os Terena, assinalar que o autor ao produzir suas investigações sobre esses indígenas, elaborou ao mesmo tempo um “plano teórico”, uma forma singular de conhecimento da vida social terena, que colaborou para ganhar a posição de um pensamento e discursos representativos, que expressam sobre o mundo social dos terena. Nesse plano teórico, um plano de imanência e imagística de ideias e pensamentos para produção antropológica acerca dos Terena, foram inscritos fenômenos sociais embasados na linguagem de inspiração ocidental. Temas da vida social indígena, como a relação dessas coletividades com a questão do Trabalho, a Modernidade ou a Nação serão

enunciados e descritos a partir da perspectiva das ideias que partem do plano de um pensamento ocidental.

No terceiro capítulo, chamamos a atenção para os aspectos problemáticos no conceito de Trabalho utilizado pelo autor para o pensamento antropológico, visto que nos últimos tempos, essas ideias e conceitos que buscam exprimir experiências sociais de maneira unitária ou um todo representativo do modo como o social ou o “real” se efetua na vida das coletividades indígenas, vem sendo alvo de críticas de vários autores, dentre eles Marilyn Strathern (2006, 2014), Eduardo Viveiros de Castro (2002) e Roy Wagner (2010). Dessa forma, elegemos apresentar as estratégias e críticas desses três autores acima mencionados, a maneira como estabelecem o debate e análise sobre o uso de conceitos no pensamento antropológico, dando atenção especial as formas de presença da imaginação, pensamento e imagística ocidental no momento em que os antropólogos elaboram seus conceitos acerca do outro, da alteridade, dos coletivos sociais.

A respeito dessa problematização que realizamos do modo como a imaginação e o pensamento do antropólogo colaboraram para criar formas de enunciar a vida social terena através da perspectiva de noções ocidentais, recorreremos as ideias do Roberto Cardoso de Oliveira para apontar a maneira como foram utilizados seus conceitos, a produção de seus pensamentos e análises. Nesse sentido, procuramos indicar nele as características de um pensamento de referências sociológicas – um pensador das categorias modernas na Antropologia. Interessado na mudança social e na experiência de modernidade entre os indígenas, essa forma de elaborar sua antropologia sobre os Terena, a destacamos como modo de chamar a atenção para como o autor pensava a questão da maneira de constituição do mundo social terena, bem como suas relações para o pensamento do tema do Trabalho entre os indígenas.

No quarto capítulo, chegamos ao momento em que são trazidas à baila os diversos discursos e modos de enunciação no pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terena a respeito da relação dos indígenas com a questão do Trabalho. São enfatizadas ideias, noções e discursos que procuram vincular uma forma característica de pensar a relação dos Terena com o Trabalho, que repousam nessa imagística e pensamento de inspiração ocidental, que não fora problematizado pelo autor. Temas como a presença forte de discursos e narrativas que vinculam a experiência dos Terena com o trabalho a partir de discursos como trabalhador da cidade, trabalhador camponês, proletário ou classe social, são debatidas suas implicações e formas de obliteração de conhecimento de práticas singulares

dos Terena de produzirem suas relações com esses aspectos de seu mundo social. Damos realce ao maneira como o trabalho é visto no seu discurso, como enunciação de um modo do Estado brasileiro de integrar os indígenas, a produção de biopolíticas para essas coletividades, como sendo também modos de produção de relações com coletivos sociais não indígenas brasileiros, que promoveram violências e espoliação de suas vidas através de estratégias de utilização do Trabalho entre os Terena, como ainda são enunciados as características, que no discurso do autor, ressalta as qualidades positivas da experiência de trabalho entre os indígenas.

E por fim, encerrando o capítulo, procuramos empreender outra forma de pensar e enfatizar o tema da relação dos Terena com a questão do Trabalho. Após a discussão da forte presença do discurso antropológico com inspiração ocidental no pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, tentamos demonstrar as brechas no pensamento sobre os Terena presente em escritos do autor, como também nos escritos antropológicos de distintos antropólogos, onde procurarmos incentivar o pensamento de outras abordagens, relações possíveis, para a descrição e conhecimento da vida social dos indígenas, que se proponha escrever sobre as singularidades e a experiência criativa dessas coletividades sociais.

Capítulo 01: O povo Terena: uma breve descrição

A presença do povo Terena⁴ no território brasileiro está distribuída em distintas paisagens, experiências e localizações. Uma rede ampla, grande parte de sua população, vive no estado de Mato Grosso do Sul, na região centro oeste do país. Considerada como um território indígena tradicional, a Aldeia Cachoeirinha, localizada nos municípios de Miranda e de Aquidauana, pode ser apontada como um espaço onde reside uma das maiores concentrações da população Terena. A Aldeia Cachoeirinha divide em suas proximidades com seu território outras aldeias, como a Babaçu, Lagoinha, Argola e Morrinho⁵. Diversas outras aldeias, territórios que vivem em sua maioria sujeitos e agentes sociais terena, estão presentes em outros municípios do Estado de Mato Grosso do Sul.

Devido as aldeias e outros territórios indígenas possuírem uma história política, social e jurídica especial, constituída em disputas com o Estado e coletividades não indígenas brasileiras, o modo de permanência, presença e uso do território entre os Terena, se produz, em diversas ocasiões, de maneiras distintas. A experiência social dos Terena, de suas coletividades e agentes sociais, com o Estado brasileiro teve sua história, disputas e produções analisada e descrita na obra de Andrey Ferreira (2007), na qual o autor procurou demonstrar as formas de conflito, resistência e ação política desses indígenas na formação de seus territórios e de suas aldeias. Em sua análise o antropólogo descreve o modo como os territórios indígenas se constituíram de acordo com distintos processos de lutas, disputas e ocupações. Apesar de alguns territórios e aldeias terena terem sua existência garantida, em termos legais oficiais e de propriedade jurídica, torna-se comum, especialmente motivado pelos modos de ação do Estado brasileiro e de coletividades econômicas e empresariais, tensões políticas e coletivas envolvendo a presença, uso e permanência dos indígenas nos territórios.

Como a memória, significado, história e maneiras de presença dos Terena no território de Mato Grosso do Sul remontam há uma longa data cronológica oficial, de acordo com relatos de documentos históricos, de Estado e de escritos científicos e não científicos, que

⁴ Utilizamos o conceito de povo como descrito por Eduardo Viveiros de Castro (2016), que considera como povo uma existência coletiva plural, que se constitui enquanto uma multiplicidade singular. Para o autor, ser indígena diz respeito a uma forma de relação com a terra, como pessoas originárias da terra onde vivem, que se distinguem por uma consciência que lhe permitem saber e conhecer sua singularidade em relação aos que a ela estão vinculados por sua experiência originária.

⁵ Os dados são descritos na etnografia de Rosani Leitão (2005) realizada na Aldeia de Cachoeirinha em sua investigação sobre a educação escolar indígena.

identificam essas experiências desde os séculos XVIII, podemos afirmar que a relação tanto social, quanto política e jurídica dos indígenas com o território é móvel, construída e polissêmica. Existem movimentos políticos e sociais sempre recorrentes de reivindicação e disputa coletiva entorno da propriedade e da relação com o território entre os Terena e outras coletividades. Particularmente, tendo uma de suas motivações a redução física e espacial dos seus territórios pelo Estado brasileiro, como ainda devido a necessidade de reconhecimento do direito ancestral de propriedade, memória e uso de espaços da região que há uma longa temporalidade habitam. Isto recentemente foi descrito de modo interessante por Luiz Eloy Amado (2014), que, em uma investigação jurídica e antropológica, apresenta uma análise detalhada a respeito da relação dos Terena com a questão territorial e de seus movimentos políticos de reivindicação de suas faixas territoriais.

Nos municípios de Anastácio, Aquidauana, Campo Grande, Corumbá, Dois Irmãos de Buriti, Dourados, Porto Murtinho, Rochedo, Sidrolândia, além de Miranda, estão presentes Aldeias Terena no estado de Mato Grosso do Sul. As aldeias indígenas, percebidas como território que propiciam uma maneira de habitação coletiva com população em sua maioria Terena não são os únicos espaços e territórios onde esses agentes sociais e coletividades habitam e vivem. Se traçarmos um registro histórico de presença e ocupação territorial dos Terena, os indígenas partilham suas vidas e experiências em outros territórios, com experiências de formação e produção social distintas, como em espaço rurais e urbanos. Essas informações e descrições históricas podem ser encontradas tanto em obras de referências clássicas sobre os Terena, como nos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira, quanto em descrições e obras mais atuais, como em Levi Pereira (2009), Rosani Leitão (2005) e Andrey Ferreira (2007). Diversas coletividades terena experimentam e constroem suas vidas e mundo social em espaços urbanos, onde produzem suas gramáticas sociais singulares de existência, sendo que mesmo assim, grande quantidade dos indígenas que habitam nesses territórios tem memórias, referências e signos sociais relacionados as aldeias indígenas.

As coletividades Terena vivem parcela delas em outros estados brasileiros que abrangem uma população que se distribui para além do estado de Mato Grosso do Sul. Podem ser apontados como outras localidades e regiões que vivem outros adensamentos populacionais terena os estados de São Paulo e Mato Grosso. No quadro abaixo temos uma descrição detalhada⁶ sobre as terras indígenas dos Terena:

⁶ Dados consultados no site do Instituto Socioambiental – ISA.

Terra indígena:	Município:	Estado:	Situação jurídica:	Publicação do ato normativo:
Água Limpa	Campo Grande e Rochedo	MS	Em identificação	1999
Aldeinha	Anastácio	MS	Em identificação	1984
Araribá	Avaí	SP	Homologada	1991
Buriti	Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia	MS	Declarada	2010
Buritinho	Sidrolândia	MS	Homologada	1996
Cachoeirinha	Miranda e Aquidauana	MS	Declarada	2007
Dourados	Dourados	MS	Homologada	1917
Terena Gleba Iri	Matupá	MT	Homologada	2004
Kadiwéu	Corumbá e Porto Murtinho	MS	Homologada	1984
Icatu	Braúna	SP	Homologada	1991
Lalima	Miranda	MS	Homologada	1996
Limão Verde	Aquidauana	MS	Homologada	2003
Nioaque	Nioaque	MS	Homologada	1991
Nossa Senhora de Fátima	Miranda	MS	Homologada	2001
Pilade Rebua	Miranda	MS	Homologada	1991
Taunay / Ipegue	Aquidauana	MS	Declarada	2016

De acordo com dados censitários apresentados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), a população terena atual é formada por um contingente populacional de

26065 pessoas. A experiência social contemporânea dos Terena tem permitido os indígenas a se envolverem em diversas formas e estilos de vida, maneiras de produção social e de suas trajetórias e devires⁷. Atualmente é possível notar a participação dos Terena em atividades e experiências que remetem a maneiras tradicionais de modos de vida, como as práticas e experiências sociais vivenciadas nas Aldeias, quanto o interesse no trânsito em territórios e práticas diversificadas, relacionadas a experiências urbanas, como o investimento dos indígenas na formação escolar universitária e ocupação de cargos e profissões cidadinas (LEITÃO, 2005). Pode-se perceber de modo mais intensivo, especialmente, a presença indígena em programas específicos destinados a formação indígena universitária, como, a título de exemplo, os cursos promovidos pela Universidade Estadual do Estado do Mato Grosso do Sul (UEMS), a Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD) e a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), situadas no estado de Mato Grosso do Sul.

Se traçarmos uma maneira de identificação de referências sociais, linguísticas e culturais que dizem respeito a experiência indígena dos Terena na América do Sul, podemos considerá-los, como nos dizem a literatura etnológica especializada regional, que essa coletividade indígena partilha referências que os relacionam a matriz social e cultural Aruák. Em um estudo clássico promovido no início do século XX, Max Schmidt (1917), aponta para essa possibilidade de vinculação social e cultural dos Terena com experiências que remetem a essa rede de signos, a produções coletivas e de devires, identificadas a uma “tradição” coletiva e cultural Aruák.

É comum os estudiosos do povo Terena estabelecerem essa menção a uma referência cultural singular ameríndia Aruák partilhada entre essas coletividades. Entretanto, apesar disso, existe na história da literatura antropológica sobre os Terena uma forma hegemônica de abordagem na descrição e análise do mundo social desses indígenas que se destina a investigação da mudança social e da experiência de relações interétnicas com populações não indígenas brasileiras (FERREIRA, 2002). Aparecem tanto nos estudos e escritos de Roberto Cardoso de Oliveira (1968, 1976), como de Fernando Altenfelder (1949), Fernanda Carvalho (1996), Edson Diniz (1978), Gilberto Azanha (2000), Levi Pereira (2009), Patrik Franco

⁷ Utilizamos o conceito de devir conforme pensado pelos autores Deleuze e Guattari (2010). Para esses autores, o devir é uma condição para a criação humana. Criação tanto das experiências, dos pensamentos, signos, quantos dos conceitos e acontecimentos no mundo. O devir funcionaria como um modo de afirmação da existência da multiplicidade na criação da experiência social humana, onde os acontecimentos, quanto as experiências e ideias podem ser produzidas de diversos modos, com distintos registros, que não se esgotaria numa unidade fixa ou entidade concreta definida. O devir pode ser entendido como puro acontecimento ou designação da potência criadora humana.

(2011) entre outros, a referência dos Terena a uma rede de relações e signos vinculados a experiência social e cultural Aruák.

Os povos Aruák têm recebido atenção em produções antropológicas contemporâneas, como nos estudos de Hill e Santos-Granero (2002). Para os autores, ao se considerar a paisagem social, política e histórica indígena no continente americano, encontram-se entre estas coletividades experiências, signos e referências comuns que colaboram para a identificação de um universo comum cultural Aruák. Contudo, ao cotejar essas coletividades em sua diversidade manifesta-se como fundamental, para o conhecimento de seus universos sociais, levar em consideração as diversas maneiras dos processos de ocupação e vida nos territórios do continente. Isto principalmente justifica-se porque as coletividades identificadas a essa rede de povos, experimentaram em sua diversidade distintas experiências, trajetórias históricas, sociais e políticas singulares, tanto quanto maneiras de significação e ressignificação desses acontecimentos e de formas de organização social e de estrutura política.

Para Santos-Granero (2002), ao analisar as experiências, histórias e signos compartilhados entre as coletividades Aruák, em uma paisagem social ampla, é possível perceber cinco características, em suma, que auxiliam na identificação de referências coletivas e culturais comuns “tradicionais” entre elas. Nessa paisagem desenhada pelo autor, assinala essas linhas comuns, sendo elas: a não realização de guerra entre coletividades que falam a mesma língua ou línguas similares; criação de alianças sociais e políticas com coletividades de línguas similares; enfoque em aspectos como a descendência, comensalidade e consanguinidade como referências para a vida social ideal; preferência pela ancestralidade, genealogia e herança como fundamento para a liderança política; e por último, inclinação para a religião deter lugar central na vida pessoal, social e política das coletividades. Ademais, existe também outra referência de identificação a essas coletividades Aruák que diz respeito à prática comum da caça e especialmente da agricultura, da plantação, como forma de subsistência e práticas cotidianas entre os indígenas, o que é notado, inclusive, como sendo ressaltado, por diversos autores quando remetem-se ao povo Terena (AZANHA, 2005; OLIVEIRA, 1976; OBERG, 1948).

O interesse de modo mais enfático da relação dos Terena à matriz cultural Aruák, a problematização dessa experiência histórica e temporal, como sua pertinência para o conhecimento das experiências singulares atuais dos Terena, pode ser notado na obra de Marisa Elisa Ladeira (2001). Para a autora, em seu estudo a respeito da experiência

linguística dos Terena, os indígenas possuem modo de relacionar com os bens culturais e linguísticos que podem ser aventados como modos dos povos Aruák de se relacionarem coletivamente, especificamente em sua política e produção social singular, que demarcam um impulso expansionista, um modo especial de se relacionar com o fora, com o outro, a alteridade.

Avalia a autora que contemporaneamente os Terena possuem em sua formação linguística um bilinguismo estável, manejam tanto a língua materna, o terena ou *txané*, quanto o português, isto visto de maneira geral entre a população indígena. Apesar disto, essa experiência não deixa de expressar singularidades Terena, onde a autora percebe que os aprendizados de novas línguas tem como referência uma paisagem social e política Aruák, em que a característica do modo de relação dos indígenas com o outro, com a alteridade, inscreve-se num interesse expansionista, em que o aprendizado de uma outra língua seria uma forma de se relacionar política e socialmente com outras coletividades étnicas.

A ênfase às formas de singularidades das coletividades terena na Antropologia tem um interesse controverso. Pode-se sublinhar isto, posto que o interesse por estas questões e produções próprias dos indígenas, comumente, aparecem ressaltadas no discurso e na produção antropológica como periféricas ou justapostas, havendo maior enfoque aos estudos de mudança social em suas relações com não indígenas brasileiros, as relações interétnicas constituídas, tanto quantos os efeitos dessas experiências na vida social indígena. A obra de Levi Pereira (2009) sobre os Terena apresenta-se como um estudo inovador nesse sentido, uma vez que o autor dedica-se a analisar os modos de significação e transformação social entre os indígenas em uma escala temporal de longa duração, a qual possibilita vislumbrar linhas e experiências singulares que se produzem ao longo de sua história e dos acontecimentos. O autor em sua investigação também remonta essa vinculação social e histórica dos Terena as coletividades Aruák.

Ao investigar as formas de relação dos coletivos sociais terena com o território, a organização social e a etnicidade percebe que na construção de suas formas sociais encontram os indígenas maneiras próprias de produção coletiva onde o parentesco, a etiqueta social, a liderança e certos comportamentos sociais são valorizados entre os indígenas para constituição de suas redes sociais e relação com o território e a identidade. Desse modo, para o conhecimento dessas formas singulares de produção social e de territorialização o conceito de *tronco*, notado pelo autor, nos modos de constituição das relações sociais entre os

indígenas, é importante para entender a formação das redes de parentesco, do conceito de pessoa, da definição do social e da experiência com o território.

O *tronco* auxilia na forma de organização da percepção territorial, do modo de ocupação dos espaços da aldeia e definição das redes de parentesco e de produção social, posto que o *tronco* indica geralmente a existência de uma pessoa, de uma figura, de uma liderança social e política, que seria responsável pela sua fundação, o qual em seu cotidiano expressa formas de comportamento social e político desejado entre estas coletividades. Por outro lado, o *tronco* fornece ainda condições para as pessoas estabelecerem relações com a memória, o território e o parentesco a partir de suas vinculações constituídas ao longo do tempo. Nesse sentido, o autor afirma a respeito da maneira como esse conceito e experiência colabora para orientação das relações sociais e de parentesco:

Na linguagem corrente entre os Terena, o termo tronco é utilizado com o sentido geral de ascendência e ancestralidade, sendo comum ouvir a frase ‘nossos troncos velhos’. Esse uso expressa o sentido de inclusão em uma mesma categoria de todos os membros mais velhos da comunidade ainda vivos e dos ancestrais mortos. (p. 46).

Para o autor essa experiência social entre os indígenas, indicaria a existência de maneiras de singularidades, de formas de continuidade e transformação social que estariam sendo efetuadas a um longo tempo entre os Terena. Dessa maneira, esse modo de constituição das relações sociais podem remontar a formas de experiências sociais em que no seu passado, entre os terena, havia de modo mais presente a identificação das pessoas e coletividades de acordo com formas de orientação social, cerimonial e matrimonial, anteriores ao encontro e conflitos sociais com os não indígenas brasileiros. Os *troncos* criam tanto referências a respeito de modos de produção da vida social, quanto assinala essas formas de vinculação a uma experiência temporal e ancestral, visto isso principalmente que “...o estilo forjado por um tronco se baseia na interpretação dos padrões morais e na efetivação das regras de convivência reconhecidas como tendo sido estabelecidas desde o tempo dos ancestrais reais e míticos.” (p. 50).

De acordo com o autor, essa apreensão das formas de singularidade e continuidade das formas de produção e construção social entre os Terena, transformou-se em uma lacuna, tema não abordado com profundidade, nos estudos antropológicos acerca dessas coletividades indígenas. Apesar disso, a etnografia e investigação realizada por ele corroboram, em certa medida, indicações de pistas etnográficas presentes em escritos antropológicos, como nos de Roberto Cardoso de Oliveira. Nas obras escritas por Roberto

Cardoso de Oliveira, têm-se uma apresentação muito interessante sobre aspectos vinculados a formas singulares e comuns antigas dos Terena de se relacionarem e constituírem seu mundo social, apesar do forte interesse do autor em abordar o universo social dos indígenas de acordo com o tema da mudança social. Tanto Roberto Cardoso de Oliveira, quanto outros autores, como Andrey Ferreira (2007), oferecem descrições, análises e registros que proporcionam a produção de conhecimento a respeito de maneiras singulares antigas, tradicionais, dos Terena de construção de sua paisagem social, política e histórica.

As coletividades Terena são reconhecidas como povos pertencentes a redes de povos *Guaná* ou *Txané* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968). As formas de registro histórico e escrito presentes em fontes oficiais e não oficiais, documentos históricos, relatos de viajantes, obras científicas, entre outros, indicam que estas coletividades ocupavam a região territorial do *Chaco Paraguai*, na região do Paraguai, que fica nas proximidades do estado de Mato Grosso do Sul, no período histórico anterior a colonização européia do continente americano. Como afirma Andrey Ferreira (2007), no período histórico em que as coletividades sociais Terena viviam no *Chaco Paraguai* seria possível dizer que haveria uma paisagem social multiétnica e multilinguística ocupada por diversos povos indígenas, onde as coletividades constituíam redes e produções sociais indígenas singulares. Dentre as etnias, poderiam ser identificadas entre elas: Terena, Layana, Quinquinau, Exoladi, Mbayá-Guaikurú, Paiguás, entre outras.

Para Silvia Carvalho (1992) a região do Chaco Paraguai, em seu período pré-colonização européia, poderia ser considerado como um território marcado pela expressiva presença de coletividades indígenas de diversas etnias, que estabeleciam modos de relações, produções sociais e trocas materiais, bem como formas de intercâmbio cultural e político diversos, havendo entre algumas coletividades a constituição de alianças políticas como maneira de preservação contra ataques e conflitos violentos e hostis de coletividades adversas.

A existência dessa paisagem social e cultural a respeito do território Sul-Americano confirma o conhecimento que tem sido enunciado acerca das experiências indígenas nesse território no período anterior a colonização européia, por diversos estudiosos, como o caso apresentado por Michel Heckenberger (2001), em que analisa a experiência indígena de longa temporalidade no Alto Xingu, na região centro oeste brasileira. Um amplo território pode ser vislumbrado como ocupado e habitado por distintas coletividades étnicas, entre elas povos de referência cultural e linguística Aruák, que construíram processos sociais, culturais

e políticos próprios, os quais torna possível a inscrição dessas experiências em uma história xinguana. Apesar dos eventos de migração, conflito e descontinuidades notados entre diversas dessas populações, ao analisar a partir de uma perspectiva de longa duração, o autor, considera que isso não impede de identificar a existência da continuidade de filosofias sociais, de memórias, de signos, de referências e de repertórios culturais partilhados entre as coletividades.

De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1968) o povo Terena, em seu passado anterior a colonização européia, tinha formas de vida social, na qual as pessoas eram distinguidas coletivamente de acordo com posições sociais, referências cerimoniais e de distribuição de poder. Para o autor, isso permitia identificar, no desenho acerca dessa paisagem social, camadas sociais entre os Terena. Essas coletividades seria percebidas de acordo com três modos, camadas, que marcavam essa distinção social, seriam eles as redes de pessoas: *Naati*, camada social que estaria presentes os chefes políticos e redes de parentescos vinculadas a posições de maior status, poder e prestígio social; a outra, seria dos *Waherê-Txané*, pessoas consideradas como gente comum, que realizavam atividades sociais diversas, como o plantio, caça, atividades produtivas variadas; e haveria ainda, os *Kauti*, indivíduos de outras etnias que viviam entre os Terena como escravos sociais, cativos de guerra. E havia, por fim, a figura do *Xuna-Xati*, descrito como herói guerreiro, pessoa que adquiria prestígio e ascensão social, devido resultados de disputas de guerra, ganhando esse título após conseguir matar um adversário em combate. As relações de união matrimonial entre essas coletividades ocorreriam de forma regulada, somente pessoas que pertenciam a camadas sociais semelhantes poderiam casar entre si. O caso que permitia essa mudança na forma de definição das regras matrimoniais seria uniões realizadas por pessoas com o título de *Xuna-Xati*, podendo constituir casamento com pessoas de camada social distinta da dela.

Seria possível identificar nessas formas de socialidade entre os terena, a diferenciação dos indivíduos de acordo com referências de posições sociais e cerimoniais. Essa outra forma de distinção é denominada por Roberto Cardoso de Oliveira como metades endogâmicas, pois orientavam também, por sua vez, as regras de união matrimonial. Existiria, então, as pessoas identificadas como *Xumono* e como *Sukirikiono*. Além de dispor a respeito das formas de união matrimonial, essas identificações assinalavam formas de posições e performances durante os momentos rituais e cerimoniais. Os *Xumono* seriam vistas como pessoas com atitudes mais enérgicas, intensas, corajosas, expressando isto em momentos

rituais; ao passo que os *Sukirikionó* apresentariam comportamentos serenos, calmos, em momentos rituais.

O início da migração do povo Terena para o território brasileiro ocorreu em meados do século XVIII, especialmente motivada devido os conflitos e disputas de territórios vivenciados durante a invasão das terras indígenas do *Chaco Paraguaio* pela colonização européia (FERREIRA, 2007). Esses conflitos e disputas não se constituíram de maneira que não provocassem formas de ação e resistência política dos povos indígenas. Nessas experiências históricas e sociais, as coletividades Terena mantinham relações políticas e sociais de aliança com os povos Mbaya-Guaicuru. Esses povos, com os quais os Terena vivenciavam alianças, eram reconhecidos como coletivos indígenas preparados para embates hostis e de guerra, havendo os Mbaya-Guaicuru acumulado um repertório de técnicas, saberes e estratégias próprias para serem utilizados nesses conflitos e disputas coletivas. As relações entre as coletividades indígenas e coloniais se produziam, desse modo, em disputas que demarcavam relações de força, que, por vezes, havia uma forte ação indígena de resistência e luta. Ao descrever essa paisagem social o autor afirma:

o sistema social autóctone vigente no Chaco/Pantanal era caracterizado pela guerra e pela dominação exercida por grupos indígenas uns sobre os outros, e eles se valiam das relações entre si e com as agências coloniais para fortalecerem suas posições dominantes. (p. 116).

Apesar da existência de formas de ação política indígena contra as investidas conflituosas coloniais, essa multiplicidade de acontecimentos, experiências e processos fizeram que as coletividades Terena deslocassem de seus territórios para as terras brasileiras. Isso não impossibilitou que durante esse momento histórico e de seus devires os Terena criassem, com o passar do tempo, novas formas de relações com os europeus e com as redes de agentes sociais vinculados a colonização. Em certo momento histórico seria possível perceber o estabelecimento entre os indígenas e os europeus de relações de convivência, trocas de materiais e alimentos agrícolas, entre outros, e a fixação de aldeias nas proximidades das vilas coloniais, que foram construídas na colonização. A constituição das aldeias e de vilas coloniais se desenvolveram, particularmente, de modo mais intenso, entre 1800 a 1850, momento em que ocorre um processo progressivo de construção do Estado e a regulação das missões religiosas para arregimentação de coletividades indígenas e a formação de aldeamentos (FERREIRA, 2007).

Essas novas formas de estilos de vida entre os Terena criaram maneiras diversas deles ocuparem o território, bem como constituírem suas formas de vida social. Experiências que foram se constituindo ao longo do tempo. De acordo com Levi Pereira (2009) as coletividades Terena construíram três modos de vida e de ocupação do território nesse momento histórico. Em um deles, os indígenas mantinham relações de relativo intercâmbio social e político com os colonizadores, estabelecendo-se em grandes aldeias próximas aos fortes militares e as missões religiosas; em outro modo, as coletividades terena instituíam ainda relações de aliança e convivência social e política com os Mbaya-Guaicuru; e por fim, existiam indígenas que viviam em relativa autonomia, dispersos, em pequenas aldeias.

Transformações sociais novas ocorreram no fim do século XIX. Os Terena, diante de um novo evento conflituoso ocorrido no território brasileiro, participaram muitos dos indígenas junto a não indígenas brasileiros ativamente da Guerra do Paraguai, que envolvida a disputa de território e de domínio político entre os países Brasil, Uruguai, Argentina e o Paraguai. A guerra que perdurou entre os anos de 1864 a 1869 criou uma situação de tensão para a manutenção dos modos de vida social e político dos indígenas no território brasileiro, colaborando para quando chegado o fim desse conflito muitas coletividades terena procurassem territórios distintos para habitarem e viverem. Isso proporcionou uma nova forma de dispersão da população terena. Esse momento na história dos Terena, descrito por Bittencourt e Ladeira (2000), é conhecido como período do cativo e da servidão, no qual após a dispersão dos Terena no território, muitos indígenas foram obrigados a realizarem trabalhos e atividades forçadas, em muitos casos em regime escravo, em fazendas no estado de Mato Grosso (região que viria a se tornar posteriormente Mato Grosso do Sul).

Descrito como um momento posterior a experiência social dos Terena com o período do cativo - da restrição do uso de terras e da vivência de seus estilos de vida de maneira autônoma -, na primeira metade do século XX essas coletividades indígenas passaram por um processo de formação das aldeias e reservas indígenas criadas pelo Estado brasileiro. As aldeias propiciaram aos Terena criarem formas de vida em que poderiam dispor de relativa autonomia no uso de seus territórios e de constituição de redes sociais que davam condições de viverem de modo coletivo.

Esse momento é vastamente descrito na obra de Andrey Ferreira (2007), o qual o autor considera que foi uma experiência em que aconteceu um novo modo de relação dos indígenas com o Estado brasileiro e as coletividades não indígenas, no qual viveriam uma relação mediada de tutela governamental, instituída pelo Estado. Para o autor, apesar dos indígenas

viveram sob novas condições de vida, sob a mediação e controle do Estado de seus territórios e de suas formas de organização social, eles constituíram maneiras de ação social, resistência e formas de autonomia política, criando em certas ocasiões experiências de micro-revoltas e lutas pela emancipação política plena para o uso de suas terras. Isso se apresenta em consonância ao que Gilberto Azanha (2005) afirma sobre a experiência Terena de vida nas Aldeias, quando discorre a respeito do modo como os indígenas criavam formas de uso do território, como a prática de caça e coleta em territórios próximos aos seus, que os percebiam como de seu pertencimento. Nesse aspecto, o autor afirma que os Terena não “...*deixaram de exercer seu direito à caça e a pesca em áreas que consideram, se não de direito, de fato suas*” (p. 83). E afirma ainda sobre essa experiência que “... *os Terena jamais se conformaram à situação de confinamento nas reservas*” (p. 84).

Uma longa trajetória de eventos, acontecimentos e experiências se sucederam entre o povo Terena desde quando o momento em que habitavam a região do Chaco Paraguaio até o momento atual. De maneira geral, em tempos mais recentes, o século XX até o momento contemporâneo, essas coletividades têm experimentado, vivido suas vidas sociais em aldeias, ou ainda vivenciando novas experiências migratórias, sejam para outras regiões brasileiras, que não o estado de Mato Grosso do Sul, para territórios urbanos, rurais ou novas aldeias. Percebe-se entre os indígenas novas formas de investimento, luta e valorização de signos e experiências vinculadas a sua tradição étnica e cultural, como descrito por Andrey Ferreira (2007). Dentre elas estão: a realização de rituais tradicionais, como a Dança do Bate-Pau, a festa do *Oheokoti*, a Dança da *Siputrena*, ou então, de rituais que os Terena combinaram a seus ritos tradicionais ou novos rituais que aderiram, como as festas religiosas católicas e protestantes, os dias de comemoração de eventos nacionais nas escolas indígenas, como o Dia do Índio. Existe ainda o interesse dos indígenas em vivenciarem suas vidas em contextos urbanos, buscando novas formas de experiência social e de trabalho, como a prática de trabalhos e profissões citadinas ou o investimento na formação escolar universitária, que lhes proporcionam novos modos de relação com o Estado brasileiro e também de percepção de sua cidadania (LEITÃO, 2005).

É interessante assinalar que as coletividades Terena partilham entre si elementos relacionados a uma cosmologia singular. Em sua etnografia sobre a Aldeia de Cachoeirinha, Andrey Ferreira (2007) identificou entre os indígenas a figura do *koipihapati*, que traduzido de maneira geral significa “encosto”. O *koipihapati* está vinculado ao pensamento de que este é agenciado pelos espíritos e podem provocar nas pessoas males físicos e mentais, como

doenças. Eles circulam pelos territórios da Aldeia, acometendo pessoas em certas ocasiões, havendo a necessidade de curandeiros, os *Koixomuneti*, xamãs, de mediar as relações com os espíritos e curarem os indivíduos, retirando os espíritos de seus corpos.

Nessas ocasiões não deve-se, desse modo, procurar um médico convencional, e sim um *koixomuneti*, para tratar desses problemas de saúde. Destaca-se que há uma maneira de ressignificação e relação do *koipihapati* com outras práticas e crenças religiosas, como entre católicos e protestantes, que utilizam de ritos de suas orientações religiosas para tentaram se protegerem desses espíritos. Há um pensamento comum, entre grande parte dos indígenas, que:

...a crença nos *koipihapati* é a crença de que os espíritos fazem parte de uma mesma comunidade que reúne vivos e mortos, e além, os animais como onças, cobras, aves e também seres míticos da cosmologia Guaná/Terena, como Voropi (Cobra d'Água) e Yurikoyuvakai. (p. 208).

O pensamento acerca da existência desses agentes que expressam uma singularidade da cosmologia terena também foi descrito na etnografia de Levi Pereira (2009), realizada na aldeia de Buriti, nos municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti. Entre essas coletividades, o etnógrafo no convívio com os indígenas identificou a existência da crença em seres espirituais chamados de *natiacha*. Uma xamã, a Dona Senhorinha, descreveu, para o antropólogo, com uma diversidade de informações a respeito da maneira como esses seres expressam-se no cotidiano e na vida social entre os indígenas. Identificada como católica, Dona Senhorinha, possui em sua vida pessoal um modo de combinação de crenças religiosas, que é possível encontrar nos modos de vida dos Terena. É um pensamento relacionado a religião católica, a ideias e concepções que são referidas a essa religião como sendo parte da “tradição” indígena, que se combinam a outras noções, pensamentos e experiências singulares vinculados a uma cosmologia particular ameríndia. Os *natiacha* são descritos, nesse universo social indígena, como uma “... categoria de seres espirituais associada a noção de propriedade, cuidado e reprodução de espécies animais e vegetais.” (p. 137), se apresentam como seres importantes para a constituição da relação dos agentes sociais e coletividades com a natureza e o mundo social.

De acordo com o pensamento terena acerca desses seres, os *natiacha* têm uma importância social e mítica no seu universo social, uma vez que eles são referências para compreender a origem dos indígenas, a maneira de relação desejada com a natureza, com a vegetação e os animais. Nos tempos de origem, ancestrais dos indígenas, os *natiacha*, que seriam considerados donos dos animais e das plantas, dividiam com outros seres modos de

relação que os permitiam dispor de signos de convivência antropocêntricos. Eles se comunicavam com os Terena, lhes orientavam a respeito de como deveriam se alimentar, bem como criar suas relações com as plantas e os vegetais, possibilitando, desse modo, que os indígenas obtivessem saúde e proteção e bons resultados nas atividades de caça, pesca e colheita.

Para o autor, os *natiacha* são importantes para a produção da identidade dos Terena em Buriti. Isto porque eles podem ser percebidos como parte de uma experiência relevante nas formas de constituição da vida social dos indígenas, seja no modo de criação de uma memória, formas de socialidade, de percepção das relações entre si e com a natureza e o mundo social. Esses seres, os *natiacha*, instituem referências para produção da subjetividade que os remetem a um universo mítico, criador, originário, onde eles poderiam ser um outro, um modelo de indígena, *um índio do mato*, para manter relação, aprender como constituir formas de socialidade com a natureza e os espíritos e as divindades.

Faces e relações do Trabalho entre os Terena:

Na paisagem social contemporânea é comum observar o envolvimento dos Terena com diversas formas de trabalho. O interesse dessas coletividades no desempenho de atividades de trabalho é direcionado tanto ao exercício de práticas agrícolas e atividades relacionadas ao cuidado da terra, quanto à participação em distintos postos de trabalho remunerado, como o trabalho em esferas do serviço público e em ocupações vinculadas ao comércio e a indústria, em territórios das aldeias, nos espaços urbanos ou rurais (LEITÃO, 2005).

De acordo com Antonio Brand (2007), o trabalho dos indígenas no estado de Mato Grosso do Sul no corte da cana de açúcar nas usinas sucroalcooleiras tem sido uma opção preponderante de trabalho remunerado no estado. Entretanto, especialmente devido a mecanização das colheitas nas plantações de cana de açúcar e queda da procura por mão de obra, outras alternativas tem sido procuradas pelos Terena, como forma de trabalho remunerado, como o trabalho de colheita em plantações de maçã, na região Sul do país, bem como a criação de plantações próprias de mandioca em grande escala, para comercialização no mercado não indígena⁸. Há também diversas experiências, onde os indígenas realizam

⁸ A respeito da participação dos Terena em trabalhos em plantações de maçã no Rio Grande do Sul, o jornal Campo Grande News descreveu acerca dessa atividade em uma matéria publicada no jornal. Quanto a plantação de mandioca pelos Terena, um caso especial dessa prática foi apresentado em uma matéria no jornal El País, na qual relata sobre a experiência de indígenas terena habitantes do estado de São Paulo.

pequenas plantações de produtos agrícolas em suas aldeias e comercializam nos municípios, como o caso especial da venda de suas produções agrícolas na Feira indígena de Campo Grande, na capital de Mato Grosso do Sul⁹.

O empenho dos Terena nestas distintas atividades de trabalho tem como um dos seus interesses garantir uma fonte de recursos financeiros para subsidiar a auto-suficiência física e material dos indígenas. Os recursos advindos do exercício do trabalho remunerado são empregados na compra de alimentos, de produtos industrializados, no pagamento de serviços e despesas básicas, como o consumo de energia elétrica e água potável, entre outros. Por sua vez, o rendimento financeiro garantido pelos indígenas em algumas formas de trabalho, como no trabalho em usinas sucroalcooleiras, geralmente denominados como *changa*, recebe outro modo de utilização para parte de seus ganhos, onde uma quantia do salário dos indígenas é destinada a uma “taxa comunitária” a ser administrada e aplicada na aldeia, como é o caso da experiência em Cachoeirinha (LEITÃO, 2005).

Para Mario Salvador (2012) que analisou a experiência dos Terena com o trabalho em usinas sucroalcooleiras, a noção de trabalho entre os indígenas tem uma significação que não condiz somente com a ideia de trabalho vinculado a uma função ou atividade específica. Trabalho está relacionado, no pensamento indígena, tanto a atividades assalariadas, quanto a atividades pertencentes ao universo de um trabalho não formal, como do que o autor considera como economia doméstica, experiências relativas a agricultura, a pesca, entre outras que se vinculam a práticas tradicionais. Ganham uma noção geral, o trabalho formal, quanto o não formal, à ideia de “serviço”, quando em certas ocasiões são incentivados a dizerem sobre a questão. Associam a ideia de trabalho com a existência ou não de “serviço”, de atividades para se produzir. Assim para ele, “*Nesse sentido, a categoria mais ampla de trabalho é por eles associada ao conjunto das atividades como um todo.*”. Reitera, dessa maneira, que quando questionados sobre a questão do trabalho o “*...associavam tanto às atividades da econômica doméstica quanto aos trabalhos assalariados.*” (p. 25).

Na literatura antropológica¹⁰ produzida a respeito do povo Terena diversos autores apontam para a regular relação dos Terena com formas de trabalho remunerado e não remunerado. Estas atividades são vistas por vários autores, especialmente no pensamento de

⁹ Em matéria veiculada pelo site Topmídia news, de Campo Grande, destaca que a feira foi fundada em 1967 por uma mulher Terena. A feira pode ser considerada como um território para trabalho, comércio, socialidade, quanto colabora para a produção de discursos sobre a identidade indígena.

¹⁰ Temos descrições sobre essas relações dos Terena com o Trabalho tanto nas obras de clássicas de Roberto Cardoso de Oliveira (1968, 1976), Fernando Altenfelder Silva (1949), como disseminadas na obra de outros autores mais recentes, como Edison Diniz (1978), Fernanda Carvalho (1996), Andrey Ferreira (2007), Levi Pereira (2009), entre outros.

Roberto Cardoso de Oliveira, em seu discurso a respeito da mudança social, como sendo responsável por estimular entre os indígenas o desenvolvimento de um comportamento alinhado com um pensamento econômico moderno e de potencial individualizante, que aproxima de uma forma de conhecimento da experiência indígena através dos discursos vinculados as ideias de sujeito, bem como de um modo de pensar a subjetividade de uma perspectiva do sujeito moderno, objetivo, racional e ocidental. Contudo, em contraste a isto, ao se ater ao contexto atual, aos discursos e modos como diversas experiências de trabalho e suas relações são experimentadas entre os indígenas, a compreensão sobre o trabalho entre os terena pode assumir outras formas, nuances e relações.

Podemos assinalar, como exemplo, os discursos referentes à prática do trabalho fora da Aldeia, os quais podem nos levar a vislumbrar outro modo de entendimento da relação com a questão do trabalho entre os Terena. Durante uma viagem de trabalho de campo na Aldeia Cachoeirinha, em Miranda, ao me deparar com a situação de homens reunidos em grande número se preparando para sair da Aldeia para realização de trabalho agrícolas em plantações de cana de açúcar escutei algo interessante a respeito do assunto. Um interlocutor indígena, que conversei sobre a temática, me proporcionou um discurso distinto do que se pode esperar acerca das expectativas dos sujeitos em relação à prática do trabalho agrícola com as características que aqueles homens iriam desenvolver, marcadamente de caráter extenuante. Apesar desse tipo de atividade exigir muita energia do corpo e das capacidades físicas da pessoa, que se desenvolvem em condições não desejadas, ao conversar com o rapaz terena, ele me disse que mesmo com toda a dificuldade ocasionada pela atividade, diversas pessoas demonstram ainda assim certa expectativa e o entusiasmo no empenho neste tipo de atividade, ao notarem com isso a possibilidade de adquirirem novas experiências sociais, de saírem da aldeia.

Possivelmente, isso aponta para que existam formas de envolvimento particulares que se relacionam a ideia de trabalhar que evocam outros pensamentos, sentimentos e expectativas entre os Terena, que não somente indique o desejo de conseguir uma renda financeira ou de se tornar um trabalhador convencional, que se oriente em termos racionais, modernos e de classe em suas experiências com essas atividades. De modo semelhante, em uma crítica a uma maneira convencional de descrever e conhecer as formas da relação dos Terena com o trabalho, é possível perceber outras possibilidades de compreensão da relação dos indígenas com o trabalho, ao sublinharmos as experiências dos Terena com a plantação e o cuidado da terra nas adjacências de suas aldeias, onde nessas situações é possível notar a

relevância das relações de parentesco e afinidade, como o compartilhamento de afetos e sentimentos na realização desta prática (FEHLAUER, 2004).

Desse modo, pensar o mundo social dos terena a respeito destas questões mencionadas, as quais podem nos sugerir uma forma particular terena de se relacionar com a atividade de trabalho e suas outras possíveis relações, nos apontam novos caminhos para o entendimento da relação dos indígenas com o trabalho, como também nos oferece a oportunidade de realizar uma análise crítica do modo o conceito e pensamento a respeito dessa questão do trabalho foi abordada na antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira, e imaginar possibilidades para além dela.

Capítulo 02: Roberto Cardoso de Oliveira: etnógrafo dos Terena

O povo Terena possui sua história no discurso antropológico e científico com duas marcações comumente recorrentes a respeito dessa etnia. Duas menções. Enfocam primeiro o destaque quantitativo de sua população, com contingente populacional expressivamente numeroso em relação às outras populações indígenas no país; e a outra referência se dirige a enunciar sobre o longo período histórico existente de convivência, conflitos e experiências acumuladas dos sujeitos, agentes sociais e coletividades terena com outras etnias, sendo ressaltada, especialmente, a relação dos coletivos sociais terena com as coletividades não indígenas brasileiras.

Distintamente dos povos indígenas amazônicos (VIVEIROS DE CASTRO E CARNEIRO DA CUNHA, 1993), entre os quais muitos deles desenharam uma longa trajetória de vida e permanência na floresta como, os Yanomani (BRUCE ALBERT, 1995) ou os povos Xinguanos (CARLOS FAUSTO, 2001), (FRANCHETTO E HECKENBERGER, 2001), o povo Terena possui os desenhos de sua existência e de trajetórias circunscritos no trânsito em vários territórios. Territórios delineados nos últimos séculos¹¹ tanto pela ocupação colonial e de seus empreendimentos, que transformaram as formas de vida dos Terena, deslocando-os de seus territórios tradicionais, passando esses agentes sociais a estabelecerem convivência com as vilas coloniais ou as redes vinculadas aos projetos coloniais; quanto também, a vivência em espaços cortados, mais recentemente, de modo mais vigoroso no século XX, pelos empreendimentos ocidentais enunciados pelo discurso da modernidade, como o desenvolvimento e a consolidação do modelo econômico capitalista, no qual tem como seu ascendente a expansão do processo de urbanização das regiões, territórios e zonas de seu interesse econômico.

¹¹ As obras de Roberto Cardoso de Oliveira (1968, 1976) apresentam uma narrativa histórica acerca desses processos, os quais são abordados por ele como sendo a descrição da história das relações de contato interétnico dos Terena. Autores contemporâneos, como Andrey Cordeiro (2002, 2007) e Levi Marques (2009) realizam uma investigação crítica acerca da história dos Terena, o primeiro enfatiza a agência política indígena durante os conflitos com outras coletividades, as condições singulares dos Terena de suas produções históricas; o segundo, busca formular uma nova forma de narrativa da história dos Terena na identificação de comportamentos padrões e de um ethos indígena que se reproduziu, atualizou e transformou ao longo da trajetória de vida dos coletivos Terena. Todos os autores, Roberto Cardoso de Oliveira, Andrey Cordeiro e Levi Marques enunciam em suas narrativas históricas esses diversos momentos e experiências dos Terena, de transformação em seus modos de vida ao longo dos encontros e conflitos com coletivos indígenas e com os coletividades ocidentais. Discursos a respeito do contingente populacional terena são enunciados em narrativas, como em discursos históricos, sociológicos, sócio-demográficos, em veículos de comunicação de agências e instituições governamentais e não governamentais, como o ISA (Instituto Sócio-ambiental), o IBGE, dentre outras.

A antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira possui como um dos seus grandes pontos de interesse o produto da multiplicidade dessa experiência diversa das coletividades sociais Terena. Quando iniciou seus estudos acerca dos Terena na década de 50, século XX, haviam poucas investigações antropológicas desenvolvidas tendo como âmbito de referência essas coletividades indígenas. Duas produções principais se destacam na paisagem de estudos desenvolvidos sobre os Terena nessa primeira metade de século, se contrastando com os registros e escritos de cronistas e documentos oficiais de Estado - maior fonte documental e de conhecimento acerca dessas coletividades na época. Referenciadas são as obras de Kalervo Oberg (1948, 1949) e as de Fernando Altenfelder Silva (1949, 1976). Inscrevia-se nesse cenário, adicionalmente, as investigações de Alfred Metraux (1946) e Max Schimidt (1917) como obras panorâmicas regionais de estudos de povos indígenas Sul-Americanos que mencionam os Terena, contudo, de maneira não pormenorizada.

Ao surgirem na paisagem do campo de produções antropológicas dedicadas ao estudo da vida social dos terena, as obras de Roberto Cardoso de Oliveira (1968, 1976) se tornaram referência principal representativa de estudos mais sistemáticos e aprofundados direcionados sobre esta etnia. Acumulado mais de cinquenta anos de suas primeiras produções e etnografias, a obra de Roberto Cardoso de Oliveira aparece ainda dentre os etnógrafos contemporâneos dos Terena como referência basilar, que persiste como fundamental para o estudo, o conhecimento e referência para a compreensão da vida social e das experiências sociais dessas coletividades em seu devir ao longo dos tempos.

Um conjunto de autores e obras podem ser elencados que dão destaque a obra e ao pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira na apresentação de suas narrativas, tanto quanto em seus discursos sobre os Terena. Podemos perceber isto de modo amplo nas produções de diversos autores e autoras que colaboram para formar uma literatura antropológica e científica especializada acerca dos Terena, os quais são referenciados nessa dissertação como maneira de apresentar autores e autoras que se apropriaram e colaboraram, em alguma parcela, para reiterar discursos de Roberto Cardoso de Oliveira. Destacamos como autores/as e suas produções situadas nesse horizonte, anteriores a década de 90, Edgar Assis (1979), Edson Diniz (1978), e posteriormente a esse momento as obras e escritos de Fernanda Carvalho (1996), Marisa Elisa Ladeira (2001), Gilberto Azanha (2005), Rosani Leitão (2005), Tércio Flehvar (2004), Andrey Cordeiro (2002; 2007), Levi Marques (2009), tornando presente também a existência de produções de autores terena, tal como de Naine de

Jesus (2007), Mario Salvador (2012), havendo além desses diversos outros autores/as terena e não terena.

Apesar de estabelecerem novas coordenadas, tanto quanto colaborarem para a produção de novos conhecimentos sobre os Terena, muitos desses autores e autoras em seu esforço seja para dialogarem, contrastarem, confrontarem ou para proporcionarem distintas formas de investigação e de produção de conhecimento a respeito da vida social dos terena, diversos deles mantêm de certa modo um retorno desejado aos discursos e obra de Roberto Cardoso de Oliveira.

Retorno tido como necessário para esses autores e autoras, em primeiro lugar, devido às obras de Roberto Cardoso de Oliveira terem se tornado produções clássicas, que reúnem um conjunto importante de conhecimento e informação, seja para a história da literatura antropológica sobre os terena, ou quanto para referenciar, registrar, ideias e maneiras de narrarem e compreenderem a vida social dos terena que permanecem como discursos exemplares ou vistas ainda como enunciados científicos capazes de mobilizarem os autores e autoras para rotas de interesse em conformidade as do pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira.

Se desejarmos realizar marcações na história da literatura antropológica produzida a respeito dos Terena notaremos que movimentos recentes tem sido realizados para elaborarem uma imagem da paisagem de conhecimentos construídos ao longo do tempo sobre essas coletividades sociais. Vemos isso especialmente nos escritos de Andrey Ferreira (2002, 2007), no qual procura tematizar e problematizar a forte presença dos estudos de mudança social no horizonte de investigações sobre o povo Terena, e de outro lado, a produção de Levi Marques (2009), que ressalta a importância de renovação dos estudos e conceitos acerca do mundo social dos terena, assinalando novas possibilidades de compreensão da vida social desses sujeitos e agentes sociais, como nas definições de ethos, etiqueta e política social entre os Terena.

Ainda que havendo tais sinalizações, abordadas nas produções de ambos autores mencionados, percebemos a persistência de maneiras duradouras, coloridas com certa cristalização, nas formas de pensar o mundo social dos terena no que tange a questão do trabalho entre os indígenas. Modos presentes em diversos autores de conceituar e enunciar a vida coletiva dos terena que se firmam em paisagens de conhecimento que não problematizaram de maneira veemente a presença de conceitos universais no pensamento, na linguagem e na produção de conhecimento antropológico sobre essas coletividades.

Formas de enunciar sobre a relação dos Terena com o Trabalho e sua vida social em que tanto os conceitos, a imagística, quanto o plano de imanência e de referência de sua produção são derivativos de modelos fundados na imaginação e no pensamento ocidental. Como nos diz Deleuze e Guattari (1992) a respeito dos problemas existentes na produção dos planos e ideias que se constituem na filosofia e na ciência ocidental, neles são produzidos inversões, confusões entre os planos e formas de imanência:

Depois da ilusão dos universais, quando se confundem os conceitos com o plano; mas esta confusão se faz quando se coloca uma imanência em algo, já que este algo é necessariamente conceito: crê-se que o universal explique, enquanto é ele que deve ser explicado, e cai-se numa tripla ilusão, a da contemplação, ou da reflexão, ou da comunicação. (p. 62).

Essa ilusão, o risco de deixar que o discurso, os conceitos ou que a linguagem diga por si mesma obliteram, ofuscam, as maneiras de produção própria dos sujeitos, agentes sociais e coletividades de efetuarem e produzirem seu mundo social singular. Faz com que a imagística particular do outro, da alteridade, ou suas formas de imanência, como nos diria Deleuze e Guattari, não seja ressaltada suas formas próprias de criação e relações com o mundo humano e não humano. Nesse sentido, os autores afirmam a importância de estarmos atentos a posição de quem define esses conceitos e pensamentos na enunciação, posto que “... a enunciação de posição é estritamente imanente ao conceito, já que este não tem outro objeto senão a inseparabilidade dos componentes pelos quais ele próprio passa e repassa, e que constituiu sua consistência.” (p. 32). Assim, a posição de quem os define, como também suas experiências e formas próprias de constituir são de especial importância na produção dos conceitos e dos mundos sociais.

Em relação a questão do trabalho entre o Terena, do perigo das formas comuns não problematizadas de enunciar e pensar sobre esse campo da vida social indígena, isso podemos acompanhar quando Roberto Cardoso de Oliveira (1976) afirma que:

Os Terena representam, pois, um dos subgrupos Guaná ou Txané que, ao lado de outras tribos desse grande grupo Aruák, aparecem como os índios que mais contribuíram à formação do Sudoeste brasileiro, seja como produtores de bens para o consumo dos primeiros portugueses e brasileiros naquela região, seja como mão-de-obra... (p. 21).

Ou senão, quando antropólogos contemporâneos, como Andrey Ferreira (2007) ressalta: *“Com relação à organização da economia é fundamental observar que os Terena são uma sociedade composta majoritariamente por camponeses pobres e semi-proletários. Mas a situação social que descrevemos ilustra bem a condição camponesa dos índios (...)”* (p. 79).

E no caso de Levi Marques (2009), em um escrito quando diz:

Nessa nova condição, os homens terena foram incorporados na realização de todos os trabalhos da fazenda, desde a derrubada de matas até o plantio de pastagens, construção de cercas e estradas e a lida com o gado. As mulheres, além de trabalhos domésticos em suas próprias casas, muitas vezes também davam conta de inúmeros trabalhos que garantiam o funcionamento dos retiros e das sedes das fazendas. Devido o caráter tecnológico rudimentar das fazendas e à presença rarefeita da população não-indígena, mão-de-obra terena foi fundamental... (p. 43).

Em um plano de análise, numa “economia dos discursos”, tais discursos podem ser colocados tão somente como modos de descrição sociológico da experiência de trabalho entre os/as Terena. Uma descrição que se interessa informar acerca de um fenômeno social ou da história dessas coletividades. Todavia, esse é um dos pontos da provocação que buscamos estabelecer em nossa investigação, problematizar os limites dessa linguagem, dos seus discursos, a maneira como o tema do trabalho é evocado quando são descritas as experiências e produções sociais e coletivas dos Terena.

Seria uma descrição sociológica a única maneira de conhecimento sobre o modo como os Terena vivenciam sua experiência e conceituação das suas relações com a experiência de trabalho e o seu mundo social? A experiência singular, as relações como são vividas no cotidiano, na multiplicidade de acontecimentos e devires dos Terena não poderiam haver outros modos de enunciação, produção e percepção do trabalho em suas vidas sociais? A questão do parentesco, as formas de socialidade vivenciadas pelos Terena, suas relações com a natureza ou a diversidade social e política, temas caros aos povos indígenas Sul-Americanos, não deveriam serem colocados como assunto para discussão ou elegidos como de suma importância?

Visto deste modo, diante destas questões, o discurso presente nas obras de Roberto Cardoso de Oliveira pode ser entendido como uma maneira de conhecer, mas também como um modo de exercício de poder, isto notado em sua repetição e atualização na obra de diversos autores, como iremos apontar mais adiante. Como nos diz Michel Foucault (2014), o discurso não se caracteriza tão somente pela enunciação e troca de palavras entre os

indivíduos, ele possui uma realidade material que se efetua através da forma como os sujeitos e coletividades definem suas relações de desejo, interesse e poder na escolha e produção do discurso. Essa sua realidade material cria uma experiência de poder. Se expressa no modo como os discursos são escolhidos, controlados, organizados e definidos apoiados pelo suporte institucional entre as coletividades, sejam elas formadas por: cientistas, religiosos, médicos ou pessoas comuns, nos atos cotidianos.

Dessa maneira, ao longo de nossa investigação do pensamento, da narrativa e do discurso de Roberto Cardoso de Oliveira procuraremos estabelecer e tencionar essas possibilidades de limites no discurso e do conhecimento antropológico produzidos sobre os Terena. E isso nos coloca em um ponto de chegada, de compreensão. A percepção de que os antropólogos e antropólogas, em especial Roberto Cardoso de Oliveira, como tentaremos demonstrar, em suas produções acerca dos Terena, mesmo que em um esforço para estabelecerem referências para o conhecimento da vida dessas coletividades não conseguiram agitar, alçar novos limites à discussão que façam com que a diversidade e multiplicidade de acontecimentos vivenciados ao longo do tempo por essas coletividades, que essa temática do trabalho entre os Terena seja submetida a uma crítica a partir da singularidade das produções coletivas dos terena. Ou seja, das suas formas de produção de vida e conhecimento ou de seus conceitos, que possibilitem romper com fortes amarras conceituais, imanentes e discursivas do pensamento e imaginação ocidental, que recobrem modos de pensar essas coletividades, a relação dos Terena com o trabalho e o seu mundo social.

Almejar tamanha tarefa, demarcar contrapontos com formas de inspiração do saber científico e antropológico que se instituem a partir do pensamento ocidental soa como uma proposta ambiciosa, marcada na sinuosa linha do risco e da contingência, na qual precisamos apontar as possíveis consequências políticas, éticas, sociais e epistemológicas das nossas escolhas e formas de relações criadas na experiência científica. Qualidade tal da experiência científica a qual buscamos nos orientar.

Tal proposta situada no exercício do pensamento antropológico, definir-se-ia como uma de suas linhas mestra para produção de seus saberes e conhecimentos, contrapor o pensamento Ocidental. Entretanto, as formas de produção do pensamento antropológico devem ser insistentemente provocadas, colocadas em confronto, contraste, desestabilização. Especialmente para possibilitar demonstrar suas possíveis formas de comprometimento, envolvimento e elaboração do saber. Isto posto, principalmente, porque que tem sido enunciado, de modo mais enfático nas últimas décadas, como, por exemplo nas obras de

Marilyn Strathern (2006) e de Roy Wagner (2010), diversos modos de presença do pensamento ocidental na produção dos saberes antropológicos, os quais ocultam, obliteram questões e formas de produções sociais e políticas fundamentais para as coletividades sobre as quais são produzidos as investigações.

Desse modo, nos arriscamos a propor, conscientes das formas de poder e intencionalidade na produção do discurso antropológico, produzirmos, enfatizarmos outros modos de abordarmos as diferenças entre os mundos sociais e seus termos - as formas de vida -, que eticamente não se paute na redutibilidade dos saberes e das experiências. Almejamos desenvolver nessa dissertação uma proposta antropológica que se coloque na posição de produção de conhecimento que traga possibilidades de apresentarmos as diferenças, promovermos desestabilizações, contrapontos em relação às formas de conhecimento hegemônicas, como críticas às formas ocidentais Marilyn Strathern (2006, 2014), ou enunciarmos as variações possíveis nas formas de constituição das relações e dos mundos sociais, como afirma Viveiros de Castro (2002, p. 113-114), o qual considera que na produção da Antropologia uma *“...relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos.”*

No pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira percebe-se a presença proeminente de questões e formas singulares do autor de investigar, narrar e enunciar o mundo social dos Terena. Roberto Cardoso de Oliveira ao se colocar diante do projeto de elaborar conhecimentos, em sua experiência antropológica, em seu devir histórico, que conseguissem produzir um saber das novas formas de vida dos Terena, acreditamos que ao lado disso trouxe consigo um olhar, uma percepção, fortemente animada pela imagística e formas conceituais do saber Ocidental.

Diante disto, nesse instante, cabe enfatizar que, a linha de debate que propomos, o ponto de referência, que torna nosso interesse em demonstrar, ora ao confrontarmos, ora dialogarmos ou propormos novas formas de produção a partir do pensamento do autor, é de realizarmos um exercício crítico, teórico e imaginativo, que incida sobre a percepção do modo como o conceito de “trabalho” esteve presente nos escritos antropológicos de Roberto Cardoso de Oliveira e a maneira como o autor colaborou para construir uma forma de conhecimento e saber singular da relação dos terena com a prática do trabalho aliançada com conceitos e ideias ocidentais.

Ao perfazermos várias passagens de leitura e de investigação de suas obras, notamos que o tema do trabalho no pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, as relações possíveis dos Terena com essas experiências e sua compreensão nas formas de vida dos terena não se instituía-se somente como uma ideia descritiva, suplementar para estudar e conhecer a vida social dos terena, que poderia ser encarada somente como um conceito de menor valor, periférico, em seus estudos. Na verdade, vislumbramos que a insistência e/ou o modo do autor de abordar o tema do trabalho entre os Terena, mesmo que de maneira não teórica, em diversas vezes, contribuiu fortemente para criar modos de enunciação, interesse e atualização da vinculação de um modo específico de pensar a relação dos terena com o seu mundo social, em que reforça o discurso e a experiência da relação dos indígenas com o trabalho do ponto de vista e do discurso e de uma narrativa que parta da imaginação ocidental e da modernidade.

No pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira haverá uma forma de discurso comum, hegemônica, para enunciar a relação dos Terena com o Trabalho. Nossa intenção, não se trata de negá-la como uma possibilidade de dizer a respeito das formas de relação dos terena com o trabalho, especialmente, na sua função enquanto um modo de discurso sociológico, que em grande monta, buscava denunciar violências efetuadas contra os indígenas ou os conflitos sociais que participaram. Interessa-nos, na verdade, demonstrar a capacidade desse discurso, comum em seu pensamento, sobre a relação dos Terena com o Trabalho, enquanto qualidade discursiva de produção de um discurso potente unificador que enuncie sobre os Terena e seu mundo social, o qual impede conhecer outras formas de relação dos indígenas com o trabalho, principalmente aquelas que são elaboradas das produções próprias, singulares dos agentes sociais e coletividades terena.

Primeiro esse discurso surge nos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976, 1968) na descrição dos modos passados de relação dos Terena com outras coletividades étnicas e indígenas, como por exemplo no período de convivência com os Mbayá-Guaikurú, na qual percebe que a prática do trabalho nesse momento entre os terena remontaria uma herança cultural da vida social terena e suas formas de organização social e de criação de estratégias políticas. Estas as quais seriam notadas em séculos passados, e que no advento dos tempos mais atuais, o seu discurso servirá para o autor como suporte para reforçar a ideia da relação dos terena com o trabalho e seu modo de acontecimento e conceituação em seu mundo social a partir da perspectiva do mundo social ocidental. Temos sublinhado isso, sumariamente, nos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira, quando inicialmente em suas obras o autor realiza um balanço da literatura de cronistas e documentos oficiais de Estado para enunciar a

respeito da história dos Terena, quando ainda eram identificados como coletividade étnica Guaná, em tempos antigos:

Os Guaná eram demasiadamente numerosos e, principalmente, úteis, para funcionarem como fornecedores de certos bens de consumo, necessários à comunidade Mbayá-Guaikurú. (...) Parece-nos bastante objetiva a opinião de D. Juan Aguirre quando procura encontrar o motivo que teria dado início à servidão Guaná. ‘Segundo os melhores informantes que pude tomar – diz ele –, começou o costume do serviço dos Guanás depois da paz dos Mbayá. Estes estavam no caminho daqueles na Província, e como eles viessem, trabalhassem e levassem alguns utensílios com que progrediam e ainda comerciavam entre os demais índios, começaram os Mbayás a lhes cobrar para permitir passagem; eles lhes pagaram, e, deste modo, sendo poucos os que iam e vinham, sujeitaram-se à franca superioridade dos Mbayás aos quais efetivamente respeitam e servem como submissão de que somos testemunhas’. Mesmo se consideramos – o que parece muito provável – serem aqueles Guaná um subgrupo Exoaladi ou Layâna, e não o conjunto das tribos Guaná, teríamos que concordar que certamente essa foi uma das formas que assumiu a associação entre os dois grupos. (1976, p. 35-36).

Este é um primeiro momento, um modo como o discurso acerca do trabalho no mundo social dos Terena será enunciado e instituído sua forma de conhecimento no pensamento antropológico de Roberto Cardoso de Oliveira. Posteriormente, esse discurso das formas de estabelecimento de vínculo dos Terena com outras coletividades, tendo o trabalho como uma de suas expressões, será reiterado, tanto quanto atualizado, no pensamento do autor, quando ele se esforçará para demonstrar a maneira como a prática do trabalho entre os Terena se tornará importante nas experiências de estabelecimento de relações dos indígenas com as coletividades não indígenas brasileiras, na fricção interétnica e a experiência de mudança social.

Será enunciado em sua narrativa, em suas obras (1968, 1976) acerca da história das relações interétnicas dos Terena com as coletividades não indígenas brasileiras, a constituição de vínculos sociais e políticos durante o devir histórico dos indígenas que assinalam tanto aspectos que enunciam sobre violências acometidas contra os Terena envolvendo a prática do trabalho, como também que identificam experiências de mudança social, quanto outras referências que destacam elementos positivos relacionados a experiência do trabalho entre os indígenas.

Sem assumir uma proposta teórica, conceitual, que demarcasse o modo como os Terena percebiam essas relações a partir da singularidade de suas vivências, o autor objetiva uma forma de discurso específico sobre essa experiência da vida social terena em sua enunciação, em suas investigações sobre a mudança social indígena, ao retratar as formas relação dos indígenas com políticas ocidentais, como a que ele classifica como a de integração dos

Terena as classes sociais e econômicas urbanas. Temos adiante outro escrito do autor, em que enfatiza o vínculo dos Terena com as coletividades não indígenas brasileiras, através da prática do trabalho nos tempos mais atuais, quando realizou suas pesquisas:

Entretanto, ao contrário dos Kadiwéu e mais do que os Kaiwá, os Terêna vêm tendo sua população sensivelmente aumentada, fenômeno este que os caracteriza como uma das poucas populações indígenas do território brasileiro a apresentar índice demográfico favorável. Acrescente-se, ainda, o fato desse grupo representar relativa importância no mercado regional de trabalho, onde seus componentes exercem as mais variadas atividades produtivas, desde a extração da casca de angico – o que fazem com grande habilidade – até o pastoreio e, principalmente a lavoura. Essa densidade demográfica, a par da capacidade demonstrada em acomodar-se a situações sócio-culturais mais variadas, confere aos Terena o papel de trabalhadores rurais por excelência, o que lhes tem garantido um lugar na estrutura econômica regional. (1976, p. 21).

Dois escritos presentes em sua obra apresentamos nesse instante, nas citações mencionadas, as quais destacamos como um breve indicativo do modo como o pensamento do autor abordará a relação dos Terena com o trabalho no mundo social indígena.

São duas obras especiais de Roberto Cardoso de Oliveira em que desenvolve etnografias mais amplas e extensas que dizem respeito ao povo Terena. Dessa maneira, sinalizadas como estudos monográficos da vida social Terena, vistas como representativas de obras sobre o mundo social desses indígenas, estão as produções *“Do Índio ao Bugre: o processo de Assimilação dos Terena”* (1976) e *“Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de Classe”* (1968), as quais iremos nessa investigação empreender tanto apresentações de suas ideias, quanto buscarmos produzirmos movimentos críticos, criativos e análises do pensamento do autor. Inseridas em outras propostas e interesses, o autor escreveu outras obras e artigos (1958, 1961, 1976a, 1978, 1981, 1996, 2002, 2006), seja para comunicação de andamentos de investigações, proposições, debates ou de produção teórica que colocam a experiência Terena num universo de interesse para elaboração teórica e científica das experiências indígenas no Brasil, que serão evocadas quando oportuno em momentos específicos, trechos, citações e discursos, para colaborar na discussão e experiência crítica e criativa que propomos desenvolver durante essa dissertação.

O pensamento, a etnografia e o discurso de Roberto Cardoso de Oliveira poderão ser encarados como importantes na literatura antropológica acerca dos Terena, especialmente em sua função enunciativa e no estabelecimento de formas de compreender, narrar e conhecer o mundo social dos indígenas. Na produção do discurso, como no caso do saber científico vemos a presença da vontade de verdade, o desejo de conhecer no qual, tanto o autor, quanto

os sujeitos enunciam o discurso, o repetem, o ordenam e o disciplinam, num conjunto de conhecimentos, métodos e formas de conhecer, realizam atos de seleção e exclusão, seja no intuito de afirmar acerca da verdade ou da expressão do real. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira tem uma função importante na produção de discurso sobre o mundo social dos Terena, sua posição como autor, frequentemente remetido pelos antropólogos e antropólogas, lhe confere um poder específico enquanto produtor de discurso e enunciação, isto se ressalta ainda mais quando, como sublinha Michel Foucault (2014) a respeito da experiência de autoria, o autor pode ser compreendido “...como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência.” (p. 25).

O autor colabora para a produção e definição dos limites do discurso, uma vez que sua função na produção discursiva compete-lhe estabelecer o que é ou não importante a ser conhecido, posição criada pela própria forma como acontece o jogo do discurso. Quanto a esse aspecto, vemos na função do autor que:

...aquilo que ele escreve e o que não escreve, aquilo que desenha, mesmo a título de rascunho provisório, como esboço da obra, e o que deixa, vai cair como conversas cotidianas. Todo este jogo de diferenças é prescrito pela função do autor... (p. 27).

O discurso e sua enunciação abandonam o prisma de serem entendidos como meras formas de atos de fala, podendo ser compreendidos, conforme descrito, como fundamentais para o conhecimento do modo de produção do saber e do poder entre as coletividades.

A produção do discurso, particularmente de enunciados com potencial de servirem como referências para a organização da experiência científica, sua compreensão no mundo social pode ser ampliada quando adotamos a ideia de que eles permitem não apenas definirem formas de poder, mas ainda, além disso, maneiras singulares de criar e conhecer na vida humana. Para Isabelle Stengers (2002), um exemplo especial para conhecermos isto consta no caso da invenção das Ciências Modernas. O modo como a Ciência moderna foi inventada na história e diante dos acontecimentos na humanidade, essa experiência ocorreu através de disputas políticas, sociais e filosóficas, onde seu impacto pode ser percebido ainda hoje nas formas de constituição do saber científico, tanto nas ciências convencionais, quanto permeados nas ideias e formas de produção da experiência científica em geral.

De acordo com a autora, a ciência e a prática científica, bem como a relação dos sujeitos, agentes e coletividades envolvidos na produção da ciência são produzidas através de

experiências que instituem maneiras de relações singulares de definição e conceituação no mundo social humano e não humano. Assim diz que:

As ciências não dependem de uma possibilidade de representar que caberia a filosofia fundar, elas inventam as possibilidades de representar, de constituir um enunciado (que nada a priori distingue de ficção) na qualidade de representação legítima... (p. 107).

E nisto, podem se notar presentes elementos, para além dos científicos, que recorrem a aspectos como os políticos, os de definição de modos de verdade, de poder e formas de criação de concepção do que seria considerado o humano, a natureza, a razão e o conhecimento.

Para a autora, na ciência moderna ocidental, o poder de invenção dos dispositivos experimentais podem ser percebidos como uma importante criação que promoveu o processo de singularidade das ciências modernas. Eles foram produzidos de acordo com políticas de convencimento, isto se deu uma vez que os acontecimentos e experimentos elaborados em laboratório se transformaram em artefatos científicos, transformaram os dispositivos, os experimentos e suas formas de conhecimento, em um modo de acontecimento que não somente demonstram uma invenção tecnológica e experimental, passaram eles a criar maneiras de enunciarem as coisas, a natureza e as relações dos agentes e coletividades com o mundo. Em sua argumentação expõe que o experimento realizado em laboratório, o plano inclinado de Galileu Galilei – consagrado pela tese do heliocentrismo - , um dos marcos fundamentais da ciência moderna, recorreu não apenas a modos de demonstração da criação de uma invenção, mas também a estratégias, pensamentos e políticas de convencimento para a definição de como a natureza e o mundo social deveria ser compreendido, tanto como descrito, explicado e conhecido.

A ciência moderna ao singularizar formas de estabelecimento da verdade através do poder de convencimento dos dispositivos experimentais, inventam junto a isso os enunciados científicos experimentais, criados em laboratório, onde os indivíduos são habilitados a reproduzir-los, enunciarem e legitimarem o discurso da história e da verdade, que seria um discurso também sobre o mundo social e a natureza. Dessa maneira, ao problematizar a forma de constituição da Ciência, nota que os cientistas recorrem a uma diversidade de elementos, enunciados, discursos e experiências, que proporcionam formas de mobilizações das coletividades, que inventam o artefato científico, mas, por conseguinte, ainda, as maneiras de definição das relações com o mundo social e a natureza.

Ao sublinharmos o pensamento de Isabelle Stengers (2002), o caso da problematização da invenção das ciências modernas, da capacidade de produção de dispositivos experimentais e enunciados científicos¹², poderíamos trazer esse pensamento para a experiência da Antropologia. Os cientistas, coletividades e agentes, criam na produção antropológica maneiras também de registro dos acontecimentos, da história e de ficções, ao descrever e enunciar a respeito do mundo social, material, político, cultural e o devir das coletividades. Se por um lado, os enunciados possuem tanto o poder do discurso (FOUCAULT, 2014), da instituição dos regimes de verdade e conhecimento, por outro lado, os enunciados científicos (STENGERS, 2002) têm o poder de produção e mobilização da ciência, que se não questionados, colocados em controvérsia e problematização, produzem efeitos políticos, sociais e materiais que colaboram para a afirmação única de uma maneira singular privilegiada de perceber o mundo social e da vida.

Quando avaliamos a enunciação científica produzida por Roberto Cardoso de Oliveira e sua capacidade de mobilizações dos sujeitos, agentes sociais e cientistas, percebemos como seu discurso a respeito do mundo social dos Terena e as formas de relações possíveis que os indígenas tem com campos da vida social constitui em um modo singular de compreender e enunciar a experiência e o mundo social indígena. O discurso do autor a respeito das relações dos indígenas com o Trabalho tem uma posição essencial em sua narrativa, pensamento e etnografia produzida sobre o povo Terena. São enunciados que expressam tanto maneiras singulares do autor de conhecer as formas de organização e vida social e política dos indígenas, quanto afirmam acerca de como esses agentes sociais viveriam suas experiências de mudança social, de fricção interétnica e com a modernidade.

Dessa maneira, podemos assinalar tanto como o discurso, quanto como o pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, especialmente aquele elaborado a respeito das relações dos Terena com a questão do trabalho, são produzidos enunciados científicos importantes para diversos antropólogos e antropólogas referenciarem em suas antropologias. Seja para dialogarem, o que ocorre na maioria dos casos, ou para contrastarem, existe uma forma

¹² Quanto a produção de enunciados científicos nas Ciências Humanas, que a autora chama de “ciências de campo”, ressalta que nessas Ciências os enunciados científicos são mais abertos ao debate e a possibilidades de definição e redefinição da verdade, das relações entre “sujeito” e “objeto”. Entretanto, o pensamento de Isabelle Stengers estabelece uma provocação fundamental a Ciência em geral, procura testar os limites e alcance do saber científico, dos riscos e a maneira como quem não participa da produção científica pode intervir e recolocar os problemas e questões sociais e suas formas de relação com a natureza, não necessitando ser estritamente um cientista. Como diz a autora acerca das questões científicas: “*Toda questão científica, visto que ela é vetor de devir, envolve uma responsabilidade. ‘Quem é você para me formular esta questão?’*, ‘*Quem sou eu para te formular esta questão?’*, estas são interrogações de que não pode fugir o cientista que sabe que a ligação entre produção do saber e produção de existência é irredutível.” (2002, p. 179).

comum, hegemônica, de conhecer e descrever a experiência e a relação dos Terena com o Trabalho, quando os autores remetem-se particularmente ao pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira.

Em um plano comum, os discursos, escritos e afirmações dos antropólogos e antropólogas, se aproximam, em grande medida, da maneira semelhante escolhida por Roberto Cardoso de Oliveira de enunciar, assim como conhecer as relações possíveis dos Terena com o Trabalho. Podemos acompanhar esses discursos e referências nos exemplos em destaque, no caso de distintos antropólogos e antropólogas:

Como já foi observado pela etnografia Terena em outros momentos (ver Cardoso de Oliveira), as reservas indígenas são antes de qualquer coisa, uma “reserva de mão-de-obra”, que é disponibilizada hoje para as Usinas de Açúcar no Mato Grosso do Sul... (FERREIRA, 2007 p. 82).

Em seus diários, Cardoso de Oliveira ressalta que, além de suprir o mercado agrícola regional com a oferta de “mão-de-obra barata”, já na época em que realizou a etnografia, parecia ser o comércio a modalidade mais comum de relacionamento dos Terena com a economia regional, o que revelava o lado camponês dos Terena, uma vez que eles supriam as cidades e fazendas vizinhas com produtos da roça... (LEITÃO, 2005, p. 50).

O fato dos homens terena trabalharem, desde o século passado, em fazendas, não só cuidando do gado, mas também de plantações, fez com que os Terena passassem a ser considerados pelas autoridades (inclusive pelo S.P.I) como indígenas que – ao contrário dos de outras etnias – teriam valores próximos aos que o Ocidente no nosso século passava a exaltar cada vez mais: aplicação do trabalho, sedentarismo em torno da lavoura.” (...). Por apresentarem os Terena uma certa facilidade de se integrar na vida urbana, trabalhando geralmente como braçais nas cidades vizinhas às suas reservas, Cardoso de Oliveira, duas décadas mais tarde, centraliza na integração o seu estudo de 1968 (Urbanização e Tribalismo). (CARVALHO, 1996, p. 9).

Cardoso de Oliveira também descreveu e analisou o papel desempenhado pelo extinto SPI na “domesticação” desta mão-de-obra, e a imposição de uma verdadeira estrutura colonial de poder. (AZANHA, 2000, p. 55).

O pensamento acerca das relações dos Terena com a questão do trabalho recebe, em grande monta, seja no discurso de Roberto Cardoso de Oliveira ou dos antropólogos e antropólogas quando o referenciam uma inscrição e imagística com marcantes inspirações no mundo ocidental. Isto ocorre seja através do discurso, enunciação e narrativa que enfatiza suas experiências sociais e conceitos de acordo com o viés da mudança social, associado a signos provenientes do pensamento moderno e ocidental, como a descrição do indígena como operário, mão-de-obra ou trabalhador. Ou visto, por outro lado, quando procuram descrever acerca da vida social tradicional dos indígenas, em momentos em que instituem fortes referências a um pensamento econômico que estaria presente em seu mundo social singular,

em que o conceito de trabalho, quanto sua forma de pensar, advêm antes para os Terena como uma descrição “dada”, do que de uma problematização e investigação da maneira como singularmente os indígenas vivenciavam e criavam essas experiências e relações.

Investigar o pensamento e a obra de Roberto Cardoso de Oliveira apresenta-se para nós como um ponto de referência estratégico para problematizarmos, assim como percebermos como o discurso a respeito da relação dos indígenas com o Trabalho tem uma forma própria, duradoura nos modos de enunciar, descrever e narrar a vida social dos Terena.

Entretanto, para podermos compreender a maneira como Roberto Cardoso de Oliveira formou seu pensamento antropológico a respeito dos Terena, produziu suas obras e discursos, suas experiências científicas e mobilizações, especialmente acerca do tema do trabalho entre os Terena, será importante empreendermos uma incursão no conhecimento de sua trajetória, história e formação. Para tanto, buscamos realizar a descrição da multiplicidade de acontecimentos, eventos e de sua participação, tanto quanto sua função na Antropologia Social no Brasil como intelectual que foi importante para a institucionalização da Ciência Antropológica no país. E quanto, ressaltar, ainda, elementos de sua experiência científica, como o estabelecimento de um programa teórico singular para o conhecimento dos mundos sociais indígenas no país, condensado em sua teoria da fricção interétnica, a qual, nessa investigação procuramos chamar-la de seu plano teórico, que foram fundamentais para o desenvolvimento da obra e pensamento do autor.

Os passos do antropólogo: Antropologia, Ciência e Nação

A Antropologia Social no Brasil tem sua história institucional e científica¹³ na qual se pode observar a existência de diversas organizações, práticas, pensamentos, quanto atores sociais que foram importantes para o seu processo de constituição, desenvolvimento e consolidação como campo de saber científico autônomo no país. É notório, claro, que a construção e narração sobre esse campo de saber é marcado por disputas movidas segundo perspectivas dos diversos sujeitos, agentes sociais, coletividades e instituições que estiveram, quanto ainda estão, permanentemente envolvidos em seus processos de constituição, produção e devires.

¹³ A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) organizou um livro no ano de 2006 onde são relatadas as diversas experiências, histórias e devires acerca da constituição e consolidação dos programas de pós-graduação no país, seus atores e instituições. A obra organizada por Cornelia Eckert e Emília de Godói (2006) indica um bom panorama da paisagem de formação e exercício da Antropologia no Brasil.

Dessa maneira, delinear a presença de Roberto Cardoso de Oliveira na trajetória de desenvolvimento da Antropologia Social no Brasil, numa narrativa possível da história da disciplina, é fundamental para o conhecimento da multiplicidade de acontecimentos e devires envolvendo os processos de implementação da Antropologia de modo escolarizado e disciplinar nos quadros das instituições de Ensino e Pesquisa do país. E por outro lado, é importante também, sinalizar sua experiência, para o conhecimento do modo como sua antropologia, narrativa e discurso transformaram-se em referências norteadores para distintos antropólogos e antropólogas que estudaram a vida social dos Terena.

O início da trajetória de vida acadêmica de Roberto Cardoso de Oliveira foi dedicado a formação em Filosofia na Universidade de São Paulo, USP (Amorim, 2001). Obteve sua formação durante os anos iniciais da década de 50, século XX, numa universidade onde contava com a circulação de professores de grande expressão no cenário intelectual tanto nacional quanto internacional, que encontrava com a presença de diversos professores estrangeiros; dentre seus colegas universitários, conviveu com pessoas que viriam desenvolver carreiras proeminentes em suas áreas de especialidade no país¹⁴.

A sua formação universitária ocorreu em momento em que a USP possuía em seu quadro docente distintos professores de origem francesa, que participavam de um programa de cooperação cultural entre países. Viviam, assim, Roberto Cardoso de Oliveira sua vida universitária, sua formação, preenchida com cursos de professores que receberam destaque na paisagem intelectual na França, que viriam a imprimir influências em seu pensamento, como Gilles-Gaston Granger, Claude Lefort, Roger Bastide, dentre outros. De outro lado, quanto ao âmbito local, compunham seus estudos de graduação aulas com professores brasileiros importantes no cenário nacional, dentre os quais podemos citar Lívio Teixeira, Cruz Costa, Florestan Fernandes, além de outros.

A escolha de Roberto Cardoso de Oliveira por seguir outra rota de formação, bem como de exercício profissional, que viria a se desaguar na Antropologia, ocorreu posteriormente a graduação, quando despertado o interesse pelos temas da Antropologia deu prosseguimento a sua formação e exercício profissional nessa área de conhecimento nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, tendo passagem como pesquisador e professor em diversas instituições e cidades do país e exterior, como no México e nos Estados Unidos.

¹⁴ Dentre seus colegas da USP podem ser citados: Otavio Ianni, José Arthur Giannotti, Fernando Henrique Cardoso e Rodolfo Azzi (Amorim, 2001).

Dois personagens marcaram de maneira essencial a trajetória, bem como a formação de Roberto Cardoso de Oliveira na Antropologia. O primeiro deles, ressaltamos, o antropólogo Darcy Ribeiro. Pioneiro nos estudos de Antropologia no Brasil, teve passagens em distintas instituições de ensino e pesquisa, a título de exemplo o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Universidade de Brasília (UnB) – nas quais teve papel fundamental em sua criação e formulação -, Darcy Ribeiro durante uma de suas palestras universitárias teve um encontro com Roberto Cardoso de Oliveira no qual identificou no jovem filósofo competências e vocação para empreender um percurso na Antropologia. Descreve brevemente esse encontro a autora Maria Amorim (2001) livro dedicado a vida e obra de Roberto Cardoso de Oliveira:

Em fins de 1953, Darcy Ribeiro foi a São Paulo para fazer uma conferência na Biblioteca Municipal – atual Biblioteca Mário de Andrade – sobre a situação dos índios brasileiros. Um amigo em comum, o economista Og Leme, convidou Roberto para lhe fazer companhia. (p. 19).

Adiante a autora, segue dizendo:

...Roberto foi assistir à conferência e ficou muito bem impressionado com a maneira viva, perspicaz e brilhante com que o problema indígena brasileiro era tratado pelo antropólogo. Foi também Og que apresentou Roberto a Darcy. Não tardou que Darcy convidasse Roberto para integrar o Serviço de Proteção aos Índios – SPI, onde trabalhava desde 1947. (p. 20).

O convite de Darcy Ribeiro a Roberto Cardoso de Oliveira para participar do quadro de funcionários do SPI, na condição de assistente de pesquisa, foi confirmado com sua aceitação, participação na instituição a qual teve nesse momento representado o início e o primeiro espaço de desenvolvimento, formação e socialização na Antropologia durante sua notável carreira nessa área do saber. A oportunidade de se formar no campo do saber antropológico concomitante a inserção como pesquisador dos povos indígenas no Brasil no Serviço de Proteção aos Índios despertou o interesse de Roberto Cardoso de Oliveira em se aprofundar progressivamente nos estudos nessa disciplina.

De um lado, Darcy Ribeiro compunha uma referência para seu novo assistente de pesquisa, Roberto Cardoso de Oliveira, ao demonstrar vigoroso domínio antropológico da temática de estudos dos povos indígenas no Brasil. O antropólogo Darcy Ribeiro foi um estudioso que produziu um volume extenso de artigos, livros e publicações que dizem respeito ao universo indígena no Brasil, entre outras temáticas. Uma das suas obras de referência “Os índios e a civilização” (2002 [1970]), uma síntese, resultado, de reflexões que

vinha perfazendo ao longo dos anos, buscou constituir um panorama dos diversos contextos e experiências sócio-culturais vivenciados naquele momento histórico, século XX, pelos povos indígenas no país. A contribuição original de sua obra, que se tornara referência condutora de interesse para os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira, foi abordar de maneira sistemática os processos de mudança social que vivenciavam as coletividades indígenas no país, investigar essas experiências sob o prisma das relações dos povos indígenas com os projetos econômicos e sociais do mundo social capitalista, classificados pelo autor como frentes de expansão, que paulatinamente se aproximavam e tomavam o território das populações indígenas.

Diversos autores, como Egon Schaden (1976) e Eduardo Galvão (1979), dentre outros em sua época, sinalizaram a relevância das investigações e produções antropológicas de Darcy Ribeiro. De modo unânime, eles ressaltam a necessidade naquela paisagem teórica e investigativa que a Antropologia se encontrava, em sua história, de que os estudos direcionados a temática da mudança social e acerca da história dos povos indígenas, que esses reunissem maior esforço teórico e analítico, que não adotassem uma perspectiva culturalista unilinear. Os estudos existentes eram percebidos como problemáticos, posto que, em sua maioria, consideravam os indígenas em permanente processo de perda das características culturais ao notarem suas experiências de conflitos e convivências com a sociedade capitalista.

Notaremos que a temática da mudança social, uma questão que circulava nas preocupações teóricas e de pesquisa de vários autores durante parte do século XX, será o tema fundamental para guiar o desenvolvimento do pensamento e estudos antropológicos de Roberto Cardoso de Oliveira.

Em sua obra, que é percebida como um saldo de seus pensamentos, produções e análises, Darcy Ribeiro (2002 [1970]), apresenta a paisagem de discussões sobre o tema da mudança social indígena no Brasil, a maneira como o debate estava sendo promovido entre vários autores na Antropologia. Insere nesse balanço, dessa obra da década de 1970, dentre eles as produções do jovem Roberto Cardoso de Oliveira, que ao longo de sua formação tornou-se interlocutor científico para o antropólogo. Percebemos como as discussões sobre a temática da mudança social entre os indígenas reverberava na história da Antropologia. Referencia o autor essa problemática quando delinea os limites, quanto os problemas existentes nos estudos de mudança social entre os indígenas no Brasil, que em grande medida se concentram nos estudos de Aculturação:

Essa divergência de orientação reflete as insuficiências do esquema conceitual dos estudos de aculturação e a impossibilidade de superá-las, seja com uma supervalorização dos fatores culturais, seja pela adoção de uma orientação sociológica. Por esta razão é que, no presente estudo, procuramos transcender esses esquemas, propondo uma abordagem mais ampla e integrada, capaz de situar os fenômenos propriamente aculturativos no seu campo específico – isto é, a análise da mudança do patrimônio cultural decorrente da conjunção interétnica –, mas que permita analisar, igualmente, toda gama de fenômenos ecológicos, bióticos, econômicos, sociais, culturais e psicológicos resultantes desta conjunção. (2002 [1970], p. 25).

Na definição desses limites dos estudos de mudança social dos indígenas no Brasil, notamos que o autor busca debater sobre as formas e problemas no pensamento dos estudos de aculturação, na tentativa de aprofundamento e ampliação da discussão sobre a mudança social entre os indígenas no país. A discussão acerca dos problemas entorno do programa de estudos da aculturação se identificará posteriormente como uma das contribuições teóricas de Roberto Cardoso de Oliveira, sobre a qual tentará apresentar outras direções teóricas e conceituais, em diversos aspectos, distintas das criadas pelo antropólogo Darcy Ribeiro.

Posto em consideração esse aspecto da obra intelectual de Darcy Ribeiro, que reverberava a atmosfera das ideias da Antropologia na década de 50 e 60, outra característica que animou a trajetória e o pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira foi o vínculo proporcionado a ele por Darcy Ribeiro com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instituição administrativa do governo brasileiro que seria responsável pelas políticas públicas dirigidas aos povos indígenas no Brasil. A experiência no SPI estimulou Roberto Cardoso de Oliveira a desenvolver o interesse pela Antropologia em sua forma de exercício prático e político de intervenção nos problemas políticos e sociais envolvendo os povos indígenas na Nação brasileira. Desse modo, Darcy Ribeiro que carregava o forte vigor indigenista, nome dado aos sujeitos empenhados no desenvolvimento de políticas públicas ou engajamento político em problemas sociais envolvendo as coletividades indígenas, sua postura política e intelectual tornou-se um parâmetro de referência para Roberto Cardoso de Oliveira.

Em um ensaio acerca da etnologia brasileira, Eduardo Viveiros de Castro (1999) destaca as características da vida intelectual e política de Darcy Ribeiro, do modo como elas iriam colaborar para auxiliar Roberto Cardoso de Oliveira formular sua Antropologia. Para o autor, as obras de Darcy Ribeiro estariam no limiar dos estudos de aculturação e mudança social, o qual Roberto Cardoso de Oliveira buscou romper com tal tradição do programa teórico dos estudos de aculturação, vendo para isso como proposta teórica e conceitual inspirações tanto no pensamento de Darcy Ribeiro, mas principalmente nos estudos

sociológicos de Florestan Fernandes, como também no pensamento antropológico estadunidense e britânico.

Diante dessa paisagem histórica, uma segunda figura fundamental na formação e carreira do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, que o marcou especialmente em seu desenvolvimento no pensamento disciplinar antropológico – e sua forma de produzir Antropologia – foi o cientista social Florestan Fernandes. Responsável em sua época pelo estudo histórico e antropológico de forma inédita em profundidade da vida social dos povos indígenas Tupi no Brasil, Florestan Fernandes, eminente sociólogo na Universidade de São Paulo, conduziu o processo de orientação do desenvolvimento de tese doutoral de Roberto Cardoso de Oliveira, que ocorreu na década de 1960. Apesar de empreender o estudo antropológico da vida social dos povos Tupi no Brasil, Florestan Fernandes representava um pesquisador com diversos interesses de investigação, que concentrou sua vida e obra acadêmica no desenvolvimento de pensamento na área da Sociologia.

De acordo com Mariza Peirano (2000), Florestan Fernandes ocupou um papel importante na Sociologia brasileira, o qual foi valioso no estabelecimento de parâmetros de excelência na produção científica em sua época na área, tanto na preocupação com a pesquisa e elaboração teórica, quanto também no estabelecimento de uma agenda de pesquisa de interesses atinentes à temática nacional. Afirma sobre isto quando aborda a importância de Florestan Fernandes na formação e colaboração para instituição do modo de produção das Ciências Sociais, e da Sociologia, no Brasil, assevera a autora:

...os padrões inicialmente definidos pela sociologia de Florestan Fernandes continuam vigentes na agenda das ciências sociais no país: a excelência acadêmica como parâmetro – aí incluída a ambição teórica – e, sob perspectivas diversas de comprometimento, a temática nacional. (p. 224).

Tais aspectos apontados auxiliam a compreender a aproximação de Roberto Cardoso de Oliveira à Sociologia a qual a autora afirma ter funcionado como referência no país para o desenvolvimento da Antropologia, cujo saber sociológico era considerado como ciência social hegemônica da época nos anos 40 e 50, do século XX.

Havia um forte reconhecimento do pensamento e produção de Florestan Fernandes nas Ciências Sociais tanto dentre intelectuais no âmbito local, quanto internacional. O sociólogo esteve envolvido em uma rede de formação e pesquisa científica que o vinculou a momentos importantes da consolidação do campo de estudos da Sociologia na Universidade de São Paulo. Tem se narrado por Antônio Cândido (1996) a função relevante que Florestan

Fernandes teve para as Ciências Sociais na cidade de São Paulo, na qual o autor empreendeu sua formação na pós-graduação na Escola de Sociologia e Política de São Paulo e na Universidade de São Paulo, havendo como seu orientador Herbert Baldus, destacado estudioso dos povos indígenas Sul-Americanos, e ocupando Florestan Fernandes, posteriormente, por apoio e influência de Fernando de Azevedo e de Roger Bastide, a cadeira de Sociologia da Universidade de São Paulo.

Em seus escritos sobre o sociólogo, Antônio Cândido (1996) referencia a maneira como Florestan Fernandes vinha adquirindo reconhecimento de estudiosos importantes na paisagem intelectual das Ciências Humanas da época. Retrata o autor um momento importante que demonstra como a produção intelectual de Florestan Fernandes conquistava terrenos, cita uma conversa entre Lévi-Strauss, Alfred Métraux e Ruy Coelho:

No fim da década de 40, ou começo dos 50, Ruy Coelho presenciou em Paris uma cena curiosa. Lévi-Strauss, Alfred Métraux e ele conversavam, quando Strauss manifestou grande admiração pelo livro de Florestan, dizendo ao colega que, ao contrário do que este dissera, o jovem brasileiro tinha mostrado que era possível conhecer a organização social dos Tupinambá. Com fair-play e bonomia modesta, Métraux concordou e disse que de fato era incapaz dessas altas cavalarias, pois o que sabia mesmo era fazer descrições empíricas, como, por exemplo, enumerar as diversas maneiras de preparar a carne de porco no Haiti, cuja sociedade estava estudando...

O material acumulado para a dissertação era tão vasto, que, como se sabe, Florestan Fernandes passou a elaborar com ele a tese de doutorado, que defendeu na Faculdade de Filosofia e foi igualmente notável. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. Mais ainda: a seguir apresentaria no concurso de livre-docente uma tese sobre a pertinência da análise funcionalista, baseado na utilização que fizera dela nos estudos sobre os Tupinambá. (p. 13).

Alcançado notório reconhecimento, um dos grandes desafios intelectuais de Florestan Fernandes na carreira como docente e pesquisador na Universidade de São Paulo foi a direção de uma pesquisa a pedido da Unesco, numa indicação de Alfred Metraux, sobre as relações raciais no Brasil. O sociólogo realizou de maneira aprofundada e inovadora um estudo sociológico (1965, 1965a) sobre a experiência social e histórica dos negros no Brasil, investigação a qual se iniciou na década de 50, do século XX, sendo publicada posteriormente. Experiência e trajetória esta que sem sombra de dúvida tornou-se um norte para o pensamento antropológico de Roberto Cardoso de Oliveira.

Nota-se uma afinidade especialmente na temática das obras dos autores, visto que as produções de Florestan Fernandes publicadas receberam o título “*A integração do negro numa sociedade de classes*”, designação semelhante da obra resultado da tese de Roberto Cardoso de Oliveira (1968), que continha como subtítulo “*A integração dos índios Terena*

numa sociedade de Classes”. A afinidade nas preocupações de estudo científico abordadas em ambos os autores é ressaltado por Mariza Peirano (2000) que considera haver na época interesse dos autores em pensarem a sociedade nacional, as coletividades e os seus processos sociais e históricos envolvidos entre seus temas de investigação. Dessa maneira, afirma Mariza Peirano no caso antropológico, escopo de interesse de Roberto Cardoso de Oliveira “*O índio era um indicador sociológico para os que estudavam a sociedade nacional, seu processo expansionista e sua luta para o desenvolvimento – tanto quanto o negro havia servido ao mesmo propósito para Florestan Fernandes.*” (p. 220).

A tese de Roberto Cardoso de Oliveira defendida na Universidade de São Paulo no ano de 1968 resultou em sua principal publicação de caráter extenso e monográfico de estudo do povo Terena, “*Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*”. O seu estudo buscou produzir novos conhecimentos sobre as distintas situações sociais que os terena viviam na década de 60, no século XX. A grande preocupação fundamental de sua investigação se propunha em compreender as formas de relações dos terena com a “sociedade nacional”, a presença crescente e contínua dos terena na cidade, deixando as aldeias ou espaços tradicionais onde viviam, recaindo a discussão no tema muito em voga na década de 1950 e 1960, como referido, da mudança social entre as coletividades indígenas.

Desse modo, a investigação de Roberto Cardoso de Oliveira ao tematizar a questão da mudança social, que encontra afinidade aos interesses teóricos e investigativos de Darcy Ribeiro, inscrevia o autor no debate antropológico da época, que buscou por sua vez, situar a paisagem de estudos da mudança social, entre duas dentre as principais matrizes de produção do pensamento antropológico da disciplina daquele momento histórico, que concentravam em suas agendas de pesquisa os estudos dos processos de mudança social entre os povos indígenas, a Antropologia Britânica e a Antropologia Norte-Americana.

O panorama de estudos na Antropologia Social sobre os diversos povos indígenas nos vários continentes da Terra reservou grande parte de seus interesses de pesquisa no século XX ao tema da mudança social entre as coletividades, em suas relações estabelecidas entre os povos ocidentais e os povos indígenas. Vislumbrava-se nesses programas teóricos e de investigação, na primeira metade do século XX e anos 60, que as coletividades indígenas estariam vivenciando processos sociais que os encaminhariam para a transformação total de seus modos de vida, para o desaparecimento de singularidades culturais que seriam dirimidas

pelos projetos sociais e políticos do Ocidente – a Modernidade e a consolidação do modelo econômico Capitalista.

De acordo com Marshal Sahlins (1997a), nesse momento histórico do pensamento antropológico existia um intenso pesar acerca do desenrolar das relações entre os povos indígenas e o Ocidente. Dessa maneira, definia-se o que ele chama de grandes narrativas, como a “narrativa do Sistema Mundial” ou a “narrativa da dominação Ocidental”, que acreditavam que na relação de forças entre os povos indígenas e o Ocidente, as culturas indígenas seriam consumidas, estariam em via de desaparecimento. Esse modo de pensamento que repousou em grande parte a Antropologia naquela época marcava, dessa maneira, certo pessimismo sentimental ou desalento na Antropologia em relação a esses acontecimentos e devires. Segundo o autor, nota que os processos levados a cabo norteados pelas ideias de “desenvolvimento” e “modernidade”, bem como suas conseqüências, seriam a grande esteira de expressão desse modo de pensar. Refere-se a essa questão o autor:

A teoria do desalento [despondency theory] foi o precursor ideológico da teoria da dependência. Nos anos 50 e 60, pairava uma certeza lúgubre de que os séculos de imperialismo ocidental, o longo desenvolvimento do subdesenvolvimento, haviam devastado as instituições, valores e consciência cultural dos povos (ex-) aborígenes em todo o mundo. (p. 51).

De um lado, pauta-se o tema do desenvolvimento, do outro da modernidade, afirma ainda que: *“Na verdade, acreditava-se que a modernização levaria o processo de deculturação a uma solução final, visto que os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo ao “desenvolvimento”.* (p. 51).

Diante desse universo histórico e epistemológico, um dos programas teóricos na Antropologia, como destacado, que desenvolviam a discussão sobre a mudança social entre os povos indígenas advinham de produções dos Estados Unidos que recebiam o semblante de estudos de aculturação. O debate desses estudos ganharam adesão no Brasil, repercussão, tendo diversos pesquisadores abordado o assunto em pesquisas no país. No caso dos Terena o tema da mudança social ganhou centralidade nos estudos sobre essas coletividades sociais.

O antropólogo Andrey Ferreira (2002) em um estudo histórico e teórico da literatura antropológica sobre os Terena afirma haver uma tradição hegemônica de estudos da Antropologia sobre a mudança social acerca dessas coletividades indígenas. Desde os antropólogos clássicos, aos seus sucessores que estabelecerem vieses críticos ao programa teórico de estudos de aculturação, como o caso de Roberto Cardoso de Oliveira, os Terena

são interesse de pesquisa da temática da mudança social entre povos indígenas. Inicia-se entre os autores Herbert Baldus, Kalervo Oberg e Fernando Altenfelder Silva até desembocar nos anos 50 e 60, século XX, nas obras de Cardoso de Oliveira.

Roberto Cardoso de Oliveira durante sua formação, quanto exercício da função de pesquisador se destacou como antropólogo. Em sua obra *Urbanização e Tribalismo* (1968), cujo enfoque recaiu sobre o tema da mudança social entre os indígenas, representou um marco importante para a Antropologia brasileira. A obra que privilegiou a investigação de acordo com novos níveis de profundidade, de abordagem teórica e sistematização a questão da mudança social entre os indígenas, serviu como esboço fundamental para que o autor formulasse, posteriormente, um programa teórico singular, o qual foi consagrado através de seu plano teórico, uma nova abordagem para o estudo da mudança social entre as coletividades, conhecido como teoria da fricção interétnica¹⁵.

Essa nova proposta teórica e conceitual permitiu ao antropólogo não somente criar novas formas de estudo e conhecimento das experiências sociais dos povos indígenas no país, mas ainda mobilizar diversos pesquisadores, estudantes e instituições para o desenvolvimento de pesquisas sobre a temática no Brasil. Entretanto, mesmo antes de Roberto Cardoso de Oliveira obter seu doutoramento, bem como desenvolver sua proposta teórica e conceitual dos estudos de fricção interétnica, já envolvia uma rede de estudantes e pesquisadores¹⁶ na formação de novos antropólogos no país, através das instituições que esteve vinculado.

Como ressaltado por Maria Amorim (2001), nas décadas de 1950 e 1960, Roberto Cardoso de Oliveira participou junto a outros professores, especialmente no Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), a convite de Luiz de Castro Faria, da

¹⁵ Roque Laraia (2008) aponta acerca da relevância da nova proposta teórica desenvolvida pelo antropólogo: “Foi também nos anos 1960 que o jovem Roberto Cardoso de Oliveira se destacou na comunidade antropológica brasileira ao fazer uma crítica à teoria da aculturação, desenvolvida por antropólogos norte-americanos entre os anos 1930 e 1950, teoria esta que era integralmente aceita pelos mais importantes antropólogos brasileiros da época, como Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, Egon Schaden e Herbert Baldus. Foi então que, a partir dessa crítica, Roberto formulou a teoria da fricção interétnica, nome que deu “ao contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos ‘competitivos’ e, no mais das vezes, ‘conflituais’, assumindo esse contato proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela ‘situação de fricção interétnica’.” (p. 551)

¹⁶ Este fato é destacado por Roque Laraia (1992): “Antes mesmo da incorporação do Museu à Universidade, RCO tomou a iniciativa de organizar um curso de Antropologia Social, em nível de pós-graduação (lato sensu), tendo obtido para isso recursos financeiros junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil. Em fevereiro de 1960, realizou-se a primeira seleção, sendo admitidos seis estudantes que, na qualidade de bolsistas, cumpriram em regime de tempo integral um pesado programa acadêmico de dez meses de duração, três dos quais dedicados a um trabalho de campo junto a uma comunidade indígena.”. Complementa ainda, registrando o nome dos alunos: “Os seis estudantes eram Alcida Rita Ramos, Edson Diniz Soares, Roberto Augusto da Matta, Roque de Barros Laraia, Hortência Caminha e Onidia Bevenutti...” (p. 18)

criação e formação de antropólogos através de cursos de especialização e pós-graduação. Assim, concomitante ao seu processo de formação e de realização de pesquisas, o antropólogo dedicava-se a formação de novos profissionais para esse campo temático, ainda escasso naquela época de cursos específicos de formação em Antropologia no país. É conhecido, de acordo com diversos registros, como suas pesquisas, tanto as realizadas sobre o povo Terena, quanto a respeito de outros povos indígenas no Brasil, que viria a realizar, seu empenho em estabelecer uma rede de formação de novos antropólogos através da participação de seus projetos de investigação e de seus cursos.

Um momento que representou um marco na carreira de Roberto Cardoso de Oliveira, em seu exercício profissional como antropólogo, foi à coordenação ao lado de David Maybury-Lewis, antropólogo da Universidade de Harvard, de um ambicioso programa de pesquisa que envolvia a cooperação entre as instituições de ensino: o Museu Nacional da UFRJ e a Universidade de Harvard. O programa de pesquisa intitulado “Harvard-Central Brazil Research Project” foi organizado em dois grandes projetos com distintos eixos temáticos. O antropólogo Roque Laraia (2008) descreve, em suas palavras, como ocorreu esta experiência de pesquisa, que possuía a coordenação partilhada do programa entre Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis:

Juntos criam um ambicioso programa de pesquisa: o Harvard-Central Brazil Research Project, no âmbito de um convênio entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard, que contou com o apoio da Fundação Ford e da Wenner Gren Foundation. Tratava-se de uma junção de dois projetos originais de Roberto Cardoso de Oliveira — “Estudos de Áreas de Fricção Interétnicas” e “Estudos Comparativos da Organização Social de Grupos Indígenas Brasileiros”... (p. 549).

Este programa foi responsável pela formação de antropólogos e desenvolvimento de importantes investigações sobre a temática indígena no Brasil. Possuía tanto a participação de estudantes e pesquisadores brasileiros, quanto de investigadores e estudantes provindos dos Estados Unidos, da Universidade de Harvard. A parceria de cooperação e formação entre o Museu Nacional e pesquisadores estrangeiros se somou a diversos outros projetos e ações acadêmicas.

Outro momento fundamental para Antropologia no Brasil foi o seminário temático sobre povos indígenas organizado por David Maybury-Lewis, que serviu para Roberto Cardoso de inspiração para elaboração da proposta de criação do programa de pós-graduação em Antropologia Social no Museu Nacional. Como descrito por Roque Laraia, no ano de 1966 o antropólogo David Maybury-Lewis:

...organizou um seminário em Cambridge sobre os estudos comparativos realizados entre os índios Jê. Segundo Roberto, foi logo após esse seminário que ele decidiu criar um programa de pós-graduação em antropologia social no Museu Nacional. (p. 549).

O Seminário de Cambridge resultou na proposta de um novo projeto de pesquisa. O projeto de pesquisa acerca dos povos indígenas do Brasil, que contava com apoio financeiro da Fundação Ford, estabelecia como região de interesse de análise antropológica as regiões Nordeste e Centro-Oeste. Apesar de não coordenar este projeto, pois estava em sua fase final de doutoramento, Roberto Cardoso de Oliveira, participou dele como idealizador e apoiador. O projeto funcionou como impulso fundamental para que o curso de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional fosse criado, no final da década de 1960, que ocorreu consonante ao desenvolvimento das pesquisas do projeto.

Como descrito por Maria Amorim (2001), durante sua trajetória e devir Roberto Cardoso de Oliveira, que tornou-se conhecido como “semeador de Programas”, teve papel preponderante na fundação de distintos programas de pós-graduação e formação de antropólogos e antropólogas no país, como os programas do Museu Nacional, com referenciado, estendendo-se a outros, como o da Universidade de Brasília e na consolidação do programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade de Campinas, entre outros. O pensamento antropológico, o papel como pesquisador e formador de Roberto Cardoso de Oliveira obteve vasto alcance, proliferação e reconhecimento na Ciência Antropológica no Brasil. O autor durante o desenvolvimento de sua carreira e trajetória acadêmica e profissional recebeu a publicação de distintas obras em homenagem ao seu pensamento e obra, na qual podemos destacar as publicações de Maria Stella de Amorim (2001) e as coletâneas organizadas por Mariza Correa e Roque Laraia (1992) e Christiane de Rezende Rubim (2012).

O mergulho científico: o plano teórico – a mudança social e a fricção interétnica

Em *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes* (1968), importante obra publicada por Roberto Cardoso de Oliveira, instigado pela situação diversa em que os Terena se encontravam na segunda metade do século XX, principalmente, com o fato comum dos indígenas ocuparem e viverem em diferentes espaços,

como residirem em aldeias, em espaços rurais e nas cidades, realiza uma investigação com a proposta de produzir um modo distinto de conhecimento para a compreensão da vida social e das experiências do povo Terena.

Em sua obra, Roberto Cardoso de Oliveira procura elaborar formas de conhecimento da experiência social dos Terena que não oferecessem os mesmos resultados antropológicos dos estudos de aculturação e mudança social em voga na época. Dessa maneira, o autor empreende uma discussão sobre os limites teóricos do programa de estudos de aculturação, que possuía no artigo “*Memorandum for the study of acculturation*” (1936) dos autores norte americanos Robert Redfield, Ralph Linton e Melville J. Herskovits seu manifesto basilar.

A mudança social focalizada nos estudos de aculturação se ausentava em grande medida em demonstrar como as diversas coletividades envolvidas nas redes de relações, as ocidentais e as coletividades indígenas, em especial essas últimas, intervinham nesses processos a partir de suas perspectivas, experiências e singularidades. O conhecimento que se produzia dava relevo a mudança social como um indicativo da perda das características culturais dos povos indígenas ao longo do tempo, as quais seriam dirimidas através da dominação, pelas relações de forças e trocas culturais com as coletividades ocidentais.

Assim, para o estudo das formas de mudança social entre os Terena, o autor analisa as diversas maneiras de vida que os indígenas vivenciavam, seja na Aldeia, na Cidade ou na Fazenda, como uma estratégia para compreender as mudanças sociais, bem como os aspectos que demonstravam formas de continuidade da singularidade indígena. Nesse sentido, afirma como sendo seu objetivo em sua investigação apresentar elementos que permitam perceber a “... “*presença*” da Cidade na Aldeia-Reserva, e pela “*persistência*” da Aldeia na Cidade.” (p. 209).

Diante dessa paisagem antropológica, Roberto Cardoso de Oliveira desenvolve uma proposta teórica e conceitual de estudos das mudanças sociais, proporcionados pelas relações entre as coletividades distintas, indígenas e não indígenas, que possibilite a compreensão desses processos de mudança social de acordo com novas referências. Estabelece diálogo com a produção antropológica Britânica, especialmente com os autores africanistas, como Raymond Firth, Meyer Fortes, e o teórico Radcliffe-Brow, como também com linhas do pensamento antropológico e sociológico norte-americano, tais como Talcott Parsons, Robert Redfield e Robert Merton; contempla nesse diálogo ainda autores dessas mesmas searas temáticas, os franceses Claude Levi-Strauss, George Balandier, Gastón Granger, e os brasileiros Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes.

É notório a influência do pensamento estruturalista na obra do autor, uma vez que utiliza como uma das referências principais em seu estudo os conceitos de estrutura social e organização social para compreensão da vida social dos indígenas. Apesar de não se ater teoricamente estritamente ao pensamento teórico de Levi-Strauss, grande figura antropológica do movimento estruturalista, possuía proximidade com o pensamento estrutural-funcionalista britânico. Vemos como Roberto Cardoso de Oliveira se inspirou nas ideias e práticas do estruturalismo, estabelecendo seu modo particular de posicionamento nesse campo do conhecimento. Como nos diz François Dosse (2007), o estruturalismo funcionou como uma paisagem teórica que representou fonte de referência para o interesse intelectual e teórico de diversos cientistas na paisagem científica das Ciências Humanas no século XX. Pode se perceber, nesse campo, a existência de diversos estruturalismos na História dessa paisagem de interesse e produção científica, o qual em termos fundamentais se “...apresentou como um método rigoroso que podia trazer esperanças a respeito de certos progressos decisivos no rumo da ciência...” (p. 21). E, pode-se dizer, acompanhando essas ideias de François Dosse, podemos incluir Roberto Cardoso de Oliveira nessa rede de cientistas.

Em sua proposta de investigação, Roberto Cardoso de Oliveira acreditava que para produzir novas formas de conhecimento sobre o mundo social dos terena seria importante que esse conhecimento produzido se realizasse a partir de um estudo orientado a partir dos conceitos de *estrutura social* e *organização social*, os quais de acordo com ele, forneciam condições de entendimento da vida social dos terena tanto em seus aspectos duradouros, quanto aqueles que indicassem as mudanças sociais em suas formas de vida, distanciando das formas convencionais dos estudos antropológicos de Aculturação.

No capítulo inicial de sua obra assinala como os conceitos de estrutura social e organização social poderiam servir como opção teórica para ampliar a forma de discussão e entendimento das experiências de mudança social entre os indígenas. Diz acerca do conceito de estrutura social:

A aparente contradição de caráter metodológico que poderia resultar da formulação de nossos propósitos, quando se coloca a questão da construção de modelos (que implica uma abordagem atemporal), juntamente com o registro das mudanças por ele sofridas (quando reintroduz a noção de tempo), fica superada diante do uso que passaremos a fazer dos conceitos de estrutura social e de organização social. Se o conceito de estrutura indica um padrão de uniformidades altamente estáveis (Marion J. Levi Jr., 1952:57-58), no conceito de estrutura social, “as qualidades reconhecidas são primariamente as de persistência, continuidade, forma e penetrabilidade no campo social. (p. 18).

Mais a frente, enuncia a respeito do conceito de organização social, sendo ele visto estritamente como complementar ao conceito de estrutura social, os quais considera-os fundamentais para o estudo e conhecimento da mudança social. Afirmar o autor, em diálogo com Firth:

O conceito de organização social “reconhece adaptação de comportamentos em vista de determinados fins, controle de meios em circunstâncias variadas, que são determinadas por mudanças no ambiente externo ou por necessidade de resolver conflitos entre princípios estruturais (Firth, 1955:2).

Assevera ainda:

A utilização conjugada desses conceitos nos mostra que a abordagem estruturalista, embora fixe nas uniformidades altamente estáveis que servem de embasamento para a construção de modelos, nem por isso deve deixar de incluir em seu escopo os aspectos dinâmicos dos sistemas sociais, quer aqueles ditos anômicos, quer aqueles pertinentes aos processos “normais” de mudança social, especificamente aqueles referentes ao que se poderia chamar de arranjos sociais. (p. 19-20).

Desse modo, distintamente do plano teórico dos estudos de aculturação, que maior atenção dava as relações de dominação e a perda das referências culturais dos coletivos indígenas minoritários, procura demonstrar como nas formas de estrutura social e organização dos Terena permitiriam a definição e o conhecimento de modos padrões de comportamento e adaptação social dos indígenas mantendo aspectos culturais de acordo com os novos acontecimentos e experiências que vivenciavam.

Para compreender essas mudanças, em sua obra (1968), primeiramente, nos momentos iniciais dela realiza a descrição de como seria a antiga sociedade Terena, na qual tem como finalidade “...dar uma idéia da Antiga Sociedade Terena, a fim de se avaliar melhor o trajeto percorrido pelo terena moderno...” (p. 11). Na descrição dessa sociedade antiga ou tradicional terena, interessa-se em definir como seriam as formas de vida dos indígenas em seus aspectos singulares no passado, que poderiam ser notadas como modo de identificação de referência a memórias e formas comuns de vida social dos Terena. Assim, numa análise sistemática de documentos históricos, relatos de cronistas, obras científicas e não científicas, quanto ainda na investigação da memória oral dos Terena, o autor descreve essas formas de vida e socialidade que os indígenas experimentaram durante um longo tempo. Definindo essas experiências como vivenciadas durante uma longa temporalidade antes das

transformações sociais ocasionados pelas mudanças ocorridas pela convivência com as coletividades não indígenas ocidentais.

A descrição da *antiga sociedade Terena* pode ser encontrada em sua outra obra, do *Índio ao Bugre* (1976), na qual nos parece, quanto aos escritos e análise que realiza desse momento da vida social dos indígenas, seu escrito onde produz a sua descrição de maneira mais interessante. Visto isto especialmente devido o autor dedicar um maior número de páginas escritas a respeito desse tema, como também pelo fato de abordar com mais detalhes aspectos do passado histórico dos Terena, como a experiência social e política dos indígenas no tempo do Chaco Paraguaio de convivência com Mbayá-Guaikurú. Fato este que nos leva a ressaltar que em *Urbanização e Tribalismo*, Roberto Cardoso de Oliveira se dedicou a investigar e produzir conhecimento em maior profundidade acerca das mudanças sociais que os Terena vivenciavam no século XX.

Em termos gerais, em ambas as obras, a respeito da antiga sociedade Terena, Roberto Cardoso de Oliveira, descreve o que os antropólogos contemporâneos Andrey Ferreira (2007) e Levi Pereira (2009) irão afirmar, em seus respectivos escritos, como sendo o sistema social indígena autônomo dos Terena no *tempo do Chaco*. Formas de vida que seriam marcadas pela convivência em um território na região do Paraguai habitado por diversas coletividades indígenas, numa paisagem multiétnica e multilinguística, anterior ao encontro e conflitos sociais com as coletividades européias.

Essas formas sociais singulares dos Terena seriam marcadas e descritas, então, de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1968), pela existência de um modo de estratificação social e étnica. No mundo social dos Terena, em suas formas de socialidade, haveria uma distinção social e de poder do modo como a vida social seria experimentada e vivenciada pelos indígenas. Seria possível perceber a definição da distribuição de responsabilidades e expectativas sociais esperadas dos indivíduos segundo os signos sociais e étnicos que os indígenas partilhavam, cada qual conforme a posição social e política que detinha. A identificação dos agentes sociais ocorreria, então, em uma “...*estrutura tríplice e assimétrica, como uma das características do sistema social Terena.*” (p. 21), onde existiram as coletividades, ou como o autor chama, as camadas sociais, definidas como pertencentes aos: *Naati*, “...*dos chefes e suas parentelas...*”; a dos *Waherê-Txané*, “...*dos homens comuns ou do povo...*”; e a dos *Kauti*, “... *correspondente ao de estrangeiros, etnicamente diferentes*

e, portanto, tratados com certa distância e passíveis de troca...”, (p. 21) geralmente sujeitos provindos como captura de guerra e conflitos com outras etnias.

Em sua obra dedica a parte inicial a descrição desse mundo social singular dos Terena experimentado durante uma longa temporalidade. O autor detalha aspectos e campos tanto da vida social cotidiana dos Terena, como suas práticas de agricultura, plantação e caça, quanto aquelas experiências referentes ao universo cerimonial, religioso e mítico dos indígenas. Todavia, o grande esforço de seus escritos e etnografia direciona-se em abordar os acontecimentos e experiências dos Terena de mudança social, especialmente aquelas ocorridas a partir dos encontros, convivência e conflitos com as coletividades não indígenas brasileiras.

Para investigar e compreender as mudanças sociais vivenciadas pelos Terena, em seus tempos mais atuais, quando produziu sua etnografia junto aos indígenas, na segunda metade do século XX, o autor elege o conceito de *tribalismo* como modo de explicar um novo tipo de experiência que os indígenas estariam vivenciando em sua estrutura social e organização social.

O *tribalismo* seria visto como expressão maior da maneira criada pelos indígenas de adaptação e criação social diante de experiências de mudança social. Nesse sentido, em sua obra, define que a experiência do *tribalismo*, que colaborará para a formação da identidade étnica, permitiria as coletividades indígenas vivenciarem a mudança social sem, contudo, deixarem de manter referências singulares de seu mundo social. Quando compara as experiências dos indígenas na Aldeia e na Cidade, no século XX, destaca que: “*A idéia da “persistência” da Aldeia na Cidade deve ser entendida como a manutenção dos elos tribais nas condições de vida urbana...*”. Assim sendo, diz que: “*A essa persistência de elos tribais (e não necessariamente como continuidade da vida tribal) procuramos caracterizar como um fenômeno do tribalismo...*” (p. 210).

Para compreender a maneira como a experiência de *tribalismo* ocorreria entre os Terena o autor descreve em um quadro de referência distintos campos da vida social dos indígenas. Nesse quadro descreve e analisa as experiências dos Terena tanto nas Aldeias, como na Cidade. Diversos âmbitos da vida social dos indígenas são abordados em sua descrição para produção de uma análise de como as mudanças sociais ocorreriam, em uma perspectiva que propiciasse demonstrar tanto formas de continuidade social, quando formas comparadas de experiência social, no que o autor afirma como “*...continuum Aldeia-Cidade*” (p. 228). São descritas as formas dos indígenas de ocupação territorial, as experiências de

parentesco e formação familiar, a organização política na Aldeia, e ainda as experiências de trabalho que representariam fenômenos de mudança social propiciados pelas novas formas de vida dos indígenas, especialmente provocadas pelo processo de urbanização e vida na cidade.

A etnografia de Roberto Cardoso de Oliveira se fundamenta, dessa maneira, na descrição e análise dessas experiências e acontecimentos de mudança social que os Terena estariam vivenciando no século XX. Nota-se, que nesse ponto, sua descrição, discurso e enunciação a respeito do mundo social dos Terena tem como referência primordial as novas formas de vida que os indígenas experimentariam. A mudança social e as novas experiências se tornam o quadro de referência para o autor conceituar e descrever o mundo social dos indígenas.

Desse modo, é possível dizer que Roberto Cardoso de Oliveira, nesse sentido, interessado em compreender a mudança social entre os indígenas cria, como assinalaremos mais adiante, um quadro de referência e uma ficção antropológica (STRATHERN, 2014), quanto cria também um plano de referência (DELEUZE E GUATTARI, 2010) para suas ideias, conceitos e descrições sobre a vida social dos Terena, na qual a descrição dessas diversas experiências entre os indígenas que lhe possibilitarão compreender a mudança social entre essas coletividades.

O modo como o antropólogo descreve o mundo social do outro, suas estratégias discursivas, narrativas e textuais, tornam-se capazes de criarem formas persuasivas, ficções controladas, a respeito de como esses agentes sociais e coletividades vivem sua vida social (STRATHERN, 2014). Sendo assim, vemos como as ideias analíticas do antropólogo utilizadas para descrever um contexto e experiências sociais criam uma forma de conhecimento a respeito de como o mundo social do outro seria vivido. O discurso de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a mudança social se torna a forma de entendimento de como os Terena viveriam e criariam seu mundo social e seus conceitos. Para compreender como a mudança social ocorreria, o antropólogo enuncia a perspectiva e formas de relação dos Terena com o trabalho através do discurso ocidental da modernidade que definiria o modo, para o autor, como os indígenas estariam vivendo suas novas formas de vida, priorizando antes esses conceitos e experiências, do que a descrição e conceituação das maneiras singulares de como os Terena experimentariam e viveriam aquelas relações.

Torna-se interessante destacar um trecho de sua obra para percebermos a forma como o autor enuncia seu discurso antropológico, possibilita-nos uma indicação de como se interessará, produzirá seus conceitos, ideias e descrições acerca do Trabalho entre os Terena.

Diante disto, será a partir da maneira como estas mudanças sociais estariam acontecendo entre os indígenas, de acordo com uma narrativa da modernidade, proporcionadas pelas experiências de relações interétnicas, no âmbito da nação brasileira, que o autor enunciara a relação dos Terena com o Trabalho. Diz sobre o assunto:

A reserva indígena na área Terena tem uma significação definida na consciência regional: ela representa uma reserva natural de mão-de-obra. Natural porque é mão-de-obra em seu estado “selvagem”, suscetível de utilização nos níveis mais rudimentares de trabalho. A focalização do trabalho indígena como um meio de compreensão da vida econômica dos Terena aldeados parece-nos ser o modo mais adequado para se chegar a uma perspectiva integrada da realidade Terena, constituída não apenas pelo componente indígena, mas também pelo componente nacional. (1968, p. 54).

Desse modo, no discurso de Roberto Cardoso de Oliveira a experiência e formas de relações dos Terena com o trabalho de maneira reiterada será descrita de acordo com o modo que o autor escolheu para descrever as diversas experiências que os indígenas viviam em suas relações interétnicas com as coletividades não indígenas brasileiras. Em diversas circunstâncias e momentos de seus escritos, notamos como o quadro de referência escolhido pelo autor para descrever a experiência e a vida social dos Terena se fundamenta no discurso que privilegia a modernidade, bem como as experiências do mundo social ocidental, em grande monta derivados do pensamento sociológico, como aquelas referentes a classe social, a integração nacional, entre outros termos para produzir o conhecimento sobre a relação dos indígenas com a questão do Trabalho.

Seu quadro de referência, as estratégias utilizadas pelo autor para descrever, imaginar, bem como abordar os construtos conceituais dos Terena são criados inspirados no mundo social ocidental, que estaria provocando novas experiências e formas de vida entre os indígenas. Quando afirma seu interesse em abordar a realidade dos Terena, torna-se comum enunciar o mundo social dos indígenas a partir dos termos da modernidade. Como notamos isto quando o autor diz:

...à medida que mais nos familiarizávamos com a realidade Terena, de que nem um estudo sobre Cachoeirinha, nem outro sobre os índios citadinos, realizados separadamente, possibilitar-nos-ia compreender e explicar a situação em que se encontravam os modernos Terena... (1968, p. 10).

Tanto o trabalho, quanto a forma de relação e conceituação dos Terena de suas experiências, ganha esse modo privilegiado de descrição orientados pelos termos do discurso da mudança social e da modernidade. As novas experiências sociais dos indígenas recebem

um destaque especial no modo de enunciação, que contribuem para que os Terena sejam conhecidos antes pelas experiências provocadas pela mudança social, a urbanização e as transformações que poderiam estar sendo ocasionadas pelo mundo moderno e ocidental, do que através dos próprios termos singulares e das formas de criatividade social dos Terena.

A relação dos indígenas com o trabalho no seu discurso será reiterado tendo enfoque a mudança social e a modernidade, que colabora para criar uma imagem fixa, de como os Terena viveriam e conceituariam essas experiências e relações. O discurso da classe social e da modernidade pode ser percebido presente em outras de suas descrições, como quando enuncia: *“Pela integração progressiva da mulher no mercado de trabalho regional, os Terena migrantes estão demonstrando grande flexibilidade em sua adaptação à ordem urbana, e parecem caminhar para uma proletarização cada vez mais nítida.”* (1968, p. 190).

Assim, notamos como o autor ao descrever o mundo social dos Terena a partir dos eventos, experiências e acontecimentos que contribuía para a mudança social entre os indígenas, colabora para que os próprios termos do antropólogo, de seu mundo social singular, sejam antes descritos como sendo o modo como criativamente e socialmente os Terena constituíam suas experiências em coletividade.

Semelhante ao modo como os antropólogos modernos, conforme explicita Marilyn Strathern (2014), criavam em suas etnografias descrições sobre os contextos de vida de povos indígenas utilizando recursos literários e persuasivos para que em seu texto a vida social do outro fosse descrita de acordo com os termos do antropólogo, como modo de assegurar um dispositivo literário persuasivo que aproxima o leitor de uma forma narrativa organizada de como o outro vivia, vemos como Roberto Cardoso de também utiliza seus próprios termos, particulares de seu mundo social para contextualizar, descrever e analisar o mundo social dos Terena. Quanto a isto, percebe-se como no exercício antropológico, quando as ideias do outro, da alteridade, são retiradas de seu contexto e de suas formas de criação particulares, auxilia isto para produzir a mesma experiência que ocorria com os antropólogos modernos, que quando *“...o outro era colocado fora do quadro de referência, tornava-se possível usar termos desse quadro para atribuir significados diferentes dos que os termos tinham fora do quadro...”* (p. 185).

A descrição do mundo social dos Terena tendo o trabalho como um fenômeno em um quadro de referência de um modo de expressão das experiências de mudança social, que definiriam os conflitos e as formas de relações dos indígenas, torna o modo como essa experiência seria vivida e conceituada em uma forma “dada”, reificada, natural, pouco

problematizado. Há, por outro lado, dessa maneira uma forma de convenção no discurso do antropólogo, onde nesse exercício de objetivação, que estabelece uma definição para a relação entre o sujeito e o objeto – suas experiências, criações e ideias - , tem um efeito particular nas formas como essa experiência de conhecimento pode ser imaginada, conhecida e significada (WAGNER, 2010).

Dessa maneira, vemos que o antropólogo ao estudar a cultura do outro, cria essa própria cultura, através da sua linguagem, discurso e modos de invenção. Como nos diz Roy Wagner (2010), o exercício antropológico envolve um ato de criação e convenção de práticas e signos compartilhados, onde a própria cultura do outro se torna um universo que os próprios antropólogos a inventam, criam, ao buscar descrever, analisar e conhecer o mundo social da alteridade. Sobre isso, afirma o autor:

Quando um antropólogo estuda outra cultura, ele a “inventa” generalizando suas impressões, experiências e outras evidências como se estas fossem produzidas por alguma “coisa” externa. Desse modo, sua invenção é uma objetificação, ou reificação, daquela “coisa”. (p. 61).

E para criar um modo de conhecer a experiência indígena através da mudança social, a própria cultura e o mundo social dos Terena é objetificado, no caso da antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira. As experiências de trabalho dos Terena exemplificariam a maneira como ocorreria a mudança social entre os indígenas. A experiência e relação dos Terena com o trabalho poderá ser visto como um modo dado, não problematizado, de como os indígenas viveriam de maneira singular esta experiência e suas formas de conceituação.

Em sua obra (1976a) publicada posteriormente, temos como o autor definiu sua proposta e seu plano teórico, que já estaria presente fortemente elementos dele em *Urbanização e Tribalismo*, de como elege sua forma de conhecimento antropológico da mudança social e do contato interétnico, bem como de descrição do mundo social indígena. O discurso sobre a relação dos Terena com o trabalho será uma aspecto importante a ser enunciado acerca dessas relações e experiências. Para abordar de modo conceitual as experiências de relações interétnicas entre as coletividades, o autor cria o conceito de *Fricção interétnica*, definindo-o do seguinte modo sua proposta:

A noção de “fricção interétnica” foi elaborada especificamente para tornarem inteligíveis as relações que envolvem coletividades indígenas e a sociedade de classes ocidental, abrangente. Centrada no caráter antagônico dessas relações, essa noção supõe, desde logo, que o sistema interétnico constituído pelos mecanismos de articulação das unidades étnicas em contato se apresenta em permanente equilíbrio instável e que o fator dinâmico do sistema está no próprio

conflito, seja manifesto ou seja latente. O processo de articulação dessas unidades se reveste, assim, de uma notável semelhança – ainda que formal – com o processo de articulação das classes sociais num sistema global classista. (p. 58).

Afirma ainda o autor:

A base do sistema interétnico está na conjunção de interesses econômicos contraditórios: o índio procurando obter bens manufaturados (armas, instrumentos agrícolas, cachaça, roupa, etc.) e o branco procurando se apossar do território e/ou da mão-de-obra indígena. (p. 59).

Quando o autor define o sistema interétnico, suas formas de relações, vemos como ao mesmo tempo, ele elege a maneira como se interessará em descrever as experiências e o mundo social dos indígenas. E quando afirma que a experiência de fricção interétnica e mudança social entre as coletividades acontece de acordo com relações de conflitos e oposição, tendo a economia e a experiência de classe como suas formas de expressão, terá preponderância no modo de conhecimento, em consequência também, de descrição e conceituação da experiência dos indígenas, o discurso e a narrativa do ocidente, da experiência de modernidade, de referências de um saber sociológico, do que de alguma forma aquelas as quais as coletividades indígenas poderiam vivenciar, criar e conceituar-las singularmente.

Assim, Roberto Cardoso de Oliveira produz seu plano de referência, a maneira científica escolhida para estabelecer as formas de conhecer o mundo social e as experiências dos Terena. Se torna seu plano de referência, posto que os cientistas ao serem compreendidos em uma perspectiva mais diversificada e ampla, percebemos como eles ao criarem suas formas de conhecimento a respeito de acontecimentos participa deles, interage com essa experiência como um observador parcial, instituindo seu próprio modo de conhecimento e perspectiva para poder produzir esse saber e comunicar como ele foi produzido (DELEUZE E GUATTARI, 2010). O cientista participa ativamente da produção do conhecimento e da realidade, sua posição enquanto observador parcial no acontecimento científico lhe oferece uma condição de conhecimento distinta, uma vez que “...um observador bem definido revela tudo o que ele pode revelar, tudo o que pode ser revelado no sistema correspondente.” (p. 154) que ele interage e cria. E sendo, assim, o cientista não apenas produz conhecimento, ele também cria essa forma de conhecer. Ou seja, “Numa palavra, o papel de um observador parcial é de perceber e experimentar, embora essas percepções e afecções não sejam as de

um homem, no sentido corretamente admitido, mas pertençam às coisas que ele estuda.”, (p. 155) ao experimento inventado e suas coordenadas definidas.

O plano teórico de Roberto Cardoso de Oliveira se caracteriza pela maneira como escolheu para criar uma forma de conhecimento da experiência e do mundo social dos Terena. Seu discurso, descrição e enunciação da vida social dos indígenas de acordo com a fricção interétnica, provocadoras da mudança social, apresenta-se em seu modo de conhecer cientificamente, no pensamento antropológico, a maneira como os Terena constituíam seu mundo social, suas relações e conceitos. O trabalho, como um fenômeno e uma experiência social, ocupa uma função importante em sua descrição e discurso a respeito de como aconteceria a mudança social e a vida social dos indígenas. Quando em outro momento, discorre a respeito da experiência de fricção interétnica, vemos como colabora para reforçar uma maneira da vida social dos indígenas ser conhecida, o discurso da modernidade, do trabalho e da classe social são termos privilegiados em sua enunciação sobre a experiência dos Terena na cidade:

... a inserção do migrante Terena nela se dá a partir do momento em que, desempenhando uma ocupação urbana, ela o aglutina à estrutura de classe local, situando-o num de seus pólos como força de trabalho ou como proprietário dos meios de produção.

Continua, em seu discurso a descrição de como os indígenas viveriam suas experiências sociais, a maneira como poderiam ser percebidas e conhecidas:

Ora, não é nenhuma novidade a verificação de que o pólo a que se destinam maciçamente os Terena é o que se caracteriza pela absorção de mão-de-obra e, esta, sendo quase exclusivamente não-qualificada ou, na melhor das hipóteses, semi-qualificada. Como membro da incipiente pequena burguesia urbana só se soube de um Terena, dono de uma pequena barbearia. (p. 65).

O trabalho, como notamos, se apresenta como importante em seu quadro e plano de referência para a descrição da mudança social entre os indígenas e da experiência de fricção interétnica, bem como da construção das suas relações e mundo social. A contradição e conflitos de interesses entre as coletividades tem um destaque central em sua antropologia, todavia, há, por outro lado, sua escolha no modo de descrever, enunciar e conhecer o mundo social do outro, da alteridade, que privilegia o discurso, descrição e conceitos da modernidade e do ocidente.

Diante disso, vemos como a imagem dos Terena como trabalhador incorpora-se como signo em sua narrativa sobre a modernidade, a fricção interétnica e a mudança social. Quanto

a esse aspecto, tornara-se comum em suas referências aos terena termos como: “indígena mão-de-obra”, “indígena proletário”, “indígena campesino”, dentre outras.

Capítulo 03: Armadilhas do Ocidente: a imaginação e o pensamento antropológico

A produção do pensamento antropológico sempre cria uma relação. O modo como imaginamos, definimos e construímos essa experiência tem muito a ver com a maneira como nos percebemos na relação com o outro, a alteridade, bem como constitui-se pela forma que nos posicionamos, colocamos e formamos nossas questões, conceitos, interesses e desejos durante a investigação. Deixar claro, exposto, a maneira como essas relações são criadas torna, desse modo, o exercício antropológico tanto uma forma de produção de conhecimento acerca do outro, da alteridade, quanto uma experiência para percebermos como nossas ideias, conceitos e pensamentos são produzidos, traçados nesses encontros, nessas relações.

Diversos autores têm enfatizado a necessidade de redobramos nossas formas de problematização acerca de como ocorre essa experiência antropológica. Na Antropologia Social a definição dos limites, dos contornos do saber científico e da produção do conhecimento encontram-se em permanente debate e tensionamento acerca de suas fronteiras, características e maneiras de produção. Em sua face contemporânea, dentre as tensões políticas e epistemológicas da produção do saber científico são percebidas, entre os autores, a ênfase nas discussões acerca dos problemas e questões envolvidos na linguagem, na escrita, na política e na autoria na Antropologia, como podemos vislumbrar nas obras de James Clifford (2008) e Clifford Geertz (1989), quanto são colocadas em fecundo debate também as questões entorno da produção dos conceitos, discursos, experiências, ideias e a metafísica no pensamento antropológico, como desenvolvidos nos escritos de Marilyn Strathern (2006, 2014), de Roy Wagner (2010), de Bruno Latour (1994) e de Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2015). Se por um lado, nota-se de modo comum entre vários desses autores o interesse em expor os limites e problemas da linguagem e da autoria na produção do saber antropológico – uma das bases de sustentáculo da produção antropológica –, por outro lado, percebe-se distintos interesses, entre os mesmos, na forma de abordar a crise na maneira de concepção e enunciação do sujeito e agente social e suas relações com a coletividade, com seu mundo social em sua contraposição ao saber e ao pensamento ocidental.

Na História da Antropologia, seu campo de saber acumulou ao longo da passagem do tempo um repertório de teorias, conceitos, métodos e estratégias para a construção de suas formas de conhecimento. Ao recuarmos à décadas mais recentes da História da Antropologia, como no caso do balanço e ensaio crítico realizado por Sherry Ortner (2011), veremos que

desde a década de 60, do século XX, distintas pautas, métodos, programas teóricos, heurísticos e de conhecimento se inscreveram na paisagem do campo da Antropologia. Comporão eles suas formas e percursos indicativos, na história da Antropologia, linhas de pensadores que em seu início indicam uma crítica e crise destinada as linhas do Estruturalismo e do Funcionalismo, cujas propostas encaravam o universo social com um recorte sistêmico e global; quanto formas distintas de pensamentos que foram elaborados, como o investimento na produção da Antropologia Simbólica, representadas em figuras teóricas como Clifford Geertz e o Victor Turner, que dão atenção a relação entre indivíduos, agentes e coletividade através da mediação de signos e práticas compartilhadas; e teríamos ainda na Antropologia outras direções, mais recentes, como a crescente, florescente e forte interesse na investigação da agencia social humana, as formas de ação social e vida coletiva.

Para construir seu campo científico (BOURDIEU, 1983), a maneira como os cientistas se organizam e definem seu estatuto científico, seus interesses, valores e questões, podemos afirmar que a Antropologia na sua história como pensamento científico, elegeu os sistemas ou os modos de conhecimento do outro, da alteridade, dispô-los em uma escala comparada, como modo de constituição do pensamento antropológico. É comum, nesse sentido, na paisagem antropológica, encontrarmos autores que definiram nesse universo de conhecimento, que a alteridade produz e experimenta, como campo de interesse o estudo de temas que os referiam, em suma, como investigação de sistemas descritos como “magia” e “religião”. Esses interesses e enfoques investigativos podem ser vistos em autores como James Frazer (1982), Malinowski (1984), Marcel Mauss e Hubert (2003), Evans Pritchard (2005), entre outros. Podendo ser identificadas, por outro lado, produções que abordaram esses temas, porém, deram grande revelo ao que poderia ser dito como uma ciência do outro, da alteridade, como bastante presente nas obras de Levi-Strauss (2012), que em sua obra “O Pensamento selvagem” define o modo dos ameríndios de construir sua subjetividade e relação com a natureza marcado por lógicas particulares semelhantes às do pensamento científico¹⁷.

¹⁷ Levi-Strauss estabelece distinções entre os modos da ciência e do pensamento selvagem construírem sua relação com seu objeto de conhecimento. Destaca haver nesse último uma atenção muito mais voltada para a ordem do sensível e do conhecimento produzido na prática cotidiana concreta, enquanto a ciência realiza cortes mais marcantes em relação ao que considera como conhecimento e o objeto da prática científica de conhecimento. Entretanto, isso não impossibilita o autor apontar para que haja preocupações e lógicas particulares complexas em ambos os modos de produção de conhecimento. Assim, assinala em um dos trechos de sua obra a analogia e semelhanças entre a ciência e o pensamento selvagem: “Como nas linguagens profissionais, a proliferação conceitual corresponde a uma atenção mais firme em relação às propriedades do real, a um interesse mais desperto para as distinções que aí possam ser introduzidas. Essa ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamamos de “primitivos”.

A ênfase desses autores, conhecidos como sendo importantes para formação do pensamento clássico antropológico, se constituiu em um movimento em que o campo de interesse de formação do pensamento antropológico se dirigia com maior esforço a produção de um conhecimento amplo a respeito da alteridade, de seus modos de conhecimento e de vida. E diante desse contexto, se via, em menor quantidade, o aprofundamento da discussão sobre como esse próprio pensamento antropológico criado pelo cientista instituiu maneiras de estabelecer formas de conhecimento, de problematizar a presença, o pensamento, os interesses e maneiras de produção desse pensamento acerca do outro, como ela seria algo fundamental para a construção da experiência e do saber na Antropologia.

Desse modo, percebe-se, nas formas mais recentes de produção do pensamento antropológico, o interesse dos autores e cientistas em demonstrar os interstícios, os jogos e formas de relações que são criadas na produção científica. Para estabelecermos a problematização, a análise e a crítica da maneira como o conceito de Trabalho foi abordado, bem como utilizado no pensamento antropológico de Roberto Cardoso de Oliveira, podemos encontrar em autores contemporâneos interessantes estratégias, debates e formas de elaborações do modo de constituição do pensamento antropológico que podem nos auxiliar a produzir uma crítica a maneira como o conceito de Trabalho entre os Terena é utilizado pelo autor, bem como imaginar, pensar e sugerir relações com o conceito que vão para além da forma por ele agenciada.

Temos nas obras de Marilyn Strathern (2006, 2014), de Roy Wagner (2010) e Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2015) formas críticas e criativas de analisar a produção do pensamento antropológico, especialmente em demonstrar as relações, características e modos como nossas formas de fazer ciência estão envolvidas em construções nas quais a maneira do cientista de pensar, imaginar, relacionar e conceituar tem efeitos importantes quando elaboramos o conhecimento acerca do outro, da alteridade.

Nessa paisagem teórica, encontramos no pensamento dos autores escolhas distintas para produção dessa experiência e problematização do exercício antropológico. Todavia, existe como marca comum das estratégias e maneiras dos autores de constituição do saber antropológico estabelecer contrapontos, demonstrar contornos das formas de presença e ação da imaginação e do pensamento ocidental quando os antropólogos produzem suas antropologias sobre o outro, a alteridade, especialmente acerca das coletividades e povos

Se ele é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes.” (p. 17)

originários, indígenas. Para tanto, assinalamos que, como meio para estabelecer e auxiliar nessa provocação, tanto quanto análise das formas de produção do pensamento antropológico, podemos aludir as estratégias criadas por esses autores que referenciamos. Em sua devida obra, acompanhamos como as formas de análise e crítica do pensamento antropológico aos conceitos: de Sociedade, realizado por Marilyn Strathern, ao de Cultura, proposto por Roy Wagner e ao de Natureza, como produzido por Eduardo Viveiros de Castro, nos oferecerão terreno propício para ajudar-nos na condução desse exercício de análise do pensamento antropológico que buscamos promover.

O questionamento profundo e radical dos modos de imaginação e pensamento ocidental na produção do pensamento antropológico tem despertado distintas questões. Quais seriam as formas de agenciamento, produção, pensamento quando os antropólogos evocam conceitos, ideias e elaborações que advêm de sua própria experiência, anterior ao encontro com o outro? Como esses conceitos, ideias e abstrações se apresentam na formação dos modos de descrição, conceituação e pensamentos das relações possíveis que o outro cria no seu mundo social? Este tipo de perguntas têm de modo profícuo sido agenciadas pela antropóloga britânica Marylin Strathern (2006), uma das estudiosas na paisagem de conhecimento antropológico que tem tencionado e problematizado de maneira veemente a relação entre Antropologia e formas de produção da metafísica ocidental.

Propõe a autora, em sua obra sobre os coletivos sociais melanésios, que os conceitos e as ideias antropológicas, como as de sociedade e de gênero na diversidade da experiência humana, sejam discutidos de maneira mais cuidadosa, atenta as formas singulares do outro, da alteridade, de construção de seus conceitos e de suas formas de relações. Para tanto, sugere que nos estudos acerca das coletividades sociais, no momento de pensá-las ou defini-las em seu mundo social, no exercício antropológico, neles sejam interpelados acerca do modo da imaginação e presença do pensamento ocidental. Isto é importante, pois, como afirma, é comum perceber nas formas de descrição e conceituação da experiência do outro, da alteridade, do seu mundo social em acontecimento e efetuação, a forte presença de ideias e interesses que se referem ao universo social do antropólogo, que pouco dizem a respeito da experiência do outro, favorecendo, na verdade, maneiras de criação de problemas e respostas

provinda das preocupações e interesses de uma fonte de imaginação e pensamento de origem e de referências ocidentais.

De acordo com Marilyn Strathern (2006) é possível perceber no pensamento antropológico armadilhas na linguagem, no discurso, como também nas formas de produção de conhecimento sobre o outro que nos põem diante dos limites internos da produção do pensamento antropológico, sendo também limites da linguagem. Nesse sentido, o texto antropológico para a autora deve proporcionar “... *um diálogo interno nos limites de sua própria linguagem*” (p. 29), pois, estamos sempre, ao produzir nossas descrições e o conhecimento acerca do outro, lidando com negociações com esses limites internos da linguagem, que devem ser expostos e problematizados, para que se torne explícito quais são nossos interesses, formas de produção, relação e construção quando é elaborado o conhecimento sobre a alteridade.

Os diversos estudos e etnografias produzidas pelos antropólogos na Melanésia demonstram, como as noções de indivíduo e sociedade, referentes ao universo social singular dos antropólogos, foram utilizadas de maneira comum para conceituar e descrever a experiência e o mundo social dessas coletividades. Assim sendo, ressalta que os “*Intelectuais formados na tradição ocidental não podem realmente esperar encontrar nos outros a solução para os problemas metafísicos do pensamento do Ocidente.*” (p. 27). A noção de sociedade e indivíduo quando analisada a história desses conceitos percebe-se que foram produzidos, quando pensados na experiência dos melanésios, para expressar uma maneira de realidade social objetiva e organizada, um modo de pensar a construção das relações, como outros pares conceituais, tais: como natureza e cultura, masculino e feminino, dentre outros, que criam um modo sistemático e único de considerar o modo de produção da experiência, das relações e das formas de construção da conceituação humana.

A maneira como os antropólogos descrevem o outro, a alteridade, seu mundo social, numa tentativa de conhecê-lo, não deixa o autor de recorrer a recursos textuais, lingüísticos e construções conceituais para criar formas de descrições que proporcione um modo de conhecer essas coletividades. Em um de seus escritos (2014), ao analisar a maneira como os antropólogos modernos criavam suas etnografias, sublinha que nessas obras os autores na tentativa de oferecer uma forma de conhecimento do mundo social do outro, da alteridade, recorriam a estratégias narrativas e textuais em que a descrição dos contextos sociais, de acordo com uma imagem holística e sistemática das coletividades, produziam uma forma de conhecimento que serviram como fortes ficções persuasivas para convencer a respeito da

maneira como o outro, a alteridade, criava e experimentava sua vida social. Afirmar que essas construções etnográficas dos antropólogos, “...as ideias analíticas organizadoras dos antropólogos eram elas mesmas contextualizadas por uma inserção das ideias nativas por meio das quais as pessoas organizavam a experiência delas no contexto social.”. Por esse intermédio, a autora considera que criava-se a sensação de que era possível através tão somente da descrição dos contextos sociais, compará-los. Fórmula que mostra que “Isso estimulou um dispositivo literário persuasivo no arranjo dos textos a partir dos quais as culturas e as sociedades deviam ser descritas.” (p. 181). Os contextos descritos e arranjados pelos antropólogos tornavam-se suficientemente convincentes sobre como esses mundos sociais seriam vividos, sendo que o modo como as coletividades criativamente produziam suas formas e relações eram desconsiderados, deixadas em segundo plano.

Para Marilyn Strathern (2006) o conceito de sociedade, criado numa fonte de imagística e de pensamento ocidental, impossibilita-nos no exercício antropológico de criar, descrever e imaginar outras formas de construir, abstrair e produzir as relações entre diversas coletividades humanas. Ao ser concebido o conceito de sociedade como uma espécie de entidade discreta, unitária e sistêmica, que fornece uma imagem como se efetuam as relações humanas, baseada numa ideia de racionalidade objetiva singular e organizada, este conceito junto ao do conceito de indivíduo, que nesse molde, funciona como o componente que possibilitam a construção do mundo social como uma sociedade, expressa em seu propósito primordial um modo específico ocidental de pensar, conceber e imaginar como as outras coletividades efetuam suas relações e produzem seu mundo social singular.

Sendo assim, assevera que o conceito de sociedade reúne um poder específico na forma de conceituar e descrever o mundo social do outro, da alteridade, quando os antropólogos realizam suas descrições e produzem seus conceitos, ao perceber que a noção de sociedade propicia os antropólogos a criar, bem como imaginar e produzir ficções controladas acerca de outros conceitos e problemas, seguindo semelhantes riscos dos quais quando utiliza o conceito de sociedade para produção de conhecimento sobre o mundo social de outras coletividades. Desse modo, afirma a autora que:

Todos nós abstraímos a fim de ampliar o nosso pensamento. Porém, a maneira como ampliamos nossos pensamentos é muito afetada por quais abstrações fazemos. E o principal problema em abstrair a "sociedade" como conceito reside nos outros conceitos que ela engendra. (2014, p. 231).

Podemos considerar, indicando linhas semelhantes com esse pensamento, que tanto a definição e criação de conceitos, quanto a construção e produção dos problemas quando são investigadas coletividades humanas distintas do antropólogo (como também sua própria), que a experiência coletiva e social colocam os antropólogos tanto diante da singularidade da experiência social da produção de conceitos, do pensamento e das ideias, quanto da maneira particular como, no pensamento antropológico, elaboramos nossas ficções controladas, descrições, formas de conhecimento, agenciamento e saber sobre o outro, as coletividades e o mundo social. O modo de imaginar, pensar e descrever o mundo social do outro, da alteridade, inscreve-se nessa singularidade do exercício antropológico. Se o conceito de sociedade apresenta problemas no seu uso e abordagem acerca da vida social da alteridade, em diversos casos, outros conceitos que fazem parte das formas ocidentais de pensar o mundo podem proporcionar semelhantes problemas, como, por exemplo, o conceito de trabalho. Porém, se a produção do pensamento antropológico institui esses problemas e especificidades, como se relacionar com essas questões?

Para Marilyn Strathern (2006) realizar Antropologia seria uma maneira de nos colocar na experiência de incomensurabilidade, dos limites próprios inultrapassáveis, porém negociáveis, nas formas de descrição e criação de como os agentes sociais e coletividades vivem suas relações e o mundo social. Quando a autora elabora em seu texto antropológico uma maneira distinta de imaginar, descrever e conceituar a vida social dos melanésios deixa notório que esse seu exercício trata-se de uma ficção controlada, uma forma de proporcionar uma imagem, ideias e conhecimentos de como essas coletividades experimentariam suas relações, problemas, interesses e suas produções coletivas e sociais. Assim, para criar essa descrição e ficção possível controlada da maneira como os melanésios constituiriam seu mundo social, a autora formula o conceito de *socialidade*. Diferentemente de uma maneira ocidental de pensar, imaginar e abstrair a experiência coletiva e social, entre os melanésios o modo como o social seria produzido ocorre de acordo com referências e formas distintas, singulares, de criar, relacionar e produzir seu mundo social.

Para a autora, na socialidade melanésia, as relações sociais podem assumir circunstancialmente um caráter de produção tanto coletivo, quanto particular. De acordo com ela é possível notar especialmente na experiência de gênero entre os melanésios a forma que a ação social ocorre entre estes coletivos sociais. A relação entre os agentes sociais têm uma característica transitória e suas ações sociais são mobilizadas segundo a experiência específico da interação. Nessa proposta, o agente funciona como um conduto, um meio de

composição das relações sociais, ao passo, que o “outro” com quem ele interage lhe fornece as condições para sua ação.

Nesse sentido, as relações sociais não são determinadas e limitadas a ocorrerem a partir de uma pessoa específica, vista de modo objetivo. Elas acontecem antes segundo a ação e o contexto particular de interação do agente social. Dentre os modos em que estas relações podem ser criadas e reproduzidas, duas formas particulares são percebidas, pela autora, entre os melanésios: a relação de modo dividual e a de modo múltiplo.

No exemplo da ação motivada pelo contexto de interação dividual, o par de agentes sociais em relação, que ilustram a situação do divíduo, proporcionam que a ação seja performatizada segundo o agente específico com quem estabelece a relação. Neste caso, a relação de gênero é um comportamento chave para se notar o modo de composição da interação, motivada de modos distintos segundo a pessoa com quem se mantém a relação, e no caso melanésio, elas podem assumir formas variadas, uma vez que o conteúdo tipificado como masculino ou feminino é compartilhado de modo relacional por todos os agentes sociais envolvidos na ação. Em síntese, o conteúdo relativo ao gênero é considerado como performatizado e particularizado na interação, estando dessa forma o gênero manifesto na ação de distintas formas, seja no comportamento do homem ou da mulher.

A proposta de analisar as formas de produção do pensamento antropológico dando atenção especial a maneira como os antropólogos criam referências próprias inspiradas no pensamento ocidental pode ser notada, por sua vez, também na obra de Roy Wagner (2010). O autor, que serviu como interlocutor teórico e referência para a obra de Marilyn Strathern, em sua análise do pensamento antropológico dedica-se em demonstrar como o conceito de cultura pode instituir problemas, implicações diversas e riscos para o conhecimento do mundo social das coletividades.

Conforme Roy Wagner, o conceito de cultura pode ser compreendido como uma forma de expressão da invenção e da criatividade humana. A Antropologia e os antropólogos, nesse sentido, têm o conceito de cultura como fabricação e objeto mais fundamental da constituição de sua ciência. Em sua análise detida a respeito da maneira de uso na Antropologia deste conceito, percebe que em distintas circunstâncias, ações e situações que quando utilizam o conceito de cultura, os antropólogos estão envolvidos em experiências de criação e invenção. Elas se formam tanto no momento em que iniciam a pensar acerca das coletividades que estuda, ao realizar seus esboços e formulações teóricas, quanto no instante em que estão junto

aos agentes sociais, realizando trabalho de campo, convivendo e observando a vida social do outro, da alteridade.

Para criarmos formas de conhecermos o mundo social das distintas coletividades, no exercício de descrição, conceituação e imaginação inarredavelmente utilizamos nossas convenções e a criação para apreendermos a maneira como o outro, a alteridade, experimenta e constrói seu mundo. O conceito de cultura tem uma posição especial nas formas de pensamento ocidental, como no caso da Antropologia, onde ele serve para os antropólogos como modo de instituir a compreensão da experiência social das coletividades, através de ações de descrição, conceituação e de objetivação da maneira como as pessoas vivem e produzem suas vidas socialmente. Objetivação que ocorre de forma relativa ao buscar cotejar a diferença entre as “culturas”. Ao definirmos a experiência e a vida social do outro, da alteridade, mediante o conceito de cultura, esse recurso criado para conhecer a experiência social do outro, estamos ao mesmo tempo forjando uma forma de compreensão em que este conceito diz, em boa parte, a respeito do modo como a cultura do antropólogo cria e formula uma linguagem e conceitos para exprimir formas de conhecimento sobre como essas coletividades vivem e inventam suas formas de vida. Esse esforço, produz-se, de acordo com o autor, segundo o intento do antropólogo que não deixa de que nessa experiência ele a faça ao conhecê-la “...apreender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra.” (p. 30).

De acordo com Roy Wagner, o antropólogo não fica distante desse jogo que ele participa ao criar, descrever e conhecer a vida social do outro, da alteridade, nos termos do conceito de cultura. Isto posto, principalmente porque:

... o antropólogo é obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo. Mais precisamente, já que falamos do total de capacidades de uma pessoa como “cultura”, o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral. (p. 28).

Quando o autor se refere ao mundo social dos melanésios observa que entre essas pessoas suas formas de invenção e convenção de seus conceitos e o seu simbolismo têm modos particulares. Diferentemente do modo ocidental de pensar o conceito de cultura, baseado na generalização do modo de vida de coletividades e todas as experiências e elementos envolvidos nele, entre os melanésios Roy Wagner indica o conceito de “*kabo*”, traduzido como “carga”, como uma analogia, uma maneira de conhecer a forma traduzida através da qual essas coletividades pensam a noção de cultura. Na verdade, o conceito de

“carga” não seria o equivalente ao conceito de cultura no pensamento ocidental, contudo, nesse exercício antropológico, ao cotejar essa noção ela apresenta os elementos que mais se aproximam a forma como os melanésios pensariam a questão. Para ele, quando afirma sobre o assunto:

Essas palavras são em certa medida “imagens espelhadas”, no sentido de que olhamos para a carga dos nativos, suas técnicas e artefatos, e a chamamos de “cultura”, ao passo que eles olham para nossa cultura e a chama de “carga”. (p. 68).

O conceito de “carga” advém da experiência melanésia ritual e social do culto da carga. Essas práticas sociais e cotidianas têm nos objetos, técnicas e manufaturas uma forma de expressão tanto material, quanto moral de práticas que são vivenciadas na vida social dos melanésios. Elas poderiam sintetizar a ideia de cultura quando questionados pelo antropólogo sobre esse conceito. Quando o antropólogo afirma sobre a cultura para os melanésios, a “carga” seria uma forma traduzida para se remeter a essa questão. O ritual da carga é conhecido como uma experiência em que envolve comportamentos milenaristas, míticos e religiosos, realizado em certas ocasiões e territórios como modo de obter bens e tecnologias ocidentais. Todavia, as ideias, práticas e pensamentos mediadas por essas experiências estão da mesma forma próximo de outras formas dos melanésios pensarem a materialidade e a vida social, que são importantes para a construção de suas relações humanas, como os bens trocados durante cerimônias matrimoniais ou na forma de circulação de produtos advindos da agricultura. O conceito de “carga” melanésio nos forneceria um modo antropológico imaginado e criado de como poderíamos entender a maneira como essas coletividades pensam a cultura quando produzimos nossas formas de compreensão como eles viveriam essas questões. Assim, para os antropólogos, em certa medida, podemos considerar que ao tentar dizer acerca da cultura do outro, “... *a antropologia nos ensina a objetificar aquilo que estamos nos ajustando como “cultura”...* (p. 35).

Isto aparece de outra forma de maneira interessante no momento em que o autor refere-se ao modo como os melanésios se relacionam e concebem o que considerariamos como a ideia de “trabalho”. Para ele, percebe que entre essas coletividades, em suas formas de simbolização, a ideia de trabalho expressaria em suas relações sociais diversas experiências e atividades, podendo se associar as atividades que chamaríamos de “produção”, sendo assim, “trabalho” abrangeria tanto atividades relacionadas a agricultura, a participação de uma festa ou ainda a fecundação e geração de uma criança. Como no mundo social melanésio o

parentesco e a formação da família têm uma importância fundamental em sua socialidade, a “produção”, quanto o “trabalho” se envolveriam a essa experiência e desejo de valorizar a produção coletiva, essa vivência familiar, do que apenas a aquisição de produtos e bens. Desse modo, para os melanésios *“A demanda não é pelos produtos em si mesmos, ou pelo dinheiro para comprar produtos, mas por produtores...”* (p. 59).

Pensar esses modos de problematização para a Antropologia, das suas formas de criação e uso dos conceitos, seu terreno conceitual e teórico científico pode ser percebido em permanente movimento e questionamento. Demonstrar as formas de produção do pensamento antropológico, bem como suas relações, limites, direções se torna fundamental como exercício para conhecimento de como o saber é produzido e as maneiras de pensamento criadas entre as coletividades. Ao nos proporcionar uma crítica ao modo como o conceito de natureza se apresenta no pensamento antropológico quando são pensadas as coletividades indígenas amazônicas, Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2015) nos auxilia a mantermos esse caminho permanente de questionamento e problematização de nossas formas de fazer ciência e de como o pensamento ocidental se torna presente nelas.

A proposta de Eduardo Viveiros de Castro (2002) procura apresentar uma imagem do pensamento ameríndio amazônico. Ao abordar a questão da natureza entre essas coletividades, percebe ao analisar diversas etnografias e experiências indígenas que entre estes povos existe uma forma distinta de pensar e se relacionar com o conceito que utilizamos para pensar a natureza. Para essas coletividades ameríndias, ao afirmar acerca de seu mundo social, nota que entre elas é possível dizer a respeito da existência de uma *“...noção virtualmente universal no pensamento ameríndio (...) de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais...”* (p. 354), que se traduz numa forma de pensamento e de práticas compartilhadas de modo comum entre estes povos indígenas amazônicos do território sul-americano.

Para dizer sobre essa forma alternativa dos indígenas de experimentar sua vida social, o autor elaborou o conceito de *“perspectivismo ameríndio”*, onde dedica atenção especial ao debate sobre os modos distintos em que os coletivos sociais apreendem e se relacionam com os conceitos de “Natureza” e “Cultura”. Para o autor, este tema é assunto recorrente nas produções antropológicas que abordam o universo social e simbólico das coletividades indígenas, sendo uma preocupação observada no debate antropológico em vários momentos da história desta disciplina. Uma das notáveis produções antropológicas a respeito desta discussão, sobre os conceitos de “Natureza” e “Cultura”, a qual realiza uma contribuição

substancial sobre este tema, foi empreendido por Levi-Strauss. Sobre esse aspecto, Eduardo Viveiros de Castro (2002) destaca a pertinência do “...valor sobretudo metodológico” desta distinção proposta na obra do autor francês, e ressalta que ela pode ser ainda considerada como um “...valor sobretudo comparativo” (p. 349).

O modo de elaboração das relações sociais com os conceitos de “Natureza” e “Cultura” podem ser identificadas em três formas fundamentais na literatura comum do pensamento antropológico. São elas: o totemismo, o animismo e o naturalismo. A primeira delas, o totemismo é caracterizada por estabelecer a relação entre “Natureza” e “Cultura”, em que a sociedade e suas dimensões internas são ordenadas segundo as diferenças de espécies naturais; no segundo caso, o animismo, nele se postula a continuidade sociomórfica entre a natureza e a cultura, onde ambas as dimensões, humano e natureza, conservam características sociais; e por último, o naturalismo representa um modo “ocidental” de organização das relações entre “cultura” e “natureza”, ele opera fundamentalmente segundo a dualidade ontológica natureza/cultura, marcada pela descontinuidade e separação entres estas duas dimensões.

Estas distintas formas de relação com essas formas de experiências sociais conceituadas como “Natureza” e “Cultura”, podem, a partir da leitura informada por Eduardo Viveiros de Castro (2002) ser reunidos em dois grupos diferentes. O primeiro grupo seria representado através do naturalismo, o qual congrega em síntese as formas “ocidentais”/modernas de pensar a “Natureza” e a “Cultura”, que recaem sob a dualidade, separação, entre estas duas esferas. Enquanto que, outro grupo se concentraria nos modelos de relação: totemismo e animismo, representando formas usualmente descritas na Antropologia para se interpretar a experiência social ameríndia.

Entre os antropólogos é possível perceber modos atinentes a formas ocidentais de pensar as relações das coletividades indígenas que se referenciam nesses modelos tradicionais de abordar as experiências sociais dos ameríndios descritos através dos conceitos de “natureza” e de “cultura”. Nesse aspecto, o autor realiza uma consideração sobre o modo como diversos antropólogos utilizam estes conceitos para descrevem o mundo social dos povos indígenas:

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais -, o pensamento indígena ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos mesmo que de modo não-evidente. (p. 356).

Desse modo, como crítica as essas formas de pensar o mundo social ameríndio, o autor formula outra opção de conceito, de maneira de compreender essas experiências, diferentemente destes modelos anteriores. De acordo com o autor, seria uma melhor maneira para pensar a experiência e os modos dos ameríndios de relação social com os temas da “Natureza” e “Cultura”, tratá-los segundo a definição conceitual expressa através do conceito de *multinaturalismo*, uma forma distinta para imaginar e pensar as relações indígenas com a natureza, que faria parte desse modo de pensamento do perspectivismo ameríndio.

Nesse sentido, ao abordar a experiência indígena através do conceito de perspectivismo ameríndio, o autor procura promover uma crítica aos modos tradicionais ocidentais de compreensão das relações das coletividades indígenas sul-americanos com as dimensões da “Natureza” e da “Cultura”.

O perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo propõem o entendimento da existência de uma relação primordial de identidade entre os diversos seres vivos, humanos e animais, como pertencentes a um universo comum de humanidade; e implica também na afirmação da presença entre os agentes sociais de um modo de pensamento e de práticas sociais particulares compartilhadas.

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, nesse modo de entendimento “...o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (p. 356). Nele existe uma espécie de inversão do modelo expresso pela metafísica moderna, ocidental, em que a natureza aparece como um fundo comum a todos os seres vivos, enquanto a humanidade é o fator de diferenciação. Em contraste a isto, na forma ameríndia o horizonte da “natureza” é o responsável pela diferenciação dos sujeitos, dos agentes sociais, ao passo que à humanidade aparece como experiência compartilhada comumente entre os seres da natureza.

Este modo distinto de “objetivação da natureza”, o multinaturalismo remete a uma teoria singular da experiência social ameríndia, o *perspectivismo ameríndio*, posto que considera que o agente social detém em suas relações sociais uma perspectiva posicional, a qual lhe possibilita estabelecer e definir a noção de humanidade e diversidade a partir de seu ponto de vista. Para os povos ameríndios, essa condição possibilita que seres como o “jaguar” ou “anta”, por exemplo, sejam dotados de intencionalidades e personalidades próprias quando ocupam a perspectiva referencial. A definição desta relação não supõe todos os seres vivos como em constante situação de humanidade, percebe antes estes diversos agentes sociais como dotados de uma potencia variável para assumir a condição de humano.

De acordo com o autor, dois elementos são fundamentais nesse modo de conhecimento e mundo social, sendo eles: o estatuto básico do predador e da presa e o xamanismo. No primeiro aspecto, a relação de predador e presa expressa um modo potencial de se relacionar entre todos os seres vivos, inclusive, disperso entre os ameríndios, constando na qualidade de tomar a posição de presa e ser visto ou se transformar em um animal a partir de sua relação com o predador.

Quanto ao caso do xamã, este agente social ocupa uma função especial neste modo de relação, posto que ele possui a capacidade de transitar entre mundos sociais distintos e tomar o ponto de vista daquele que se deseja conhecer. Dessa forma, o perspectivismo xamânico funciona como um mediador, um gestor da política cósmica entre os agentes sociais – humanos e não-humanos. Em resumo, tanto a figura do xamã, quanto a relação entre o predador e a presa revelam a qualidade transitória e variável existente nas percepções ameríndias das noções de humanidade e natureza.

É possível notar, especificamente, no conceito de multinaturalismo ameríndio uma síntese desta capacidade perspectiva dos agentes. No multinaturalismo a fronteira da diversidade e de sua percepção pelo agente social é constituída a partir da multiplicidade comum compartilhada através da ideia de “natureza”.

Desse modo, no mundo social ameríndio, a capacidade de agencia e a qualidade de transformação corporal operam como marcador da diferença, uma vez que, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002), o “...*ponto de vista está no corpo*”, e, desse modo, a “...*diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos...*” (p. 380). O corpo representa, dessa forma, esta condição maleável e personificável, a qual pode nos remeter a ideia de “cultura” como universo variante, posto que “...*os corpos são descartáveis e trocáveis, e que atrás deles estão subjetividades formalmente idênticas à humana*” (p. 393).

Em suma, a relação de experiência concebida como vinculadas a “natureza” e “cultura” entre os povos ameríndios se articulam através de uma singularidade, distinta do pensamento ocidental, como pode ser assinalados através dos conceitos de perspectivismo ameríndio e multinaturalismo, os quais definem uma crítica aos modos ocidentais de se relacionar em seu mundo social, como também de pensar a alteridade, a diversidade e suas formas de percepção social.

O conceito de trabalho, quando investigamos as diversas formas que criativamente as coletividades constituem seu mundo social, seja a sua descrição, conceituação ou relação com outros conceitos, ideias e abstrações, nos pensamentos dos antropólogos pode possuir problemas, limites e formas de produção com referências ocidentais, semelhante ao conceito de “sociedade”, “cultura” ou “natureza”, que foram problematizados anteriormente, conforme a análise das produções de Marilyn Strathern, Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro. Podemos afirmar que não somente estes conceitos, mas também conceitos como de: Mercado, Família, Religião, Estado, Modernidade, Economia e tantos outros comumente têm nas Ciências Humanas como campo de imanência, história e produção dos pensamentos, ideias e experiências referências intensas à imagística ocidental.

Quando realizamos passagens nos pensamentos, ideias e descrições de Roberto Cardoso de Oliveira, na sua antropologia, a respeito dos Terena (1968, 1976) nos tocamos por essa sensação, de em certos instantes, os conceitos e ideias do antropólogo se enunciarem, com mais intensidade, com referências providas do mundo social do autor, do que criativamente do mundo social singular dos Terena. Uma sensação, indicação, que podemos perceber, ao nos deter com mais cuidado em seus discursos, escritos e produção, que confirma certo jogo em que repetidamente os conceitos do antropólogo se sobrepõem aos dos Terena, expressam eles limites próprios singulares do autor e o impedem imaginar, pensar ou criar modos de experimentar como os Terena se relacionariam e produziram suas relações, seus conceitos, suas experiências e seu mundo social.

Dessa maneira, percebemos que o conceito de trabalho quando utilizado para descrever o modo de efetuação, bem como de relação dos terena, no pensamento, discurso e enunciação na antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira suas referências e imagística está proximamente tendo como campo, bem como plano de produção de ideias, de pensamentos e experiências provindos de uma imanência ocidental, do que podendo serem apreendidas como uma maneira de afirmar como elas poderiam acontecer, tanto expressar o modo de conceituação e experiência do mundo social singular dos terena. Assim, essa prática reafirma o que Marilyn Strathern (2014) nos diz a respeito do modo como no exercício antropológico as ideias dos antropólogos, em sua linguagem e descrição, podem ocupar sobremaneira uma posição particular de poder. Que pode ocorrer, no pensamento antropológico, de modo específico, onde as formas de criação e relação do outro, sejam antes descritas criativamente a partir das noções do cientista do que das coletividades as quais investiga. O antropólogo

cria ativamente esse universo no texto antropológico, seja através das ideias ou conceitos que utiliza, sendo que, como nos fala a autora sobre essa prática:

Ao deparar com ideias e conceitos de uma cultura concebida como outra, o antropólogo enfrenta a tarefa de descrevê-los no interior do universo conceitual em que eles têm espaço e, assim, de criar esse universo. (p. 173).

Sabendo disto, detemo-nos em nossa questão específica da investigação. Realizamos algumas perguntas que podem interessar tanto a formas de pensar a Antropologia, suas ficções e produções, quanto aos modos de como os Terena podem vivenciar a relação com o Trabalho em seu mundo social. Perguntamo-nos: O conceito de trabalho tem qual lugar, qual definição, conceituação e enunciação no pensamento antropológico de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terena? Da mesma maneira, colocando as mesmas interpelações para as coletividades com as quais ele investiga, como essas questões seriam vivenciadas e experimentadas pelos coletivos sociais terena? Como seriam as formas de criação possíveis dos Terena de experimentar, pensar, relacionar e vivenciar esse conceito? Estendendo a interpelação: seria o trabalho uma questão para os Terena, um conceito a ser singularizado, ou somente um pensamento que acontece, de maior ou menor importância, em suas formas próprias de distribuição, conceituação e constituição de seu mundo social? Haveriam formas de agenciamentos distintos deste conceito entre os Terena e formas singulares de relações deles com o Trabalho?

Quando percebemos o discurso, a enunciação científica e as formas de conceituação do trabalho entre os Terena produzido por Roberto Cardoso de Oliveira, afirma sobre o trabalho entre os Terena ser tanto um fenômeno e formas de relação dos Terena com o mundo social das coletividades não indígenas brasileiras, quanto ainda maneiras de constituição e organização de sua economia, sociedade e relações sociais e políticas próprias. Desde a enunciação, promovido por Roberto Cardoso de Oliveira, quanto conceituação do trabalho entre os Terena, na história sobre essas coletividades, os acontecimentos que esses sujeitos vivenciaram nos séculos XVI e XVII, quando experimentaram experiências, relações e formas de socialidade com outras coletividades indígenas, como os Mbayá-Guaikurú, o trabalho é percebido, nos escritos do autor, como uma maneira de prática social na organização da vida coletiva dos Terena e como estratégia de aliança política com outras coletividades. De outro lado, quando produziu suas etnografias sobre o mundo social dos Terena, no século XX, é possível identificar em seu pensamento a respeito da vida social dos

terena uma forma de enunciar acerca do trabalho entre os indígenas percebendo-lhe como uma maneira de demonstração da mudança social e elemento de sua organização social ao efetuarem relações com coletividades sociais não indígenas, em grande monta, do estado do mato grosso do sul.

Para enunciar e descrever as formas de relação dos Terena com o Trabalho podemos considerar que Roberto Cardoso de Oliveira utilizou as estratégias e recursos conceituais que possuíam reverberação em seu período histórico quando produziu sua antropologia. Podemos dizer que o autor ao se perguntar sobre o que era o “trabalho” entre os Terena e como os indígenas se relacionavam com essa prática e conceito tinha grande referência para abordar esta pergunta questões e as opções de respostas derivadas da fonte de saber do estruturalismo, ou melhor, das formas de estruturalismos, em reconhecido vigor no século XX. Nesse aspecto, é possível dizer que seu plano e quadro de referência, sua imagística, para descrever, pensar e conceituar a experiência social dos terena com o trabalho seguiria essa forma de produção e constituição, onde ao definir como seu interesse em descrever a estrutura e a organização social entre os Terena, cria uma forma de enunciação que apesar de desejar identificar formas e modelos padrões de comportamento e sua mudança social, a linguagem que utiliza para produzir esse conhecimento pouco questiona sua procedência de conceitos e ideias ocidentais, mesmo que originadas pelo seu propósito científico.

Assim, notamos como o trabalho se torna um fenômeno que expressa uma realidade singular dos indígenas, de acordo com a percepção de Roberto Cardoso de Oliveira, podendo ser assinalado isto quando o autor diz que em seu propósito em abordar a experiência do trabalho entre os Terena *“a focalização do trabalho indígena como um meio de compreensão da vida econômica dos Terena aldeados parece-nos ser o modo mais adequado para se chegar a uma perspectiva integrada da realidade Terena...”* (p. 54).

Ao escolher investigar a mudança social e a fricção interétnica entre os indígenas não deixa de transformar esse universo descritivo, teórico e conceitual, que tinha a modernidade como acontecimento que colaborava para a criação de novas formas de vida entre os indígenas, em um modo privilegiado de descrição, discurso e enunciação do mundo social dos Terena. Ainda que orientado pelo seu intento em comparar, observar as mudanças sociais e continuidades entre os indígenas, nas experiências na vida na Aldeia, na Fazenda e na Cidade, notamos como em diversos momentos o autor realiza nítidos paralelismo idênticos às formas e instituições sociais ocidentais para descrever e conhecer o mundo social terena, para descrever os conflitos entre coletividades, para compreender a maneiras como os terena se

relacionavam com elas, como criavam suas formas de mudança social em suas vivências e conflitos com coletividades não indígenas.

Nisto, percebe-se um elemento problemático de seu pensamento, em sua antropologia sobre as coletividades sociais terena. Apesar de definir como campo para sua produção científica abordar como os coletivos sociais terena produziam suas relações, experiências e conflitos com as coletividades não indígenas brasileiras, constituídas através de experiências que possibilitavam tanto aos Terena a manutenção de signos e experiências singulares, quanto de mudança social e passagem para novas formas de vida social, que se aproximassem de conceitos, ideias e experiências dos não indígenas brasileiros, o conhecimento dessas experiências e conflitos apresentam um jogo de poder, em que o mundo social terena não seria enunciado em sua singularidade, mas antes em suas formas de adaptação e mudança social tendo como vetores, signos e experiências orientadoras as expressas pelo mundo social não indígena, brasileiro, do antropólogo.

Dessa maneira, chega-se em um limite de seu discurso, que colabora para obliterar modos de conhecimento, experiência e vida social singular dos Terena. Como se a possibilidade de produção, criação e constituição do mundo social dos indígenas, experimentado de acordo com outros termos, conceitos, problemas e interesses singulares da vida social e coletiva não se colocasse em tensão, tanto quanto em uma posição problemática para o pensamento antropológico, a respeito da maneira como a variação, contingência e criação humana se efetuam e singularizam segundo a experiência social na diversidade das coletividades humanas. Isto é, não se abrisse para a possibilidade de abordar, nesse exercício antropológico, as construções sociais do outro através dos “*construtos contextualizados analiticamente*”, onde na produção do pensamento antropológico a tarefa possa ser percebida antes como a “*...de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos.*” (STRATHERN, 2006, p. 33).

No pensamento antropológico de Roberto Cardoso de Oliveira, como analisaremos no capítulo seguinte, o Trabalho poderá ser percebido como conceito para conhecimento e descrição de práticas do mundo social terena e suas formas de organização social. Ele traria consigo, no modo de pensar, abstrair e imaginar a experiência social dos indígenas, o conceito de produção, como maneira de proporcionar a maneira como suas experiências sociais se efetuariam no mundo social terena. E a maneira como essa produção é concebida adquire ideias, pensamentos e noções que se orientam em uma perspectiva em que remeteria a uma economia indígena, vinculada aos conceitos dessa experiência coletiva e política de

conflitos e convivências que os terena experimentavam em sua vida social com os não indígenas, brasileiros, norteadas pela modernidade e a experiência de classe, que serão descritas e conhecidas de acordo com a experiência da mudança social.

Se o trabalho organiza a produção, como a produção e o produzir seriam experimentados e conceituados no mundo social terena? Esta é uma questão relevante que não tem devida interpelação na antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terena. E como o trabalho, diante desse desígnio, como poderia ser conceituado? Percebe-se, na análise de seu pensamento, seu desejo central em abordar a questão da mudança social, modo elegido de conhecimento sobre os Terena, ela e as outras experiências dos indígenas expressariam os vetores do poder, do modo como essas relações seriam produzidas, constituídas, experimentadas. E nesse ponto, percebemos como o antropólogo colabora para enunciar, bem como reiterar discursos, pensamentos e ideias, em que as relações com o trabalho entre os terena sejam antes conhecidas pela sua posição num universo de poder, pelos termos do mundo social não indígena, brasileiro, com referências ocidentais, tais como: o indígena mão de obra, o indígena operário, trabalhador, o profissional, proletário, o trabalhador que obteve progresso, os indivíduos terena ricos ou os indivíduos e grupos pobres.

O trabalho, tanto quanto a noção de produção, são enunciados a partir de uma imagística ocidental, onde trabalhar e produzir pode significar em seu pensamento formas de integração e adaptação cultural e coletiva na sociedade brasileira, tendo como alvo, intento, produzir e trabalhar seja conceituado como modo de prosperar economicamente ou para resistir aos jogos de poder e dominação brasileiro e ocidental, em formas de conceituação da pessoa e do agente social terena que podem ser obliterados em custas da noção de sujeito, racional, instrumental e moderno.

Quando tencionamos essas formas de descrever, imaginar e analisar as relações dos Terena com o Trabalho, outras possibilidades podem advir ao cotejarmos o material etnográfico existente escrito na literatura antropológica sobre os Terena. O trabalhar e o produzir podem criativamente serem constituídos e experimentados de acordo com diferentes referências, como a experiência do “mutirão”, que acontece na plantação, entre os Terena, que pode ser compreendida como umas dessas formas singulares de produção de seu mundo social. O relacionar e o produzir, especialmente nas atividades agrícolas, recebe características particulares, não sendo o objetivo final da experiência a aquisição de um produto objetivo, de um resultado econômico instrumental, rendimento ou ganho individual,

mas antes que isso, a possibilidade de experimentar uma socialidade coletiva, de compartilhar afetos, signos que transformam aquele momento em experiência prazerosa e de partilha coletiva.

Capítulo 04: Ocidente e o trabalho (ir)reversível

Na abertura da obra em que Roberto Cardoso de Oliveira realizou seu estudo antropológico, definiu seu plano, com maior profundidade e desenvoltura investigativa, conceitual e teórica sobre o mundo social dos Terena “Urbanização e Tribalismo”, encontramos em seu prefácio a seguinte consideração:

A inserção definitiva e irreversível do conjunto da população Terena na estrutura sócio-econômica regional, demonstrada em trabalhos anteriores, constitui por si só um atestado da inadequação de perspectivas menos dinâmicas e que não incluem no seu horizonte de observação diferentes “estados” de um fenômeno, relacionados numa série (gradient ou continuum) determinado. (1968, p.11).

Temos enunciado pelo autor um modo de compreensão de como ocorreria as relações, experiências e conflitos sociais e coletivos entre os Terena e os não indígenas brasileiros. Nesse esboço introdutório, ao desenhar uma paisagem social para definição da maneira como essas experiências se efetuariam, afirma ao lado disso um modo de conhecimento a respeito de como os coletivos sociais Terena vivenciariam seu mundo social. A enunciação científica que propõe, seu discurso e a maneira de enunciação busca demonstrar modos de relações que os terena e os não indígenas brasileiros vivenciariam tendo como referência discursos e a paisagem antropológica de estudos da mudança social, ao estudar sobre as relações interétnicas. A tensão, os conflitos sociais entre as coletividades na Nação brasileira têm lugar preponderante em sua investigação e antropologia acerca dos Terena. Todavia, não somente assinala um campo da vida social dos Terena que gostaria de conhecer, o autor ao realizar suas escolhas, demonstra seus interesses em sua investigação, defini qual linha de pensamento, experiências e conhecimento desejaria privilegiar para descrever e conceituar o mundo social dos indígenas.

Mais adiante, no capítulo em que escreve sobre a história dos Terena e suas relações interétnicas, o autor descreve ciclos econômicos e históricos que os indígenas vivenciaram. Em um desses momentos históricos, no período posterior a Guerra do Paraguai, no início do século XX, descreve em sua narrativa e discurso do seguinte modo o mundo social terena e a experiência indígena com o Trabalho:

Nesse ciclo, a mão-de-obra indígena viu-se incorporada, definitivamente, na economia regional. Se antes havia servido de produtora de bens agrícolas para um comércio irregular, organizado em termos de troca de produtos primários com mercadorias – quase como um prolongamento do comércio intertribal vigente no

Chaco – agora sua vinculação à ordem social e econômica regional passava a institucionalizar-se... (p. 42).

O pensamento e a conceituação do trabalho entre os Terena têm um modo de enunciação privilegiado no discurso do autor, principalmente quando evoca a descrição das experiências, histórias e conflitos sociais e coletivos entre os Terena e os não indígenas brasileiros. Tendo como interesse especial o estudo da mudança social entre os povos indígenas – tema sempre presente em suas obras –, em que o conceito de fricção interétnica se tornou seu conceito primordial, seu plano de referência, para conhecimento dessas experiências sociais, no qual os conceitos de “minorias sociais”, “grupo de parentesco” e “identidade étnica”¹⁸ são agenciados para a compreensão desses processos sociais, Roberto Cardoso de Oliveira, em sua investigação, ao formular seu plano para a produção de sua antropologia, aproxima-se da Sociologia¹⁹ e do discurso da modernidade como referência fundamental para sua produção antropológica, de seu quadro de referência e descrição acerca dos Terena e de seu discurso sobre o trabalho entre os indígenas.

Outros componentes, discursos e formas de enunciação a respeito da relação dos Terena com o Trabalho, especialmente maneiras de sua descrição, conhecimento e conceituação tendo como referência essa imagística criada a partir do pensamento sociológico, da modernidade e da fricção interétnica aparecerão em sua produção antropológica.

De um lado, temos a contínua menção de dados e variáveis estatísticas ou quantificações numéricas para o conhecimento da vida social dos indígenas, como quando afirma que *“A rigor, pode-se dizer que mais de 80% dos Terena da Reserva, tomada para investigação intensiva, são dependentes do mercado de trabalho externo.”* (p. 57), ou ainda quando diz *“De uma população de quarenta indivíduos masculinos, acima de 15 anos,*

¹⁸ Em sua última obra publicada, Roberto Cardoso de Oliveira (2006) dedica atenção especial ao tema da identidade étnica e o reconhecimento, perfazendo um diálogo teórico com autores da Sociologia e da Filosofia com vistas à produção de seu pensamento antropológico. É notório perceber que o conceito de identidade ocupou um lugar importante no seu percurso intelectual e produções teóricas, dentre outras temáticas dos conflitos e disputas coletivas.

¹⁹ Sobre a forte presença do pensamento sociológico na antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira, o antropólogo Roque Laraia comenta (1992): “Trinta anos depois, revendo as notas desse curso, dá para imaginar (ou melhor recordar) o “admirável mundo novo” que RCO ofereceu a cada um dos seus alunos. Um mundo que abrangia os autores clássicos da Antropologia, mas que também abria espaços para sociólogos como Marion Levi Jr., Robert F. Merton, Talcott Parsons e, naturalmente, Florestan Fernandes.”. Diz ainda: “A acusação mais freqüente era que se tratava de um curso de Sociologia.” (p. 19). O próprio Roberto Cardoso de Oliveira, publicou uma obra na década de 1970, na qual declarava seu forte interesse pelo pensamento sociológico na construção de sua antropologia. Na obra chamada “A Sociologia do Brasil indígena”, o autor cita que seu interesse seria “Em outras palavras, é fazer sociologia dentro da antropologia.” (1978, p.13-14). Cabe destacar ainda um de seus artigos iniciais de sua carreira antropológica (1958), onde o autor explora e desenvolve diálogo com autores da ciência sociológica, como Robert Park, demonstrando desde já sua afinidade e interesse com esse campo disciplinar.

dezoito trabalham no citado canavial, portanto 45% do total de mão-de-obra disponível na aldeia Passarinho...” (p. 61).

Por outro lado, outro modo de enunciar e descrever a respeito da relação dos indígenas com o trabalho se traduz na produção de um discurso econômico liberal positivo para expressar as formas de relação dos Terena com a questão do trabalho. Assim, ao escrever a respeito da experiência individual de um indígena, o autor afirma:

Quando o conhecemos e entrevistamos em 1955, Lúcio dava a impressão de alguém em pleno progresso: vestido com roupas limpas e sem remendo, calçado e, sobretudo, revelando determinação em seus empreendimentos. (p. 69).

Tem-se um discurso semelhante a essa paisagem imaginativa quando Roberto Cardoso de Oliveira enuncia: *“Haja visto que encontramos em Capitão Vitorino o índio mais rico de quantos índios “ricos” pudemos encontrar no Sul de Mato Grosso.”* Ao avaliar posteriormente em seus escritos acerca dessa experiência, percebemos como uma imagística especial do autor é criada e agenciada para conhecimento do mundo social singular dos Terena. Segue em momento à frente dizendo: *“E são esses os que sobressaem como os mais “ricos” dentre todos. Mais bem familiarizados com o sistema mercantil e monetário, puderam incorporar padrões alienígenas de trabalho...”* (p. 73). Dessa maneira, cria-se uma forma singular para enunciar, descrever e conceituar as experiências da vida social dos indígenas. As relações interétnicas, o conflito social e coletivo, as maneiras de experiências sociais, as assinala através de formas de imanência e imagística do mundo social do antropólogo, servindo como uma maneira de conhecer a experiência, ideias e relações singulares dos Terena.

Sendo assim, temos no pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira um mundo irreversível para os Terena. Irreversível em seu campo social e coletivo de experiências, relações e conflitos com as coletividades não indígenas brasileiras. Mas também, um mundo social, parece que sem retorno na escolha e na produção dos Terena de seus conceitos, pensamentos, ideias e experiências, da maneira de definição e produção de seu mundo social singular. Ao menos a enunciação científica, a sua maneira de mobilização, registro dos acontecimentos e da história (STENGERS, 2002), tanto como o discurso de Roberto Cardoso de Oliveira a respeito das relação dos Terena com o Trabalho, sua pouca problematização - colocação em controvérsia - de como os terena em seus devires criariam seus conceitos e

experiências, assinala sua direção para este modo de conhecer e descrever o mundo social dos indígenas.

Assim, a variação, a multiplicidade, a contingência da diversidade de formas de produção da experiência social e coletiva humana, como também suas variadas formas de criação diminui sua importância. A produção de um plano e quadro de referência orientados pelas criações singulares dos Terena fica subsumido a ideias, pensamentos e conceitos universais, mesmo que havendo seu desejo de registro no discurso científico.

Se pensarmos em um modo de produção conceitual singular entre os Terena, seu conhecimento e descrição, para Roberto Cardoso de Oliveira, se encerraria no discurso da história das relações interétnicas dos indígenas, seus processos sociológicos e de mudanças sociais, bem como seus efeitos e formas de adaptação cultural dos indígenas, envolvidos na experiência de conflitos na Nação brasileira. Dessa maneira, ao sinalizar isso, percebemos que o antropólogo estabelece um modo de conhecimento do mundo social do outro, da alteridade, através de uma estratégia de investigação demarcada pelos interesses de conhecimentos da mudança social, da fricção interétnica e de seus processos sociológicos para produção de uma antropologia sobre os Terena.

Mudança social que ocorreria como resultado de relações que envolviam conflitos, processos sociais e históricos, experiências entre coletividades distintas e maneiras de reorganização cultural e coletiva entre os Terena. Em sua tese (1968), temos quando o autor realiza um estudo comparativo entre as experiências sociais dos indígenas que viviam nas Aldeias, em fazendas e os que habitavam nas cidades. Nela o autor dedica sua atenção a descrição do mundo social indígena através dessa perspectiva da mudança social e dos conflitos entre coletividades, onde ao escrever sobre a mudança social que ocorreria entre os indígenas de aldeias tradicionais e dos habitantes de espaços urbanos, recorre a narrativa da modernidade inscrita em uma paisagem de conhecimento sociológico para descrever essas experiências: *“A desigualdade permanece na cidade, onde, malgrado a diminuição da distância cultural – tão nítida entre o índio de Reserva e a população regional, rural ou urbana –, tende a transformar-se em desigualdade de Classe.”* (p. 210). Mais a frente, afirma: *“Mas a massa da população Terena em urbanização não logrou ascender nem sequer aos primeiros degraus da escala social da sociedade alienígena.”* (p. 210).

O discurso da mudança social, o modo de experimentação dessas experiências e o sistema interétnico, seus aspectos contraditórios e conflitivos que evocavam, a maneira como ela se efetuaria na vida social dos indígenas em suas relações e conflitos com coletivos não

indígenas brasileiros, transforma-se no olhar do antropólogo, sua percepção, escolhas e interesses em sua descrição, conceituação e narrativa possível de como os Terena poderiam viver seu mundo social e a relação com o trabalho. O agenciamento do pensamento sociológico, do discurso da modernidade, da mudança social e da fricção interétnica cria um plano para sua produção antropológica, uma maneira especial para a compreensão das relações, conflitos e experiências sociais entre coletividades diversas, indígenas e não indígenas, acentua uma forma de perceber o mundo social indígena sem ênfase às criações singulares dos Terena.

Apesar do autor gerar grande contribuição, com seus estudos ao se aproximar, se avizinhar, da Sociologia, bem como cotejar as experiências de mudança social e fricção interétnica entre as coletividades, cuja criação de conceitos possibilitariam produzir formas de conhecimentos acerca das maneiras de conflitos, disputas e produções sociais entre coletividade distintas, especialmente nos conflitos envolvidos nas produções da modernidade, esses conceitos podem ser antes vistos como discursos, ferramentas e armas para as coletividades indígenas experimentarem e mediar suas relações com as coletividades não indígenas brasileiras, do que maneiras de partidas singulares de produção de conceitos, experiências e relações que se efetuariam no mundo social dos Terena.

A avaliação e crítica de Gersem Baniwa (2015) da Antropologia em sua feição científica e institucional colabora para estabelecer formas de pensamento que contraponha, tanto como apresente características do modo de produção da Antropologia no país. Na proposta deste autor indígena, considera que a Antropologia hegemônica no Brasil reproduz entre suas práticas e ideias modos de conhecimento que dizem em grande maneira, em um primeiro momento, mais acerca do pensamento dos ocidentais, dos brancos (como o autor descreve), do que do universo social indígena. Nesse ponto, a Antropologia produzida sobre os povos indígenas por autores não indígenas constituem-se como saberes com diversas finalidades, sendo um deles oferecer para as coletividades estudadas potenciais técnico-políticos, instrumentos discursivos para o engajamento indígena na luta pelos seus direitos sociais, políticos e culturais.

O que se nota ao colocarmos em destaque a forma de pensamento, discurso e produção antropológica de Roberto Cardoso de Oliveira em seu pensamento a respeito dos Terena são as escolhas e opções teóricas e metodológicas que comumente de modo unânime todo antropólogo e cientista deve proceder durante sua investigação e produção do conhecimento. Ao desenvolver seu estudo científico o cientista deve estar ciente desses processos e escolhas

na produção do conhecimento, bem como de seus riscos e contingências (STENGERS, 2002). Todavia, notamos que Roberto Cardoso de Oliveira não somente realizou uma escolha conceitual e teórica, um plano, para o conhecimento da vida social dos Terena, vemos além disso nos escritos do autor, em seu discurso, a produção da reiteração de formas de conceituar, enunciar e descrever o mundo social dos Terena, que suas obras acabaram por colaborar para instituir e reproduzir modos específicos de enunciação do mundo social dos indígenas.

Ao se dedicar a apresentação e discussão do tema do trabalho na vida dos indígenas nas aldeias, o autor destaca em sua obra (1968) duas formas de práticas de trabalho exercidas pelos agentes sociais terena, seriam elas o trabalho interno e o trabalho externo. O autor se interessa em buscar descrever um quadro de referência e classificar o modo como o trabalho dos Terena seria realizado, visto, em seu âmbito sociológico e da experiência particular dos agentes sociais e coletividades indígenas. Em sua primeira forma, observa-se no autor um pessimismo crítico ao descrever a paisagem de vida dos Terena. Nota o vínculo e relação dos Terena com o Trabalho representado de modo mais geral, como podemos ver em seus escritos:

A Reserva Indígena, na área Terena, tem uma significação definida na consciência regional: ela representa uma reserva natural de mão-de-obra. Natural porque é mão-de-obra em seu estado “selvagem”, suscetível de utilização nos níveis mais rudimentares de trabalho. A focalização no trabalho indígena como um meio de compreensão da vida econômica dos Terena aldeados parece-nos ser o modo mais adequado para se chegar a uma perspectiva integrada da realidade Terena, constituída não apenas pelo componente indígena, mas também pelo componente nacional. (p. 54).

Ao adotar o conflito na experiência da modernidade como interesse para compreensão das formas de vida e transformação social entre os Terena, o conjunto conceitual que o autor utiliza torna-se recorrente, ora a designação dos Terena em seus aspectos relacionados a experiência com o Trabalho sendo eles percebido como “mão-de-obra”, “trabalhadores rurais”, “trabalhadores citadinos”, ora ainda descritos como “proletários”. Segue trechos da descrição da relação dos Terena com o tema do trabalho, no pensamento do autor:

Comparando a situação dos Maias com a dos Terena, vemos que estes entram em relação com a sociedade regional no nível do trabalho, a rigor da venda de sua força de trabalho, nem sempre realizada na modalidade salarial; o diarista e a empreitada constituem as formas mais correntes: a primeira tende a ser requerida quando se trata de trabalho agrícola, sobretudo no preparo e nos cuidados

dispensados às pequenas roças de subsistência, das fazendas de criação; a segunda, quando se trata de atividade extrativa de toras de madeira, para a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil ou de casca de angico, para a obtenção do tanino para o tratamento de couros nos curtumes regionais. O emprego dos Terena na faina do gado segue a modalidade freqüentemente em muitos lugares do Brasil: a partilha da produção anual de bezeros.

Prossegue o autor:

A participação dos Terena aldeados no mercado de mão-de-obra regional não se limita, entretanto, a essas três modalidades mencionadas: o extrativismo, a agricultura e a pecuária – que em grau decrescente absorvem força de trabalho indígena – não chegam a incluir todas as alternativas oferecidas pela economia regional. As pequenas empresas, geralmente vizinhas às Reservas e localizadas nas cidades ou povoações, têm usado, segundo sua peculiaridade produtiva, o braço Terena. (1968, p. 56).

O antropólogo ao descrever e investigar um universo distinto do seu - do autor - marcado pela existência da alteridade, sobre esses coletivos sociais que são capazes de proporcionar modos diferentes de conceituar, relacionar e de experimentar a vida social, ao adotar uma linguagem imersa em um plano de imanência e imagística diferente desses povos percebemos o risco, sempre existente, de obliterar as formas particulares de vida e de conceituação desses agentes sociais em custo de uma linguagem derivativa Ocidental, como no caso de Roberto Cardoso de Oliveira. O modo de conceituação, relação e criação do outro (STRATHERN, 2002), as ficções possíveis que podemos criar dessas experiências, depreende pouco do modo de imagística social da alteridade, das formas singulares de conhecer, de como ela produz seus constructos conceituais e seu mundo social quando não realizamos estes contrastes, não percebemos as relações de diferenças, não abrimos possibilidades para perceber os limites da linguagem quando confrontamos o modo de conhecimento Ocidental.

Ao elegermos como interesse demonstrar a presença de marcas das formas de pensar inspiradas do saber ocidental das relações, dos agenciamentos e da vida social indígena tendo em vista a presença do conceito de Trabalho no pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, isso visa demonstrar nosso intuito de problematizar o uso desse conceito e forma de descrição da vida social dos agentes sociais, dos Terena. Procuramos interrogar acerca da presença desse conceito nas produções do pensamento sobre o mundo social dos terena. Como ele se apresenta e poderia ser vivenciado por essas pessoas e agentes sociais, posto que o conceito de trabalho não se vincula no pensamento do autor somente como um termo

descritivo, demonstra formas de inspiração e referência que se vincularão com outros conceitos, discursos e pensamentos.

Se o conceito de trabalho aparece ora como um conceito, ora como descrição para apresentar e conhecer o mundo social dos terena, se combinam a ele outros conceitos, discursos e pensamentos. O trabalho visto como um conceito do mundo social dos Terena, associam-se a este conceito o de economia, de sociedade e de história, que colaborarão para a enunciação de discursos e formas de narrativas da vida social dos indígenas. Discursos e conceitos que por vezes os aproxima em maior dimensão a um modo de produção da maneira de pensar e elaborar ciência de acordo com as referências do antropólogo, de fornecer elementos para a construção de um saber científico, do que a elaboração de conceitos e conhecimento que se inspirem nas formas singulares dos terena de vivenciarem seu mundo social e suas próprias questões coletivas e singulares.

A dimensão da questão do trabalho e de seus conceitos relacionados, como o de economia, por exemplo, têm progressão na narrativa e pensamento do autor ao entender os processos de transformação e mudança social dos Terena. Temos em seu discurso o modo como estratégias e desejos econômicos auxiliaram na compreensão da relação dos indígenas com o trabalho e seu mundo social:

Mas de todas as outras razões que se possam encontrar para a migração “interna” dos Terena, com sua circulação de aldeia para aldeia, o trabalho tem uma significação especial, pois exprime sempre o baixo nível de vida a que estão submetidos nas Reservas e nas aldeias e nas aldeias e seu desejo de melhores condições. Ouvimos de vários desses migrantes a seguinte expressão: ‘andamos por aí para ver se a gente melhora’. (p. 61-62).

Se o trabalho, a sociedade, quanto a economia são conceitos comuns a todos os coletivos sociais, entre outros conceitos e ideias - poderíamos adotar esse gesto como consideração genérica -, como dar início a elaboração da questão a respeito do modo como o “outro” vivencia uma experiência social partindo das forças imanentes e próprias de um conceito ou modo de conhecimento que não foi produzido ou singularizado nas relações, em seu mundo social, nas formas de produzir do outro, da alteridade ?

É fato que os coletivos sociais Terena na segunda metade do século XX estavam vivenciando situações de novas experiências de formas de vida, entretanto ao deslocar os temas, bem como os termos de sua investigação, o antropólogo ao recorrer como prioridade seus conceitos e modelos teóricos, isso não esgota ou resolve a questão acerca de como os Terena estariam vivenciando em seu mundo social singular aqueles novos acontecimentos e

situações em que estavam experimentando e produzindo em seu devir. Desenhar essa paisagem, nos provoca perguntar: Como o Trabalho surge como uma questão para os Terena? Seria o Trabalho um conceito singular para os Terena ou de seu mundo social? Essas são questões relevantes, que pouco se nota no plano de questões investigativas dispostas na Antropologia produzida sobre o povo Terena.

O povo Terena aparece nos escritos do autor continuamente envolvidos em formas de relações sociais e políticas que criam maneiras de vínculo e troca entre coletividades sociais étnicas distintas. Ao passo que no caso de seu passado tradicional os Terena desenvolveram, com os indígenas Mbayá-Guaikurú, o aprendizado da constituição de escravos, e com isso mão-de-obra disponível para sua coletividade social; sendo que nos tempos mais atuais, na segunda metade do século XX, quando Roberto Cardoso de Oliveira realizou sua investigação com os Terena, as formas de relação dos Terena com as coletividades sociais não indígenas brasileiras se conduziram pela transformação deles, dos indígenas, em sujeitos, agentes sociais e coletivos sociais, em classes sociais incorporadas, mesmo com singularidades culturais, a Nação brasileira.

Como percebemos ao longo de nossa discussão, Roberto Cardoso de Oliveira assenta sua produção antropológica na questão central definida pelo seu desejo de estudar como os diversos eventos, acontecimentos e situações ocorridos numa possível experiência histórica dos Terena ocorreram, as formas de relação dos indígenas com estas, sua adaptação e configuração de novos modos e formas de vida. A História Terena torna-se, desse modo, um tema da vida social indígena que o autor se concentrará e utilizará como recurso investigativo e narrativo para demonstrar as diversas formas de mudanças sociais que aconteceram na vida social dos Terena. O estudo que realiza acerca da história terena e suas formas de vida tradicionais obtiveram grande densidade, representando um autor sempre recorrido pelos antropólogos dos Terena para referenciar os modos de vidas tradicionais ou antigos desse povo indígena.

A questão do trabalho sobre os Terena teve caminho aberto para seu surgimento nos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira como um tema descritivo na narração, conceituação e definição do modo de vida desses indígenas nos tempos antigos. Ao propor em sua investigação a realização da “reconstrução histórica” da cultura tradicional dos Terena, da Antiga Sociedade dos Terena, o autor procede uma pesquisa, análise e diálogo com fontes históricas escritas sobre os Terena ao longo dos séculos. Consulta realizada em fontes como os materiais produzidos por cronistas, viajantes, missionários e antropólogos. Acredita o

autor ser possível no exercício de reconstrução e escrita de uma história dos Terena apontar o modo de vida tradicional mais remoto conhecido desses indígenas, bem como produzir um estudo que coloque em cena a cultura e sociedade terena na descrição de uma imagem desse povo em seus tempos antigos.

Nota-se no autor ressalvas a respeito dos limites e impossibilidade de refazer um quadro que demonstre a cultura indígena de modo total, integral. Todavia, insiste o autor da importância do exercício que propõe oferecer uma dimensão do sistema social dos Terena que seja capaz de exprimir suas características mais fundamentais que se possa obter conhecimento.

Retrata o autor a história dos Terena em seu passado, anterior ao século XVII, quando ainda não haviam migrado para a região brasileira, período em que viviam nas terras do território Chaco do Paraguai. Em um exercício historiográfico e sociológico procura trazer ao conhecimento a forma de organização e estrutura social tradicional Terena. Descreve a maneira como os coletivos sociais se organizam, vivenciavam suas experiências de vida social e se relacionavam com outros coletivos sociais e étnicos.

De acordo com tese desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), considera que a forma de organização e estrutura social tradicional dos Terena passaram por processos de transformação vivenciados durante a convivência destes com os povos Mbayá-Guaikurú. Conhecidos como um povo com formas sociais altamente preparados para as situações de conflito e confronto em situações de guerra e disputa de poder, os Mbayá-Guaikurú que possuíam a figura social do escravo em sua forma de organização social teriam colaborado para os Terena adotarem essa e outras práticas sociais na sua vida social. É interessante notar que Cardoso de Oliveira confere importante ênfase ao período de convivência dos Terena com os povos Mbayá-Guaikurú e as formas de vínculos e trocas sociais e de objetos estabelecidas entre estas coletividades sociais.

Ao recuar no tempo histórico e objetivar investigar formas singulares de vida dos Terena em seu passado antigo vemos que o autor quando remete ao tempo de convivência e relações entre estes e os Mbayá-Guaikurú contribui ao descrever essas formas de organização e experiências sociais para a formulação e manutenção do pensamento e discurso do Trabalho entre os Terena com características e contornos que podem remeter a experiências e conceitos ocidentais, como uma prática que se vislumbrava na maneira do pensamento econômico, social e político dessas coletividades. Assinala o autor, em um diálogo com um escrito de Max Schmidt, a respeito do modo de relação e convivência entre os Terena e os

Mbayá-Guaikurú, especialmente na mediação de suas relações políticas e especificação do tema do trabalho na vida social dos Terena:

Assim, como ele: “seria interessante saber por que meios a sociedade aruaque soube obter para si, na base da cultura do solo, a posição de senhor sobre outra classe da população, que se sujeita a trabalhar para o interesse de seus amos, auxiliando-os na obtenção dos necessários meios de produção. Para criar, nas condições atualmente existente uma camada étnica subalterna, as tribos aruaques deverão preencher duas condições. Deverão entrar em relações com a população das tribos vizinhas e, em seguida, essas relações devem ser dirigidas de maneira a resultarem numa condição de dependência” [apud Max Schmidt]. Se não ocorreu precisamente isso entre os Terena – ou entre os Guaná como um todo por haverem recebido dos Mbayá-Guaikurú técnicas mais eficazes de captura (de indivíduos Xamakôko, Xikito, Guató, etc.) – permaneceram eles fiéis a uma certa forma de organização social que compreende a integração de prisioneiros de guerra – e de seus descendentes – no grupo e o seu aproveitamento como mão-de-obra servil. (p. 20).

Desse modo, como no fragmento apresentado, a assertiva do pensamento, do discurso, da enunciação de Roberto Cardoso de Oliveira a respeito da relação dos Terena com o tema do trabalho, já poderiam ser visto em seus momentos antigos, na organização e estrutura social tradicional o desenvolvimento de um aprendizado, troca e relação política com os povos Mbayá-Guaikurú, que apresenta o incipiente comprometimento do autor com o pensamento do trabalho entre os Terena como uma prática social, que definiria uma relação de poder, uma forma de organização dos grupos ou classes sociais, em uma racionalidade baseada em um pensamento econômico que se aproxima das formas ocidentais.

Dito isto, interessava ao autor percorrer o caminho de conhecimento da vida social dos Terena e de seus fenômenos e processos de mudança social se inspirar em um fonte de conhecimento e imaginação que considerava relevante a compreensão das macro-estruturas sociológicas vivenciadas pelos coletivos sociais indígenas em seu sistema interétnico com coletividades não indígenas brasileiras, do que antes as suas micro-políticas ou mundo social particular. Vemos dessa maneira, a predominância do conceito de “integração” em sua obra, categoria sociológica em voga em sua época, que alimentava a forma de compreender a vida social dos Terena como sendo envolvidos paulatinamente e inarredavelmente em uma estrutura social e porque não subjetiva irreversível de transformação social.

O pensamento da economia e da história, no qual aparecerá recorrente o conceito de trabalho, colocaria assim na narrativa de Roberto Cardoso de Oliveira uma imagem de que o trabalho, como a experiência oferecida pela economia brasileira seria um aspecto irreversível e alvo de processos de adaptação dos indígenas a novas experiências e formas de vida. O

povo Terena uma vez integrados a economia e estrutura social brasileira assumiria, embora numa relação de conflito e estratégias de reelaboração cultural, os conceitos ocidentais, como a de trabalho, economia e classe, como maneiras de estar no mundo e vivenciar politicamente e socialmente as experiências e seu mundo social singular. Temos no trecho adiante o discurso em que o autor demonstra sua perspectiva sobre o modo de comportamento dos Terena em relação a economia pela via da integração social, que anteriormente estaria ao lado de seu conceito associado, o trabalho:

Mas a integração que eles têm lograram alcançar na sociedade nacional afigura-se-nos cada vez mais irreversível, na proporção em que se caminha no continuum Aldeia-Cidade. Os dois termos dessa dicotomia e os processos sociais a eles subjacentes – tais como o tribalismo e a urbanização – fornecem ao Terena modernos algumas alternativas nas modalidades de integração, sem lhes oferecer, contudo, qualquer possibilidade de coexistência autônoma e independente em relação à sociedade regional, ainda que fosse nas condições artificiais da Reserva. (1968, p. 228).

Trabalho: vínculos possíveis ou vínculos determinantes?

Seria um sinal com característica de redução, diminutivo, se considerarmos que o pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira acerca da relação dos Terena com o Trabalho possa ser compreendido somente através de uma nuance específica. Isto porque a própria experiência do pensamento, mesmo em seu registro escrito, na produção científica, em seus planos de referência, não encaramos ela como um acontecimento interminavelmente fixo e localizado, morto, que não coloque experiências, ideias e conceitos em relação, movimento. Ela sempre promove nos colocarmos em novas linhas, encontrar caminhos diversos, variados para sua efetuação e sua constituição.

É sobre essa qualidade do pensamento que nos fala Eduardo Viveiros de Castro (2015) quando nos convida para produzir antropologia como uma maneira, dentre outras, de experimentar uma imaginação, experimentar um pensamento em um universo possível de relações variadas, ou melhor dizendo, de variações que se relacionam. Adotar o gesto de não conceber a produção do conhecimento através da sua redução (STENGERES, 2002) aparece-nos como escolha importante para enfatizarmos a contingência, a variação e as diversas formas que o saber pode ser produzido, bem como mobilizado, agenciado e enunciado.

Quando consideramos que a colocação dos problemas para a Antropologia e para as coletividades, como também a criação dos conceitos, pensamentos e experiências podem ser

produzidos segundo caminhos variados, conforme o modo de definição dos termos - os interesses e questões dos mundos sociais - estamos procurando com isso, por sua vez, propor outras formas de experimentação do exercício e da produção antropológica.

Na Antropologia tem-se se manifestado atualmente entre diversos autores (WAGNER, 2010; STRATHERN, 2014) sobre a impossibilidade de no registro e na produção antropológica de capturar o real ou as experiências, conceitos e vivências dos agentes sociais e coletividades que não seja senão através de formas como antropólogo cria, em seu discurso antropológico, maneiras para descrever e conhecer essas experiências elaboradas através de ficções controladas e de traduções de como ocorreria o devir, as experiências e formas de constituição do mundo social do outro, da alteridade.

Demonstrar essas outras possibilidades para criação, produção, pensamento e imaginação dos mundos sociais possíveis, apresenta-se, dessa forma, como modo estratégico criativo e crítico para deslindarmos as maneiras convencionais ocidentais de enunciar, conceituar, descrever e conhecer a vida social do outro, da alteridade. O que os conceitos de *socialidade* de Marilyn Strathern (2002), de *carga*, Roy Wagner (2010) e o de *multinaturalismo* de Eduardo Viveiros de Castro (2002) nos proporcionam são particularmente essas formas distintas de no discurso e na produção antropológica criar nossas ficções controladas, bem como traduções para imaginarmos, pensarmos e abordarmos o mundo social do outro em suas relações e formas de maneiras singulares. Estar atento as armadilhas e formas de imanência e imagística na linguagem e no pensamento antropológico.

O que procuramos demonstrar ao perceber as formas de imanência, imagística e conceituação do trabalho entre os Terena promovido por Roberto Cardoso de Oliveira foi enfatizar a relevância que esse modo de conhecimento e descrição da vida social dos indígenas, sua maneira de enunciação científica, de agenciamentos e conceituação, obteve um poder, seja de mobilização, de repetição das formas de enunciação, ou de obliteração das formas de criação singulares da vida social dos Terena que colaboram para a manutenção de um modo de conhecimento e reprodução de discursos a respeito do mundo social dos indígenas.

Podemos perceber isso tanto na maneira como seus discursos e enunciação científica foram produzidos em sua antropologia sobre os Terena, em suas diversas obras, quanto no modo como seu pensamento, antropologia e produção se tornaram importantes como referência para outros antropólogos e antropólogas em suas obras escritas e produzidas a respeito do mundo social dos Terena. Claro que eles estão localizados em uma história

própria e em modos de mobilização da ciência. Entretanto, nos ater as esses acontecimentos, discursos e enunciações, que colaboraram para construir uma forma de elaborar e conhecer a vida social dos indígenas, especialmente nos discursos a respeito da relação dos Terena com o Trabalho, nos ajuda a perceber quanto os conceitos e discursos carregam consigo elementos de poder, mobilização e capacidades de repetição de formas duradouras de conceituação, de pensar e conhecer o mundo social do outro que são capazes de obliterarem as experiências, conceitos, relações e devires singulares das coletividades.

Difícilmente poderíamos fazer uma história minuciosa, uma gênese precisa, do modo como o conceito de trabalho aparece entre os Terena em seu devir e experiências coletivas e sociais de vida. Seria um caminho provavelmente impossível localizar ao longo do tempo como esse conceito possa ter ganhado relevância ou não nas experiências sociais e coletivas singulares dos indígenas. Esse é um exercício que sua importância e modo de relação com o conceito somente os agentes sociais e coletividades terena podem definir e criar suas formas de experimentar e vivê-las, as quais mesmo sendo entre coletividades, os agentes sociais e coletivos sociais podem encontrar caminhos variados para sua constituição em seu mundo social.

De todo modo, gostaria de propor em nossa investigação, ao menos no que nos é possível nesse ensaio, um apontamento exploratório e de agenciamento possível das ideias, conceitos e discursos entre os Terena. Não seria definir um caminho, um dado definido ou conceito fixo, acabado, porém enunciar antes possibilidades que os terena poderiam criar suas relações, experiências, pensamentos e conceitos em seu mundo social singular. Traçar uma linha. Imaginar outras linhas. Criar formas de pensar e criar suas relações com a experiência do trabalho. E para isto, seria importante, quando afirmamos sobre um mundo social do outro, da alteridade, dos Terena, com seus planos de imanência, imagística, relações e devires diversos, que ao consideramos isto - essa reserva criativa humana -, seja fecundo não somente enunciarmos o trabalho ou uma experiência possível com ele, mas talvez, possa ser tão importante, ou mais relevante, dizermos acerca do “não trabalho”, do que não está inscrito nessa paisagem de conhecimento, que escapa a um conceito já muito enunciado, repetido, fixado, para narrar, descrever e conceituar as experiências sociais e coletivas dos Terena.

Tencionar sobre o que remete a respeito a um “não trabalho” seria entrar em relação com essas margens, o que não foi detidamente abordado sobre o mundo social dos Terena, o que não se encerraria em um discurso ocidental do trabalho. Ou seja, conferir atenção especial aos modos de produção de singularidade indígena que dizem respeito a constituição de seus conceitos e mundos sociais particulares.

Pensar, imaginar, produzir relações, ideias, imagísticas e incursões a contrapelo desses discursos antropológicos convencionais, realizar um passagem de maneira diferente nas produções etnográficas a respeito dos Terena. Um exercício que nos possibilite, que nos questione, como Eduardo Viveiros de Castro (2015) pergunta, coloca, para o pensamento antropológico:

Não poderíamos efetuar uma rotação de perspectiva que mostrasse que os mais interessantes conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das próprias sociedades que elas pretendem explicar? (p. 20).

Ou seja, questionar radicalmente o que pode a Antropologia. O que para nós seria possibilitar criar uma ficção controlada antropológica do mundo social dos terena que permita nos conduzir nesse exercício a escolhas em direção a outras ideias, discursos e experiências, outros interesses, baseados na singularidade indígena, para enunciarmos sobre esse outro mundo social possível.

São das brechas e dos escritos do que fora enunciado, nas obras dos antropólogos e antropólogas do povo Terena que podemos tentar traçar essas outras formas de conhecimento, saber e conceituação do mundo social indígena. Nada melhor para esse exercício de experimentação antropológico, do que apontar, assinalar, que até de caminhos improváveis podem surgir outras possibilidades de enunciação e criação sobre o mundo social dos Terena. Escolhemos um escrito de Roberto Cardoso de Oliveira registrado em seu diário de campo, para assinalar que havia muito mais do que somente seus discursos acerca do Trabalho entre os Terena em suas obras, daqueles enunciados científicos, pensamentos e ideias que foram capazes de enunciar e mobilizar uma maneira de conhecer o mundo social indígena. Desse modo, encontramos com um outro pensamento, uma abertura distinta criada pelo discurso do autor, para pensarmos antropológicamente a respeito do mundo social dos terena. Escreve o antropólogo a respeito de uma de suas experiências entre os indígenas:

Montamos os nossos cavalos e eu logo percebi que algo estava errado! Porque eu montado em um belo cavalo branco e Lulu, meu D. Quixote imaginário, equilibrando-se em cima de uma mula anã!? Tive vontade de rir, mas segurei-me.

Afinal, eram as montarias disponíveis e o posto não dispunha senão da mula, já que o capitão me havia cedido o seu cavalo. Alguns meninos nos cercavam e quatro deles pediram carona para ir até a outra festa. Cada um de nós levou dois, um no pescoço, outro na garupa. Rindo muito, apontavam para mim qual a melhor trilha a tomar, enquanto o encarregado seguia atrás com suas pernas quase a tocar no chão. Atravessamos várias roças de mandioca, um milharal e cruzamos manchas de cerrado, a essa época já começando a acusar as consequências da seca. Mas mesmo assim pujante! Eu nunca havia visto o cerrado, com suas árvores tortas, absolutamente assimétricas, não se repetindo nunca na paisagem matogrossense. Suas raízes profundas buscavam água onde quer que ela existisse... (2002, p. 78).

Nesse escrito em seu diário de campo, Roberto Cardoso de Oliveira narra e descreve um percurso que realizou na Aldeia, em uma ocasião em que conduzia-se para um baile festivo que ocorreria entre os indígenas. A maneira como aquela experiência o despertava, produzia momentos singulares de afecções e pensamentos, lhe possibilita realizar um registro distinto de como percebia seu devir em sua investigação entre os Terena.

Não somente aquelas relações criadas juntos aos terena lhe proporcionava criar registros singulares de sua experiência antropológica, o modo como se relacionava com a paisagem, o cerrado, os agentes sociais, com a experiência que estava a desenrolar, com a observação distinta que produzia da roça e da vegetação do cerrado, possivelmente isto lhe aproximava de uma outra forma de imanência, de imaginar e experimentar a produção social. Produção social e coletiva que evoca experiências importantes do mundo social Terena. Podem aludir a outras formas de imanência, criação, experiências e conceitos. Quando realizamos análises e leituras de obras escritas a respeito dos Terena²⁰ vemos como para grande parte das coletividades Terena a roça, o plantar em seu mundo social constitui-se em uma experiência e devir relevante. Seja nas obras que analisamos de Roberto Cardoso de Oliveira (2002) ou em seus escritos no diário de campo, plantar comumente está presente em suas descrições a respeito do mundo social dos Terena. Em outro momento, em seu diário, retorna a dizer sobre a roça entre os Terena:

²⁰ Altenfelder Silva (1949) assinala sobre o assunto: “Os Terena eram originalmente agricultores que entremeavam as atividades agrícolas com as de caça, pesca e coleta, numa economia auto-suficiente.”. (p. 372); Edson Silva (1979) chama a atenção para a vinculação dos Terena a rede de povos Aruaque, afirma acerca da agricultura como aspecto valioso para os Terena. Diz ele: “É interessante notar que os Aruaque, em todos os relatórios citados, aparecem como “civilizados”, “pacificadores”, agricultores...” (p. 47). Quanto a Aldeia indígena Terena de Araribá que investigou discorre que “... inclui roças dos índios, roças de particulares, área de sede do Posto Indígena...” (p. 51); Quanto a Gilberto Azanha (2000), destaca que entre os Terena da Aldeia de Cachoeirinha “As roças, regra geral, pertencem ao grupo doméstico (que engloba eventualmente mais de uma família elementar).” (p. 46). Além desses autores destacados, acompanhamos descrições tanto acerca da presença das roças e plantações na vida social dos Terena em seus tempos mais atuais, quanto em seu passado antigo, em diversos autores e autoras de modo disseminado, como nas obras de: Fernanda Carvalho (1996), Rosani Leitão (2005), Andrey Ferreira (2006), Levi Pereira (2009), entre outros.

Distante do posto ela não fica mais de duas quadras; quadras grandes com não mais de que três ou quatro lotes, com suas casas, cujo número varia de acordo com a parentela nela localizada e, ao que está me parecendo, em obediência ao sistema de patrilocalidade, pelo qual os filhos tendem a construir seus ranchos em torno da casa paterna. Mais isso é algo a verificar. São lotes que permitem ao máximo fazer pequenos roçados, insuficientes para o sustento de uma família extensa. Para isso há as grandes roças bem afastadas da área central da reserva, como no caso da casa de Custódio. (p. 79).

Têm-se enunciado a respeito da relação dos Terena com a plantação e a roça. Plantar que não defini-se como uma experiência com determinações e fins econômicos estabelecidos de acordo com uma orientação financeira e comercial que refira a uma imagística ocidental. Não como uma imagística primeira ao evocar essas experiências. Percebemos que o ato da plantação possibilita os Terena e os agentes sociais a proporcionarem formas singulares de produzirem suas relações e a vida social. Podemos afirmar isto, ao identificarmos que a roça e a plantação evocam maneiras de constituição das redes de parentesco e afinidade, de definição de formas de produção social e coletiva, como também de relação com o mundo social e a natureza.

É possível evocar esse pensamento acerca da imagística e criatividade social Terena de modo ainda mais relevante quando notamos a proposta de Levi Pereira (2009) para compreensão das singularidades e transformações sociais entre os indígenas através do conceito de *tronco*. Existe um vocabulário e gramática social particular terena que se atêm a experiências e ideias relacionadas a plantação e suas vivências com a natureza que colaboram, inclusive, para a produção de suas ideias e conceitos de parentesco e vida social. Seguindo esse mesmo percurso, Carolina Almeida (2013) ao realizar uma investigação acerca das relações e organizações de parentesco atuais dos Terena, também sublinha, por sua vez, a relevância da linguagem, imagística e ideias provenientes de um pensamento da plantação, como maneira dos indígenas constituírem e enunciarem suas formas de construção das relações de parentesco. As ideias de *raízes*, *sementes* e *troncos* são importantes nesse vocabulário do modo de produção das relações sociais e de parentesco.

Ao pensarmos na plantação, no mundo social dos terena, vemos que pensar nessa paisagem imaginativa, de ideias e de experiências sociais, a noção de plantação nos fornece um modo distinto, crítico e criativo de abordar a intencionalidade e a relação com a questão do trabalho e o mundo social entre os indígenas. Se plantar cria formas de pensar as relações sociais e coletivas, proporciona ainda estabelecer maneiras singulares de criar suas formas de produção. Desloca isto o modo de conceber o trabalho e o produzir, dois conceitos que são enunciados quando se pensa a experiência do trabalho. Produzir escapa, dessa maneira, do

pensamento que o considera como uma ação interessada em adquirir resultados financeiros imediatos, participar de uma economia, cujo objetivo seja o acúmulo de riquezas ou a transformação de si e do outro em mão de obra, em um agente da produção que se espera obter um ganho ou lucro com o uso de seu corpo, transformando-lhe na figura de um trabalhador.

Creio que diante disto, poderíamos imaginar experimentar, em uma ficção controlada, um conceito singular entre os Terena, disso que podemos evocar que está presente em suas formas de viver e criar suas relações com o mundo social. A possibilidade de criação de acordo com outros conceitos. Abordar de modo crítico a noção de trabalho, um “não trabalho” ou um conceito para além da ideia de trabalho, suas margens, sugerir pensar em seu mundo social, em formas de relações, experiências e devires que produzem-se através do pensamento, do conceito de *plantação*. Experiência que não é organizada, definida anteriormente, em primeira instância, em um modo de imagística econômica ocidental. Plantar, Plantação, constituir uma roça, uma *kavané*. Traçar uma maneira de ficção antropológica controlada de pensarmos como essas relações podem ser criadas e produzidas, relacionadas no mundo social dos Terena. Se relacionar com o outro, com um agente social, com um parente, um branco, ou qualquer outra pessoa ou outro elemento que esteja em seu mundo relacional, em que sua relação com o plantar, com a terra, suas formas de experiências, produções sociais e coletivas, afetos e devires, constituem maneiras singulares de viver o mundo social. A *kavané*, a roça, o plantar percebe-se como uma experiência muito importante não somente nas suas práticas cotidianas - mais contínuas -, como também, ela propicia criar maneiras de auxiliar na formação das relações com seus espaços e territórios, sejam eles afetivos, sociais, criativos ou da natureza. Isto nas diversas formas de partilhas que possam existir entre os Terena. Distintos autores descrevem em suas etnografias a existência das roças como um elemento especial do mundo social Terena. Todavia, geralmente essa experiência da vida social dos indígenas não recebe a devida atenção ou importância.

Em uma forma de descrever o que considera como a “morfologia social Terena”, Andrey Ferreira (2006) ao traçar uma imagem da Aldeia Terena de Cachoeirinha, enuncia o modo como os coletivos sociais produzem suas relações no território. Em seus escritos, o autor desenha uma forma de topografia física e social de como os indígenas estabeleciam suas relações em coletividade e com o território. Ao dizer sobre esse campo da vida social, assinala que um elemento fundamental para conhecer essa topografia social e territorial, que

chama de morfologia social, constitui-se na formação de “grupos de parentesco”, que definem a disposição e localização das casas e habitações. Esses grupos de parentesco, uma rede de relações de parentesco, criam maneiras de experimentar e vivenciar a vida social terena em seu território, posto que, para o autor, essas redes criam formas de relações de parentesco que se inter-relacionam tanto entre parentes e agentes sociais familiares próximos, como entre familiares de sua rede de parentesco extensa, mais ampla. Se a rede de parentesco seria fundamental para conhecer as maneiras de produção social e coletiva, como o território entre os Terena, afirma, em acréscimo ainda, que a roça, a *kavané*, também definiu-se como um elemento relevante para a topografia social e do território dos indígenas, posto que, sobre esse assunto, diz: *“Uma última e importante unidade desta morfologia é a “roça” ou “kavané”, as áreas de plantio dos Terena e que se constituem uma parte muito importante da sua identidade.”* (p.168)

Se a plantação definiu uma experiência fundamental para o mundo social dos Terena, o modo como ela cria relações, pensamentos, ideias e maneiras de viver a produção social e coletiva, pode transformar essa experiência em um campo interessante para conhecer aspectos do modo de vida social indígena que assinalam para vivências que se relacionam a outros campos da vida social, são agenciados, criados e produzidos tendo essa forma de socialidade como imagística e referência para seu mundo social. Nos próprios escritos de Roberto Cardoso de Oliveira, em sua obra (1968), em certos momentos, o autor apresenta referências a respeito dessas experiências, como quando afirma *“Temos, assim, o caso do Olímpio Sebastião cujos pais – Manuel e Francisca Sebastião -, juntamente com seus irmãos, a ele estão associados numa roça coletiva...”* e segue ainda *“Apesar de cada uma das famílias constituírem unidades diferentes de consumo, formam, outrossim, uma única unidade de produção...”* (p. 67-68).

Em outro trecho, Roberto Cardoso de Oliveira prossegue a enunciação de discursos, apesar de fragmentários, a respeito da roça no mundo social dos Terena. Descreve sobre a experiência de um Terena, Lúcio, morador da aldeia de Cachoeirinha *“Formou a maior e melhor roça de toda a Reserva, chegando a empregar seus próprios patrícios em sua lavoura, pagando-os com mantimentos.”* (p. 69). A roça, a plantação parece que não somente cria maneiras de relação e produção social e coletiva entre os Terena, constitui modos singulares de viver seu mundo social. Proporciona uma socialidade indígena, com referências as suas criações, produções e ideias inspirados em uma imagística singular. Percebemos, que se de um lado, essa experiência da plantação, cria relações, ideias e modos de vivenciar um

campo de suas experiências sociais e coletivas, por outro, também proporciona formas de imagísticas sociais que se relacionam a outras experiências. Assim ao produzir, possivelmente, o modo de produção social e coletiva, as relações de afinidade e parentesco, proporcionam referências singulares para a constituição de seu mundo social, experiências e devires.

Quando ao realizar uma etnografia entre os Terena, Rosani Leitão (2006) em seu discurso e descrição do mundo social dos Terena, em parte de sua antropologia escreve sobre a experiência de trabalho entre os indígenas da Aldeia de Cachoeirinha, nos oferece uma contribuição especial a respeito da vida social dos Terena ao descrever sobre a experiência dos indígenas em trabalhos fora da Aldeia. Descreve acerca de uma experiência de trabalho entre os indígenas comum na Aldeia, o trabalho indígena em lavouras e territórios distintos da região onde habitam. A experiência de trabalho geralmente é realizada em coletividades, homens que se deslocam da Aldeia para essas atividades em outros territórios. Ao relatar como essa experiência é percebida na Aldeia, Rosani Leitão destaca o aspecto coletivo e social dessa atividade, como é efetuada, posto que para o desenvolvimento destas atividades de trabalho, é solicitada pelas coletividades da Aldeia uma contribuição financeira coletiva destina para os habitantes dela. Sendo assim, diz a respeito disto que “*A presença do cacique nas reuniões, bem como o pagamento da referida taxa revelam o quanto é significativo o caráter comunitário destas relações*”. (p. 56). O trabalho, suas relações criadas em diversas experiências, ou antes a da plantação especialmente, poderia servir como uma fonte de referência e imagística quando os Terena pensam e conceituam suas relações com o trabalho. Não seria a única referência, contudo, ajuda-nos a evocar os aspectos sociais e coletivos, bem como suas formas de produção quando são pensadas as relações dos indígenas com o Trabalho.

Isto torna-se mais relevante para definirmos maneiras singulares dos Terena vivenciarem seu mundo social, especialmente quando pensamos em suas relações com a roça, com o conceito de plantação, no momento em que consultamos a etnografia de Tércio Fehlauer (2004) a respeito das práticas de agricultura entre os Terena. Para o autor, que realizou uma investigação a respeito das relações singulares dos indígenas com esse campo social da vida coletiva, percebe a agricultura como uma experiência importante no mundo social indígena, permitindo afirmar que entre os Terena é possível perceber uma socialidade agrícola singular.

Não seria o trabalho ou a agricultura realizada de acordo com referências, noções e ideias ocidentais que proporcionaria essas relações e experiências. Posto que para o autor, interessado particularmente na investigação a respeito das formas de agricultura entre os Terena, percebe uma maneira singular dos indígenas de experimentar e conceber essas experiências, pensamentos, devires e relações. Há um saber coletivo, performático, cultural e afetivo que são agenciados na socialidade agrícola entre os Terena. Essa experiência e saber se produz tanto nas experiências de plantação coletiva entre os indígenas, quanto na maneira como ela auxilia as pessoas a constituírem sua rede de relações de parentesco, afinidade, afetos e compromissos, como também no modo como são partilhados com as crianças esse universo, criando um processo educativo e de agenciamento através da socialidade agrícola. Ao escrever acerca dessa experiência entre os Terena, o autor afirma:

Se a experiência social e a prática estruturam o modo de vida e o conhecimento dos Terena, então o aprendizado do trabalho não se dá a parte do processo social e prático que o revela. Em outras palavras, a reinvenção cotidiana da agricultura Terena se torna possível devido ao engajamento prático que seus membros estabelecem inteligentemente e afetivamente, desde crianças, através da socialidade agrícola Terena. Este engajamento vem a conformar modos de aprendizagem (e uma pedagogia) compatível a estes pressupostos ontológicos da performance social. (p. 138).

Podemos perceber na análise do autor uma forma de concepção do trabalho e da agricultura, em que esses campos da vida social Terena se entrelaçam, cruzam, relacionam. Considerar que um é mais relevante do que o outro, trabalhar ou plantar, nos apareceria como uma proposta de avaliação que sua equivalência de peso ou importância no mundo social indígena em um primeiro momento seria difícil de estabelecer. Contudo, podemos dizer que a plantação tem uma importância fundamental no mundo social dos Terena, que proporciona uma experiência, relação, ideias e imagística que participam do devir dos indígenas a uma longa duração de tempo e de sua história. Partir da escolha de qual conceito ou experiência tem mais relevância no mundo social dos indígenas poderia ser uma opção improdutiva, criar uma distinção radical entre esses campos, essas linhas e ideias. Isso não é possível determinar ou definir. São os devires e as maneiras como os indígenas vivenciam, definem e constituem suas experiências, pensamentos e ideias que constituirão essas formas de relações. Apesar disto, um ponto de partida que pouco ainda é problematizado, interpelado no conhecimento da vida social dos Terena, o qual deveria receber mais enfoque e importância, seria perceber modos de partidas de suas questões, interesses e experiências em suas singularidades, como a que a socialidade agrícola produz, que contribuem para distribuir e redistribuir as formas de

produção da vida social e coletiva, como ainda quais elementos são mais importantes ou fundamentais em seu mundo social.

Como nos afirma Eduardo Viveiros de Castro (2015) a respeito da variação relacional entre as coletividades, ao perceber a maneira como as coletividades criam suas formas de produzir isso que os antropólogos chamam de “cultura”, estamos, em suma, propiciando formas de conhecer como o outro em sua variação cria suas relações, como constituem seu mundo social. Criar uma perspectiva que se oriente a partir dessas relações, seria proporcionar a oportunidade, quando entendidas em suas singularidades, de possibilitar maneiras de experimentar uma metafísica, de escrever ficções controladas a respeito de como os outros produzem suas questões, seus problemas, interesses e intencionalidades. Uma vez que para o autor, a Antropologia, como um exercício permanente de descolonização do pensamento, deve procurar formas de conhecer como os coletivos sociais, em suas experiências e pensamentos, de perceber a maneira a qual “...o mundo possível que seus conceitos projetam.” Isto seria, nesse intento, valorizar as singularidades, seus devires e modos de imagística e imanência de suas ideias, conceitos e problemas, ao passo que “...tomar as ideias como conceitos é recusar a explicação em termos da noção transcendente de contexto (ecológico, econômico, político, etc.), em favor da noção imanente do problema.” (p. 218).

A experiência e a relação dos Terena com a plantação em seu mundo social pode nos indicar outras maneiras dessas coletividades de criarem, delinearem, traçarem seus interesses, problemas, ideias e produções em seu mundo social. Quando em seus escritos, Tércio Fehlauer (2004) diz a respeito da socialidade Terena envolvida na experiência da agricultura, da plantação, nos leva a conhecer aspectos singulares do mundo relacional dos indígenas. Plantar distribui um relação com uma rede social e de parentesco, como também com o território e a natureza. Em sua etnografia o autor nos apresenta uma paisagem social e territorial envolvida na produção dessas experiências e devires. Temos tanto a forma como as casas são construídas, a definição dos lotes e territórios para plantação, como também os saberes que esta prática evoca que colaboram para a produção do território, como na criação de plantações domésticas, coletivas ou a formação dos manguezais em espaço domésticos ou coletivos.

A prática do mutirão, ajuntamento coletivo de pessoas para realizar uma plantação, demonstra essas outras formas de relação proporcionadas pela plantação. Nos permite conhecer formas de produção singular e coletiva, que podem se relacionar a maneiras de

perceber o trabalhar e o mundo social. Quando o autor descreve sobre o mutirão ou o modo de trabalhar que ele propicia, podemos logo questionar, seria o trabalho uma forma de agenciamento e singularidade que estaria sendo constituído e efetuado naquelas experiências, que remetem a formas próprias dos terena de pensar e conceituar o trabalho? ou seria possível entrever que a plantação que defini modos de relações sociais, de experimentar e produzir a vida social e coletiva, no qual o trabalho seria um de suas consequências, desdobramentos, suas conexões parciais, formas de agenciamento coletivo e de seu mundo social singular? Ao etnografar o mutirão da plantação entre os Terena, o autor afirma sobre sua importância: “*O mutirão constitui-se num evento social ao modo Terena.*” (p. 135). Sendo assim, ele proporciona um modo especial dos terena de se relacionarem e produzirem suas atividades e experiências sociais e coletivas. Para dizer como são agenciados e percebidas as relações singulares envolvidas na plantação e no mutirão, o autor afirma:

É importante ressaltar que a ênfase dada pelos informantes naquilo que é dito em termos de incremento de rendimento do trabalho não é no óbvio (que portanto, em tese, não precisa ser dito) da razão de mais mão-de-obra para a realização de uma determinada tarefa. A ênfase dada está nas razões implícitas do mutirão e que, pode-se dizer, são de ordem psicológica ou motivacional. (p. 135).

O agenciamento coletivo que essa experiência produz cria formas próprias dos agentes sociais de se relacionarem com o corpo, com a experiência social, a produzir e constituir as relações entre si, em coletividade. O trabalhar recebe outra forma de sua percepção. Assim, a plantação se entremeia na experiência do trabalhar. Vemos isso, quando, nas margens do discurso do autor a respeito do trabalho, não é somente o trabalho em si que é enunciado e conceituado, tem-se acima disso, uma forma de se relacionar e produzir o social e o coletivo, que cria formas de agenciamento através da experiência da plantação. O saber, a experiência, pensamentos do conceito de plantação se relacionam ao trabalho. Desse modo, acompanhamos adiante, mais considerações acerca disto, desta experiência social e coletiva singular, quando o autor escreve sobre o mutirão, a plantação e o trabalho:

...trabalhando em grupo, o resultado do trabalho, mesmo que não venha a implicar em incremento do rendimento do trabalho individual em relação a trabalhar sozinho (o que parece não ser o caso), multiplicado pelo esforço de todos gera estímulo e entusiasmo a cada um, pois o resultado do trabalho torna-se visível e a impressão de cada um é como se todos tivessem o mesmo corpo, multiplicando o próprio potencial. Outro aspecto do mutirão, menos identificado à linguagem falada e portanto, menos explícito (mas nem por isso menos real), diz respeito às relações afetivas e aos fatores emocionais, comunicativos e volitivos imbricados na experiência prática e performática do mutirão. Na observação do fluxo de um

mutirão Terena percebe-se o quão esta prática se inscreve fundamentalmente em termos de sentimentos de alegria e companheirismo nas pessoas envolvidas. Nele os Terena conversam, contam piadas, caçoam um do outro, fofocam, riam, cantam, gritam e, assim, relaxam termos de sentimentos de alegria e companheirismo nas pessoas envolvidas. (p. 135-136).

O trabalho como conceito ganha seu ponto de inflexão, de dobra, de outra relação e conceituação possível. Possibilita questionarmos o pensamento imanente as formas ocidentais, e pensar, imaginar e experimentar de outra forma o trabalho e suas relações. Se não é uma racionalidade econômica, instrumental e comercial que evoca a imagística, o plano de imanência, para experimentar e produzir as relações sociais e coletivas, especialmente quando pensamos a experiência do trabalho entre os Terena, há outros devires e possibilidades que podem proporcionar formas singulares, distintas e contra-discursivas - promovam outros discursos, agenciamentos e ideias – para conceituar e vivenciar o mundo social. A plantação cria essa outra linha, estabelece um contraponto, define novas margens e maneiras de partida para pensar, conhecer e conceituar o modo de produção do mundo social singular entre os Terena. A plantação permite, dessa maneira, percebermos formas distintas de conceituar e experimentar a produção, as relações sociais e coletivas e com o território, a natureza, que constituem modos singulares de agenciamento e criação do mundo social.

Considerações finais: Sair do “trabalho”, entrar na cultura – produzindo singularidades

O desafio de pensar o conceito de trabalho, quanto as experiências sociais coletivas na diversidade humana, que os antropólogos geralmente descrevem e conceituam como cultura, como poderíamos pensar para o caso do povo Terena, é uma proposta que nos incentiva a procurar sair dos nossos territórios conceituais comuns, procurar imaginar, abstrair e se questionar nossos próprios limites na produção do conhecimento.

Se existe um território privilegiado possível de disputa das nossas convenções e formas de produções conceituais na Antropologia, esse terreno se transformou nos modos de pensamentos e experiências que criamos, as descrevemos, intitulamos através do conceito de cultura. Quando nesse ensaio optamos por demonstrar as relações e movimentos que podem ser criados na experiência da produção do conhecimento, nosso desejo presente esteve em afirmar que o modo como elaboramos o saber e o uso que fazemos dele possui uma contingência, porém para além disso, detém também uma capacidade criativa, política e ética que pode ser construída e deve ser cada vez mais explicitada na produção da Antropologia. A maneira como descrevemos, agenciamos e expomos a experiência antropológica, colocamos nossas perguntas e elaboramos o discurso, quanto procuramos partilhar elas com os modos de imagística, abstração e pensamento do outro, da alteridade, com o qual investigamos, transforma-se em uma via estratégia para o modo como produzimos nossos conhecimentos.

Assim, podemos enfatizar a importância da observação realizada por Roy Wagner (2010) a respeito de como as convenções na experiência da Antropologia são criadas através do conceito de cultura, chamando atenção para a maneira como criativamente experimentamos os modos de existência e os descrevemos, objetivamos, estabelecemos uma linguagem e forma de conhecimento para elas. Esse autor, ao deslocar a problemática dos modos de elaboração do conhecimento não somente para o outro, a alteridade, mas em um recurso estratégico direcionando-o para o próprio campo antropológico, da elaboração dos conceitos e das práticas dos antropólogos, notamos como ele nos proporciona um terreno produtivo e criativo para abordarmos as convenções conceituais dos antropólogos, dar visibilidade, falarmos sobre elas, instituir novos limites. E com isso, poder extrapolá-los, dinamitar, ultrapassar e ampliar os limites imaginados. Um caminho possível para isso, como ressalta Eduardo Viveiros de Castro (2015), está no ato de pensarmos nossas formas de relação com o outro, a alteridade, bem como os modos de relação que essa alteridade cria,

produz e nos auxilia no exercício antropológico ao entrarmos em relação com ele a experimentarmos outros mundos sociais possíveis. Isto podemos acompanhar quando afirma: *“...o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação...”* (p. 21).

Devemos pensar a respeito da linguagem e os conceitos que criamos, na experiência antropológica, como ainda os usos que fazemos deles. Suas formas de poder e ação. Esses mundos sociais estão, dessa maneira, na experiência antropológica presentes no discurso, nas formas de criação do antropólogo, seus registros no texto antropológico; estão, em via simultânea e contínua a isso, relacionada, nos modos de tradução e ficção controladas que instituímos para tentar conhecer a maneira como o outro, a alteridade, elabora suas questões, seus problemas e seus conceitos para seus mundos sociais singulares e procuram vivenciá-las, criar uma relação e movimento ao seu modo para seu devir no mundo. Isto, ao valorizarmos a diversidade das formas de criação na humanidade, significa, como procuramos problematizar e expor, que os problemas, como os outros, a alteridade, experimenta e vivencia podem ser sensivelmente diferente dos nossos, mesmo que partilhemos práticas que os consideramos ou imaginamos comum na experiência humana.

O pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, desse importante antropólogo, seja para a literatura antropológica específica a respeito dos Terena, quanto para a Antropologia no Brasil de maneira geral, foi utilizado nessa investigação como um ponto estratégico, um ponto de partida ou de saída - de provocação, “start”!, de nossos movimentos criativos e críticos – para abordarmos a produção do conhecimento antropológico, sua relação com o outro, a alteridade, a presença do poder e agenciamento na experiência que elaboramos na Antropologia.

Sem desconsiderar o valioso papel desse antropólogo para a produção antropológica a respeito dos povos indígenas no Brasil, tentamos rotacionar a maneira de entendimento e relação com sua produção, conceitos e discursos. Destacamos que, de modo singelo, ao menos, esse foi o esforço que procuramos criar, produzir. A antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira pode ser compreendida em uma experiência histórica, científica e social particular. Contudo, vemos como sua produção é provida de um poder, seja de mobilização, atualização ou de manutenção das formas de conhecer e enunciar o mundo social dos Terena. No que se refere aos modos possíveis de imaginar, abstrair e pensar as relações dos indígenas com a questão do Trabalho, percebemos como seu discurso hegemônico a respeito deste

campo da vida social dos Terena constitui uma forma privilegiada de narrar, descrever e conhecer esse aspecto da vida social dos agentes sociais. Este o qual ao se distanciar de um esforço de problematizar a questão, conserva e repete um modo de conhecimento que oblitera a possibilidade de conhecimento das produções singulares e da criatividade social dos Terena em seu mundo social particular.

Há um potencial técnico-científico, próprios dos enunciados científicos, presentes no discurso e obra do autor. O movimento social indígena e os pensadores intelectuais indígenas têm sabido encontrar formas interessantes de manejar esse conhecimento, definir o uso e modos de importância dos discursos e conhecimentos que auxiliam a mediar, tanto como criar maneiras de relação das coletividades indígenas com o Estado brasileiro e as coletividades não indígenas brasileiras. Esse é um limite, uma forma de agenciamento possível para o conhecimento antropológico. Existe outro limite, outra linha a se estender e problematizar, que são das criações próprias, as produções singulares dos mundos sociais dos indígenas, que necessitam, sensivelmente, de receber mais atenção e enfoque. Isto visto, porque esse universo singular da produção e criatividade indígena, contribuem, em grande monta, para sair-se dos discursos hegemônicos, comuns, mesmo aqueles advindos do discurso antropológico, e atravessar, definir, bem como criar novas linhas, novos caminhos e pontos para tradução, conversação e convivência de saberes e práticas na diversidade social humana.

Sair do conceito usual de “trabalho”, que repetidamente, no caso Terena, possibilita tão somente narrar e enunciar a vida social indígena nos termos das relações e conflitos interétnicos, que os permita conhecer através do discurso da modernidade, da classe ou das consequências e mudanças ocasionadas pela relação com os não indígenas brasileiros, circundados por uma imagística provinda do ocidente, situa-se como um movimento que tende bastante a contribuir para que os indígenas criem e recriem novas formas de relações e produções sociais, assim como vínculos seja no seu mundo social singular, quer seja em suas políticas e estratégias de agenciamento e lutas sociais e culturais.

Enfatizar conceitos que partem de uma imagística e imanência singular, como o exemplo dos Terena, que buscamos analisar e propor, através do conceito de *plantação*, redimensiona os modos possíveis de relações que os Terena podem ter entre si e no seu mundo social particular. Definir e agenciar suas próprias formas e relações de importância, de criação. O conceito de *plantação* e seus aspectos particulares nos proporcionam ampliar as maneiras de perceber como as relações sociais são produzidas e agenciadas, desestabilizar as

formas convencionais discursivas de compreender a intencionalidade e interesses indígenas que o discurso antropológico as vezes recobre, tal como procurar identificar movimentos e modos singulares de criação e produção dos mundos sociais possíveis. Para isso, no momento em que pensamos no discurso antropológico, quando trazemos essa questão para o texto e o pensamento científico, seria para nós como antropólogos valorizar essa criatividade social humana, que geralmente de maneira sintética a traduzimos e a damos uma versão política, ética e epistemológica através do conceito de cultura.

Cultura pode tornar-se esse campo criativo que traduzimos as formas de vida social do outro, da alteridade. Porém, esse conceito não consegue nunca, em via definitiva, encerrar ou delimitar nossas formas de conhecer e descrever as experiências e os mundos sociais possíveis criados pelos seres humanos. Essas produções e criações sempre escapam a conceitos que tentam reduzir ou enquadrar toda diversidade, variação e os ricos universos de possibilidades de criação humana em um único conceito ou a ideias sintéticas. Nossas formas de invenção e produção, de tradução da criação social do outro, da alteridade, em diversos casos pode encerrar o pensamento da diversidade da criação humana através do discurso sintético de cultura. Apesar desse risco, que devemos evitar, quando pensamos na criatividade humana, o conceito de cultura, por outro lado, em suas formas de uso, pode se tornar em casos específicos, discursos e modos de enunciação que objetivam no discurso antropológico a existência de condições de criação comum aos seres humanos, ou seja que todos estamos dispostos a criar cultura, contudo, o que nos vale ressaltar é que a maneira como criamos nossos problemas, questões e devires para os mundos sociais singulares se diversificam na experiência da diferença na humanidade.

O conceito de plantação entre os Terena, numa ficção controlada, poderia ser compreendido tão somente como uma expressão da cultura Terena. Porém, para além disso, de um discurso possível convencionado de cultura, onde um conceito ou forma de experiência indígena possa integrá-lo, como um discurso sintético, a plantação como elemento da cultura Terena, temos como nosso desejo, que ultrapassa um discurso único, o propósito de enfatizar a incomensuralidade, a não redução, das formas de criação humana, tanto como de variação e multiplicidade de possibilidades de criação, que o discurso antropológico, na maioria das vezes, consegue, tão somente, tocá-las, mas não aprendê-las numa versão final, acabada, finda, irreversível.

Assim, entrar nesse campo de produção social e conceitual, seja do outro, da alteridade, ou do antropólogo - um outro possível também -, no discurso e pensamento antropológico, é um chance, dentre outras, para pensarmos as possibilidades de produção das singularidades e as formas como as descrevemos. É ter-se a oportunidade para criativamente descrevermos e conhecermos o outro, a alteridade, em termos dos quais os descrevemos de acordo com a noção ou conceito de “cultura” ou outros conceitos que produzimos. Mas, para além disso, é uma possibilidade para extrapolá-los, intensificar e convidar para demarcarmos esse território conceitual contingente, intencional e criativo, que pode variar, se compor e decompor, de acordo com as questões e experiências dos mundos sociais singulares.

Referências Bibliográficas:

ADORNO, Theodor W. Notas de Literatura I. São Paulo: Editora 34, 2012

ALMEIDA, Caroline Perine de. Os troncos, suas raízes e sementes: dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e histórias em aldeias Terena. (Dissertação de Mestrado). Brasília: DAN/UnB, 2013.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Poké'Exa Uti: O território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. (Dissertação de Mestrado). Campo Grande: PPD/UCDB, 2014.

AMORIM, Maria Stella de. Roberto Cardoso de Oliveira, um artífice da Antropologia. Brasília: Paralelo 15, 2001.

AZANHA, Gilberto e LADEIRA, Maria Elisa. "Terena". In: *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (consultado em xx na homepage: www.socioambiental.org.br).

AZANHA, Gilberto. Relatório circunstanciado com vistas ao reestudo dos limites das AIs Cachoeirinha, Taunay-Ipegue e Buriti. São Paulo: FUNAI, abr. 2000, 95 p.

_____. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. Revista de Estudos e Pesquisas, Brasília, v. 2 n. 1, 2005.

BANIWA, Gersem. Brasília, Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia, Vol. 2, n. 1, 2015, 233-243.

BITTENCOURT, C. M. & LADEIRA, M. E. *A história do povo Terena*. Brasília, MEC, 2000

Bourdieu, Pierre. *O Campo Científico*, in: ORTIZ, Renato (org.). 1983. *Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39. p. 122-155.

_____. BOURDIEU, P. Campo intelectual e projeto criador' In: Problemas do Estruturalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1968

BRAND, Antonio Jacó e NASCIMENTO, Marcelo Casaro. A indústria sucroalcooleira e os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul: problemas e desafios para a autonomia indígena. Reunião de Antropologia do MERCOSUL, 2007.

Bruce, Albert. Ouro canibal e a Queda do céu. Brasília, Série Antropologia, 174, 1995

Bruce, Albert e Ramos, Alcida (org). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CANDIDO, Antônio. O Jovem Florestan. São Paulo: Estudos Avançados 10 (26), 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade Terena. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro : Museu Nacional, v.18, 25 p., set. 1958.

_____. Grupo doméstico, Família e Parentesco: Idéias para uma pesquisa social em Antropologia. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro : Museu Nacional, v.19, 14 p., maio. 1961 .

_____. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classe*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

_____. *Do Índio ao Bugre: o processo de Assimilação dos Terena*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Editora Livraria Pioneira, 1976^a.

_____. A Sociologia do Brasil Indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978

_____. O Índio e o Mundo dos Brancos. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Ensaaios Antropológicos sobre Moral e Ética. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996.

_____. Os Diários e Suas Margens: viagem aos territórios Terena e Tukuna. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____. Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CARVALHO, Edgard de Assis. As Alternativas dos vencidos: índios Terena no estado de São Paulo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992.

CARVALHO, Sílvia M. S. e CARVALHO, Fernanda. Bibliografia Crítica dos povos Aruák de Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco. UNESP/SP, 1997

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CORREA, Mariza e LARAIA, Roque (org). Roberto Cardoso de Oliveira – Homenagem. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1992

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. O que é Filosofia?. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DINIZ, Edson Soares. São Paulo: Museu Paulista, 1978.(Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, 3)

DOSSE, François. História do Estruturalismo: O campo do signo. Bauru: EDUSC, 2007.

ECKERT, Cornelia e GODOI, Emília Pietrafesa (org). Homenagens: Associação Brasileira de Antropologia, 50 anos. Florianópolis: Nova Letra, 2006

FAUSTO, Carlos. Os Índios antes do Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001

_____. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. Revista de Estudos e Pesquisas, Brasília, v. 2 n. 2, 2005.

FEHLAUER, Tércio Jacques. “Conhecimento indígena” em perspectiva: performance, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da Aldeia de Limão Verde (Aquidauana – MS). (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: Centro de Ciências Agrárias/UFSC, 2004

FERNANDES, Florestan. A integração do Negro na Sociedade de Classes. Vol. I. São Paulo: Dominus Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1965

_____. A integração do Negro na Sociedade de Classes. Vol. II. São Paulo: Dominus Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1965a.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Mudança Cultural e Afirmação Identitária: a Antropologia, os Terena e o debate sobre Aculturação. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: MN, 2002.

_____. Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e história da relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: MN, 2007.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France. 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michel (org). Os Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001

FRANCO, Patrik Thames. Os Terena, seus antropólogos e seus outros. (Dissertação de Mestrado). Brasília: DAN/UNB. 2011

FRAZER, George James. O Ramo de Ouro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

GALVÃO, Eduardo Eneas. Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979

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

HECKENBERGER, Michel. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C.* In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michel (org). Os Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001

HILL, Jonathan D. & SANTOS-GRANERO, Fernando (orgs): Comparative Arawakan Histories: rethinking language family and culture area in amazonia. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

JESUS, Naiane Terena de. Kohixoti-Kipáe, A da Ema – Memória, Resistência e Cotidiano Terena. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Artes/UNB, 2007.

LADEIRA, Maria Elisa Martins. *Língua e História – Análise Sociolingüística em um Grupo Terena* (Tese de Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo / Faculdade De Filosofia Letras e Ciência Humanas, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. A comunidade de origem. In: CORREA, Mariza e LARAIA, Roque (org). Roberto Cardoso de Oliveira – Homenagem. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1992

_____. Trajetórias convergentes: Cardoso de Oliveira e Maybury-Lewis. Rio de Janeiro: Mana, 14 (2), 547-554, 2008.

LATOUR, BRUNO. Jamais fomos modernos. Ensaios de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994

LEITÃO, Rosani Moreira Leitão. Escola Identidade Étnica e Cidadania: comparando experiências e discursos de professores Terena no Brasil e Purhépecha no México. (Tese de Doutorado). Brasília: CEPPAC/UNB, 2005.

LEVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. 12ª ed. Campinas: Papirus, 2012

MALINOWSKI, Bronislaw. Magia, Ciência e Religião. Lisboa: Edições 70, 1984

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. 2003. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: Marcel Mauss. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 47-181. [1902-3]

METRAUX, Alfred. Indians of the Gran Chaco. In: Handbook of South American Indians (vol. 1). Washington: United States Government printing office:1946

OBBERG, K. 1948. *Terena Social Organization and Law*. *American Anthropologist*, Menasha, 50(2):283-291.

_____.1949. The *Terena* and the *Cadweo* of Southern Mato Grosso, Brasil. Smithsonian Inst., Inst. Social Anthropology, 9 Washington. (Museu do Índio).

OLIVEIRA, João Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: Oliveira, João Pacheco (org). A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

Ortner, Sherry B. Teoria na Antropologia desde os anos 60. Rio de Janeiro: Mana, 17 (2), 419-466, 2011.

PEIRANO, Mariza G. S. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS, 1999.

_____. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. Portugal: Etnográfica, Vol. IV (2), 2000.

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

PRITCHARD, Evans. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2005

RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. Cultural Anthropology, Estados Unidos, v. 5, n. 4, p. 452-472, 1990

REDFIELD, Robert et alii. 1936. Memorandum on the Study of Acculturation, American Anthropologist 38: 148-152.

RIBEIRO, Darcy. Os Índios e a Civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RUBIM, Christina de Rezende (org). Iluminando a face oculta da Lua: Homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira. Marília: Cultura Acadêmica, 2012. (Ebook).

SAHLINS, Marshall. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). Rio de Janeiro, Mana, v.3 n. 1, 1997a, p.41-73.

_____. O ‘pessimismo sentimental’ a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II)”. Rio de Janeiro, Mana, v.3 n.2, 1997b, p.103-150.

SALVADOR, Mario Ney Rodrigues. Os Índios Terena e a Agroindústria no Mato Grosso do Sul: A relação Capital – Trabalho e a questão indígena atual. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2012

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America. In: Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero (orgs): *Comparative Arawakan Histories: rethinking language family and culture area in amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

SCHADEN, Egon. Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SCHMIDT, Max. Os Aruaques: uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural. Mimeo. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1917

STENGERS, Isabelle. A invenção das Ciências Modernas. São Paulo: Editora 34, 2002

STRATHERN, Marilyn. O Gênero da dádiva. Campinas: Editora Unicamp, 2006

_____. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CUNHA, Manuela Carneiro da (org). Amazônia: Etnologia e História Indígena. São Paulo: FAPESP, 1993

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS, 1999.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. O Nativo Relativo. Rio de Janeiro, Mana 8 (11), 2002^a.

_____. Metafísica canibal: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015

_____. Os involuntários da pátria. São Paulo: Editora N-1, 2016

WAGNER, Roy. A invenção da Cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. Existem grupos sociais na terras altas da Nova Guiné?. São Paulo: Cadernos de campo, n. 19, p. 237-257, 2010.

Sites consultados:

<http://www.sedhast.ms.gov.br/em-miranda-subsecretaria-indigena-levanta-demandas-que-nortearao-acoes-nas-aldeias/> (consultado em 23 de Junho de 2017, às 15:00)

<https://www.campograndenews.com.br/cidades/parceria-emprega-indigenas-de-ms-em-lavouras-de-frutas-do-pais> (consultado em 23 de Junho de 2017, às 15:00)

<http://diplomatie.org.br/um-grito-de-morte-vem-do-canavial/> (consultado em 23 de Junho de 2017, às 15:00)

<http://www.topmidianews.com.br/especiais/feira-indigena-mostra-resistencia-do-povo-terena-em-campo-grande/39710/> (consultado em 23 de Junho de 2017, às 15:00)

<https://www.socioambiental.org/pt-br> (consultado em 23 de Junho de 2017, às 15:00)