



História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

Paes Leite Mussi, Vanderléia

Questões indígenas em contextos urbanos: outros olhares, novas perspectivas em  
semoventes fronteiras

História Unisinos, vol. 15, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 206-215

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866827008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

re<sup>2</sup>alyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# Questões indígenas em contextos urbanos: outros olhares, novas perspectivas em semoventes fronteiras

Indigenous issues in urban contexts: Other approaches, new perspectives on moving borderse

Vanderléia Paes Leite Mussi<sup>1</sup>

vand\_mussi@hotmail.com

---

**Resumo.** Trata-se de um artigo que visa discutir de que modo os Terena, no contexto urbano de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, constroem sua etnicidade, nos “entre-lugares” das relações fronteiriças, mantendo os laços de continuidade com seus antepassados, ou seja, com sua tradição. A partir dessa abordagem, buscou-se mostrar como esse grupo indígena foi construindo diferentes estratégias de inserção e negociação no entorno da sociedade não indígena para garantir a sua sobrevivência, tendo como principal impulsionador o trabalho. Neste processo, a família exerce uma significativa participação, atuando como a principal intermediadora no deslocamento das aldeias de origem para o centro urbano de Campo Grande, mais especificamente para as aldeias urbanas Marçal de Souza e Água Bonita, garantindo a sua inserção e adaptação em um novo espaço social. Registra-se que a emergência dos conflitos ocasionados pelo deslocamento dessas populações indígenas para o centro urbano, a partir de 1960, intensificou-se a partir dos últimos 20 anos, ou seja, desde 1990, o que vem provocando sérios problemas de ordem sociopolítico-econômica e cultural, principalmente para os Terena.

**Palavras-chave:** Terena, espaço urbano, etnicidade, fronteiras culturais.

**Abstract.** The current article aims at discussing how Terena community in the urban context of Campo Grande, Mato Grosso do Sul, construct their ethnicity, in-between spaces of border relations, maintaining the community's identity bonds with their ancestors, that is, with their tradition. From this approach, the study investigated how such indigenous group has constructed different insertion and negotiation strategies in the non-indigenous society in order to guarantee their survival, having the work as the main promoter. The family plays an important participation as the main intermediary in the origin indigenous villages displacement to the urban centre of Campo Grande, more specifically, to Marçal de Souza and Água Bonita indigenous villages, and thus have guaranteed their insertion and adaptation in a new social space. One can register that the emergence of conflicts caused by the indigenous population displacement to the urban centre, from 1960, has increased in the last 20 years and has caused serious sociopolitical, economical and cultural problems, particularly to Terana.

**Key words:** Terena, urban space, ethnicity, cultural borders.

---

<sup>1</sup> Doutora em História pela Unesp/ Assis. Docente da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul/UFMS – História.

*Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais (Guimarães Rosa, 1975, p. 32-37).*

## Considerações iniciais

A epígrafe que sugere a discussão deste artigo provoca-nos a refletir sobre a longa travessia histórica vivenciada pelos índios Terena, cuja imagem reporta à passagem de um Terena que saiu da aldeia e chegou ao centro urbano; mas, ao se deslocar, não era o mesmo que saiu e tampouco um novo Terena que chegou, mas aquele que, nos entremeios, permaneceu nos chamados espaços semoventes do rio, dentro de sua frágil canoa. As contingências históricas do processo de deslocamento do povo Terena para o centro urbano de Campo Grande marcam uma nova situação enfrentada por esses grupos, em busca da construção de sua etnicidade.

Nos últimos 50 anos, o Brasil tem enfrentado um fenômeno social relevante, ocasionado por um massivo deslocamento de pessoas em busca de oportunidades de sobrevivência; as comunidades indígenas, com destaque para os Terena, não ficariam à margem desse verdadeiro êxodo, agravado por um significativo aumento demográfico. Tal fenômeno, entretanto, não é exclusivo das comunidades indígenas Terena, podendo-se constatar que o aumento da população indígena está ocorrendo em todo o Brasil. Os dados apresentados pelo IBGE, em 2000, apontam para um total, incluindo zona rural e urbana, em todo o território nacional, de 734.127 indígenas, dos quais temos 53.900 indivíduos para o Estado de Mato Grosso do Sul. Entretanto, é significativo o aumento populacional na zona urbana, que também apresenta números expressivos de aumento populacional indígena. Assim, de uma população de 71.015 em 1991, passou-se para 383.298 indivíduos, obtendo-se um índice de aumento demográfico superior a 400%! No Estado do Mato Grosso do Sul, neste mesmo período, a população indígena urbana passou de 3.832, em 1991, para 11.672, em 2000, atingindo um índice também expressivo de mais de 300%! (Mussi, 2006).

Em vista disso, verificamos que há uma incidência muito maior de populações indígenas residindo na zona urbana; ou seja, em 2000, registraram-se em torno de 32.469 indivíduos a mais do que na zona rural, sem se considerar a população em trânsito entre a zona rural e urbana, muito comum entre os Terena, que não rompem os seus laços de parentesco, mantendo

a continuidade de relações entre as aldeias de origem e as aldeias urbanas.

A presença de famílias indígenas fixadas nas periferias das cidades não é um fato novo; talvez o que seja realmente novo é o agravamento de suas condições de sobrevivência, o que acabou despertando, entre outras motivações, o interesse de alguns antropólogos e historiadores em investigar as principais causas desses deslocamentos, uma vez que, pela lógica das sociedades não indígenas, tais grupos deveriam estar morando dentro de suas “reservas”, isto é, nas aldeias de origem. A par disso, conviria sublinhar que a nossa temática não se situa nem no âmbito das políticas demarcatórias oficiais, que determinam o espaço a ser concedido a esses grupos, nem em torno da violência pela qual a sociedade dominante submete essas culturas distintas, uma vez que, ao decidirem unilateralmente por sua inserção na sociedade envolvente ou por sua segregação, não reconhecem nem valorizam as suas pautas culturais. A presente discussão, portanto, contraria tal concepção etnocêntrica, pois se situa no bojo das questões da etnicidade e no limiar das relações entre as fronteiras culturais.

A propósito, conviria sublinhar que, neste estudo, o termo etnicidade é utilizado como um conceito de organização social, que permite descrever as fronteiras e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma emblemática para organizar as identidades e suas interações (Barth, 1984, p. 80). A noção barthiana de grupo étnico liga-se, portanto, à ideia de que são tais fronteiras e não os aspectos culturais internos que definem o grupo étnico e permitem que se dê conta de sua persistência. Assim, o que torna válida a permanência dos grupos e sua persistência no tempo é o fato de que tais fronteiras se mantêm, independentemente das mudanças que afetam os marcadores aos quais elas se fixam. Neste sentido, e ainda do ponto de vista barthiano, para que se possam manter as fronteiras étnicas é preciso que haja uma organização efetiva nas trocas entre os grupos e a ativação de uma série de proscritões e de prescrições regendo suas interações.

Dessa forma, sem a pretensão de traçar um panorama, mas com o propósito de melhor compreender a dinâmica de organização do grupo ora estudado, foi necessário ampliar o recorte temporal anteriormente estabelecido (1990 a 2005), no sentido de se obter uma compreensão mais alargada das estratégias de inserção e adaptação desenvolvidas pelos Terena, ao longo de sua história, em particular no centro urbano de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul. Com isso, também foi feito um estudo da trajetória histórico-cultural do grupo, desde o Chaco – quando entram em território brasileiro, entre os séculos XVIII e XIX, e no

período da Guerra do Paraguai, na segunda metade do século XIX–, até os dias atuais, entre os séculos XX e XXI, no sentido de demonstrar como, historicamente, essas estratégias foram sendo construídas e reconstruídas nos embates com a sociedade envolvente. Deste modo, pontuamos neste artigo algumas questões problemáticas ocorridas com os indígenas Terena no contexto urbano em Campo Grande.<sup>2</sup>

Assim, para sobreviverem, os Terena começaram a sair de suas áreas de origem a partir de 1960, intensificando esse movimento em 1990, em direção à periferia da cidade de Campo Grande, mais especificamente para as aldeias indígenas urbanas Marçal de Souza<sup>3</sup> e Água Bonita.<sup>4</sup> E, para que tal fenômeno de deslocamento não se diluísse na explicação genérica e tradicional das migrações humanas em busca de sobrevivência, conviria ressaltar que entre as populações indígenas o fato é mais agravante, ou seja, o contingente mais sensível a este êxodo intenso e progressivo é aquele constituído por jovens entre 20 e 25 anos e adultos entre 26 e 40 anos. Deduz-se daí que as populações indígenas das aldeias de origem sofrem um duplo golpe em seus ideários étnicos: de um lado, diminuem a esperança de sua afirmação, com a saída dos jovens; de outro, perdem a tempera de sua resistência, com a saída dos adultos em plena idade da força física e intelectual. Nas aldeias de origem, ficam, principalmente, os anciãos que, ao preservarem a memória coletiva, conservam ainda a continuidade de seus mitos e as relações sociais do grupo.

Assim sendo, considerando-se a amplitude e complexidade do tema proposto neste artigo, restringe-se esta problemática a dois aspectos estruturantes: o primeiro relacionado aos problemas de etnicidade e a definição das fronteiras culturais para a compreensão das dinâmicas interétnicas; o segundo relacionado propriamente à inserção dos Terena no mercado de trabalho urbano. Ora, se considerarmos que o trabalho se inscreve, segundo o pensador Norberto Bobbio, entre os direitos sociais constituidores da dignidade humana, ao lado da instrução e saúde, não há como subestimar a relevância do tema em debate, desconsiderando os direitos às diferenças culturais.

## A construção da etnicidade no limiar das fronteiras urbanas

Os Terena podem ser considerados integrantes de um grupo culturalmente dinâmico e com esquemas de significações “colocados em risco na ação” (Cf. Sahlins, 1990, p. 7-9), o que torna difícil precisar que todos os indivíduos utilizarão uma única forma para absorção dos diversos valores culturais externos. Assim, alguns equívocos teóricos são cometidos por determinados estudiosos, principalmente, da década de 1980, em relação a tais grupos, consagrando uma concepção bastante distorcida acerca do fenômeno de deslocamento dos índios Terena para os centros urbanos e, aspecto mais grave, sobre as consequências desse processo de inserção urbana, tanto para indígenas, como para não-indígenas. Não seria despropositado observar o quanto projeções teóricas infundadas trazem consequências desastrosas para as relações interétnicas, principalmente quando se pretende conjugar os interesses das sociedades nacionais com os das sociedades indígenas. Dos aspectos teóricos apontados por alguns estudiosos, vamos retomar apenas dois: o primeiro trata da posição firmada por um deles de que a vinda dos Terena para a cidade, por ser substantiva, “é aceleradora de uma crise gradativa na consciência étnica, tendendo, inclusive a comprometer a própria identidade étnica” (Penteado, 1980, p. 111).

Já o segundo aspecto apontado por outro teórico diz respeito aos processos irreversíveis e “radicais de destribilização” a que os Terena são submetidos nos contatos sistemáticos com os centros urbanos. Segundo o autor, “[...] a vinda da família Terena para a cidade era sem dúvida a experiência mais radical de destribilização e de desaldeação, em que as mesmas abandonaram a aldeia, a reserva, o trabalho interno” e, na sequência, o autor afirma ainda que “[...] na cidade [os Terena] eram pressionados a viverem como brancos” (Brandão, 1986, p. 114). Esses posicionamentos teóricos, de duplicidade apenas aparente, foram construídos a partir de um estudo de caso empírico,

<sup>2</sup> O grupo Terena pertence ao tronco Guaná-Chané e à família linguística Aruak. Com relação à diferenciação entre os termos “Guaná” e “Chané”, Oliveira (1960) chama a atenção para o fato de que devemos seguir a posição etnológica da maior parte dos cronistas, como Sánchez Labrador, Félix Azara, Aguirre e também Métraux, que adotaram o designativo “Guaná” para os grupos “Aruák-Taxé da bacia do Paraguai”, e o nome “Chané” teria sido usado pelas subtribos do oeste, ao longo dos Andes” (Oliveira, 1960, p. 24-26). Susnik (1971) também registra que “os Guaná ou os Chané representam um único grupo Aruak, assentado nas terras chaquenhass”, que se constituíram em um importante canal de difusão de elementos culturais neolíticos entre os povos vizinhos (Susnik, 1971, p. 140). Taunay também afirma que a palavra “Chané” designava todas as tribos da nação, que habitavam a zona de Miranda, sendo os índios Chané conhecidos por Guaná. No entanto, quando o autor perguntou a um Terena se ele era Guaná, o mesmo forneceu a seguinte resposta: “*Acó Chooronó Chané cuané téréno enómone*; guaná não, Chané ou Terena na verdade” (Taunay, 1931, p. 47). O autor acrescentou ainda que os Chané se subdividiam em quatro ramificações: “os Terenos que constituíam tres quintos da população aborigene da região, os Iaianas, os kinikináus e os guaná ou chooronós” (Taunay, 1931, p. 16). Deste modo, podemos constatar que o termo Chané era empregado de forma genérica, servindo para designar todos os subgrupos Aruak.

<sup>3</sup> A área original dessa comunidade foi doada para a Funai pela prefeitura municipal, com o intuito de construir a Casa do Índio. A casa não foi construída, e o terreno estava sendo ameaçado de ocupação por outras famílias não indígenas. Sabendo disso, os Terena, em 1990, se reuniram e resolveram ocupar o terreno. Na madrugada de 9 de junho de 1995, as famílias consolidaram esta ocupação, inaugurando a comunidade. Em 1998, o prefeito da cidade regularizou a situação, registrando e construindo 180 casas em um lote de 5 hectares. No dia 12 de fevereiro de 1999, o loteamento foi devidamente inaugurado.

<sup>4</sup> Essa comunidade, após sucessivos acordos com o poder público, firmou um convênio, em que figuram como partes a Associação KAGUATEKA (Kaiowá, Guató, Terena, Ka-diéu), de um lado, e, de outro, um órgão público estadual: Terrasul, posteriormente denominado Idaterra. Por esse Convênio, firmado em 1998, ficou determinada a construção de 60 casas, sendo fundada a comunidade no dia 14 de maio de 2001.

em que ambos associam a questão da migração a perdas de valores culturais.

Tais assertivas não dão conta da complexidade do problema, porque não propiciam uma concepção mais adequada para o estudo da temática, necessitando, assim, de um estudo mais aprofundado e menos homogeneizador. Com isso, além de serem evitados esses equívocos tão lamentavelmente etnocêntricos em relação aos Terena, também poderia ser evitado o duplo prejuízo decorrente do senso comum que, ao ser disseminado, pode interferir negativamente nas políticas públicas – ou mesmo não governamentais – concernentes aos índios urbanos e, no extremo do prejuízo, na própria dinâmica interna do grupo. O primeiro prejuízo deste senso comum, por exemplo, rotula os Terena como os “índios que deixaram de ser índios e não conseguiram se tornar brancos”. Tais estudiosos, por desconhcerem a unidade básica da cultura dos Terena, legado histórico-cultural de sua família linguística de origem (Aruak), acabam por ver essa cultura apenas como a somatória das diferenças “objetivas” (língua, vestimenta, sistema de construção de moradia, culinária e outras peculiaridades de vida) e não como uma trama de aspectos semoventes e intercambiáveis – particularmente nos embates fronteiriços, entre aldeia de origem e centro urbano – e impossível de serem flagrados em uma “feição definitiva”, ou seja em uma identidade terminal. (Bhabha, 2003) Dessa perspectiva compreensiva, não seria razoável supor uma identidade étnica imobilizada pelo impacto das interações culturais, resultantes do contato com novas pautas e paradigmas de comportamento, à espera de seu definitivo aniquilamento pelas forças desconhecidas. Ora, as relações entre culturas distintas pressupõem luta ou, se se preferir, jogo, negociação entre as diferenças, visando à sua acomodação ou assimilação.

O outro prejuízo, fruto deste senso comum, refere-se a questões políticas internas decorrentes de tais generalizações. Desse modo, quando as famílias Terena começaram a se deslocar para a cidade em busca de trabalho, desde os idos de 1950, acabaram fixando residência nos centros urbanos, causando, na maioria das vezes, certa indisposição com os demais membros que ficavam na aldeia. Neste contexto, os Terena são os mais atingidos, pois, além de sofrerem discriminação na cidade, também se deparam com questões políticas nas aldeias de origem.<sup>5</sup> Não estariam aí presentes alguns aspectos apontados pelos estudiosos da década de 1980, como perda de valores culturais? Não estariam os próprios Terena assumindo a concepção sectária que

perpassa esse senso comum, distinguindo os “originais” dos “assimilados”? E, por fim, mas não por último, tais projeções estigmatizadoras acabam influenciando discriminatoriamente sobre as políticas de gestão social implementadas pelos órgãos governamentais, ou não governamentais, afastando os índios urbanos de seus programas e ações.

Com o propósito de evitar novos equívocos, conviria que os grupos étnicos não fossem mais definidos por suas pretensas “identidades essenciais”, espécie de tatuagem permanente (e corrosiva), a opor as etnias entre si por marcadores fixos e aparentes. Com isso, além de se evitar que um grupo étnico, no caso dos Terena, por exemplo, seja distinguido apenas pelas características morfológicas de sua cultura, também se evitariam as estigmatizações étnicas, de tão nefastas consequências para a relação entre os povos.

Neste sentido, podemos constatar, ainda, que, apesar de haver uma diversidade de esquemas de significações dentro da cultura, há também uma unidade básica de representações sociais, a que Poutignat e Jocelyne (1998) chamam de “símbolos identitários”, pois, do contrário, não seriam Terena. Logo, essa unidade pode ser entendida como o próprio sentimento de pertença ao grupo que os indivíduos detêm.<sup>6</sup> Dentre os mais variados símbolos identitários de que os Terena são portadores, podemos apontar quatro que marcam a sua especificidade em relação a outros grupos étnicos: (i) a prática herdada de sua família de origem como, por exemplo, a ocupação do espaço destinado ao preparo do solo para o plantio (forma própria para agricultura); (ii) a fixação da moradia próxima às áreas de matas apropriadas à plantação; (iii) a necessidade e capacidade de incorporar novos elementos culturais de outros grupos étnicos para manterem a organização social de sua cultura e (iv) a preservação de sua cultura material (cerâmica), bem como de suas tradições orais, mitos e ritos religiosos.

Dessa forma, podemos constatar que a identidade étnica seria construída e transformada pela interação dos grupos sociais por meio de processos de exclusão e inclusão; e é o que os Terena vêm fazendo historicamente, nas estratégias de incorporação dos novos elementos culturais de outros grupos étnicos. Essas ações delimitariam as condições de participação em cada grupo, definindo o que os integra ou não, da mesma forma como estabeleceriam limites entre os diferentes grupos. Tais processos seriam, para os Terena, não mais a somatória das diferenças objetivas, mas, unicamente aquelas diferenças que os próprios atores consideram signifi-

<sup>5</sup> Entendemos por questões políticas aquelas decorrentes do processo de estranhamento sofrido pelos indígenas deslocados para os centros urbanos e que, nesta nova condição, não conseguem mais participar das decisões das aldeias de origem. Como exemplo, podemos citar a exclusão destes índios urbanos do processo de eleição dos caciques.

<sup>6</sup> Essa ideia foi formulada de acordo com o conceito de identidade elaborado por Fredrik Barth. Nesse aspecto, quero abrir parênteses, no sentido de alertar o leitor para o fato de que entre Barth e Sahlins há algumas divergências teóricas. Portanto, os conceitos aqui utilizados são bem pontuais e definidos, não entrando nessa linha de divergência.



cativos. Logo, as características marcantes para a identificação e demarcação de fronteiras são extremamente dinâmicas, tanto podem mudar, quanto perder a significação para o grupo, ou até mesmo se sucederem ao longo do tempo, adquirindo novos significados, dependendo do contexto e do momento histórico (Barth, 2000, p. 34-35).

No caso dos Terena, portanto, a construção da decantada etnicidade ocorre quando os atores se organizam socialmente na interatividade com outros grupos sociais, demarcando as suas fronteiras étnico-sociais e selecionando somente os fatores que consideram significativos. Em outras palavras, e retomando a proposição de Barth (2000), podemos dizer que o termo etnicidade é visto como uma forma de organização social que permite descrever as fronteiras (espaço urbano) e as relações dos grupos sociais (Terena e não indígena) em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma simbólica para organizar as identidades e as interações; seria até possível dizer que tais interações facultam a criação de novas identidades, ou identidades em movimento, posto que são resultantes da negociação de pautas culturais colocadas em jogo, e em crise.

## A relação assimétrica dos Terena no mercado de trabalho urbano

Acompanhando a trajetória histórica dos Terena no território brasileiro – séculos XIX a XXI – e analisando narrativas coletadas, constatamos que na dinâmica do processo de expansão vivido pelos Terena, tanto na aldeia quanto na cidade, o trabalho assume basicamente três funções sociais. Na primeira, ele fornece a subsistência que garante a sobrevivência. Na segunda, seguindo o processo de expansão, ele é tido como a principal estratégia impulsionadora de deslocamento. E, na última, o trabalho exerce o papel de auxiliar no processo de inserção junto à sociedade não-indígena, isto é, no meio urbano. No entanto, há disposição quanto à forma de exercer essas funções, porque as atividades diferem conforme a especificidade do local: na aldeia, predomina uma determinada atividade, enquanto, no centro urbano, prevalecem outras, conforme se verá adiante.

Com relação à segunda problemática proposta inicialmente para este artigo, ou seja, a inserção dos Terena no mercado de trabalho urbano, podemos dizer que ela é decorrente de um processo migratório que deve ser visto dentro do contexto específico e não dissociado de

um conjunto de fatores interligados e inter-recorrentes.

Essas famílias começaram a sair das reservas rumo às periferias das cidades, em busca do que elas supunham ser uma vida melhor, que estivesse vinculada a alguns propósitos fundamentais. O primeiro, refere-se à busca de trabalho: cerca de 65,70% dos Terena saem de suas áreas de origens em busca de trabalho fora das aldeias. Na aldeia, além de as opções de trabalho serem escassas, principalmente para mulheres, também faltam recursos para “tocar” a lavoura, de modo que algumas famílias acabam sobrevivendo apenas com a aposentadoria (cerca de 8,40%). Já o segundo propósito está ligado à falta de escolas para os filhos (aproximadamente 29%), pois algumas aldeias não oferecem todos os graus de formação necessários para atender às exigências do aluno e, nesse sentido, em muitos casos, os índios têm de se deslocar para a cidade mais próxima, a fim de poderem concluir os Ensinos Fundamental e Médio. E o terceiro propósito refere-se à busca de assistência médica e hospitalar, pois o atendimento nas aldeias é ainda muito precário.

No centro urbano, os Terena, por possuírem baixo nível de escolaridade (88,70% com o Ensino Fundamental incompleto), têm acesso restrito ao mercado de trabalho (77,60% de desempregados); e, quando empregados, apresentam baixa renda salarial, variando de um a dois salários mínimos por família. Também aqui as agruras salariais atingem indiscriminadamente jovens e adultos; entretanto, nas entrevistas feitas com indígenas das aldeias urbanas, a questão de gênero aparece com destaque, demonstrando que entre as mulheres – em sua quase totalidade, empregadas domésticas – o salário costuma ser mais baixo e as condições de trabalho sempre muito precárias. Os depoimentos dessas mulheres demonstram a sua resignação frente à sua desqualificação profissional, deixando subentender o quanto estão aquém das expectativas de produção e, por conseguinte, de qualidade de vida.<sup>7</sup> Tais fatores, por estarem interligados, acabam refletindo na dinâmica de organização social do grupo, o que torna, muitas vezes, a sua inserção no espaço urbano mais difícil e complexa.

Nota-se, porém, que toda luta Terena gira em torno do trabalho, e este não prescinde da terra, que é o que realmente lhes garante a sobrevivência. Entretanto, todo trabalho realizado na aldeia, por mais utilitário que seja, está sempre associado aos seus antepassados, que ainda os auxiliam na forma de se organizarem social e culturalmente, estendendo à terra a sua dimensão mítica.

<sup>7</sup> Relatando a sua história de vida profissional, uma moradora do centro urbano fez a seguinte avaliação das dificuldades enfrentadas: “Trabalhei de doméstica, trabalhei na casa de uma família. Também foi difícil trabalhar; também, porque eu nunca tinha trabalhado antes, que a nossa casa é diferente da casa dos brancos, né? Eu não sabia como limpar o chão, como abrir uma torneira, como fazer as coisas, era tão difícil! Que eu sofri. Sorte minha, que a mulher onde eu comecei a trabalhar, ela era boazinha pra mim, começou a me ensinar a fazer as coisas e lá eu aprendi. Nem cozinhar eu não sabia, nossa comida era totalmente diferente” (depoimento concedido em 1999).

Para transmitir a cultura, os Terena não utilizam os mesmos processos nem as mesmas formalidades existentes na cultura não-indígena. Para eles, essa transmissão pode ocorrer tanto por via oral como por meio da imitação dos costumes. Assim sendo, vamos nos valer de parte da narração de uma Terena, que demonstra como isso se processa, relatando como aprendeu a fazer cerâmica: “[...] Quando eu fazia cerâmica eu não me lembro. E assim eu observava, por isso é que eu fazia cerâmica. Eu observava a avó e a tia é com isso que eu sobrevivia, é isso que eu imitei, é com isso que eu estou sobrevivendo para ajudar os meus filhos, ajudar os meus filhos.”<sup>8</sup>

Por meio deste depoimento, podemos compreender melhor o processo de interação dos Terena, em que o trabalho faz parte de sua dinâmica cultural, no sentido de auxiliar na organização do grupo. A depoente se refere aos tempos “quando eu fazia cerâmica e não me lembro”, como uma tradição cultural perpetuada pela imitação dos costumes, vendo a atividade dos mais velhos (mãe, avó, tia, bisavó). A referência ao “não me lembro” reforça o princípio motriz de uma atividade apreendida na prática, cuja iniciação se confunde com o fazer dos outros. Para os Terena, o trabalho se torna ao mesmo tempo uma questão de subsistência e uma forma de transmissão da tradição cultural e, portanto, não admite interrupção. Estende-se por toda a vida do artesão, como ocorre com a informante, ainda em atividade, seja comercializando as suas peças, seja iniciando interessados no ofício artesanal.

Nesse sentido, cremos ainda que seria simplificar demais analisar esse grupo somente por suas relações de produção ou, da mesma forma, apresentar as principais atividades desenvolvidas por eles como sendo apenas um meio de sobrevivência. A propósito, retome-se a compreensão de Peter Burke, ao refletir sobre a ideia de “tradição”: “[...] as tradições não persistem automaticamente, por inércia. Ao contrário, como nos lembra a história da educação, é necessário um grande esforço para transmiti-las de geração a geração” (Burke, 2000, p. 48).

No caso dessa informante, por exemplo, após ter confeccionado a cerâmica, ela terá de, certamente, sair para vender o produto, enfrentando, assim, outro tipo de situação. Desse modo, assim como acreditamos que é difícil para os moradores da aldeia saírem para comercializar na cidade, também cremos que a situação dos que já estão morando

na cidade não seja muito diferente, visto que, cada realidade possui seu grau de dinamicidade e complexidade; seja como for, as dificuldades de sobrevivência são comuns, o que é perceptível pela situação econômica dessas famílias, que moram nos bairros periféricos de Campo Grande.

O primeiro aspecto favorável apontado no estudo em quase todos os depoimentos, com relação à questão do trabalho realizado fora da Aldeia, foi a possibilidade de escolha e a segurança que a cidade propiciava. De acordo com as informações de um depoente “é sempre melhor poder trabalhar com carteira assinada [...], [mas caso isto não seja possível], o importante mesmo é ganhar um dinheirinho todos os dias [...], [pois] [...] Na aldeia não se tem esta oportunidade, a única forma de sobrevivência é a lavoura”. Ele acrescentou, ainda, que naquela semana havia recebido uma proposta de trabalho, mas que não sabia, ao certo, se era para trabalhar de faxineiro ou de vigia. Isto também para ele não era nenhum problema, pois o que importava mesmo era a possibilidade de ter uma carteira assinada e, conseqüentemente, um direito assegurado.<sup>9</sup>

No contexto urbano, mais especificamente nas aldeias urbanas Marçal de Souza e Água Bonita, pode-se verificar uma incansável luta travada por esse povo para garantir a sua sobrevivência, seja na busca de trabalho em ocupações informais, seja na produção e comercialização de produtos, como forma de gerar renda, ou até mesmo nas outras múltiplas formas de inserção no contexto urbano.

Gilberto Azanha, fazendo um estudo sobre o etnodesenvolvimento<sup>10</sup>, com base em investigações realizadas junto a algumas sociedades indígenas no Brasil, afirma que, ao longo dos últimos 20 anos, muitas sociedades indígenas têm produzido bens destinados exclusivamente à comercialização, afetando principalmente a distribuição do tempo para as atividades diárias de subsistência. Retomando o exemplo das pequenas comunidades indígenas da Amazônia, o autor relata que tais sociedades “foram ‘atraídas’ pela oferta ‘gratuita’ de produtos industrializados importantes para a sobrevivência, como ferramentas, painéis, tecidos, etc.” (Azanha, 2002, p. 34).

Assim, com a impossibilidade de continuar obtendo esses produtos gratuitos, os indígenas acabaram tendo de produzir outros bens para vender no mercado, a fim de repor suas necessidades básicas. Em se tratando de

<sup>8</sup> Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. A depoente tinha, na época, 66 anos de idade, era viúva, nascera naquela aldeia e possuía quatro filhos.

<sup>9</sup> Este posicionamento refere-se ao trabalho desenvolvido no centro urbano. Na aldeia, as exigências são distintas, conforme já demonstramos no seu histórico. O depoente tem 43 anos de idade, nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, mas acabou fixando residência no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande. É viúvo, pai de sete filhos e nos concedeu esta entrevista em 1998.

<sup>10</sup> O conceito de etnodesenvolvimento na acepção de Stavenhagen seria o de desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, isto é, sua etnicidade. Neste contexto, desenvolvimento tem pouco ou nada a ver com indicadores de “progresso” no sentido usual do termo: PIB, renda per capita, mortalidade infantil, nível de escolaridade etc. Assim sendo, o etnodesenvolvimento significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses (in Azanha, 2002, p. 31).

projetos de etnodesenvolvimento, o autor considera ainda que o aumento populacional e os índices de escolarização não são os indicadores mais relevantes para se considerar a sua proposição, mas sim a geração de renda. Conviria observar que a entrada dos recursos financeiros é necessária não só para o atendimento de serviços<sup>11</sup> como também para a aquisição dos produtos monopolizados pelos não-índios. Dessa forma, as relações existentes entre as sociedades indígenas e o mercado de trabalho, que eram mantidas mais sob o regime de *troca de mercadorias*, encontram-se atualmente marcadas pela *unilateralidade*, sendo impostas pelas sociedades ocidentais frente à intensificação do sistema de contato (Azanha, 2002, p. 33).

Ainda segundo o autor, tem havido esforços no sentido de superar esta unilateralidade no contexto das sociedades indígenas, por meio de iniciativas contrárias a essa política, isto é, buscando impor produtos indígenas ao mercado, seja por meio de uma parceria comercial para alcançar um público que esteja disposto a pagar por um preço justo, seja por meio de parcerias comerciais com pequenos produtores, para ganho de escala de mercado alternativo, seja, por meio de iniciativas no sentido de comercializar os produtos indígenas, ou, ainda, da produção de artesanato para o mercado ultra-especializado. É importante observar que essas iniciativas, segundo o autor, partem todas “da vocação histórica e cultural específica da sociedade indígena e do controle interno do tempo para a produção para o mercado, sendo-lhes possível manter o domínio sobre os limites da produção e, por conseguinte, das necessidades externas” (Azanha, 2002, p. 35).

Essa prática de inserção no mercado é exequível porque o tempo da produção está sob o domínio do trabalhador indígena, que determina e controla todas as fases da produção, até a entrega do produto no mercado. Mas o que dizer das relações estabelecidas pelo regime capitalista de produção, de feitiço urbano-industrial, em que esse mesmo trabalhador indígena é submetido às imposições determinadas pela produtividade e às demandas de mercado? O que se depreende desse paralelo é que, enquanto nas

relações tradicionais de produção<sup>12</sup>, de auto-subsistência, o trabalhador indígena controla e determina o tempo da produção, nas relações capitalistas, a força de trabalho indígena é subsumida no capital, perdendo-se aqui não só o controle da produção como também, a própria identidade do trabalhador; assim, a alienação da força de trabalho é concomitante à alienação<sup>13</sup> da própria consciência. Mas será que essa clássica relação de subsumção da força de trabalho<sup>14</sup> também se reproduz entre os trabalhadores indígenas no contexto urbano?

Já a inserção da mão-de-obra Terena, no contexto urbano, pode apresentar variabilidade na sua forma original (trabalho na aldeia), constituindo-se em uma realidade trabalhista e econômica que merece maiores aprofundamentos. É importante observar a relevância dessa investigação em uma realidade urbana, em que as relações entre o capital e a força de trabalho são muito mais impessoais e desumanizadoras do que aquelas verificadas na aldeia, onde, pelo menos, o trabalho, conforme já mencionado, tinha uma função social direcionada para organizar a vida dos grupos em comunidade. Além disso, também há, nas áreas de origem, a atuação de uma Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho dos Índios de Mato Grosso do Sul, órgão que procura garantir os interesses desses trabalhadores indígenas, por meio do reconhecimento de seus direitos humanos e trabalhistas, e contribuir para amenizar o sistema de exploração a que vêm sendo submetidos dentro das destilarias.

Edgar de Assis Carvalho, ao fazer um estudo sobre as transformações econômicas sofridas pelos Terena, no Posto Indígena Araribá, Estado de São Paulo, decorrentes das articulações estabelecidas com a sociedade envolvente, aponta para dois tipos de exploração (direta e indireta), que marcam a absorção da economia indígena pela economia capitalista. Assim, para o autor, a exploração direta ocorre na compra da força de trabalho, a fim de aplicá-la à produção econômica. Esse trabalhador indígena atuaria, então, como diarista, empreiteiro ou assalariado regular, ocorrendo, assim, para o autor, a superação das relações interétnicas pelas

<sup>11</sup> Na comunidade indígena Marçal de Souza, como também em outros bairros periféricos da cidade em que se encontram inseridos os índios urbanos, as despesas com aluguel, luz e água ficam sob a responsabilidade dos próprios índios, o que acaba por resultar em um estado lastimável de precarização.

<sup>12</sup> Sahlins, ao fazer um estudo sobre o poder político e a economia na sociedade primitiva, constatou que, nessas sociedades, tanto os bens quanto os recursos utilizados na produção são controlados pelos produtores. Assim, não há uma relação social de dependência estabelecida entre o trabalhador assalariado e o empresário, pois os meios de produção constituem simplesmente meios de vida e não de lucro, espoliação ou estratificação e, portanto, nessas condições, não são capital. Já na economia de feitiço capitalista, os meios de produção constituem o capital dos empresários, a sua propriedade privada, havendo, pois, uma dependência característica do trabalhador em relação ao empresário, daí a subordinação daqueles a estes na sociedade global (Sahlins, 1980, p. 154).

<sup>13</sup> Em se tratando de economia tribal, Sahlins afirma que há outros aspectos importantes associados à questão do trabalho, como, por exemplo, as associações míticas. Por haver tais componentes agregados, o trabalho é redimensionado, pois ele não é alienado do próprio homem, separável do seu ser social e transacional em diversas unidades de força de trabalho despersonalizada. Um indivíduo produz dentro de sua capacidade como ser social, como membro de família: pai, irmão e também como integrante de um clã e ou uma aldeia. Assim sendo, o trabalho não se desenvolve separadamente dessas existências como se tivesse uma existência compartimentalizada e individualizada. O “trabalhador” não é um *status* em si mesmo, nem “trabalho” uma categoria real da economia tribal. Dito de outra forma, podemos constatar juntamente com o autor que o trabalho é organizado por relações “não econômicas” no sentido convencional, pertencendo mais à organização geral da sociedade. O trabalho é a expressão de um parentesco e relações de comunidade preexistentes, o exercício dessas relações (Sahlins, 1980, p. 171).

<sup>14</sup> Gilberto Azanha, ao caracterizar as relações socioculturais com o mercado, destaca que a demanda por produtos extrativos ocorre de forma mais incisiva na região da Amazônia, do que em outras regiões do País como, por exemplo, no Nordeste e Sul; com as lideranças do Mato Grosso do Sul, ocorre a exploração direta e indireta da força de trabalho, sobretudo com os Guarani-Kaiowá e os Terena (Azanha, 2002, p. 33).



relações capitalistas de produção, ou melhor, o predomínio das relações de classe sobre as relações étnicas.

Entretanto, seria conveniente entender que as relações de classe consagradas pela exploração capitalista não transformam os trabalhadores indígenas em proletários. Ora, embora submetidos a um violento processo de exploração<sup>15</sup> econômica e, por extensão, de aniquilamento cultural, esses Terena continuam indígenas e travando relações trabalhistas pautadas por seus referenciais étnicos e comunais de produção econômica. E reside exatamente nessa assimetria de relações – de um lado, a motivação econômico-capitalista e, de outro, a dimensão étnica do trabalho – o fulcro da exploração do trabalhador indígena, referido por Carvalho, em que as relações de classe predominam sobre as relações étnicas. Assim, mesmo submetidos a condições extremas de sobrevivência e a processos de relação de trabalho individualizantes e concorrenciais, os Terena não têm uma concepção de classe. Isso ocorre porque culturalmente o trabalho, para o, Terena, além de garantir a subsistência, constitui-se como fator de negociação no processo de incorporação de novos elementos culturais, que são transmitidos por meio do contato sistemático com outros grupos étnicos, constituindo-se, portanto, mais em aspecto social – no seu sentido comunal e gregário – do que propriamente econômico. A despeito dessa resistência de ordem mais cultural, ou até mesmo étnica, são tratados como força de trabalho produtiva pelo sistema vigente, que, para além das dimensões étnico-culturais, toma o trabalhador indígena como mais um assalariado.

A propósito dessa “inconsciência de classe”, conviria sublinhar o conceito de Thompson, para quem só há consciência de classe se os membros de uma determinada classe reconhecerem-se e assumirem-se enquanto tal. Também para Hobsbawm, “[...] a classe e a consciência de classe são sempre as últimas, não as primeiras, fases do processo real histórico” (Thompson, 1984, p. 37). Assim, acreditamos que, entre os Terena, as chamadas classes sociais constituem-se em estratos e não necessariamente em uma sociedade classista, uma vez que desconhecem o conceito do sistema capitalista, marcado pela divisão de classes e pela propriedade privada, incluindo-se aqui a própria força de trabalho.

Com relação à exploração indireta, para Carvalho ela ocorre nas relações comerciais e, provavelmente, isso que vem ocorrendo com a mão-de-obra indígena, de forma mais sistemática, a partir de 1904, período de delimitação das reservas. Para os grupos indígenas, o comércio significa levar mercadorias ao centro mais próximo, convertê-las em dinheiro, adquirir o que não produzem e, assim, satisfazer

suas necessidades imediatas de sobrevivência. Já para os comerciantes, a produção indígena, segundo Carvalho, é [...] “desvalorizada, prescindível, mas negociável, representa viabilidade de venda de bens de consumo, cujas estratégias de fixação de preços transcendem a esfera regional” (Carvalho, 1979, p. 105-106). Novamente, instauram-se, aqui, as relações de exploração; embora sejam motivações diversas das relações de trabalho, o indígena também aqui se constitui no polo depreciado da negociação. Afinal, a produção indígena é depreciada, é prescindível, mas interessa para o negociante que adquira os produtos por preço aviltado e os revende com grande margem de lucro. E, tal como ocorre nas relações trabalhistas, as transações comerciais são desfavoráveis não necessariamente por se tratar de indígenas, mas por se pautarem por uma lógica exploratória inerente ao processo capitalista e que insere o pequeno produtor, indígena ou não, no jogo de vantagens da economia de mercado.

Ora, temos, assim, a dúplici exploração a que estão sujeitas as populações indígenas transmigradas para os centros urbanos; direta ou indiretamente, estão inseridos na economia de mercado e, por essa via, pondo em jogo as suas pautas culturais e reconstituindo incessantemente sua própria identidade nas relações fronteiriças com a sociedade envolvente. Convém sublinhar que esse processo dinâmico e histórico de negociação identitária com a sociedade envolvente, no espaço urbano, vem ocorrendo de forma assimétrica e desproporcional. O cento urbano é desfavorável às populações indígenas, pois a quantidade de elementos culturais absorvidos pelo grupo é bem maior do que o tempo necessário para sua reelaboração. Neste sentido, há um duplo esforço constituído, inconscientemente, pelos Terena: o de se adaptarem às situações mais adversas, selecionando e excluindo os novos elementos incorporados à cultura. A propósito, Stavenhagen nos alerta para o fato de que:

*[I]a importancia de estas relaciones no se encuentra en la cantidad del producto comercializado, o en el valor de los productos comprados: se halla más bien en la calidad de las relaciones comerciales. Estas son las relaciones que han transformado a los indios en una “minoría” y que los han colocado en el estado de dependencia en que se encuentran actualmente (in Carvalho, 1979, p. 120).*

Embora os Terena negociem na intenção do domínio e da pertença (consolidação de um espaço social), a

<sup>15</sup> Tal processo exploratório teve início no período em que foram absorvidos como mão-de-obra barata pelos fazendeiros da região do Estado, em 1904, conforme os depoimentos, e teve seu legado estendido depois, a partir da década de 1970, pelos donos de destilarias.

situação tem sido inversa, pois, tal sistema tem segregado os Terena, submetendo-os a uma condição de minoria étnica e política, além de reduzi-los a um estado de dependência extremada à sociedade envolvente, nas suas relações vitais de sobrevivência.

## Considerações finais

Para além dessas discussões, observa-se que o trabalho, para os Terena, não se constitui isoladamente num fator de dispersão ou de perda de valores culturais. Outros fatores concorrem para esse fenômeno, como, por exemplo, a questão migratória que, também, isoladamente nada explica. Assim, a forma como os Terena residentes na cidade de Campo Grande negociam e incorporam tais elementos à sua sobrevivência requer a inteligibilidade dos aspectos culturais, conforme se procurou demonstrar ao longo deste ensaio. Dito de outra forma, o processo migratório dos Terena, ou seja, a saída deste grupo das reservas de origem, se não for visto dentro do contexto da cultura, pode ser comumente associado à ideia de perda de valores culturais e, por conseguinte, da própria identidade étnica. Nesse sentido, e em se tratando da questão migratória, o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho chama a atenção para certas associações feitas por alguns estudiosos, que consideram o aspecto migratório sinônimo de perda de valores culturais.<sup>16</sup> O autor, como já se observou, faz uma crítica a esse posicionamento, afirmando que, além de ser equivocado, não propicia uma conceituação mais adequada para o tratamento do problema, necessitando, portanto, de um aprofundamento. Recorrendo a Poutignat e Streiff-Fenart, podemos observar que “um grupo étnico pode manter sua unidade apesar das divergências nos modos de vida e nas formas institucionais, isto é, apesar do que se define habitualmente como uma ‘cultura’” (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p. 133). Para esses autores, a unidade cultural básica de um grupo étnico, na interação com outros grupos, conforme já observado neste texto (os *out groups*), pode ser preservada ao negociarem as suas pautas – sempre passíveis de reelaboração – nos limites de suas relações fronteiriças.

Diante do exposto, é possível afirmar que tal quadro de desajuste social é decorrente de fatores já explicitados que inibem a alocação da força de trabalho indígena pelos empregadores dos centros urbanos: baixa escolaridade, desqualificação técnica, descompasso com as demandas do sistema capitalista, de caráter concorrencial

e acumulativo, inexperience com os aparatos tecnológicos, entre outros. Com relação à mulher indígena, se não é cabível falar em fatores inibidores da alocação de sua força de trabalho, posto que interessam exatamente por sua desqualificação técnica, é preciso reiterar o quanto os seus salários são aviltados e as suas condições de trabalho são precárias. Em vista disso, pode-se dizer que as interações urbanas dos Terena são mediadas, no campo de trabalho, por negociações marcadas por crises de desentendimentos e frustrações, nesse novo espaço social; em outras palavras, equivale dizer que tais índices de desemprego e desqualificação profissional são consequências implícitas do processo de negociação mal sucedido ou, ainda, da falta de reelaboração dos elementos incorporados à cultura, cujos códigos os Terena ainda não conseguiram decifrar ou reelaborar.

Nesse sentido, por serem desiguais e desproporcionais culturalmente, as relações de trabalho entre indígenas e não-indígenas implicam uma contradição interna insuperável quanto ao conceito de valor: para as relações capitalistas, o sentido da produção é marcado pelo excedente, ou o “mais-valor”, enquanto para as sociedades indígenas a produção só terá sentido na satisfação de necessidades vitais, ou seja, no valor de uso e não no valor de troca. Também são assimétricas as relações entre ambas as sociedades, pela desproporção de suas forças produtivas: são irreconciliáveis as noções de tempo; são diversos os ritmos de trabalho e intransferíveis as crenças de uso e exploração dos recursos naturais, além do próprio conceito de trabalho. Ou seja, para a sociedade indígena o trabalho tem um valor eminentemente social e comunitário; já nas relações capitalistas, o trabalho constitui-se em um valor estruturalmente econômico de base individualista e concorrencial. Agravam esse embate as dificuldades cotidianas enfrentadas por esses indígenas para prover a sua subsistência e garantir a sobrevivência no meio urbano.

Assim, a inexistência de equipamentos sociais como um posto de saúde local ou uma escola, e até mesmo de uma linha de transporte urbano regular, altera significativamente o cotidiano desses moradores indígenas, uma vez que a comunidade se sente desassistida pelas políticas públicas de atendimento e sem a proteção do aparato institucional do Estado de quem dependem, muitas vezes involuntariamente. Sendo assim, a falta de emprego e de condições básicas de subsistência tem sido enfrentada com a paciência histórica dos indígenas, buscando alternativas no subemprego e na geração de renda por

<sup>16</sup> Segundo o autor, embora a questão da migração fosse tangida por dificuldades econômicas, os migrantes fazem parte de estruturas: familiar, cerimonial, política, cuja ausência implica, muitas vezes, o não preenchimento de papéis e funções sociais básicas, bem como a frustração de sentimentos e valores morais. Assim sendo, “tanto para a sociedade indígena como para os migrantes efetivos o resultado deste processo parece ser a mudança cultural, a assimilação e a destribilização” (Oliveira Filho, 1996, p. 3).

meio de atividades informais. Já o abandono do Estado, e de todo o seu aparato institucional, assume dimensões de crise social, pois eles se veem privados do estatuto da cidadania. Na espera por este reconhecimento, os Terena urbanizados não desistem da negociação, mas pagam pelo preço de viver na “invisibilidade”, não tendo direito sequer ao reconhecimento de sua própria identidade étnica.

Retomando a epígrafe rosiana que abriu estas reflexões, estarão os Terena fadados a ficar *sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais?*

## Referências

- AZANHIA, G. 2002. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: A.C.S. LIMA; M. BARROSO-HOFFMAN (org.), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: base para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/LACED, p. 7-28.
- BARTH, F. 2000. *O guru, o iniciador – e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 243 p.
- BARTH, F. 1984. Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman. In: D. MAYBURY-LEWIS (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Cidade American Ethnological Society, p. 77-87.
- BHABHA, H. 2003. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 395 p.
- BURKE, P. 2000. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 320 p.
- BRANDÃO, C.R. 1986. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 125 p.
- CARVALHO, E.A. 1979. *Alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. São Paulo, Paz e Terra, 135 p.
- GUIMARÃES ROSA, J. 1975. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 127 p.
- MUSSI, V.P.L. 2006. *As estratégias de inserção dos índios Terena: da aldeia ao espaço urbano (1990-2005)*. Assis, SP. Tese de doutoramento. Universidade Estadual Paulista/Assis, 331 p.
- OLIVEIRA, R.C. de. 1960. *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 166 p.
- OLIVEIRA FILHO, J.P. de. 1996. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e às sociedades indígenas. *Revista do Migrante*, p. 5-10.
- PENTEADO, Y. 1980. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cidadina*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 135 p.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. 1998. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, UNESP, 250 p.
- SAHLINS, M. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 218 p.
- SAHLINS, M. 1980. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 258 p.
- SUSNIK, B. 1971. *El indio colonial del Paraguay, el chaqueño: Guaycurúes y Chanes-Arawak III*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 193 p.
- TAUNAY, A. d'E. 1931. *Entre os nossos índios*. São Paulo, Melhoramentos, 131 p.
- THOMPSON, E.P. 1984. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 204 p.

Submetido em: 01/04/2011

Aceito em: 02/05/2011

Vanderléia Paes Leite Mussi  
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul  
Cidade Universitária, Cx. Postal 549  
79070-900, Campo Grande, MS, Brasil