

NOÊMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA

**O PROCESSO DE TERNIZAÇÃO DO CRISTIANISMO NA TERRA INDÍGENA
TAUNAY/IPEGUE NO SÉCULO XX**

Texto da Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais (Etnologia Indígena).

**DR. ROBIN MICHEL WRIGHT E DR. OSVALDO
ZORZATO**

**CAMPINAS
2009**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M865p

Moura, Noêmia dos Santos Pereira

**O processo de terenização do cristianismo na terra indígena
Taunay/Ipegue no século XX / Noêmia dos Santos Pereira Moura.
- Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

Orientador: Robin Michel Wright.

Co-orientador: Osvaldo Zorzato.

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Mato Grosso do Sul – Política e governo. 2. História
moderna – Relações interétnicas. 3. Índios Terena - História.
4. Índios Terena - Xamanismo. 5. Cristianismo e outras religiões -
Brasil. I. Wright, Robin Michel. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

msh/ifch

**Título em inglês: The terenization process of
Christianism in the Indian land of
Taunay/Ipegue in the twentieth
century**

**Palavras chaves em inglês
(keywords) :**

**Mato Grosso do Sul – Politics and
government
Modern history – Interethnic relations
Terena Indians – History
Terena Indians – Shamanism
Christianity and other religions - Brazil**

Área de Concentração: Etnologia indígena

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

**Banca examinadora: Osvaldo Zorzato, John Manuel Monteiro, Ronaldo de
Almeida, Grazielle Acçolini,**

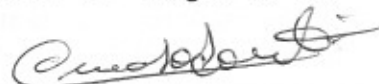
Data da defesa: 02/03/2009

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

NOÊMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA

O PROCESSO DE TERNIZAÇÃO DO CRISTIANISMO NA TERRA INDÍGENA
TAUNAY/IPEGUE NO SÉCULO XX

Tese apresentada para obtenção do grau de doutora em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), sob a orientação dos Professores Dr. Robin M. Wright e Dr. Osvaldo Zorzato.

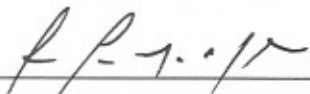


Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 02/03/2009.

Banca Examinadora



John M. Monteiro



Ronaldo de Almeida



Grazielle Acçolini



Flávio Braune Wiik

Campinas-SP, 02 de março de 2009.

RESUMO

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. O PROCESSO DE TERENIZAÇÃO DO CRISTIANISMO NA TERRA INDÍGENA TAUNAY/IPEGUE NO SÉCULO XX Campinas, 2009. Tese em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, São Paulo, 2009.

Palavras-chave: 1. Mato Grosso do Sul – Política e governo. 2. História moderna – Relações interétnicas. 3. Índios Terena - História. 4. Índios Terena - Xamanismo. 5. Cristianismo e outras religiões - Brasil.

A pluralidade religiosa cristã entre os Terena constitui-se em um recurso de *empowerment* político-religioso. Os Terena que têm a necessidade de ser reconhecidos enquanto seres sociais “civilizados” e, ao mesmo tempo, como indivíduos, procuram se destacar sócio-politicamente interna e externamente às suas áreas. Para que se possa ser um líder político partidário ou político administrativo, é preciso ser escolhido pelos seus patrícios e projetar-se nos diversos cenários. Geralmente, esses indivíduos “emergentes” pertencem às famílias mais influentes - os “troncos” - e são educados desde a infância para liderar. A religião cristã proporciona um ambiente peculiar para tal empreendimento, no qual o Terena aspirante à liderança possa exercitar sua aprendizagem. Dada a organização da Missão Indígena UNIEDAS (MIU), reconhecida aqui como uma das alavancas para o poder, vários líderes se destacaram, porém os “seus espaços” não acomodaram a todas as lideranças concebidas no âmbito da Missão Indígena. Assim, novos espaços foram constituídos para acomodá-los no campo religioso sul-mato-grossense. As Igrejas pentecostais funcionaram como instrumentos apaziguadores internos dos ânimos e via de convivialidade nos espaços indígenas e não-indígenas. As novas denominações, que buscavam inserção em áreas indígenas, a conquistaram entre os Terena, uma vez que os indígenas também necessitavam do apoio daquelas. Nossa hipótese central é que essas novas denominações galvanizaram os dissidentes da UNIEDAS, ampliando os recursos de comunicação e locomoção internos e externos, agregando mais prestígio às novas lideranças, sua família e, conseqüentemente, para a etnia. Portanto, destacamos a religião cristã como uma via de *empowerment* Terena, embora consideremos que existam outras como a educação, as associações de moradores, o conselho tribal, as funções públicas de professor e agente de saúde e os Conselhos municipais, estaduais e federais da saúde e da educação, dentre outros.

ABSTRACT

MOURA, Noemia dos Santos Pereira. *The Terenization Process Of Christianity In The Indian Land Of Taunay/Ipegue In The Twentieth Century*. Campinas. These in Social Sciences Philosophy and Human Science Institute of Campinas University, São Paulo, 2009.

Keywords: 1) Mato Grosso do Sul – Politics and government. 2) Modern history – Interethnic relations. 3) Terena Indians – History. 4) Terena Indians – Shamanism. 5) Christianity and other religions – Brazil.

The Christian religious plurality among the Terena's is considered a source of political-religious "empowerment". The Terena's have the need to be recognized as "civilized social beings" and at the same time as individuals who wish to emerge socio-politically in and out of their boundaries. To be a political leader within a party or political administrator one must be chosen by those of their own and project oneself in different scenarios. Usually these emerging leaders belong to influent families -"the stem families" are educated since childhood to lead. The Christian religion provides a peculiar environment for such a venture, where the future Terena leader can exercise what they have learned. The UNIEDAS – Indian Mission (MIU) organization is recognized here as the springboard to power; many leaders have come into sight, but "its spaces" were not sufficient to accommodate all the leaders that were conceived in the Indian mission. So, new spaces were open in the religious field of Mato Grosso do Sul. The Pentecostal churches worked as internal peacemakers of temper and relationships in the indigenous and non-indigenous areas. The new denominations that wished to enter the Indian areas conquered these spaces because the Indians also needed their support. Our central hypothesis is that the new denominations galvanized the UNIEDAS dissidents, broadening the communication resources and internal and external locomotion giving a higher prestige to the new leaders their families and consequently their ethos. Thus we highlight the Christian religion as an empowerment avenue for the Terena'; although we also consider education, community centers, tribal council, county, State and Federal health and education councils among others as ways to reach it.

*Dedico esse trabalho a quatro pessoas muito especiais: Isabel, Raimundo João,
André Luiz e Alexandre.*

AGRADECIMENTOS

AO SUPREMO E SEUS AUXILIARES – pela luz e paz para produzir;

AOS TERENA, em especial aos dirigentes das Igrejas Evangélicas e Católicas e às lideranças de cada Aldeia visitada: Bananal, Lagoinha, Imbirussú, Morrinho, Água Branca, Ipegue, Colônia Nova, Limão Verde, Distrito de Taunay, Aldeinha de Anastácio.

ÀS Irmãs Lauritas de Aquidauana-MS pelas informações disponibilizadas e em especial à Irmã Lucila de Miranda-MS e à Madre Librada;

AOS MEUS ORIENTADORES Dr. Robin Michel Wright e Dr. Osvaldo Zorzato pelas contribuições, alertas e dicas;

AOS MEMBROS DAS BANCAS – Qualificação: Dr. Ronaldo de Almeida, Dra. Bibia, Dr. Osvaldo Zorzato; Defesa: Dr. John Monteiro, Dr. Flávio Wiik, Dra. Grazielle Aççolini, Dr. Ronaldo de Almeida, Dr. Osvaldo Zorzato, Dr. Levi Pereira, Dr. Omar e Dr. Paulo Isaac;

À CÉLULA FAMILIAR: Raimundo João de Moura, André Luiz e Alexandre Pereira Moura pelo suporte afetivo e material;

À FAMÍLIA NUCLEAR e suas ramificações: Isabel Maria, Joaquim (*In Memoriam*), Nina, Nenê, Elisângela, Bel, Felipe, Otávio e Jorgino pelo crédito de confiança em nossa capacidade de superação, apoio moral, econômico e afetivo;

À FAMÍLIA CONQUISTADA: João Antônio, Nena, Carminha, Sila, Éllen, Sandra, Selma, Jó, Dani, Zé Ferreira, Damião, Júlio, João, Zé Nilton, Nilton Jr., Jorge e família pelo companheirismo, amizade desmedida e afeto;

À PARENTELA EXTENSA em especial, Madrinha Finha e Padrinho Olegário, Tia Carminha, Tio Luiz Francisco e família, Tia Severina e família, Tio Duda e família, Tia Carmelita, Tia Lurdes, Tio Zezinho e família, Tia Mocinha e família, Olindrina, Carolina, Tio Maranhão e Neuza, Carmela e Luciano, Otacílio e família, Mané de Zaia pela torcida imensa e pelo respeito à nossa competência;

AOS SUPERAMIGOS e suas famílias: Iára, Eudes Fernando, Vera Terena, Edmundo, Rosenir e Francisco Oliveira, Lurdeca, Nazaré Nogueira, Débora,

Denílson e Maria Eduarda Arraes, Leide e Braz pela ternura e amizade consolidada;

ÀS AMIGAS e famílias: Juliana, Nilza, Selma, Maria, Mony (primas), Pretinha, Vilma Begossi, Gra, comadre Zefinha de Araguaína, Isabel mineira, Isabel Ratund, Evenize, Vera Caixeta, Vanessa, Amanda, Antônia Veloso, Cleide do Alemão, Martha, Helena Mollo, Ediane, Antônia Evangelista, Mariseti, Ana, Norma, Mara Lúcia, Valéria, Elza Aguirre, Cléo, Icléia Vargas, Alda Couto, Edna Loureiro pelo apoio feminino e crença na capacidade da mulher;

AOS AMIGOS e famílias: Douglas Castro, Sylvio Cesco, Loreto, João Carlos, Cláudio Vasconcelos, Cimó, Zilliani, Paulino Ratund, Rafael Cruz, Geni, Arnaldo Begossi, Braz, compadre Francisco Bezerra (*In Memoriam*), Dimas, Vasni, Antunes, Flávio, Zé Roberto da Silva, Marcos Edílson, Gilberto Caixeta, Fernando do arquivo da UCDB, Sinval, Edviges, Napoleão, Cleso Moraes, José Expedito, João Manoel, Dagmar, Spartacus, Neco dos Santos, Cláudio Aguirre, Jorge Mocotó pelo respeito, consideração e pelo reconhecimento das capacidades das mulheres;

AOS COLEGAS DA ESPECIALIZAÇÃO E DO MESTRADO com os quais percorremos longas jornadas;

AO CORPO DOCENTE E ADMINISTRATIVO DO PROGRAMA DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA TURMA 2003, em especial a José Luiz dos Santos, Vanessa Léa, Bibia, Nádia Farage, Maria Rita, Gil e aos demais que coordenaram nossas disciplinas e o Programa de Pós-Graduação;

AOS COLEGAS DE TURMA DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, em especial aos novos doutores Valdeir Del Conti e Juan Carlos Penã pela socialização do saber e ombros solidários;

AOS COLEGAS DE TRABALHO DA UFT – professores, administrativos, os funcionários da empresa Fênix e, em especial, aqueles do Colegiado de História do Campus de Araguaína, pela receptividade, cordialidade e urbanidade;

AOS ACADÊMICOS E ÀS ACADÊMICAS da UFT pelo apoio e compreensão;

AOS COLEGAS DOS ARQUIVOS nos quais levantamos fontes – Arquivo Público de Mato Grosso (Cuiabá); Centro Regional de Documentação da UFGD, Centro

de Documentação da UCDB; arquivos das Igrejas Evangélicas e Católicas, Secretaria da Matriz Nossa Senhora Imaculada da Conceição de Aquidauana-MS (Aláide e Luiz) – pela disponibilidade e auxílio;

SUMÁRIO

Apresentação	18
Introdução	22

Capítulo 1

Alguns Pressupostos Teórico-Metodológicos Embasadores de Uma Leitura Interdisciplinar da Temática Indígena	37
--	----

Capítulo 2

Os Terena Sob A Perspectiva Acadêmica No Século XX	69
1. O Paulatino Desaparecimento: Do Índio Ao Bugre (1910-1970)	70
2. Os Novos Movimentos Indígenas E Indigenistas (1970-2008)	81

Capítulo 3

As Relações Interétnicas Entre Os Terena E Os Demais Atores Sociais No Século XX	101
--	-----

Capítulo 4

Os Terena da Atualidade Na Terra Indígena Taunay/ Ipegue.....	125
4.1 Crescimento demográfico e luta pela ampliação das Terras Indígenas	135
4.2 Aldeia Bananal	144
4.3 Aldeia Ipegue	150

Capítulo 5

Os Terena No Campo Religioso do Sul de Mato Grosso (1860-1960)	155
--	-----

5.1 O campo religioso de Mato Grosso (1860-1960)	156
5.2 O campo religioso nas aldeias de Bananal e Ipegue	161
5.3 O processo de institucionalização do Catolicismo entre os Terena	169
5.4 O processo de institucionalização do Protestantismo anglo-norte-americano.....	177

Capítulo 6

Os Terena No Campo Religioso de Mato Grosso do Sul (1970-2008).....	189
6.1 Algumas inovações no campo religioso protestante e católico	207
6.2 A institucionalização da Igreja Católica nas Aldeias Bananal e Ipegue	209

Capítulo 7

Protestantismos: A Missão Indígena UNIEDAS (MIU) e as Igrejas Pentecostais Indígena.....	235
7.1 Igrejas Pentecostais da Aldeia Bananal	246
7.2 Igrejas Pentecostais da Aldeia Ipegue.....	255
Considerações Finais.....	277
Fontes.....	291
Referências.....	296

ILUSTRAÇÕES

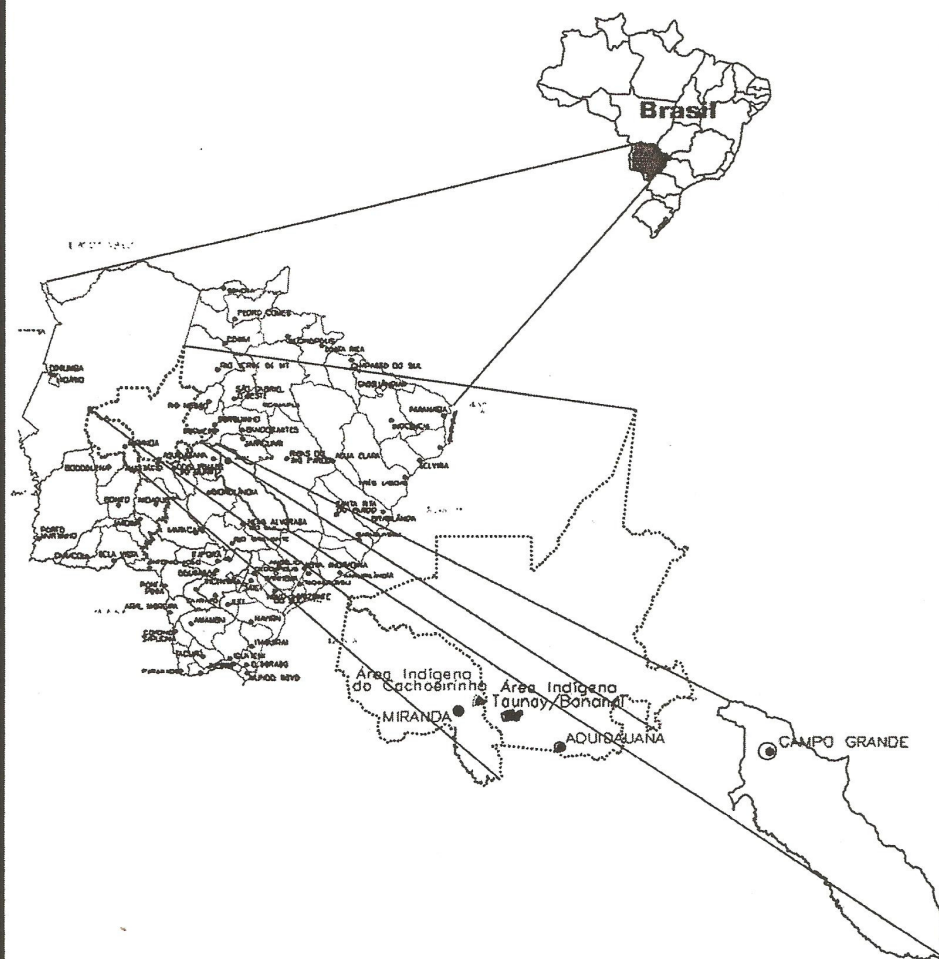
Fig. 1 Mapa 1 Localização da Pesquisa.....	15
Fig. 2 Mapa 2 Postos Indígenas das Terras Indígenas Terena	16
Fig. 3 Mapa 3 Terra Indígena Taunay/Ipegue – Posto Indígena Ipegue....	139
Fig. 4 Mapa 4 Posto Indígena Taunay	140
Fig. 5 Fotografia 1 Igreja Católica da Aldeia Ipegue	222
Fig. 6 Fotografia 2 Padre Miguel Redentorista de Aquidauana-MS em dia de Primeira Comunhão na Aldeia pegue	223
Fig. 7 Fotografia 3 Antônio Francelino e Donato Rondora da Igreja Católica da Aldeia Ipegue	224
Fig. 8 Fotografia 4 Pajelança na festa do Dia do Índio - Miguelina da Silva e outras "Mulheres Corajosas"	225
Fig. 9 Fotografia 5 Pajelança na sociedade brasileira Miguelina da Silva, Governadora Roseana Sarney e Marcos Terena	226
Fig. 10 Fotografia 6 Celebrando a fartura da mesa Terena	226
Fig. 11 Fotografia 7 Missionária norte-americana da SIL Beth Ekdal	227
Fig.12 Fotografia 8 Miguelina Silva e sua mãe recebem a "Bandeira" em sua cãs.....	228
Fig. 13 Fotografia 9 "Bandeira" levantada depois de quase 20 anos em Bananal passa em Ipegue organizada pelo Terena Damião parceiro do falecido Antero Pascoal xamã de Bananal	229
Fig. 14 Fotografia 10 A Coordenadora da Igreja Católica de Ipegue e organizadora da <i>Siputrema</i> - Dança das Mulheres Terena no Dia do Índio	230
Fig. 15 Fotografia 11 Dança do Bate-Pau	231
Fig. 16 Fotografia 12 Noiva Terena Maria Alexandra Silva acompanhada por sua família	232
Fig. 17 Fotografia 13 - Atualização do ritual do casamento Terena em Ipegue	233
Fig. 18 Fotografia 14 Presidente da Igreja UNIEDAS da Aldeia Ipegue Pedro Luiz e sua esposa	269

Fig. 19 Fotografia 15	Igreja UNIEDAS da Aldeia Ipegue	270
Fig. 20 Fotografia 16	Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena – Aldeia Bananal	271
Fig. 21 Fotografia 17	Diretoria da IEADI da Aldeia Bananal	272
Fig. 22 Fotografia 18	Igreja Evangélica Assembléia de Deus da Aldeia Ipegue.....	273
Fig. 23 Fotografia 19	Pastor João da Silva da atual diretoria da IEAD da aldeia Ipegue	274
Fig. 24 Fotografia 20	Pastor Wilson e sua esposa, atual dirigente da IEAD da Aldeia Ipegue	275
Fig. 25 Fotografia 21	Igreja Filadélfia Indígena Independente da Aldeia Ipegue	276
Fig. 26 Fotografia 22	Celebração da Igreja Filadélfia Indígena	276

SIGLAS

CIMI - Conselho Indigenista Missionário
CISI - Comissão Intersectorial de Saúde do Índio
CNBB - Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
CNS - Conselho Nacional de Saúde
COSAI - Coordenação de Saúde do Índio
CPT – Comissão Pastoral da Terra
DEOPE - Departamento de Operações da Fundação Nacional de Saúde
DGEP - Departamento Geral de Estudos e Pesquisas
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
GRIN - Guarda Rural Indígena
GT - Grupo de Trabalho
IBCB - Instituto Bíblico Cades Barnéa
IEAD – Igreja Evangélica Assembléia de Deus
IEADI - Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena
INAMPS – Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social
ISAMU - Inland South American Mission Union
MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MEC - Ministério da Educação e Cultura
MEU – Missão Evangélica Unida
MIU – Missão Indígena UNIEDAS
MS – Estado de Mato Grosso do Sul
MT – Estado de Mato Grosso
ONG - Organização não-governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PS – Posto de Saúde
SAIM – South American Indian Mission
SIL - Summer Institute of Linguistics
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SUS – Serviço Único de Saúde
TI – Terra Indígena
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados
UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UNESP – Universidade Estadual de São Paulo
UNÍ - União das Nações Indígenas
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas
UNIEDAS - União das Igrejas Evangélicas da América do Sul
UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos
USP – Universidade de São Paulo

LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE PESQUISA



Postos Indígenas
subsídios para definição
de uma atuação conjunta
Estado de Mato Grosso do Sul
Ministério do Interior
Fundação Nacional do Índio - FUNAI



O PROCESSO DE TERENIZAÇÃO DO CRISTIANISMO NA TERRA INDÍGENA TAUNAY/IPEGUE NO SÉCULO XX

“No caso dos grupos etnolinguísticos que protagonizaram mobilizações etnopolíticas, ou seja, processos de organização interna e de luta política externa para obter determinados objetivos públicos, registra-se uma atualização exponencial da identidade coletiva, por vezes totalizadora a ponto de proporcionar sustentação ideológica a uma luta ativa e aos riscos vitais nela envolvidos. Trata-se de processos aos quais poderíamos nos referir como reetnização ou atualização identitária, derivada da experiência de participação política mediada pela influência das organizações etnopolíticas que contribuíram para dignificar o elemento étnico e para dar um sentido positivo à condição indígena” (Bartolomé, 2006:57).

APRESENTAÇÃO

Esta temática está sendo pesquisada desde nosso Curso de Especialização em América Latina, desenvolvido entre os anos de 1992 e 1994. Naquela ocasião, objetivávamos conhecer mais profundamente a organização e funcionamento da Aldeinha Terena, que acreditamos ser a primeira Aldeia Urbana da região Centro-Oeste. Ao final daquela etapa de escrutínio documental verificamos que a migração da família do índio Neco, da Aldeia Buriti (Aquidauana-MT) para a Aldeia Cachoeirinha (Miranda-MT), tinha sido motivada por questões religiosas, o que no presente denominaríamos de político-religiosas. Foi daí que nasceu nosso interesse em sistematizar o conhecimento histórico acerca das questões religiosas que perpassariam todas as demais relações no âmbito das aldeias Terena, segundo nossa hipótese assentada no projeto de pesquisa do Mestrado em História.

A primeira intenção era desnudar as relações entre os missionários protestantes e os índios Terena na Terra Indígena Taunay/Ipegue¹, mas o tempo era curto e as fontes não se encontravam muito acessíveis. Reduzimos a abrangência da temática quando nos defrontamos com a federação de Igrejas locais (aldeias Terena) que conformavam a União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS). A pesquisa vinculada ao Programa de Mestrado em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados (atualmente UFGD), buscou demonstrar o histórico de formação da Missão Indígena Terena UNIEDAS e o processo de apropriação do protestantismo, bem como a construção de uma entidade religiosa indígena pelas lideranças religiosas Terena. Desenvolvemos este estudo de 1999 a 2001 e, a partir dele, acessamos o Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Universidade de Campinas (UNICAMP). Portanto, as fontes orais e documentais que alicerçam a nossa tese estão sendo coletadas desde 1992. Por isso, ao longo deste texto aparecerão depoimentos coletados em 1994, 2000, 2004, 2006, 2007 e 2008. São ao todo quase quinze anos de contato em situação de pesquisa com a etnia Terena.

¹ Oficialmente trata-se de uma única Terra Indígena. Todavia, os líderes Terena reconhecem duas: Taunay e Ipegue. Ao longo do texto vamos adotar a nomenclatura formal: Terra Indígena Taunay/Ipegue.

Em Mato Grosso do Sul, o primeiro Programa de Mestrado em História, foi implantado no ano de 1999. Dentre as linhas de pesquisa foi consolidada a de História Indígena, devido à necessidade premente de estudos sobre as populações estabelecidas na região sul do Estado do Mato Grosso, atual Estado do Mato Grosso do Sul (1977). Com a implantação desse Programa de Pós-Graduação uma gama de trabalhos² sobre populações indígenas foi produzida. Outras monografias de Mestrado e Doutorado, defendidas anteriormente em Universidades sediadas nas regiões Sul e Sudeste destacaram-se neste cenário de produção acadêmica enquanto referências teórico-metodológicas³. Entretanto, nenhuma dessas produções destacadas abordou em profundidade os contatos religiosos entre os missionários e os povos indígenas localizados em Mato Grosso do Sul.

A Linha de Pesquisa “História Indígena” do Mestrado em História⁴ tem dado muitas contribuições à História das populações indígenas de Mato Grosso do Sul e dos Estados circunvizinhos, como é o caso do Paraná e de Mato Grosso. Tem estabelecido um intercâmbio com o Paraguai, através dos pesquisadores

² ZAGO, Lisandra. *Etnohistória Bororo: contatos, alianças e conflitos (séculos XVII e XIX)*. 2005. 126 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; **MACIEL**, Neli Aparecida. *História dos Kaiowa da aldeia Panambizinho: da década de 1920 aos dias atuais*. 2005. 155 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; **SILVA**, Meire Adriana da. *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário): 1978-2001*. 2005. 170 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; **AMARAL**, Inez Maria Bitencourt do. *Entre rupturas e permanências: a Igreja Católica na região de Dourados (1943-1971)*. 2005. 125 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; **DUTRA**, Carlos Alberto dos Santos. *O território Ofaié pelos caminhos da História: reencontro e trajetória de um povo*. 2004. 289 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; **LACERDA**, Léia Teixeira. *A mulher Terena em tempos de AIDS: um estudo de caso da Aldeia Limão Verde, município de Aquidauana, MS*. 2004. 89 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; **VARGAS**, Vera Lúcia Ferreira. *A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção*. 2003. 145 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; e **PASCHOALICK**, Lelian Chalub Amin. *A arte dos índios Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados-MS: transformações e permanências, uma expressão de identidade e afirmação étnica*. 2001. 94 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

³ Os primeiros doutores de Mato Grosso do Sul que desenvolveram trabalhos sobre povos indígenas no Mato Grosso do Sul foram WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá: suicídio pelo tekohá*. 1994. 485 f. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo. T 398; VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. São Paulo, 1995. 221p. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP. T 150; BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. 382 f. + apêndice fotográfico. mapa. Tese (Doutorado em História) – PUC/RS, Porto Alegre; OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *Da Pré-história à História Indígena: (re) pensando a Arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal*. 2002. 466 f. Tese (Doutorado em História – Área de concentração em Arqueologia) – PUC/RS, Porto Alegre. T 382; PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. 403 f. + anexos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo. Todos os trabalhos foram produzidos a partir da última década do século XX.

⁴ Atualmente, o Mestrado em História é sediado pela Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, no Município de Dourados. Até o ano de 2005 ela pertenceu à Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados – MS. No ano de 2006, o Campus de Dourados da UFMS se autonomizou dando origem à Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD.

vinculados ao *Museu Andrés Barbero*, na participação e realização de eventos internacionais. Entretanto, no tocante à religiosidade indígena a historiografia ainda é tributária de Universidades do Sudeste (UNICAMP, USP e UNESP) e do Sul (UNISINOS), apenas para destacar algumas. Foi nesse Programa que surgiram as primeiras dissertações abordando as religiões entre povos indígenas do sul de Mato Grosso⁵. E foi também através do Programa que entramos em contato com alguns Grupos de Pesquisas sobre temas correlatos como cultura, religião e religiosidade. Todavia, reconhecemos que estamos apenas iniciando uma longa jornada na produção do conhecimento acerca das populações indígenas desta região, uma das últimas fronteiras a ser incorporada pelo Estado brasileiro após a Guerra contra o Paraguai. Novos cursos na UFGD e na UFMS estão sendo implantados e poderão vir a suprir essas carências.

Desde a infância a convivência pessoal com os “bugres” urbanizados fora estreita. Estudos na Escola Municipal Umbelina Jorge, que atendia quase que exclusivamente ao público indígena e moradia, na adolescência, na Rua Índio Neco, cujo nome foi dado em homenagem, realizada pela Câmara Municipal de Vereadores, há um dos índios desbravadores da Margem Esquerda de Aquidauana, que veio a emancipar-se em 1965, passando a ser o município de Anastácio-MT. Nascida dois anos após a autonomia da Margem Esquerda, mas registrada no município de Aquidauana, pois ainda não havia Cartório Civil na nova unidade estadual. Crescemos no meio dos Terena urbanos, que até a década de 1980 não se identificavam etnicamente como indígenas, pois receavam a discriminação e o preconceito. Experimentamos a transição do índio ao bugre e do bugre ao índio, convivendo nos mesmos espaços sócio-políticos: escolas, hospitais, postos de saúde, igrejas, entre outros desde 1967 a 2004. Todavia, só despertamos para o registro acadêmico a partir da pós-graduação.

Nossa família Terena, com a qual crescemos e aprendemos a respeitar a diversidade e a diferença, muitas vezes a contragosto de nossos pais, foi a de

⁵ MOURA, Noemia dos Santos Pereira. *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. 2001. 137 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados. T 379; LEITE, Fábio Henrique Cardoso. *O Kaiowá de Dourados: sua vida espiritual num contexto histórico*. 2004. 97 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; CREPALDE, Adilson. *O rezador e a História*. 2004. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados; e SILVA (2005) destacada na nota 2.

Adalberto França Dias, primo de Antônio Francelino da Aldeia Ipegue, que conheceremos mais à frente nos capítulos finais (quinto e sexto). Foi esta família que nos abriu as portas dos Arquivos da UNIEDAS entre 1999-2001 e mediou, de certa forma, nossas relações com os outros indígenas urbanos e rurais. Sua parentela urbana, que possui estreitos laços com a parentela ampliada nas aldeias Terena das Terras Indígenas, é participante e integrante do quadro dirigente daquela Missão. A primeira igreja evangélica da margem esquerda de Aquidauana foi a Igreja Evangélica de Aldeinha fundada em 1933.

Percorremos a rede de alianças das cidades às aldeias perscrutando a história dessa instituição religiosa. Ao final do Mestrado, tomamos conhecimento das acirradas disputas que marcavam o campo religioso que englobava as Terras Indígenas Terena desde a conformação das Reservas Indígenas Federais até o momento presente. Decidimos investir na ampliação de nosso olhar focado primeiramente numa aldeia urbana, depois numa Missão Indígena e agora nas relações político-religiosas que envolvem a Terra Indígena Taunay/Ipegue, particularmente, as aldeias Bananal e Ipegue.

Nosso objetivo sempre foi o de perceber os *movimentos* Terena a partir do viés político-religioso. Hoje compreendemos perfeitamente por que antes de 1980 os Terena preferiam ser identificados como japoneses, cuja característica é de povo empreendedor, do que ser recriminados por serem indígenas, indolentes, beberrões, entre outras características desqualificadoras. A rede de alianças entre os urbanos e os rurais ficou muito mais perceptível porque não era mais negada, ao contrário, havia vantagem em publicizá-la. As múltiplas influências foram cada vez mais sendo exploradas por ambos os habitantes das cidades e das aldeias. Hoje todos os Terena de Anastácio cadastrados possuem a Carteira da FUNAI, com a qual circulam nas diversas instâncias de poder. Contudo, a discriminação e o preconceito ainda são duramente combatidos pelas lideranças Terena.

Somos muito gratos por termos esta possibilidade de conviver e estudar os Terena. Talvez, se não fosse por este duplo papel – construir cotidianamente a história com eles e sistematizar o conhecimento acerca deles – não teríamos tantas situações favoráveis para empreender tal estudo.

INTRODUÇÃO

O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas (GEERTZ).⁶

Assistiu-se a partir da segunda metade do século XX a desconstrução dos paradigmas vigentes responsáveis pelas respostas antropológicas, históricas, econômicas, políticas, ideológicas e culturais nos seios das sociedades e a montagem de um “mundo em pedaços”, principalmente após a queda do muro de Berlim. O novo momento, de globalização econômica, elegeu como prioridade responder questões como a busca da identidade. Ou melhor, das identidades étnicas, religiosas, lingüísticas, raciais e culturais. Segundo Clifford Geertz essa desmontagem do mundo produziu um movimento geral que substituiu um *mundo construído com uns poucos tijolos análogos, enormes e mal encaixados, por um mundo não mais uniformemente nem menos completamente construído com muitos tijolos menores, mais diversificados e mais irregulares* (GEERTZ, 2001, p. 157). Dentre essas identidades ressurgem com muita força as identidades religiosas. O mundo todo vivencia diversos conflitos religiosos. Vamos demonstrar como os Terena se reorganizaram e se aparelharam na trajetória do processo de apropriação do Cristianismo para disputar espaços sócio-políticos internos e externos às Terras Indígenas. Estaremos refletindo sobre um contexto macro, no qual os Terena estão desenvolvendo seus micro poderes.

Inerente ao processo de globalização econômica há uma maior mobilidade de pessoas e de crenças. A nova conjuntura de crise dos modelos explicativos abriu espaços para *as pessoas voltarem-se para idéias e valores mais conhecidos, mais profundamente arraigados e familiares* (Idem, p. 158). Os arcabouços da identidade coletiva, principalmente o capitalismo e o socialismo, ficaram um tanto quanto fragilizados e pouco confiáveis. Somente a religião, no imaginário da maioria das pessoas, parece não haver falhado. Assistiu-se a partir

⁶ GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p.155.

de então um crescente movimento de disseminação religiosa no mundo todo. O Cristianismo, que objetiva expandir-se no seio das formações sociais desconhecedoras do Evangelho, difunde-se cada dia mais rapidamente sob o manto do protestantismo pentecostal. A Igreja Católica, por sua vez, também se movimenta a partir dos Concílios Vaticano II (1955) Medellín (1968) e Puebla (1979). Todas as correntes cristãs estão alerta numa conjuntura que se mostra favorável à difusão de ideologias religiosas.

Essas mudanças estão ocorrendo em um contexto global. Em termos numéricos, cerca de mais ou menos 400 milhões de seguidores estão ingressando no movimento protestante-pentecostal no mundo inteiro. Somente o Islamismo conservador se aproxima desse crescimento, apesar de não ser tão difundido midiaticamente (WRIGHT & KAPFHAMMER, 2004). O movimento das identidades religiosas e das questões religiosas cresce em direção ao centro da vida social, política e até econômica, tanto em escala quanto em importância (GEERTZ, 2001). Dissemina-se por todos os continentes, principalmente pelas Américas, onde se presume que esteja o maior número de *almas* a serem *libertadas*. Paralelamente, a Igreja Católica esforça-se através de seus Concílios e Conferências para produzir documentos, mecanismos e ações que atraiam novos adeptos e resgatem aqueles que dela se distanciaram. No Brasil, recentemente, tivemos a Conferência Geral de Aparecida (2007).

O movimento protestante-pentecostal tem como prerrogativa atingir todas as populações indígenas que ainda desconhecem a Bíblia. Para isso, conta com um grande número de missionários indígenas, de várias etnias, para propagar o Evangelho e várias organizações religiosas. Cada etnia, por sua vez, tem uma cultura específica. Assim, as formas pelas quais recebe, resignifica e/ou rejeita o Cristianismo são variadas (CAPIBERIBE, 2004; POMPA, 2003; MONTERO, 1995, 2006; ALMEIDA, 2004, 2006; ALMEIDA, 2003, WRIGHT, 1999, 2004). Os Terena, por sua vez, adotaram o Cristianismo e suas diversas tendências e, baseados na convivialidade, desenvolveram uma nova rede de sociabilidade interna e externa. Como o Xamanismo, o Cristianismo passa a fazer parte do cotidiano Terena,

influenciando os comportamentos e as ações de seus adeptos. Dessa forma, a convivialidade desenvolve-se dentro de um campo religioso composto pelas agências cristãs e pelo Xamanismo.

Nossa hipótese é que os Terena desenvolveram uma reforma moral e política de sua sociedade no início do século XX, com base no Cristianismo, sem abandonar o Xamanismo. Conjuntamente com os missionários católicos e protestantes, constituíram e constituem o Cristianismo *Terena*. Dessa forma, utilizam frequentemente as novas identidades – crente, evangélica ou católica – enquanto o *passaporte* do cristão⁷. O aumento numérico de igrejas, bem como o de aldeias, se constituiu para essa etnia em uma solução, ao invés de gerar problemas. Cada igreja e cada aldeia organizadas correspondem a menos um conflito político interno. O que para nós constituiu-se em uma problemática de estudo, para eles foi percebido como uma saída canalizadora dos conflitos político-religiosos. Criar uma nova igreja ou uma nova aldeia é uma forma de reequilibrar as relações internas.

O movimento de ampliação das denominações cristãs entre os Terena consolidou-se em uma conjuntura oportuna e positiva para o “realçamento étnico”. Várias são as manifestações culturais: danças, ornamentação corporal, artesanato, idioma, medicina natural. Ambos, a pluralidade religiosa e a atualização das culturas material e imaterial, são produtos das relações estabelecidas entre a etnia Terena e os demais atores da moderna sociedade brasileira, nas últimas décadas do século passado. Aos Terena foram colocadas as possibilidades de integração ou desaparecimento. Criativamente, sobreviveram e aproveitaram as “lacunas” sociais e políticas para intervir em favor de suas próprias demandas. Tal como outras “minorias” – negros, mulheres, homossexuais, idosos – as populações indígenas se organizaram e reivindicaram visibilidade. A politização, atualmente, é a arma Terena mais eficaz contra a inoperância do Estado brasileiro. Levantamos a problemática da pluralidade

⁷ A imagem de passaporte foi construída por nós na dissertação (Moura, 2001). O passaporte permite a transposição de fronteiras. No caso em questão, de fronteiras territoriais, culturais, étnicas e religiosas.

religiosa na intenção de entender como essa se apresenta e interfere nas relações sócio-políticas internas e externas às Terras Indígenas.

Para desenvolver esta investigação utilizamos como fio condutor do nosso olhar a hipótese de que o povo Terena tem uma presença física e política relevante no cenário sul-mato-grossense e participa ativamente enquanto agente histórico, mesmo que ocupe um lugar social de dependência diante da sociedade capitalista brasileira. Todavia, essa etnia nunca se apresentou imobilizada diante das diversas situações criadas na e pela sociedade brasileira desde sua instalação no Baixo Pantanal a partir da segunda metade do século XVIII (OLIVEIRA, 1976; SCHUCH, 1995). Os Terena, dessa forma, não são meramente os remanescentes dos Guaná/Chané, estão numérica e politicamente presentes e atuantes no cenário nacional e internacional, dentro de uma situação de relativa cidadania representada por uma política indigenista segregativa, porém ainda necessária à sua sobrevivência física e cultural. Coexistem produzindo, de acordo com suas condições, estratégias de inclusão e ascensão dentro e fora de suas áreas indígenas.

A problematização suscitada, acerca da pluralidade religiosa, recorta dois momentos significativos na história político-religiosa dos Terena. O primeiro é aquele em que os Terena decidiram-se pela apropriação da identidade cristã do final do século XIX, consolidando-a por toda a primeira metade do século XX; o segundo é o momento em que essas lideranças decidiram apropriar-se e dirigir as atividades religiosas em suas aldeias, enfrentando o Cristianismo católico e protestante em suas mais variadas faces e interfaces e em sua expansão nas demais etnias indígenas, na segunda metade do século XX. Essa periodização realça dois momentos distintos de articulação do campo religioso do sul de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul. Implica, além das questões religiosas e culturais, as dimensões políticas, administrativas e econômicas.

Na primeira fase, os questionamentos norteadores de nossa pesquisa foram: Como compreender o movimento de pluralidade religiosa cristã em conjunturas distintas? Como explicar os movimentos iniciais de conversão em

massa e a emergência de atividades católicas na ausência de qualquer instituição religiosa? Como se constituía a conjuntura no âmbito regional e nacional ao final do século XIX e início do XX? Qual foi sua influência na correlação de forças internas e externas das lideranças religiosas e políticas Terena no campo religioso sul-mato-grossense? Quais as negociações políticas, materiais e simbólicas que produziram a permissividade Terena para a aceitação e apropriação do catolicismo e do protestantismo?

Especificamente para a segunda conjuntura, do campo religioso de Mato Grosso do Sul, os questionamentos foram mais direcionados para as relações entre as diferentes agências cristãs, das quais os indígenas tomaram parte. Tentamos responder às seguintes indagações: houve um processo de (re)significação de elementos simbólicos cristãos, no sentido de resgatar a cultura religiosa tradicional Terena? Qual é a relação entre o Xamanismo Terena e o pentecostalismo? Há, na percepção indígena, elementos que se assemelham ao Xamanismo que poderiam estimular sua atualização? Por que a opção por uma diversidade de estratégias cristãs (católicas, protestantes, pentecostais) e como essas convivem entre si? Quantas e quais denominações se fazem presentes nas áreas indígenas de Mato Grosso do Sul? Como reagem os Terena a essas influências? Como convivem essas diversas linhas cristãs? Há uma constância dos indígenas nas igrejas?

Nosso recorte espaço-temporal recobriu todo o século XX, dividindo-o em duas fases históricas perpassadas pelas disputas sócio-político-econômico-culturais entre a sociedade brasileira, representada pelo Estado brasileiro e as populações indígenas. Na primeira fase, localizada na primeira metade do século XX, apresentou-se uma Política Indigenista de caráter assimilacionista e populações indígenas se adequando às Reservas Federais, dentre outras formas de territorialização. Naquela conjuntura, as etnias indígenas estavam voltadas para a demarcação e homologação de suas terras, além de demandar questões em torno das políticas sociais de saúde, educação e segurança. A segunda fase revela organizações indígenas e indigenistas dispostas a resgatar alguns direitos históricos e conquistar outros espaços legais, cobrando do Estado brasileiro o

reconhecimento à diversidade e às diferenças culturais. Para compreender melhor essas conjunturas, a partir do viés religioso na Terra Indígena Taunay/Ipegue, tomamos como parâmetro as Aldeias Bananal e Ipegue e conformamos o que denominamos de campo religioso sul-mato-grossense, para a primeira fase e campo religioso de Mato Grosso do Sul, para a segunda. Essas aldeias são consideradas pelas lideranças Terena como as portas de entrada do protestantismo e do catolicismo. Desta forma, tentamos verificar as disputas inerentes a esse campo, que seguiram se metamorfoseando ao longo do século passado, salientando a interlocução entre os espaços sagrados e os espaços profanos.

Demonstramos como estavam compostos esses campos religiosos em cada fase, para evidenciar a ampliação do que denominamos pluralidade religiosa cristã, nas respectivas aldeias. Nosso objetivo central foi desnudar as relações sócio-político-religiosas no âmbito das aldeias, que produziram a ruptura de fronteiras territoriais e religiosas extrapolando os limites das Terras Indígenas, assentando-se na sociedade brasileira. Buscamos evidenciar o *empowerment* Terena ao longo do processo de apropriação e terenização do Cristianismo. Nosso recorte, a partir da religiosidade Terena, procurou dar ênfase ao relacionamento da religiosidade cristã com os demais setores seculares na conformação de novos espaços sócio-políticos de convívio interno e externo para os Terena.

Nosso compromisso acadêmico foi o de aprofundar elementos ainda pouco explorados pela literatura produzida, reconstruindo os fundamentos da pluralidade religiosa e suas implicações no processo de territorialização e territorialidade indígena e de sua nacionalização brasileira, constituídas ao longo do século passado. Aproveitamos, dada a nossa formação acadêmica, o vagão da Nova História Cultural (BURKE, 2005) e do *Novo Americanismo* (VIVEIROS DE CASTRO & CUNHA, 1993) da Antropologia, que se puseram em movimento na década de 1970, para realçar a presença indígena, a partir das dimensões histórica e etnográfica. Pretendemos fazer uma reflexão sobre a organização sócio-cultural dessa etnia, perpassada pela hegemonia da sociedade brasileira, através de nossas observações em campo e das recentes contribuições

etnográficas registradas em forma de perícias e de monografias acadêmicas. Portanto, desenvolvemos pesquisas de campo, bibliográfica e fotográfica, com o objetivo de coletar múltiplas fontes para alicerçar nossas argumentações.

Desta forma, pretendemos situar as coletividades indígenas na contemporaneidade, desprendendo-as de um passado paralisante e, contextualizando-as em uma temporalidade múltipla que abarcou diferentes contextos históricos. Essa situação de contemporaneidade permitiu demonstrar as relações internas e externas dessa sociedade indígena Terena enfatizando a dimensão histórica e possibilitando um estudo de caso das Aldeias Bananal e Ipegue. Os Terena de hoje não são os mesmos de ontem, porém explicitam elementos de interligação com seus antepassados e com o *ethos Aruak*⁸ (SANTOS-GRANERO, 2002).

Trabalhamos com os recursos da História Oral, recolhendo os depoimentos das lideranças religiosas nas duas aldeias mencionadas, quase na sua totalidade na forma de histórias de vida. Essa modalidade, além de deixar as pessoas mais a vontade para recordar seu passado, cujas ações religiosas eram penetradas e penetravam os espaços políticos, econômicos, sociais e culturais, nos permitiu perceber qual o peso da religiosidade no cotidiano Terena. Para realizarmos a gravação dos relatos tivemos todo o cuidado de nos ambientar nas aldeias, visitar informalmente os possíveis entrevistados, que muitas vezes no primeiro contato começavam suas narrações, para depois irmos, posteriormente, com todo o aparato tecnológico disponível para a atividade. Sentimos que havia motivação, da parte das lideranças, em expor seus relatos e consciência da importância de registrar as atividades religiosas. Todas as lideranças das igrejas contatadas se manifestaram favoráveis ao registro de seus históricos, nos fornecendo seus documentos formais e fotografias. Vamos, portanto, utilizar os

⁸ As populações indígenas Aruak estão assim distribuídas no Brasil: Apurinã (AM), Ashaninka (AC), Baniwa (AM), Enawê-Nawê (MT), Kinikinau (MS), Kuripako (AM), Manchineri (AC), Mehinako (MT), Palikur (AP), Pareci (MT), Tariana (AM), Wapixana (RR), Warekena (AM), Wauja (MT), Yawalapiti (MT). A maioria desses povos tem uma população abaixo de mil habitantes na atualidade, sendo que as maiores populações são as dos Terena (aproximadamente 20.000), Wapixana e Baniwa (aproximadamente entre 8 e 10.000 habitantes). www.socioambiental.org.br acessado no dia 22 de agosto de 2008, às 10:30 horas.

nomes dos depoentes, tal como combinado no momento do recolhimento de seus relatos.

Essas histórias de vida foram analisadas, uma a uma, e depois cruzadas com os documentos das Igrejas, com as fotografias e os demais relatos. Utilizamos o referencial de historiadores e antropólogos para ler os relatos recolhidos tais como Vansina (1968), Halbwachs (1990), Alberti (2004, 2005), Thompson (1998), Bosi (1979), Ferreira, Fernandes & Alberti (2000), Bresciani & Naxara (2004). Nossa opção foi a de constituir fontes através da História Oral, uma vez que também trabalhamos com documentos escritos e iconográficos. A intenção foi acessar o conhecimento de experiências e modos de vida Terena, da forma como são percebidos e expressados pelos próprios indígenas, ao invés de apenas vê-los através dos documentos oficiais ou dos relatos de cronistas. Todavia, nossas fontes iconográficas careceram de um maior aprofundamento de nossa parte. Dadas às condições de produção da tese, conforme ressaltamos na apresentação, foram utilizadas mais como elementos instigadores da interpretação visual, por parte dos leitores, do que sistematicamente através de uma leitura crítica e analítica. Constituíram-se meramente em mais um recurso para se perceber a pluralidade religiosa e suas implicações cotidianas no âmbito das aldeias estudadas. Ao final de cada capítulo, disporemos algumas fotografias ilustrativas das discussões e elaborações produzidas.

Neste estudo pretendemos demonstrar que os sujeitos históricos Terena vêm desenvolvendo táticas e criando estratégias nas situações conjunturais produzidas pela sociedade brasileira. Os Terena enquanto sujeitos ativos apropriaram-se da matriz cristã e a adequaram ao estilo Terena, desenvolvendo o que Sahlins (1997a) denominou de “*indigenização*” do Cristianismo. Após a apropriação, essas crenças passaram a fazer parte do universo cosmológico Terena, o que implica em afirmarmos que formataram um *Cristianismo Indígena*. Realizaram a *pacificação do Cristianismo*, destituindo-o de sua letalidade e tornando-o benéfico à etnia⁹. A partir do momento que se tornou cristão o Terena

⁹ Pacificar aqui tem o sentido que Manuela Cunha (2002) utilizou para prefaciar a obra de Albert & Ramos *Pacificando o Branco*, que será por nós utilizado ao longo do texto. Esta metáfora, *pacificar*, denota a capacidade de percepção e intervenção Terena na rede sócio-política configurada pela sociedade brasileira, nos vários contextos de convivência interétnica.

tornou-se partícipe de uma irmandade constituída pelos laços de fé. Desenhou-se, portanto, uma nova relação de “parentesco” com os não-índios. O indígena crente ou católico pacificou o branco tornando-se “aparentado” desse, da mesma forma que estabelecera a relação de “compadrio” com os fazendeiros e demais regionais, da qual trataremos adiante.

A *irmandade* religiosa desconstruiu velhas *fronteiras* territoriais e culturais, facultando uma nova identidade aos convertidos. Às lideranças religiosas Terena competiu adequar-se aos novos espaços sócio-políticos produzidos, quer fosse nas aldeias ou no âmago da sociedade brasileira. Essa foi uma tarefa pouco complicada para esses indígenas, uma vez que sua cultura pressupõe uma abertura às inovações culturais de outras formas de organização (HILL & SANTOS-GRANERO, 2002; ISAAC, 2004; PEREIRA & OLIVEIRA, 2003). A conversão Terena, no entanto, vai além da incorporação dos dogmas religiosos pressupondo uma reforma social, a ampliação de espaços sócio-políticos e o *empowerment* Terena.

A aceitação espiritual materializou-se, de ambos os lados, em situações de convivência e reconhecimento na sociedade brasileira. As lideranças Terena atuais têm consciência dessa realidade afirmando terem ocorrido mudanças na conduta moral, na postura corporal e na formulação do discurso do crente Terena. Esse fato é observado pelos católicos, cujo representante Antônio Francelino, dirigente da Igreja Católica de Ipegue, nos relatou a partir da observação da nova postura de um de seus irmãos, que se converteu ao culto pentecostal na Igreja Deus é Amor. *“Começou um pouco assim, fazer muita extravagância em bebida, né, achei bom nessa parte. Agora ele parou, né, começou a fazer parte de lá. Nessa parte eu acho que é fundamental, né.”* (Depoimento de Antônio Francelino, 2007, Aldeia Ipegue). Estamos investindo na hipótese de que o povo Terena refundou o seu *modus vivendi* no momento em que o governo republicano brasileiro criou as Reservas Indígenas Terena de Ipegue e de Cachoeirinha em 1905 e as demais nos anos subseqüentes.

Vejamos como foi organizado o texto, na intenção de responder a problematização, a partir dos objetivos específicos que traçamos para guiar nossa trajetória analítica.

O objetivo central foi historicizar a construção da identidade cristã dos Terena e a ampliação do fenômeno da pluralidade religiosa cristã nas três últimas décadas do século XX, através de fontes escritas, depoimentos indígenas e fotografias. Destacaremos as implicações da pluralidade religiosa na produção de estratégias de convivência interna e externa às Terras Indígenas de Taunay e Ipegue. Desdobrando essa meta principal, podemos resumir nossas pretensões nos seguintes objetivos, os quais se desdobraram em sete capítulos:

1) Alinhar historicamente a construção/apropriação da identidade cristã pelos Terena, desde o final do século XIX à década de 1970, através de fontes bibliográficas (livros, trabalhos acadêmicos e etno-textos) e documentos oficiais do Estado brasileiro, que possibilitem em suas linhas e entrelinhas a percepção das ações Terena;

2) Mapear e classificar as denominações cristãs constituídas nas áreas indígenas Terena do Estado de Mato Grosso do Sul (MS), católicas e protestantes com suas ramificações, verificando a incidência de novas denominações a partir do final da década de 1970, conceituando cada uma dessas matrizes religiosas cristãs, através dos depoimentos recolhidos, arquivos das igrejas e fotografias;

3) Levantar historicamente as estratégias de poder político-religiosas que permearam as relações dos Terena com outras etnias indígenas e não indígenas na sociedade brasileira, enfocando, particularmente, o cotidiano das aldeias subvencionadas pelos Postos Indígenas de Taunay e Ipegue, portais tradicionais de entrada dessas novas ramificações religiosas cristãs, evidenciando a correlação de forças políticas desenvolvidas pelas lideranças indígenas cristãs divididas em diversas denominações, através das situações etnográficas vivenciadas com os Terena;

4) Relacionar a apropriação do espaço religioso com a reconstrução do social ou do resgate de elementos do social como instrumentos de preservação

identitária e cultural dos Terena, visando ao processo da redemocratização do Brasil e à organização do movimento indígena nacional.

5) Localizar os espaços concretos de (re) produção dessas estratégias de inclusão e ascensão sócio-política das lideranças *católicas* e *crentes*, produzidos e ocupados na constituição dos campos religiosos nas primeira e segunda metades do século XX, através da análise dos depoimentos Terena e da observação etnográfica das relações cotidianas.

Estes objetivos, os quais recobrem temporalidades diversas, foram distribuídos em oito capítulos. No primeiro fizemos algumas considerações sobre os conceitos e categorias utilizados ao longo do texto para alicerçar nossas argumentações. Destacamos ainda algumas idéias-teses de autores contemporâneos que estabelecem uma importante contribuição historiográfica e etnológica, das quais nos apropriamos para ler os campos e as conjunturas pelas quais foram circunstanciadas. No segundo capítulo, nos voltamos diretamente para a produção acadêmica sobre os Terena durante o século XX. Demonstramos a trajetória antropológica e histórica pela qual trilhamos e realizamos uma revisão da literatura produzida sobre esse povo indígena. Apresentamos o conjunto bibliográfico relido e apontamos alguns dos estudos nos quais vamos nos basear para analisar as fontes que levantamos. Pretendemos evidenciar o modo como os olhares antropológicos e historiográficos se alteraram na primeira e segunda conjuntura. Na primeira observamos que os escritos tratam as religiões cristãs, e quaisquer outros elementos estranhos à cultura Terena, como modificadores e aculturadores. Na segunda vemos que os autores começaram a realçar as ações indígenas e dos demais atores sociais em suas variadas relações sócio-político-econômico-culturais.

No terceiro capítulo desnudamos o “encontro” dos Terena com os demais atores sociais, desde o período que viveram no Chaco até o seu estabelecimento no atual Mato Grosso do Sul. As monografias produzidas nos forneceram uma leitura atualizada sobre os Terena. Muitas vezes nos ancoramos nelas para fazer comparações ou meras constatações de proximidade interpretativa. Os

documentos do Estado ou das organizações religiosas nos permitiram ler seus pontos de vistas e entrever os pontos de vistas dos Terena, o que, parafraseando Walter Benjamin, denominamos leitura “à contra pêlo”. Nas entrelinhas dos escritos “oficiais” lemos as atitudes dos indígenas.

No quarto, sobre os Terena na atualidade, tratamos de perceber os indígenas como sujeitos de seu tempo, ou seja, mesmo que apresentem elementos de um *ethos* Terena e Aruak, foram ao longo do processo histórico vivido experimentando novas situações e apropriando-se de elementos materiais e simbólicos de outros agrupamentos humanos com os quais conviveram. Portanto, apresentamos os Terena contemporâneos explorando as particularidades do cotidiano das Aldeias Bananal e Ipegue da Terra Indígena Taunay/Ipegue.

O quinto capítulo foi destinado a explicitar o campo religioso do sul de Mato Grosso (1860-1960). Recobrimos um século de historicidade religiosa Terena. Concentramos nosso olhar sobre os conflitos gerados nas relações entre as agências cristãs e dessas com os agentes religiosos Terena – os Xamãs e os rituais atualizadores das crenças de sua etnia. Observamos ainda que naquele período iniciou-se o processo de institucionalização das agências cristãs entre os Terena.

No sexto e sétimo capítulos, apresentamos e desnudamos o campo religioso de Mato Grosso do Sul (1970-2008). Denominamo-no propositalmente dessa forma para realçar que até a década de 1970 tratava-se de um único Estado – o MT e após aquela década produziu-se a separação constituindo-se o novo Estado do MS e, conseqüentemente, uma conjuntura específica marcada por novos elementos sociais, políticos, econômicos e religiosos.

Nesta parte do texto apresentamos o histórico de cada uma das igrejas, construídos a partir dos registros documentais e dos depoimentos orais fornecidos pelas lideranças religiosas e lideranças temporais das aldeias. Enfatizamos o processo de *indigenização do Cristianismo* produzido pelas lideranças religiosas Terena. Como nossa elaboração ficou mais extensa, pois expusemos informações históricas sobre cada uma das igrejas cristãs das aldeias Bananal e Ipegue,

dividimo-la em dois capítulos. O sexto ficou com a parte geral do campo religioso de Mato Grosso do Sul e os históricos das Igrejas Católicas das respectivas aldeias e o sétimo foi dedicado ao protestantismo histórico e pentecostal. Tanto no sexto quanto no sétimo buscamos demarcar as relações entre os diferentes agentes componentes do campo.

Nas considerações finais, objetivamos fechar a tese demonstrando as diferenças tidas como “cosmológicas” das Aldeias Bananal e Ipegue, a partir do imaginário indígena que as alimenta – Bananal é uma aldeia hegemonicamente protestante, enquanto Ipegue é católica. Salientamos que ainda persistem os estereótipos de uma aldeia sobre a outra, pelos quais buscam desqualificar-se ao mesmo tempo em que demarcam os traços adscritivos que os caracterizam como crente-evangélicos e católicos. Nosso esforço foi no sentido de demonstrar que por todo o século XX as lideranças religiosas Terena estiveram divididas em crentes e católicos e que essas divisões perpassam os demais setores de organização social, política, econômica e cultural.

De uma maneira abrangente procuramos evidenciar que as lideranças religiosas Terena, em nome de sua etnia, se apropriaram do Cristianismo em suas variadas tendências, produzindo um Cristianismo Terena, ou seja, terenizando o catolicismo e o protestantismo. O resultado é que todos os espaços sagrados e profanos internos à Terra Indígena Taunay/Ipegue foram paulatinamente ocupados por representantes Terena.

Paralelamente aos depoimentos, discursos e documentos escritos das igrejas e de suas lideranças produzimos um álbum fotográfico dessas instituições, bem como das aldeias, a fim de melhor apresentá-las. Esse álbum foi devidamente autorizado pelos Terena, os quais requisitaram uma cópia para os Postos Indígenas e para as escolas das respectivas aldeias. Documentamos a pluralidade religiosa e suas implicações internas e externas de todas as formas possíveis. O álbum está composto por diversas fotografias de temporalidades mais remotas às mais atuais, produzidas por nós ou cedidas pelos envolvidos neste estudo.

Esperamos que as pessoas que tiverem acesso aos resultados desta pesquisa consigam perceber uma nova forma de abordar a temática indígena, através da qual os índios Terena deixam de ser uma “questão” ou um “problema” e se constituem em sujeitos constitutivos do processo histórico sul-mato-grossense e brasileiro, bem como se tornam integrantes da história brasileira.

CAPÍTULO 1

ALGUNS PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS EMBASADORES DE UMA LEITURA INTERDISCIPLINAR DA TEMÁTICA INDÍGENA

ALGUNS PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS EMBASADORES DE UMA LEITURA INTERDISCIPLINAR DA TEMÁTICA INDÍGENA

Por várias vezes em lugares e momentos diferentes, grupos indígenas declararam ter “pacificado os brancos”, arrogando para si a posição de sujeitos e não de vítimas. “Pacificar os brancos” significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; **mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade** (CUNHA IN: ALBERT & RAMOS, 2002:7).

Neste capítulo faremos algumas considerações sobre conceitos e categorias utilizadas ao longo do texto para alicerçar nossas argumentações em torno da hipótese central deste estudo. Esboçamos algumas elaborações contemporâneas de autores como Michel de Certeau (1994, 2005), Pierre Bourdieu (1998), Clifford Geertz (1989, 2001), Marshal Sahlins (1990, 1997a, 1997b), Carlos Brandão (1994, 1986), E. Jean Langdon (1996), Fernando Santos-Granero (2002), Jonathan Hill (1996, 2002), Robin Wright (1996, 1999, 2004), E.B. Viveiros de Castro (1993, 2002), John M. Monteiro (1994, 1995, 1999), A. Bosi (1979), M. Halbwachs (1990) e Manuela C. Cunha (1993, 1998), que se debruçaram sobre questões às quais esta pesquisa é diretamente ligada. Dentre os vários enfoques destacados selecionamos como diretriz central a parte da epígrafe acima destacada, que retrata a ação das lideranças religiosas Terena em reproduzir-se como sociedade através dos religiosos e suas instituições cristãs, recrutando os *brancos* para sua própria continuidade.

É essa ação que vamos tentar realçar ao longo desta análise. As lideranças religiosas Terena cristãs – católicas, protestantes, protestante-pentecostais, bem como as xamânicas – vão apropriar-se do discurso, das práticas, das imagens, dos símbolos das agências religiosas cristãs para pensá-las e acomodá-las aos seus próprios termos e desígnios. Vão entrar em novas relações com esses e reproduzir-se na *socialidade* interna e nas *sociedades* externas. Nossa atenção voltou-se todo o tempo para perceber a consciência histórica e política que essa etnia vem desenvolvendo a partir do estreitamento de suas relações com a sociedade brasileira, na qual se encontram várias etnias conformando uma ampla diversidade cultural e pontuando seus traços adscritivos. Portanto, nossa tese é de que as lideranças religiosas dessa etnia foram paulatinamente se apropriando das instituições eclesiásticas cristãs, ao mesmo tempo em que as amoldaram e acomodaram ao *ethos* Terena, produzindo a sua *indigenização*. A partir dessas instituições, os indígenas produziram novas relações sociais internas e externas que os habilitaram e capacitaram (*empowerment*) para ocupar espaços sócio-políticos internos e externos às suas Terras Indígenas. Para tanto, nos ancoramos em elaborações consistentes no âmbito das Ciências Sociais (Antropologia, Sociologia, História e Geografia) para construirmos um *corpus* argumentativo e analítico que respalde nossa tese.

Nesse percurso vamos procurar nos desvencilhar de antigos conceitos e categorias que negaram a natureza histórica das populações indígenas, tais como aculturação, assimilação, resistência e evidenciar seus substitutivos, que se encontram em constante avaliação, apropriação, reforçamento identitário, protagonismo indígena, entre outros. De acordo com Moniot (1988), Wolf (1982), Cunha (1992), Monteiro (1994, 1995) vamos reforçar a visibilidade dos Terena, promovendo e ampliando o diálogo entre a Antropologia e a História no sentido de qualificar a ação consciente desses enquanto sujeitos da história que seguem seu percurso desenvolvendo estratégias políticas e moldando o futuro diante dos desafios e das condições hegemônicas de contato e dominação.

A Antropologia se constituiu no século XIX a partir de realidades sócio-culturais da África, Oceania, Índia e América do Norte. A América do Sul esteve à

margem desse movimento sistemático de reflexão sobre as formas não-européias de vida social. Todos os seus temas e conceitos distintivos foram forjados no contato com as sociedades africanas, melanésias, asiáticas e norte-americanas. Temas como reciprocidade, totemismo, linhagens, exogamia, mana e tabu foram centrais nessas análises. As sociedades sul-americanas foram por muito tempo desconhecidas devido à inexistência de pesquisas e trabalhos acadêmicos. Segundo Viveiros de Castro & Cunha (1993), como os conceitos da antropologia não se aplicavam bem a elas, resolvia-se o problema não as incluindo sob esses conceitos. Os sul-americanos se constituíram como índios fora da história, uma vez que os estudiosos pouco se referiram a eles. Em suas palavras: “*Nenhuma monografia fundamental, nenhum ensaio teórico seminal se refere privilegiadamente aos índios das terras baixas sul-americanas, vítimas de uma espécie de indiferença antropológica*” (VIVEIROS DE CASTRO & CUNHA, 1993, p. 10-11).

Lévi-Strauss foi considerado, pelos autores citados acima, como o primeiro grande teórico a trazer à cena as sociedades sul-americanas. Todavia, os efeitos de tais mudanças só vieram a atingir uma massa crítica a partir da década de 1980. Cabe ressaltar que essa massa crítica está centrada em sua grande parte nos estudos de Etnologia e História Indígena da Amazônia, ficando ainda descoberta uma grande área habitada por várias populações indígenas. Todavia, na tentativa de construir trabalhos monográficos de qualidade, alguns pesquisadores no Brasil, quadro no qual pretendemos nos encaixar, estão, recentemente, tal como recente é a reviravolta produzida pelos grupos de estudos sobre cultura, religiões e religiosidades, desenvolvendo suas pesquisas acadêmicas em programas de Mestrado e Doutorado.

A tendência *Novo Americanismo*, assim denominada por Viveiros de Castro & Cunha (1993), ganhou ímpeto ao final dos anos setenta do século passado. Os etnólogos da Amazônia e do Brasil Central começaram a elaborar, naquela época, uma problemática própria, guiados por seus trabalhos de campo. Nessa nova perspectiva, alguns termos clássicos como *mudança social*, *aculturação*, *contato interétnico*, foram sendo abandonados ou revistos

criticamente, pois *apontam para uma ausência de estrutura nos processos de interação de sociedades* (idem, p. 11). A lógica interna e o papel essencialmente ativo e criador das sociedades ameríndias na sua confrontação com as estruturas sócio-políticas, de origem européia (poderes coloniais, sociedades nacionais) atualmente estão orientando a produção acadêmica e novos conceitos estão sendo produzidos. Seja mostrando a dialética tradição/invenção que sustenta a reprodução cultural dessas sociedades (TURNER, 1993); seja analisando seus modos cognitivos e simbólicos de elaboração da historicidade (FRANCHETTO, 1993; FRANCHETTO & HECKENBEGGER, 2001).

Dois artigos foram ao mesmo tempo a delimitação de uma nova etnologia das terras baixas sul americanas e uma elaboração do estruturalismo levi-straussiano e, por isso, são merecedores de especial destaque: o artigo seminal de Seeger, Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro sobre *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras* e o *Perspectivismo Ameríndio* de E. B. Viveiros de Castro. A importância das noções de pessoa e corporalidade foram salientadas no final da década de 1970 pelos autores acima destacados. A idéia de construção processual da pessoa desenvolveu novos conceitos atuais como *body*, *self*, *agency* e *embodiment*, *empowerment*, entre outros, que nos auxiliam a repensar e questionar dualismos clássicos na Antropologia, tais como: indivíduo/sociedade, natureza/cultura, corpo/alma.

O *perspectivismo ameríndio*, por sua vez, é um conceito que podemos destacar como delimitador de um novo pensamento etnológico brasileiro. Em uma entrevista, publicada em *A Inconstância da Alma Selvagem*, Viveiros define o perspectivismo da seguinte forma:

(...) uma concepção segundo a qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos (...) sustenta que a visão que os humanos têm de si mesmos é diferente daquela que os animais têm dos humanos, e que a visão que os animais têm de si mesmos é diferente da visão que os humanos têm deles. Os jaguares nos vêem como pecari, os pecaris nos vêem como jaguares (ou como espíritos canibais); mas os jaguares e os pecaris, cada qual por seu lado, vêem-se como gente, e vêem seu comportamento como cultural: o sangue que o jaguar bebe é sua cerveja de milho, a lama onde chafurdam os pecaris é sua casa cerimonial, e assim por diante (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:467-8).

Apesar de nosso objetivo centrar-se nas relações político-religiosas entre as religiões cristãs e o xamanismo, é importante destacar que essa definição é significativa para entendermos as relações dos xamãs com o mundo dos espíritos e o respeito pelo mundo dos animais e das plantas. A atividade xamânica consiste no diálogo/tradução do xamã entre os mundos habitados por várias espécies naturais. Somente ele tem condições de passar de um mundo ao outro, conforme a tese de Viveiros de Castro. Afirma que os xamãs são diplomatas que realizam a interlocução no diálogo interespecies.

(...) é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e reciprocamente. (...) o xamã é ao mesmo tempo o sacrificador e a vítima. Ele realiza em si mesmo, em sua própria pessoa – corpo e alma –, a conexão sacrificial entre humanos e não-humanos. É o próprio xamã que atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes (Idem, p. 469).

Os antropólogos têm se esforçado bastante para aprofundar os estudos das populações ameríndias como temos percebido. Entretanto, os estudos desenvolvidos na América do Sul relacionados a povos indígenas fora da área da Amazônia e do Brasil Central ainda carecem de mais aprofundamento teórico e de uma maior abrangência.

A História, por sua vez, no desenvolvimento da História Indígena, tem dialogado continuamente com a Antropologia, a Sociologia, a Geografia, a Lingüística e a Arqueologia, mas só muito recentemente incluiu os povos indígenas enquanto sujeitos históricos (WOLF, 1982; MONIOT, 1988; MONTEIRO, 1994, 1995, 1999; ALMEIDA, 2003). Pensar a alteridade e investigá-la nas suas mais diversas faces e temporalidades tem sido uma conquista da História Cultural. Foi especialmente através de sua abordagem que o *Outro* se configurou como tema de estudo, resultando, muitas vezes, em uma revisão das trajetórias históricas. No caso da História do Brasil, pesquisar populações indígenas abriu searas fundamentais voltadas aos estudos sobre os escravos africanos e os indígenas e, como resultado, uma ‘outra’ história tem sido construída, pois a

consideração de novos sujeitos exige uma compreensão diversa das circunstâncias históricas.

As análises recentes buscam ancoragem nas produções desenvolvidas acerca da Amazônia, uma vez que os etnólogos e historiadores indígenas, expoentes no Brasil, estão voltados para os povos indígenas amazônicos ou de outros países (VIVEIROS DE CASTRO & CUNHA, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; CUNHA, 1992; ALBERT & RAMOS, 2002; FRANCHETTO & HECKENBERGER, 2001; WRIGHT, 1999; MONTERO, 2006). Em sua maioria, as pesquisas são marcadas por uma leitura interdisciplinar e crítica, a partir da qual se constituem novos conceitos, tais como tradução, apropriação, ressignificação, socialidade, empowerment¹⁰, todos vinculados a um contínuo movimento das populações indígenas.

O primeiro Grupo de Pesquisa no Brasil, que nos remeteu ao estudo sobre missões religiosas e povos indígenas, foi constituído pelos pesquisadores Aparecida Vilaça e Robin M. Wright, no ano de 1994, na reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Niterói. Esse fórum, segundo Robin Wright (1999), foi o ponto de culminância para a consolidação do primeiro volume de *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil*. Essa obra constituiu-se no primeiro volume, dos três pretendidos por Wright. O segundo foi publicado em 2004, enquanto o terceiro, publicado em língua inglesa nos Estados Unidos sairá em 2009. O primeiro volume foi quase exclusivamente dedicado aos estudos sobre os povos na Amazônia. O segundo ampliou o leque para outras regiões, como era objetivo do organizador. Tivemos a oportunidade de contribuir com um artigo sobre a experiência de apropriação dos Terena do protestantismo norte-americano, resultado do trabalho de mestrado¹¹, no segundo volume.

Os textos contidos no primeiro volume de *Transformando os Deuses* muito nos ajudaram na reflexão sobre a abordagem que daríamos ao encontro

¹⁰ Segundo Wright & Kapfhammer (2004:27) a noção de *empowerment* está diretamente relacionada a recurso, ou seja, “*um meio e uma fonte para a sociedade indígena relacionar-se com a sociedade envolvente e assumir controle sobre esse relacionamento.*”

¹¹ Moura & Zorzato. Os Terena e a Uniedas. In: Wright, Robin M. Transformando os Deuses. Vol. II, 2004. Cf. Bibliografia.

entre os missionários norte-americanos e os Terena. Nesse sentido, a leitura de *Transformando os Deuses I* foi sobremaneira importante para a execução do projeto de mestrado. Acessávamos, no momento de sua publicação, trabalhos já concluídos em outros programas na busca de subsídios teórico-metodológicos para o nosso. Sua publicação em 1999, pela editora da UNICAMP, foi muito oportuna para nós. Cada um de seus artigos nos fez refletir diretamente sobre os nossos objetivos, com destaque para a introdução desenvolvida pelo seu organizador - Robin Michel Wright.

Nossos anseios por um novo debate foram inicialmente contemplados com as novas contribuições suscitadas no âmbito dos núcleos de pesquisas acima supracitados. No bojo da crítica aos trabalhos ideologicamente vinculados ou afetados por uma concepção aculturativa e assimilacionista pretendíamos nos distanciar de uma análise das conseqüências e impactos das práticas missionárias na cultura Terena, ligada às mudanças culturais (ALTENFELDER SILVA, 1948; OLIVEIRA, 1968, 1976). Descartávamos a perspectiva que se preocupava com as mudanças sociais provocadas de fora para dentro das organizações indígenas, destacando os impactos do Cristianismo em determinada etnia; almejávamos ir além, na intenção de perceber como as populações indígenas interpretaram as ações missionárias e quais as estratégias desencadeadas por elas em suas relações com as agências religiosas.

Demonstramos que os Terena não reagiam meramente, eles agiam criativamente e nos forneciam abundantes provas de que eram sujeitos ativos no processo de constituição e conformação das novas situações propostas para eles. Para tanto, fomos a campo levantar os dados para comprovarmos nossas hipóteses e conformar nossa tese, além de nos debruçarmos sobre as novas publicações que suscitavam essa leitura. Foi nessa busca por novas abordagens que nos deparamos com os autores acima destacados, no campo da antropologia, da sociologia e da história.

O livro, *Transformando os Deuses*, volumes I e II, subsídio básico para nossa análise, passou a ser nosso referencial teórico para o mestrado e,

respectivamente, para o doutorado. Paulatinamente, incorporamos ao nosso universo conceitual os “*campos inter-religiosos de identidade*” e a perspectiva de olhar e apreender as *maneiras com que os povos indígenas, durante a sua longa história de contato com as organizações missionárias cristãs, têm incorporado, transformado ou rejeitado as diferentes formas do Cristianismo*” (WRIGHT, 1999: 7). Abria-se para nós a possibilidade de apontar as perspectivas dos indígenas sem neutralizar a perspectiva dos missionários.

O conceito de *campo religioso*, formulado por Bourdieu (2003:64), em sua obra *O Poder Simbólico* e utilizado amplamente por Brandão (1986), esteve perpassando toda nossa análise. Para esses autores, o campo religioso é um *espaço social de relações objetivas* no qual cada agente tem sua posição demarcada e por isso, a cada estratégia de operação, entra em relação direta com outros agentes, produzindo uma nova reconfiguração posicional e a recomposição do campo. Todavia, o *campo* é perpassado por conflitos, concorrências e desigualdades de forças.

Brandão (1986:17) faz um alerta sobre o campo religioso, ao qual se reporta como um emaranhado de forças, quase sempre ocultas sob os mantos e símbolos religiosos. “(...) *o poder de a religião ocultar, sob os seus símbolos de última instância, os interesses terrenos dos seus produtores sociais a quem ela às vezes serve, através inclusive de ocultar, ou pelo menos revestir de canto e fórmulas de maravilha, o jogo político da dominância.*” Nós percebemos esses conflitos, mas estamos voltados a apreender também as estratégias das lideranças Terena para canalizá-los em seu favor, produzindo o que estamos denominando de *empowerment*: o modo como os indígenas se movimentam nesse campo, apropriam-se dos discursos e práticas dos variados agentes e se reposicionam *capitalizados*, para assumir sua liderança, seja entre os católicos ou entre os evangélicos. Ou seja, como as lideranças indígenas “*englobam a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas*” (SAHLINS, 1997b:132).

Bourdieu elaborou uma teoria sobre o *campo religioso* que informou nosso olhar sobre o campo religioso englobante da situação dos Terena no século

XX. Através da diretriz desse autor passamos a perscrutá-lo na intenção de desnudar os diversos agentes, suas alianças, suas contradições, seus conflitos e seus produtos. A idéia central foi a de focar os atos dos produtores, ao invés de seus impactos e reduções. Todos os agentes componentes de um determinado *campo* estão em contínuo movimento e deslocamento. Vamos demonstrar, ao longo do texto, como os Terena se movimentaram no sentido de tornarem-se hegemônicos no campo religioso que engloba suas aldeias e demais áreas indígenas. Demonstraremos que ao invés de serem cooptados e acomodados no âmbito das religiões cristãs, foram paulatinamente moldando essas instituições e adaptando-as às suas necessidades, conformando o que denominamos de *terenização* ou *indigenização* do Cristianismo.

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo da linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir (BOURDIEU, 2003:69).

A tentativa em relação ao campo religioso que se estabeleceu no Sul de Mato Grosso e em Mato Grosso do Sul no século XX envolveu diretamente a etnia Terena. Essa postura ativa dos representantes da etnia nos levou a reafirmar para suas lideranças religiosas as conclusões de Robin Wright e seus colaboradores.

O Cristianismo indígena não é meramente um “verniz” colado sobre uma estrutura preexistente, que existem igrejas e missionários indígenas, e que estes são fenômenos que precisam ser mais bem estudados pela etnologia. Em outros casos, sem dúvida, a natureza da crença é algo a ser aprofundado, mas **a superficialidade não deve ser tomada como norma, como muitas vezes acontece**, pois isto impede a compreensão adequada das tradições indígenas cristãs (WRIGHT, 1999: 9).

Um de nossos objetivos é demonstrar como os Terena alcançaram o patamar de estrategistas¹², através do viés da religiosidade, pois, inicialmente, se constituíam enquanto consumidores táticos ativos¹³. Estamos nos amparando nos conceitos de tática e estratégia de Michel de Certeau para compreender o trajeto percorrido pelos *consumidores* Terena até a consolidação de um lugar próprio no campo religioso enquanto estrategistas. Nossa pretensão foi demonstrar como as lideranças religiosas Terena se movimentaram durante a longa trajetória de agentes táticos para agentes estratégicos, bem como os demais atores com os quais contracenaram enquanto protagonistas.

Desta forma, entendemos que os agentes táticos Terena circularam no campo religioso habilitando-se, constituindo-se e sendo constituídos no jogo da correlação de forças. A *socialidade*, constituída e construtora desses agentes a partir das relações sociais no campo religioso, produziu as lideranças religiosas Terena, que paulatinamente foram se instrumentalizando (*empowerment*) e construindo seu *espaço* nas aldeias, através das igrejas cristãs. Esse movimento contínuo dos consumidores-produtores, que se constituem e desconstituem através das primárias relações sociais ao invés das individualidades, nega a possibilidade de concebermos uma *sociedade*, cujos indivíduos aparecem como o fenômeno primário antecedendo as relações sociais. Na *socialidade*, o plano relacional ganha proeminência e a individualidade perde forças. As pessoas se constituem e são constituídas numa matriz relacional (STRATHERN, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ao nos referirmos ao *empowerment* das lideranças religiosas Terena, tentamos evidenciar o processo através do qual os líderes se constroem e são constituídos, ao passo que a instituição religiosa em si os potencializa. São as

¹² Estratégia “é o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. (...) Tática “é a arte do fraco.” (CERTEAU, 1994:99-101). As lideranças Terena fazem a trajetória do sujeito tático ao estratégico no processo de apropriação e indigenização do Cristianismo.

¹³ Os consumidores são “Produtores desconhecidos, poetas de seus negócios, inventores de trilhas nas selvas da racionalidade funcionalista” (CERTEAU, 1994:97). Através de ações táticas fortificam ao máximo sua posição até tornarem-se estrategistas. Os líderes religiosos Terena fazem a trajetória da ação tática à estratégia no campo religioso interno às suas aldeias. Aos poucos vão se apropriando das simbologias, dos discursos e das infra-estruturas, até dominar por completo o campo, tornando-se os agentes hegemônicos.

relações entre os missionários protestantes, os religiosos católicos, os pastores e os leigos Terena, os fazendeiros católicos, os regionais e sua diversidade de opções, que os conformam uns aos outros enquanto tais.

Desta forma, enfatizamos que as lideranças religiosas Terena são construtos sociais, portanto, passíveis de transformação. As agências religiosas, por sua vez, se tornam espaços de poder dessas novas lideranças, moldadas também pelas correlações de forças entre as novas e as antigas lideranças protestantes e católicas. O processo de *indigenização* do Cristianismo vai muito além da apropriação de bens simbólicos e materiais. Determina um novo *locus* de poder, que reflete diretamente no campo político, através do qual os Terena planejam como suas relações políticas internas e externas. Compreendemos a religião da mesma maneira que o autor abaixo destacado.

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (...) É claro que nem todas as realizações culturais são realizações religiosas e a linha entre as que o são e as realizações artísticas, ou até mesmo políticas, não é muito fácil de demarcar na prática, pois, como as formas sociais, as formas simbólicas podem servir a múltiplos propósitos (GEERTZ, 1989:83).

A religião, do ponto de vista do autor supracitado, modela a ordem social, tal como fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza. É esse seu caráter modelador da ordem social que buscamos evidenciar a partir do desnudamento do campo religioso sul-mato-grossense, no qual os Terena são agentes em plena interação social. Quando falamos em pluralidade religiosa nas aldeias Terena, temos a noção de que a polifonia restringe-se ao Cristianismo, mas nem por isso deixa de ser plural. Apesar de uma matriz única, cada tendência religiosa (protestante, protestante-pentecostal, católica) comporta-se de uma maneira em relação às demais e em relação ao Xamanismo Terena.

Procuramos demonstrar as diferenças entre as igrejas cristãs e as diferentes relações sociais produzidas nos contextos históricos delimitados por nosso tema. Dentro da ramificação protestante instauram-se as igrejas pentecostais, marcando uma ruptura com o protestantismo histórico, enquanto na ramificação católica as lideranças Terena assumiram as atividades do catolicismo e negociaram dialogicamente com o Xamanismo. Para isso, mergulhamos no segundo volume de *Transformando os Deuses*, que nos fez perceber que esse movimento de inserção e ampliação do Cristianismo em Terras Indígenas estava ocorrendo com outras etnias.

Os artigos da coletânea exploraram amplamente a emergência das Igrejas Pentecostais em várias etnias. Na introdução da obra, os organizadores destacaram as transformações de espaços anteriormente católicos em espaços cada vez mais protestante-pentecostais. Seus diversos artigos apresentaram sociedades indígenas ativas e realizadoras em um mundo em constante transformação, além de enfrentar o debate etnológico atual que estabelece dois modelos atuais para as sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas: “1) uma *“economia moral da intimidade”*, com uma sociedade que se esforça pelo estabelecimento de confraternidade (as *“pombas”* da escola anglo-saxã); e 2) uma *“economia simbólica da alteridade”*, com a categoria de afinidade, gerador (potencial) de conflito, como operador social (os *“falcões”* da escola brasileira)(WRIGHT & KAPFHAMMER, 2004: 11).

Tentamos comparar, à luz das leituras realizadas, as motivações dos Terena e de outras populações indígenas Aruak, ou não, em inserir-se e apropriar-se das diversas instituições religiosas, para de alguma forma produzir saídas para uma conjuntura pessimista, que marcou a primeira metade do século passado e uma conjuntura otimista e positiva para o fortalecimento das culturas indígenas, na segunda metade daquele século. Pensamos como seus organizadores, que para os Terena no século XX, (...) *A conversão torna-se uma maneira de “saída” da rede hierarquicamente estruturada de relacionamentos da cultura mediadora (e suas orientações religiosas), cada vez mais percebida como obstáculo e*

sobrecarga, em direção a uma reforma da sociedade e suas incorporações individuais (WRIGHT & KAPFHAMMER, 2004:12).

Ancorados nos dois modelos atuais, acima destacados e pelas produções atuais, principalmente as apresentadas no referido volume, ambos organizadores destacaram três teses: 1) a conversão como reforma moral-política; 2) Conversão e reforma do cotidiano; 3) Conversão e fidelidade. Tentamos demonstrar, ao longo dos capítulos, que os Terena apresentam características através das quais se encaixariam em todas as teses destacadas, mas o mais presente talvez, seja a segunda, que realça a conversão e a reforma do cotidiano. A conversão seria uma saída para os indígenas superarem o vício, comportamentos anti-sociais e fortalecer os laços familiares e as alianças internas e externas. No caso dos Terena, a identidade cristã tem o peso de um passaporte para o livre trânsito dentro do arco das novas alianças e interações. Além de harmonizar as relações sócio-políticas no interior e no exterior das novas aldeias, constituiu-se para as igrejas também a meta de levar as *boas novas* para outras aldeias. Ao mesmo tempo em que queriam aproximar-se amigavelmente dos demais Terena, e de outras etnias indígenas, almejavam também terenizá-los através do Cristianismo Terena.

Nas duas últimas décadas do século XX, segundo Sahlins (1997a), várias populações indígenas tornaram-se conscientemente avessas às ideologias dos Estados Nacionais, que por muito tempo reproduziram sua subserviência. Apesar de todas as negações à sua emergência, por parte desses Estados, essas culturas se impõem causando desconforto social e político nos espaços nacionais, dentre eles o acadêmico. Segundo nos reafirma o autor em discussão, *“devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. (...) Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo”* (SAHLINS, 1997a:52).

Sahlins afirmou ainda que a catástrofe sobre os povos indígenas fosse tão intensa que, até recentemente nas décadas de 1970 e 80, quase nenhum estudioso atentava teoricamente para o fenômeno denominado de *“intensificação*

cultural” realçado por Salisbury e Tooker (1984, Apud SAHLINS, 1997a). Somente em 1981 foi organizado o Simpósio sobre “*Abundância e Sobrevivência Cultural*”, no encontro anual da *American Ethnological Society*, coordenado por Salisbury. Nesse encontro foram apresentados vários estudos de caso, nos quais os povos em destaque enriqueciam sua cultura tradicional ao mesmo tempo, que estavam em franca articulação com o mercado. Algumas populações indígenas na África interagiam com situações e agentes externos, na dita *modernidade*, paradoxalmente, sem deixar de se reconhecer *Cree, Huron, Tsimshian, Osage*, persistiam em sua identificação étnica. Em suas palavras: “*Assim, diferenças culturais que a força do Sistema Mundial expulsou pela porta da frente retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de uma ‘contracultura indígena’, um ‘espírito de rebelião’, ou algum retorno do oprimido do mesmo tipo*” (SAHLINS, 1997a: 55).

Abrir-se para novas situações e apropriar-se de suas particularidades não é algo inusitado ao *ethos* Terena. As elaborações resultantes de situações de perícia entre os Terena, realizadas recentemente por Pereira & Oliveira (2003), Isaac (2004), Azanha (2004) e monografias recentes (MOURA, 2001; AÇÇOLINI, 2004; VARGAS, 2003; REIS, 2003) destacaram para a etnia características, tais como: habilidade para negociação, diplomacia, hospitalidade, fino trato, cordialidade. Essas características são prerrogativas de um *ethos* Terena, que vem sendo reformulado e reatualizado ao longo do processo histórico vivido. Podemos, através dos olhos de Santos-Granero (2002), perceber um *link* entre o *ethos* Terena e um possível *ethos* Aruak.

Nossa leitura está ancorada nos textos dos vários autores contemplados na obra de Hill & Santos-Granero (2002) “*Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*” e, mais especificamente, nas elaborações de seus organizadores. Estamos considerando o processo de diáspora e conformação de novas alianças em novas terras com novos agentes sociais, uma vez que também percebemos que cada espaço-temporalidade produz um campo de poder específico. Feitas estas ressalvas, ainda é necessário salientar que os autores circunstanciados nessa coletânea

chegaram à conclusão que mesmo em espaços-temporalidade diferentes, cada um dos povos da família lingüística estudada, em diferentes continentes, apresenta características de uma “*Arawakan Matrix*” e certo *ethos* Aruak. Esta hipótese seria alicerçada sobre estudos comparativos desenvolvidos em regiões diversas, tal como eram as etnias Aruak focalizadas – Pano, no Peru, Tukano, na Amazônia e Carib na América do Sul.

Assim, ao determinar quais as características da etnia Arawakan, eu examinei situações de influências e trocas culturais interétnicas. Presto atenção principalmente no surgimento do que eu chamo de identidades transetnicas; isto é, grupos que adotam a etnia cultural de outra língua, mas retêm a sua própria língua; ou grupos que adotam uma língua diferente, mas retêm sua etnia. É na fronteira entre povos de diferentes afiliações lingüísticas em que podemos observar as diferentes maneiras nas quais a etnia, a língua e a história combinam na negociação da identidade étnica, as vezes, reforçando a existente; e as vezes promovendo a formação de novas identidades (SANTOS_GRANERO, 2002:42)¹⁴

O autor apontou a existência de elementos latentes que foram realçados em determinadas situações sugerindo a matriz Aruak, porém salientou que esses não são homogêneos e, portanto, poderiam variar entre os diversos grupos. *Matriz* para o autor tem o sentido de molde ou fôrma, a partir dos quais se constituem os membros da família lingüística Aruak; tem também o sentido de *network*, que liga um grupo a outro mesmo apresentando padrões sócio-culturais distintos. Ou seja, mesmo habitando regiões diferentes e convivendo com etnias diferentes os grupos afiliados à família lingüística Aruak apresentam um *ethos* comum. Entretanto, essa matriz enquanto produto histórico é aberta, desintegrada, incoerente e móvel, funcionando como uma *impressão* ou *estrutura* que informa as práticas sócio-culturais dos membros de uma dada família lingüística.

¹⁴ Thus, together with determining what the central features of the Arawakan ethos are, I examine situations of interethnic cultural influence and exchange. I pay particular attention to the emergence of what I call **transethnic identities**, that is, groups that adopt the cultural ethos of another language stock but retain their language or, conversely, groups that adopt a different language but retain their ethos. Its is in the boundaries between peoples of different linguistic affiliation that we may observe the intricate ways in which ethos, language, and history combine in the negotiation of ethnic identity, sometimes reinforcing existing ones and sometimes promoting the formation of new identities (SANTOS-GRANERO, 2002:42).

Eu entendo que a noção de “matriz cultural” tanto no sentido tradicional de “útero” e “fôrma”; bem como num sentido moderno de sensores cibernéticos da “rede”. Womb porque se refere a cultura original da cultura Arawakan, as percepções culturais historicamente definidas, apreciações e definições, dos quais o Proto-Arawakan, trazem consigo. “Molde porque como numa impressão tipológica, a matriz cultural deixa uma certa impressão sem todos os seus membros, a qual, eu argumento ser a etnia. (SANTOS-GRANERO.2002.42)¹⁵

A partir da leitura de Santos-Granero (2002), faremos um exercício para perceber a existência de algum desses elementos na busca de evidenciar as estratégias de alianças e organização em torno das demandas da população Terena. Apontamos, para tanto, a existência de um substrato cultural que orienta e informa as ações Terena, mesmo que de uma forma inconsciente. A abertura para a exterioridade, as possibilidades de apropriação e ressignificação de elementos de outras culturas, as alianças políticas, econômicas e sociais, bem como as alianças religiosas e a natureza pacífica são características fundadas em um modo de ser e de agir peculiar aos Terena. Tais ações lhes configuram habilidades para resolver situações conflituosas através do diálogo e da negociação ao invés do enfrentamento direto. Contudo, esse *ethos* Aruak tem sido amplamente perpassado por adaptações e readequações às novas condições históricas experimentadas por cada uma dessas etnias, pois é um produto socialmente constituído.

A identificação com a teoria de Bourdieu deveu-se a sua obra *Outline of a Theory of Practice*, na qual Bourdieu constituiu o conceito de *habitus*, que para Santos-Granero é sinônimo de *ethos*. A noção de *habitus*, para esses autores, engloba os aspectos emocionais e os cognitivos, os normativos e os metafísicos, as percepções e as factuais. Ou seja,

¹⁵ I understand the notion of “cultural matrix” in the traditional senses of “womb” and “mold” but also in the newer, cybernetic senses of “network” *womb* because it refers to the original Arawakan culture, the historically produced set of cultural perceptions, appreciations, and actions of which the Proto-Arawak were bearers; *mold* because, as in type-founding, the cultural matrix of a given language family leaves a certain imprint – which, I shall argue, is its *ethos* – in all its members). However, as a historical product, a cultural matrix is not a closed, integrated, coherent, and fixed whole but rather a loosely organized network that, very much like the Internet, constitutes simultaneously the background, framework, and source of information that informs the sociocultural practices of the members of a given language family. Thus, the imprint it leaves and the *ethoses* of its members have common elements without being identical (SANTOS-GRANERO, 2002:42).

(...) habitus é um sistema de disposições - esquema de percepção de pensamento e ação. Características de um dado grupo social ou classe, que é o produto histórico de um dado sistema de condições objetivas de existência. Entre estas condições objetivas ou estruturas, Bourdieu, dá ênfase particular na língua e na economia. Os hábitos agem como estruturas predispostas a funcionar com “estruturas estruturantes”; isto é, como os princípios da geração e estrutura das práticas e representações. As práticas e as disposições das quais elas são o produto, é o resultado da interligação das mesmas estruturas objetivas, por serem indispensáveis na reprodução daquelas condições objetivas (SANTOS-GRANERO.2002:43-44).¹⁶

Santos-Granero ressaltou que o *ethos* padroniza aspectos comportamentais, morais e estéticos de um determinado grupo, “*mas, como um grupo de percepção de valores, práticas e inclinações que são disposições e práticas inconsistentes, que moldam as regras, estratégias e ideologias ao serem moldadas por elas* (Idem).¹⁷ Todavia, teceu algumas considerações acerca do *ethos* Aruak, tais como: 1) chamou a atenção para as mudanças processuais das condições objetivas nas quais aflora a matriz cultural Aruak, principalmente no tocante ao movimento diaspórico dos vários grupos, para ressaltar que na atualidade o *ethos* dos falantes Aruak é caracteristicamente mais condensado e geral. 2) Salientou que mesmo que grupos da mesma família convivam proximamente, suas práticas podem diferir substancialmente nas formas e estruturas, pois o que permanece são os princípios de organização latentes e não as práticas, as quais podem vir a ser as mais variadas possíveis. 3) Ressaltou que dadas às separações espaciais e os diferentes processos históricos resultantes, os elementos comuns, que definem o *ethos* Aruak, em alguns casos manifestam-se de forma inconsciente ou em outros casos podem ser assumidos com um grau de consciência menor ou maior.

¹⁶ (...) habitus is a system of dispositions – schemes of perception, thought, and action – characteristic of a social group or class, which is the historical product of a given set of objective conditions of existence (Bourdieu 1972/1993/85/90). Among these objective conditions or structures, Bourdieu places particular emphasis on language and economy. The habitus acts as “structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations” (Bourdieu 1972/1993/72). The practices – and the dispositions of which they are the product – are the result of the internalization of the same objective structures while being indispensable for the reproduction of those objective conditions (SANTOS-GRANERO, 2002: 43-44).

¹⁷ “*but as a set of perceptions, values, and practices, which are unconscious dispositions, inclinations, and practices, which shape those rules, strategies, and ideologies while being shaped by them.*” (Idem)

A partir dessas considerações o autor afirmou que o *ethos* Aruak poderá ser exteriorizado através de um ou mais dos cinco elementos definidos a seguir:

Levando este pontos em consideração, eu sugiro que cinco elementos definem a etnia Arawakan . **Primeiro** e mais importante, é o repúdio implícito e explícito da endo-guerra; isto é, guerra contra povos falantes ou relacionados a sua mesma língua, pessoas que compartilham da mesma etnia. **Segundo**, é a inclinação pra se estabelecer níveis crescentes de alianças sociopolíticas entre pessoas linguisticamente relacionadas. Terceiro, é a ênfase na descendência, consangüinidade e commensality como o fundamento para uma vida social ideal. **Quarto**, a preferência pela ancestralidade, genealogia e ranque/ escala de herança (tem algum termo específico para isso?) como base para uma liderança política. **Ultimo**, mas não menos importante, é a tendência de colocar a religião como ponto central pessoal, social e político. Nenhum destes elementos podem ser considerados como características do povo que fala Arawak, pois cada um deles pode ser encontrado entre outras famílias lingüísticas. O que os tornam significativos é que todos eles estão presentes nas classes Arawakan examinadas aqui (SANTOS-GRANERO. 2002:44-45 destaque nosso).¹⁸

Vamos tecer um breve comentário sobre tais elementos, uma vez que não temos a intenção de aprofundá-los neste trabalho. Desejamos elencá-los para sugerir a proximidade entre os Terena e a grande família Aruak. Os Terena, entretanto, em nenhum momento, fizeram menção alguma sobre essa ligação, a não ser os professores, que de uma forma quase automática reforçam pertencer à família lingüística Aruak. Todavia, sabemos que em breve estarão se apropriando desse vínculo, se é que ele será validado, pois acessam nossos trabalhos e alguns os estão lendo em Programas de Mestrado e Doutorado. É uma questão de tempo para que se apercebam e apropriem-se de mais esse conhecimento.

O primeiro elemento diz respeito à ausência de guerras entre grupos afiliados linguisticamente. Para firmar qualquer posição acerca dessa proposição

¹⁸ Bearing these caveats in mind, I suggest that five elements define the Arawakan ethos. **First** and foremost is an implicit or explicit repudiation of endo-warfare, that is, of war against peoples speaking one's own or related languages, people who share one's ethos. **Second** is an inclination to establish increasing levels of sociopolitical alliance between linguistically related peoples. **Third** is an emphasis on descent, consanguinity, and commensality as the foundation of ideal social life. **Fourth** is a predilection for ancestry, genealogy, and inherited rank as the basis for political leadership. **Last** but not least is a tendency to assign religion a central place in personal, social, and political life. None of these elements can be said to be exclusively characteristic of Arawak-speaking peoples. Each can be found among members of other language families. What makes them meaningful is that all of them are present in the Arawakan clusters examined here (SANTOS-GRANERO, 2002:44-45, destaque nosso).

teria que ser realizado um amplo estudo sobre as relações dos Chané-Guaná com os vários agrupamentos humanos, principalmente no período de alianças com os guerreiros Mbaya-Gauikuru, para mapeá-los e classificá-los, para então afirmar ou negar a assertiva. Por enquanto, com as leituras que fizemos não teríamos condições de traçar um panorama além dos séculos XVIII, XIX e XX. Apenas constatamos que os contatos com outros agrupamentos falantes Aruak, após a passagem para o território tido como brasileiro, foram pacíficos ao invés de conflituosos. Dentre os agrupamentos destacamos os Layana, Kinikinao e Guaná, que viviam mais próximos (TAUNAY, 1931; OLIVEIRA, 1968, 1976; SUSNIK, 1978; SGANZERLA, 1992; SCHUCH, 1995; SILVA, 2001; VARGAS, 2003). Há, inclusive, uma recorrente tendência à eliminação de conflitos internos e externos por parte dos Terena, que são amplamente reconhecidos na região como pacíficos, dóceis e trabalhadores, dada sua disposição para negociar, realizar alianças e se reconhecer como civilizados.

A inclinação para a realização de alianças com outros grupos Aruak se constitui no segundo elemento e, pelo menos nos três últimos séculos, foi corrente. Ainda hoje em suas aldeias são identificáveis Kinikinao, Layana, além de pessoas de outras etnias indígenas e não-indígenas tais como Kadiwéu (Mbayá-Guaikuru) e *purutuyas* (brancos e negros). Da mesma forma como é comum encontrá-los em Terras Indígenas de outras etnias, como por exemplo, junto aos Guaraní, em Dourados – MS.

O terceiro elemento característico do ethos Terena é a sobreposição do princípio de negociação, ao invés de qualquer enfrentamento conflituoso. Isaac (2004), em seu estudo sobre os Terena em Mato Grosso, afirmou que costumam enviar seus aliados para negociar por eles, como se fossem seus embaixadores, para evitar situações conflituosas e constrangedoras. A apropriação da Língua Portuguesa foi um dos recursos que permitiu a ampliação de suas redes de alianças, através das quais podiam e podem se comunicar com as demais etnias indígenas, com as quais participam atualmente de associações civis e religiosas, além do Movimento Indígena. Essas alianças ampliam-se também na sociedade

envolvente brasileira, com o Estado brasileiro com o qual atuam quando aceitam a co-gestão da FUNAI e de suas representações locais (Postos Indígenas).

Enquanto na Região Norte a grande maioria das etnias indígenas está fora das instâncias de poder da FUNAI, os Terena participam a quase três décadas em espaços de decisão e gerenciamento da Política Indigenista, tal como os Kayapó, estudados por Turner (1993). Além de participar da esfera do poder municipal (Câmara de Vereadores) em vários municípios como Aquidauana (Jair de Oliveira e Lísio Lili), Anastácio (Arildo França Dias), Dois Irmãos do Buriti (*Japão*), só para citar alguns desses representantes, desde a década de 1970 enfronhados no Poder Legislativo. Todavia, sabemos que tais espaços de poder proporcionam pouquíssimas situações de intervenção direta nos problemas estruturais das populações indígenas, porém o fato de ocupá-los é um primeiro passo para ampliar essas possibilidades de participação.

O quarto elemento destacado por Santos-Granero, será aprofundado mais à frente, nos três últimos capítulos, que tratam da conformação do campo religioso, do qual os Terena fazem parte. Entretanto, vamos indicar algumas situações que realçam a base da liderança estreitamente vinculada à hereditariedade e, portanto, à genealogia. Apesar de, na atualidade, as populações aldeadas escolherem suas lideranças através de eleições e não mais pela hereditariedade e maturidade como era na *tradição*, de alguma forma os Caciques têm um vínculo com as famílias fundantes e sua rede de alianças internas e externas. Na nova conjuntura, exige-se das lideranças indígenas, de uma forma geral, o domínio dos códigos da sociedade brasileira (legislação, leitura e escrita da Língua Portuguesa, espaços sócio-políticos e suas funções, órgãos governamentais e não-governamentais, entre outros) para que acessem as autoridades certas que podem intervir e responder às suas demandas. Portanto, entre os Terena, as lideranças estão cada vez mais jovens, apesar de serem assessoradas pelos Conselhos Tribais, compostos por representantes das famílias aparentadas e aliançadas. A vivência escolar dentro e fora das aldeias, bem como a vivência trabalhista ou a participação em eventos externos, potencializam os

jovens e os tornam relevantes em suas aldeias ao ponto de ocuparem os cargos de Cacique.

As lideranças, apesar de sua idade, vêm se constituindo através de um processo pedagógico de aprimoramento e conformação do perfil do líder Terena. São treinadas para assumir o poder nas aldeias, mesmo as mais jovens. Isto se encaixa tanto para as lideranças temporais como para as religiosas. Suas famílias os ensinam, através da pedagogia do exemplo nas situações cotidianas, como se tornar um líder. A convivência com o poder leva o aprendiz a conformar o perfil ideal.

Muitos líderes políticos mais velhos se empenham em que alguns de seus parentes próximos mais jovens adquiram habilidade na manifestação dos códigos de conduta associados ao exercício da chefia. Para isto, procuram inseri-los gradativamente em funções nas quais possam exercitar atributos já adquiridos e aprender novos conhecimentos. Ao mesmo tempo, ficam de olho em seus concorrentes políticos, pois é importante não perder a oportunidade de evidenciar para a coletividade qualquer desvio de comportamento considerado inadequado. Tanto o empenho na conduta adequada quanto o apontamento de condutas inadequadas parecem desempenhar uma **função pedagógica nos processos de instituição e manutenção da liderança**. Em sua formação, a liderança vai aprendendo aos poucos a lidar com esse complexo sistema, que exige o acúmulo de vários conhecimentos e habilidades, imprescindíveis para a correta condução dos processos sociais nos quais possa, legitimamente, se apresentar como liderança (PEREIRA, 2009: 83, grifo nosso).

Os Terena dirigentes estão sempre atentos às mudanças de conjunturas políticas e seguem adequando e readequando suas condutas de acordo com as novas condições. O ideal Terena é viver em harmonia em suas aldeias, em seus grupos religiosos e parentais, em suas alianças internas e externas. Entretanto, esse ideal não inibe as disputas entre as lideranças estabelecidas e aquelas que desejam se estabelecer.

O quinto e último elemento enfatiza a tendência dos falantes Aruak em admitir um lugar central à religião na vida pessoal, social e política. Esse elemento diz respeito diretamente ao nosso objeto de estudo - a pluralidade religiosa cristã entre os Terena e o processo de indigenização do Cristianismo pelas lideranças religiosas. Anteriormente ao estabelecimento das instituições eclesiásticas

católicas e protestantes entre os Terena, os xamãs estavam presentes em todos os níveis de vida dos seus agrupamentos em torno dos troncos velhos.

Os xamã acompanhavam desde o ritual do nascimento à viagem do espírito, que segundo os Terena é imortal; participavam das caçadas e pescarias, comunicando-se com os donos dos animais e das plantas; curavam os indígenas e os não-indígenas de suas enfermidades, através da intermediação com o mundo dos espíritos; causavam as doenças por feitiços; aconselhavam os jovens casais; equilibravam o cosmos através dos rituais de pajelança, nos quais relembavam todos os grandes chefes seus ancestrais; profetizavam e previam o futuro; (SCHADEN, 1976; SILVA, 1948; OLIVEIRA, 1976; WRIGHT, 1996; CARVALHO, 1996; LANGDON, 1996; ISAAC, 2004; CAPIBERIBE, 2004; AÇÇOLINI, 1996, 2004; WHITTINGTON, s/d;).

Nas fontes acessadas, os pajés Terena são denominados de *Koixomuneti*. De acordo com o conceito do Terena Modesto Pereira (1991), “*quer dizer ‘feiticeiro’, alguns traduzem como ‘padre’, não sei de que maneira a gente pode entender, talvez mesmo como profeta*” (PEREIRA, 1991:35). É corrente também o termo *médico-feiticeiro*, devido à dupla função de curar e por feitiço, segundo as lideranças religiosas cristãs. Em suas viagens ao mundo dos espíritos podiam prever e ver além do alcance dos seus olhos e do tempo presente. Os Terena, ainda hoje, acreditam na imortalidade da alma e na possibilidade de alguns dos seus se comunicarem com os mortos. Ainda hoje, quando os anciãos cristãos relembrem seus pajés ficam muito emocionados.

Por exemplo: teve um feiticeiro, ou vamos dizer assim, um curador, ele é tudo na vida, ele é pagé, ele foi morto, na aldeia Cachoeirinha, município de Miranda/MS. Este velho mudou para lá depois de tanto o meu povo perseguiu-lo, na minha aldeia [Bananal], querendo matar ele. Se você encontra com ele na estrada, num piscar de olho, ele desaparece, transformado num cachorro, num cavalo ou num passarinho, numa onça, tudo isso que para a sociedade civilizada é impossível. Mas isso acontece e aconteceu (PEREIRA, 1991:35).

Independentemente da sua afiliação cristã protestante, Modesto Pereira continuou acreditando na existência de pessoas de seu povo que têm o poder de se comunicar com o mundo dos espíritos e dele trazerem as informações

necessárias aos demais. Ficou perceptível em sua fala a crença que ainda permeia o seu ser Terena, quando afirmou que *isso acontece e aconteceu*.

Assim como ocorria entre os Taíno, Lokono e Baniwa, segundo Santos-Granero, ocorria e ocorre entre os Terena, uma associação entre as lideranças seculares e as religiosas ou, o que atualmente é mais freqüente entre os espaços de poder das igrejas (espaço sagrado) e os espaços do Cacicado e das representações locais da FUNAI (espaços profanos ou seculares). Os ideais almejados pelas Igrejas, sem distinção, são os da generosidade, hospitalidade e fraternidade, inclusive com os estrangeiros. Entre os Terena, no *processo de apropriação e terenização do Cristianismo*, vamos perceber a constituição de relações amigáveis favoráveis às trocas e às solidariedades internas e externas, através da constituição de redes de alianças transétnicas.

De acordo com o exposto acima sobre o *ethos Aruak*, podemos afirmar que os Terena continuam, consciente ou inconscientemente, remetendo-se aos elementos supracitados, embora tenham se deslocado para o interior do Brasil, na América do Sul. Por isso, ressaltadas as diferenças espaciais, ambientais e de alianças, os Terena apresentam características que os localizam na *matriz Aruak*. Portanto, para compreendermos suas relações internas e externas e sua disposição para apropriar-se de elementos culturais de outras etnias indígenas e não-indígenas temos que nos remeter a essa sua afiliação lingüística. A atitude dos pesquisadores das etnias afiliadas à língua Aruak poderá produzir uma nova leitura acerca de seus comportamentos e práticas.

A configuração atual dos Terena tem que ser percebida como o resultado de vários séculos de contato com diversas etnias, em diversos espaços-temporalidade, das quais foram apreendendo elementos materiais e imateriais resultando no que são hoje. Índios Terena cristãos (evangélicos, católicos) e xamânicos; incluídos nos espaços sócio-políticos brasileiros, sejam seculares ou religiosos; índios escolarizados, graduados e pós-graduados, que estão assumindo as negociações de suas demandas; índios aliançados interna e externamente as suas Terras Indígenas; índios guerreiros, que reivindicam a ampliação de suas áreas em litígio.

Tal como John L. Comaroff & Jean Comaroff (1997) em *Of Revelation and Revolution*, observamos o *encontro dialético* entre o catolicismo, o protestantismo e o Xamanismo, enquanto uma história de determinações recíprocas, a partir de um fluxo de trocas. O que para muitos cientistas sociais foi percebido como fenômeno de sincretismo ou de aculturação nós reconhecemos como o resultado de uma situação dialógica entre duas religiões, se bem que é um diálogo em que há assimetria de poder, no qual as lideranças religiosas Terena aprenderam a se organizar, atualizar e atuar ao longo do processo de convivência, iniciado desde o período colonial. Com isto não estamos apagando o débito que a Igreja Católica tem para com as populações indígenas, mas realçando a capacidade dessas populações de impor-se diante de contextos nos quais as saídas propostas pelos órgãos governamentais eram ou o extermínio ou a aculturação. Muitas populações indígenas conseguiram resistir e retornar a pauta nacional, a partir da promulgação de seus direitos na Constituição de 1988. Direitos esses conquistados a peso de muitos esforços. Todavia, a concretização dessas conquistas continua a ser negociada por lideranças indígenas e pró-indígenas até o presente.

Segundo os Comaroff (1997:28), os missionários da London Missionary Society, junto aos Tswana, no século XIX, eram desviados constantemente de seus objetivos religiosos, culturais, políticos e sociais pelos africanos e, em contrapartida, os africanos repetidamente se apropriavam, readaptavam e colocavam para os próprios fins dos Tswana do sul da África do Sul, maneiras e meios europeus. Enfatizam que este encontro,

Assim, ao invés de ser um simples exercício entre dominação e resistência - embora ambos ocorreram numa forma mais ou menos explícita, ou mais ou menos intencional - todos os encontros coloniais consistiram em um complexo dialético: uma dialética, mediada por diferenças sociais e distinções culturais, que transformou tudo e todos da mesma maneira - e reproduziu algumas transformações mais antigas por cima; uma dialética animada menos por atos coercivos de conquista, mesmo se a violência estivesse sempre imanentes nela, do que por tentativas de alterar os modos existentes de produção e reprodução, de remoldar as coisas superficiais tomadas por certo do dia-a-dia, de re-fazer a consciência; uma dialética, enfim, fundada numa "mix" intrincada de

agência visível e invisível, de palavra e gesto, de persuasão sutil e a força bruta na parte de todos os envolvidos (COMAROFF & COMAROFF, 1997:28).¹⁹

Em nossa análise, ao invés de afirmar que os elementos do Xamanismo Terena se fundem ou se amalgamam aos das religiões cristãs, estamos propondo que coexistem e dialogam entre si, dentro de um campo religioso. Isso pressupõe afirmar que coexistem nas aldeias Terena o Xamanismo, o protestantismo e o catolicismo. No caso em estudo – a pluralidade religiosa entre os Terena – a imagem de “campo” abrange as relações sócio-político-religiosas internas e externas desenvolvidas pelos agentes religiosos. Desta forma, pretendemos demonstrar “a diversidade de estratégias indígenas através das quais os povos evangelizados, com o tempo, reafirmam as suas religiões, moldando os ensinamentos cristãos para satisfazer às suas necessidades espirituais específicas” (WRIGHT, 1999: 9).

Assim como Terence Turner (1993) demonstrou que as religiões africanas tradicionais foram às vezes usadas para desafiar extensas hierarquias ao invés de cegamente legitimá-las, pretendemos demonstrar que os Terena foram capazes de se apropriar do Cristianismo para satisfazer algumas de suas necessidades espirituais e temporais. Foram hábeis em perceber que na relação com a sociedade brasileira o Xamanismo não era um instrumento aceito dialogicamente, tal como o era o Cristianismo. Os Terena se apropriaram e moldaram, de acordo com suas necessidades transcendentais e imanentes, os protestantismos e o catolicismo dentro de sua própria cosmologia, como bem o afirmou Aççolini

¹⁹ It is that, far from being a simple exercise in domination and resistance – though both occurred in more or less explicit, more or less intentional forms – colonial encounters everywhere consisted in a complex dialectic: a dialectic, mediated by social differences and cultural distinctions, that transformed everyone and everything caught up in the same way; a dialectic that yielded new identities, new frontiers, new signs and styles – and reproduced some older ones as well; a dialectic animated less often by coercive acts of conquest, even if violence was always immanent in it, than by attempts to alter existing modes of production and reproduction, to recast the taken-for-granted surfaces of everyday life, to re-make consciousness; a dialectic, therefore, founded on an intricate mix of visible and invisible agency, of word and gesture, of subtle persuasion and brute force on the part of all concerned (COMAROFF & COMAROFF, 1997:28).

(2004). A pluralidade religiosa cristã conformou-se, portanto, a partir da aceitação dos indivíduos Terena em converter-se a uma nova religião.

Estamos aqui endossando a análise de Hefner (1993) quando salienta que um povo indígena pode por si mesmo sentir necessidade e mover-se rumo à redenção social. Ou seja, pode aproximar-se de um estado que provê auxílio para uma situação intolerável através de novas relações morais e sociais. Podem ver nas religiões ditas mundiais uma fórmula revitalizadora da comunidade social. A mensagem da salvação, nesse momento, pode ser menos perceptível do que os benefícios práticos da membração na nova comunidade religiosa. Inicialmente, mesmo percebendo essa motivação pragmática dos indígenas, os missionários começam o seu trabalho. No entanto, por dentro da agência religiosa e através dos seus agentes, os Terena se constituem em lideranças religiosas autóctones. O que se considera, mesmo dentro de uma ordem dominante capitalista, é que essa etnia dá conta de criar uma diversidade de respostas ao sistema nacional e internacional. E isto graças à pertinência de seu sistema cosmológico.

Nossa idéia de Sistema Cosmológico advém das elaborações de Langdon (1996), que o assemelha a um sistema religioso, conforme conceituamos anteriormente. Em um “sistema cosmológico” estão inscritos aspectos religiosos, políticos, sociais; ou seja, todas as dimensões da organização social de um determinado grupo. As religiosidades são um dos aspectos desse sistema. E é a partir desse aspecto particular que procuraremos demonstrar como essa etnia conseguiu se sobressair no cenário sócio-político interno e externo às suas comunidades indígenas, desenvolvendo novas relações de convivialidade. A pluralidade religiosa não é percebida pelos Terena enquanto um problema, tal como às vezes a concebem os atores religiosos não-indígenas.

Isaac (2004) demonstrou que o sistema cosmológico Terena não é fechado às agregações de elementos de outras culturas, assim como qualquer outro aspecto presente na forma de organização dessa sociedade. Agregar o outro a si e transformá-lo em parte constituinte de seu universo cosmológico é

característica implícita no Modo de Existir Terena. Nem por isso os indígenas se sentem menos Terena, pelo contrário. Em suas palavras:

Parti da hipótese de que a Sociedade Terena é originária de uma formação histórica recente (menos de três séculos) e sua fonte de origem pode ser definida através de estudos etnológicos e históricos. Durante o processo de sua colonização, a agregação dos elementos estruturais e modelos sociais teria ocorrido mediante uma filtragem e um redimensionamento, de acordo com os interesses, possibilidades e potencialidades do Grupo. Embora tais agregações tenham se efetivado, elas não foram suficientes para que seus membros rompessem o sentimento de pertencimento à Sociedade Terena. (ISAAC, 2004:18-19)

Persistindo nessa mesma idéia, ao final de seu texto Isaac reafirma que as pessoas são constituídas socialmente e, portanto, expressam-se com base em suas âncoras culturais. As âncoras compõem o Modo de Existir Terena. É por esse motivo que as pessoas exacerbam o seu pertencimento a territórios físicos e simbólicos. Entretanto, as âncoras não são visíveis e tampouco facilmente identificáveis. Elas são manifestadas, principalmente, em momentos de crise, de sofrimento coletivo ou individual. Isaac (2004) exemplificou a transpermanência da crença no “mundo dos espíritos” no momento em que os Terena foram coagidos a deixar a Fazenda na qual estavam acampados em Rondonópolis-MT; um momento crítico e particular daquele agrupamento, segundo o autor. Em desabafo, uma liderança indígena ressentia-se por não possuir o conhecimento da *“Guerra de Espíritos”*. Lamentava-se por todos os Terena que deixaram de atualizar seus conhecimentos ancestrais comentando:

Sabe o que me deixa triste pessoal? Quando eu era criança, lá em Buriti, meu avô contava que a guerra não precisava ser feita com armas. Era feita com o espírito. Se alguém tinha uma contenda com outro, meu avô mesmo fazia isso, pode perguntar pro tio Mário, ele ficava na frente da nossa casa bem quietinho. Contava ele que *seu espírito saía do seu corpo e ia até onde estava o seu desafeto para brigar com ele. Era uma briga de espíritos. Era muito mais violenta que essa nossa luta aqui e dava mais resultado. O inimigo ficava doente, sua vida só ia pra trás e podia até morrer. Nós sabemos fazer guerra de espíritos*, mas não tem ninguém aqui em Rondonópolis capaz de fazer isso. Se tivesse alguém, nós não precisávamos estar aqui, sofrendo desse jeito, correndo perigo e colocando a vida das crianças e das mulheres em risco. Bastava a gente se deslocar até o espírito de nossas autoridades e atacá-los e obrigá-los a fazer o que nós queremos. Isso é que me deixa triste, a gente não ter aprendido

esse jeito de fazer guerra que os nossos antepassados sabiam fazer (Depoimento Terena, 200 2. Apud. Isaac, 2004:205, grifos em *itálico* e **negrito** nossos).

No destaque em **negrito**, podemos perceber a exacerbação do sentimento de pertença numa situação de particular sofrimento e perdas políticas, sociais e religiosas. A “Guerra de Espíritos” era realizada pelos poderosos xamãs Terena, como veremos, mais adiante, nos próximos capítulos. Entretanto, é rememorada como um patrimônio coletivo, uma vez que era usada em favor da harmonia coletiva. O ressentimento, segundo Isaac, também se manifestava porque, apesar de ser um patrimônio da etnia, ali em Rondonópolis não tinha ninguém capaz de realizá-la em favor daquele grupo.

A comunidade, majoritariamente crente, não abria espaços para um xamã. Com isso não devemos concluir que os habitantes não se consultavam com um desses, quando entendiam conveniente. Isaac enfatizou os freqüentes deslocamentos, MT-MS, em busca de *atendimento espiritual*. Os Terena empreendiam, e devem continuar a fazê-lo, as viagens para as Aldeias Cachoeirinha, Bananal e Ipegue em busca de tratamento com os xamãs. Isso explica, segundo o autor citado, o fato da fé mudar de direção, naquele momento de crise, de Jesus Cristo para o pajé (xamã). Ao passo que o Cristianismo é mediado pelo *purutuya* (branco no idioma Terena) o Xamanismo é um espaço “quase interdito” para os não-índios (Isaac, 2004:211). Ou seja, para percebê-lo o pesquisador precisa estar muito atento aos diálogos e relações estabelecidos pelos indígenas em seu cotidiano.

Isaac (2004) explorou em sua sistematização situações etnográficas, nas quais as igrejas cristãs cumpriam papéis determinantes nessa comunidade. As pessoas, segundo suas conclusões, buscavam ao mesmo tempo a Igreja cristã (UNIEDAS) e o Xamanismo. Quando se tratava de estabelecer relações sociais de fraternidade, aglutinação social ou estabelecimento de valores morais e comportamentais os Terena recorriam à religiosidade cristã. Sua principal função,

na percepção dos indígenas, seria o estabelecimento de parâmetros para uma conduta ideal. Quando, porém, a questão da vida era colocada no limite, o pajé aparecia como o interlocutor adequado para estabelecer as relações entre os mundos visível e invisível; o mundo terreno e o sobrenatural. Ambas as matrizes – cristã e xamânica - cumprem papéis diferentes e ao mesmo tempo relevantes para a comunidade, segundo o autor com o qual concordamos. A partir dessa recente contribuição etnográfica, histórica e sociológica, podemos deduzir que o Xamanismo restringe-se mais às relações internas, enquanto o Cristianismo revela-se nas relações externas, através do catolicismo e do protestantismo, em suas variadas versões. O binômio civilização/catequese continua fazendo sentido para os Terena. Em suas representações externas, a prudência anuncia que a *civilidade* aprimorada pelos conhecimentos e vivência cristãos é de grande valia no reconhecimento da alteridade e da irmandade pela sociedade nacional.

Considerando o Xamanismo como um sistema cosmológico, pretendemos enfatizar que a leitura, feita pelas lideranças religiosas sobre o Cristianismo e suas implicações sócio-políticas, é orientada pelo filtro cultural indígena. Isso implica dizer que a aceitação e a conversão ao protestantismo e ao catolicismo (duas linhas da mesma vertente) não neutralizou ou excluiu a cosmovisão indígena, como querem muitos estudiosos, que ao invés de procurar compreender o processo e o contexto no qual se dão essas novas relações passam a rejeitá-las, como se pudessem de alguma forma impedi-las. Dadas essas novas relações, entre essas diferentes concepções de mundo e de humanidade, os elementos xamanísticos e cristãos passaram a dialogar entre si. Cada um dos universos em pauta tentando alcançar a hegemonia dentro da Comunidade indígena. Em cada contexto histórico, esse diálogo tem uma manifestação particular. Cada ator social envolvido tem o seu ponto de vista (in) formando sua cosmovisão²⁰.

²⁰ **Cosmo** – do grego *kosmos* significa ordem, oposto ao **Caos** (*kaos*), desordem. **Cosmovisão** - concepção de mundo que expressa também uma atitude frente. A imagem que o homem forma do mundo possui um fator de orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. “Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização”. (Crema, 1989, p. 17)

O Cristianismo, seja ele em sua faceta protestante ou católica, trouxe consigo, para dentro das áreas Terena, todo um universo cosmológico próprio. Segundo Hefner (1993), o Cristianismo, originado dentro do Império, através de seus clérigos, ajudou a desenvolver a maquinaria burocrática e legalista requerida, bem como as regras políticas de convivência interna e externa. Em relação aos povos estrangeiros, repudiou a demonização cosmológica do mundo dos pequenos espíritos. Sua logomarca foi a subordinação dos espíritos locais, dos dialetos, dos costumes e do território para uma cosmologia espiritual superior. Os missionários cristãos declaravam a superioridade do Deus cristão sobre os pequenos espíritos, o mundo das escrituras sobre os murmúrios locais, os clérigos transregionais sobre os curandeiros locais e uma terra sagrada sobre o território local. Independentemente da postura do missionário cristão, novos valores e comportamentos foram realçados no diálogo entre as diferentes matrizes religiosas. Nesse caso em específico, a cosmovisão cristã dialogou e continua dialogando com o Xamanismo Terena.

Pelo visto, a postura monopolizadora e intervencionista acompanhou as religiões cristãs por um longo período. No caso brasileiro, talvez possamos dizer que até a década de 1960 a maioria dos ramos do Cristianismo tentou subordinar as crenças nativas à matriz cristã. Entretanto, as divergências e diferenças dentro do próprio Cristianismo corroboraram para que novas relações fossem estabelecidas ao longo do processo histórico de contato com as demais matrizes, inclusive as ditas “nativas”. Hefner (1993) afirmou que o Cristianismo tem demonstrado habilidade em assumir diferentes posturas em diferentes cenários locais. Isto posto, porque os fiéis também têm tendido, nas três últimas décadas do século XX, a buscar a benção cristã para o cumprimento de necessidades e desejos no presente (aqui e agora), ao invés de simplesmente se preparar para uma vida pós-morte. Nesse ponto, tentaremos demonstrar que o protestantismo pentecostal tem se destacado perante as demais correntes cristãs, oferecendo aos cristãos indígenas a possibilidade de satisfazer imediatamente seus desejos através do Cristianismo.

No presente capítulo, tivemos a pretensão de apresentar de forma sucinta o debate interno nas disciplinas de Antropologia e de História ao longo do século passado, bem como o encontro dessas nas três últimas décadas recentes. O interesse dos estudiosos, que se acreditam vinculados às áreas do conhecimento denominadas de Etnohistória, História Indígena e Antropologia Histórica, voltou-se para a interação entre as os agrupamentos indígenas e as estruturas sociopolíticas ocidentais, como é o nosso caso. Novas abordagens consideram as dinâmicas locais e globais responsáveis pela trajetória das populações indígenas. As etnias indígenas têm demonstrado que *administram e mantêm sua reflexividade sociocultural recorrendo a estratégias políticas e categorias cosmológicas exatamente semelhantes às descritas pelos etnólogos de sociedades 'tradicionais'* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:340).

No próximo capítulo demonstraremos como as novas abordagens intelectuais estão se impondo, a partir das contribuições aqui destacadas, abrindo espaços historiográficos, sociais e políticos para as populações indígenas contemporâneas. Vamos dar prioridade aos estudiosos da etnia Terena.

CAPÍTULO 2

OS TERENA SOB A PERSPECTIVA ACADÊMICA NO SÉCULO XX

OS TERENA SOB A PERSPECTIVA ACADÊMICA

Os textos abordados a seguir têm o objetivo de enfatizar ou de alguma forma realçar a pluralidade religiosa. No entanto, todos os seus autores destacam a presença de religiões cristãs entre os Terena. Nas décadas de 1930 - 60, podemos observar que os escritos tratam essas religiões como elementos externos provocadores de mudanças no *modus vivendi* indígena. Os povos indígenas são vistos como possuidores somente de etnografia e, portanto, a mudança é um movimento de fora para dentro e nunca de dentro para fora. No segundo momento, 1970 - aos dias atuais, os textos realçam, em sua maioria, a historicidade Terena. Aparecem, portanto, as ações indígenas e missionárias.

1. O paulatino desaparecimento dos índios: “do índio ao bugre”

Na primeira metade do século XX, mais precisamente nas décadas de 1930- 60, os primeiros observadores da etnia em estudo, construíram suas teses prevendo o paulatino desaparecimento das populações indígenas e demonstrando esse processo através da metamorfose do índio ao bugre. Todavia, a categoria *bugre* foi consolidada nos primeiros escritos de Roberto Cardoso de Oliveira, na transição entre as décadas de 1950 e 60. Após duas décadas essa categoria passou a ser revista pelos cientistas sociais. Neste primeiro tópico vamos destacar a visão pessimista dos cientistas sociais sobre o destino dos indígenas e em seguida demonstraremos como a academia será forçada pelos eventos históricos a reconsiderar suas hipóteses acerca do desaparecimento dos agrupamentos indígenas no Brasil. A partir dessa revisão apontaremos as discussões sobre a religiosidade Terena e as religiões cristãs que foram, paulatinamente, por eles apropriadas. A principal contribuição dessa literatura foi a de fornecer os dados etnográficos relativos às décadas de 1940-60 sobre as aldeias Terena.

O primeiro estudo antropológico foi publicado em 1937 por Herbert Baldus - *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Apesar da hegemonia, nas décadas supracitadas, recair sobre as categorias de aculturação e assimilação,

instrumentos de apreensão dos fenômenos resultantes dos contatos interétnicos entre antropólogos e sociólogos, Baldus apontou contra-argumentos que procuravam, de certa forma, assegurar um papel aos índios. Embora os indígenas não conseguissem reverter o estreitamento do contato com os não-índios e as demais etnias indígenas suas ações produziram duas maneiras de aproximação/integração. Em alguns agrupamentos indígenas a mudança cultural deu-se parcialmente dentro da própria cultura e em outras culturas indígenas, bem como seus protagonistas sucumbiram à cultura brasileira. Para ilustrar sua hipótese, destacou situações históricas em que as lideranças indígenas favoreciam a introdução das mudanças das quais eram co-autoras, como foi o caso dos Terena. Ressaltou a decisão de Wollily em converter-se ao protestantismo, propagado pelos missionários norte-americanos, no ano de 1918, levando consigo metade da população. Wollily era o Cacique da Aldeia Bananal, naquele contexto. Da mesma forma, o autor apontou que os indígenas que recusaram o novo credo permaneceram católicos (Baldus, 1937)²¹.

Kalervo Oberg, 1948, em Terena *Social Organization And Law*, publicado na Revista *American Anthropologist*, volume 50, número 2/1948²², teceu uma crítica indireta à presença dos missionários católicos e protestantes e às suas políticas assistencialistas. Salientou que o contato, entre os índios e os brancos, iniciou um “processo de destribalização”, “empobrecimento individual” e “degradação moral” entre os Terena (Oberg, 1948). Seu objetivo central foi descrever a mudança cultural entre os Terena, abrangendo desde as experiências do Chaco até a instalação em território brasileiro. No Brasil, à época de sua pesquisa, estava instalado o sistema de reservas indígenas constituído pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), as quais foram reorganizadas de acordo com a cosmografia Terena. O autor teve como referência etnográfica a Aldeia Bananal que atualmente é a maior aldeia Terena da Terra Indígena Taunay/Ipegue, seguida por Ipegue.

²¹ Para uma análise mais aprofundada e crítica sobre a produção de Baldus e dos demais autores mencionados neste tópico o leitor pode se reportar a Ferreira (2002; 2007).

²² A Revista *TERRA INDÍGENA*, ligada ao Núcleo de Pesquisas Indígenas da UNESP de Araraquara, cujo trabalho de organizar uma bibliografia crítica sobre os Terena é ímpar, publicou um excerto desse texto da parte intitulada *a Economia Terena no Chaco*, cuja tradutora foi a Dra. Sílvia M. S. Carvalho (ver *Terra Indígena*, nº 55, p. 20-37).

Fernando Altenfelder Silva, contemporâneo de Oberg, publicou *Mudança Cultural dos Terena*, também em 1949, na *Revista do Museu Paulista*. Seguiu a mesma tendência analítica de Oberg. Contudo, o diferencial é que Altenfelder Silva traçou uma diferença entre os conceitos de aculturação e mudança cultural²³. Os conceitos estavam postos para os estudiosos da primeira metade do século XX, como estão postos para nós os de apropriação, (re) significação, *agency*, *empowerment*, entre outros, na atualidade.

A aculturação, segundo Altenfelder, ocorreria quando o grupo de indivíduos de uma determinada cultura adquirisse aspectos da cultura de outro grupo e modificassem o seu padrão cultural original. A aculturação, para ele, se constituiu em um aspecto da mudança cultural (SILVA, 1949, P. 272,273). Todo o seu trabalho será como o de seus antecessores, marcado pelo objetivo de demonstrar como os Terena processaram a mudança cultural. Metodologicamente, apresentou os diversos aspectos da vida Terena, um a um, no passado e, simultaneamente um a um no tempo presente à época do estudo, para proporcionar ao leitor melhores condições de perceber e comparar as mudanças produzidas. Destacou as causas dessas mudanças e elegeu os fatores externos como principais motores. A causa principal, a seu ver, foi o deslocamento dessa etnia da margem ocidental para a oriental do Rio Paraguai, posteriormente reconhecido como território brasileiro. Para o autor,

A antiga cultura Terena não permitia resolver os problemas causados pela mudança de ambiente dando lugar a uma crescente insatisfação e desejo de mudança; de outra parte as populações brasileiras ofereciam aos Terena sugestões de novas formas culturais (ALTENFELDER SILVA, 1949: 374).

Altenfelder Silva realçou em seu estudo de caso sobre Bananal o início dos conflitos em torno das primeiras conversões de lideranças. Descreveu detalhadamente a conversão do Capitão da Aldeia de Bananal, Marcolino Wollily,

²³ As categorias de análise – aculturação/assimilação – estiveram presentes em todas as publicações daquele período, inclusive nos discursos dos intelectuais que se insurgiam contra elas (FARIA, 1998; FERREIRA, 2007).

nomeado pelo SPI em 1915. Em 1916, o Capitão converteu-se ao protestantismo e passou a se reconhecer e comportar como *crente*. Enquanto liderança, segundo o autor, influenciou boa parte de seus patrícios à conversão, levando consigo parcela significativa da aldeia, criando um impasse após sua decisão. De acordo com seu relato, os Terena não conseguiram lidar com as duas funções de Wolilly. A opção religiosa da liderança política interna afetava todas as suas ações e comportamentos. Provavelmente, não era algo passível de dissociação e por isso nem o próprio Capitão conseguia fazê-lo. O descontentamento dos Terena *católicos*, gerado pela conversão de seu líder, resultou na divisão da aldeia em dois grupos antagônicos: o grupo dos *crentes* e dos *católicos* (ALTENFELDER SILVA, 1949).

Concluindo seu estudo, o autor afirmou que estava em curso o processo de “retribalização Terena” e, conseqüentemente, a dimensão religiosa estava se reestruturando. A intervenção cristã, através do protestantismo e do catolicismo, instauraria uma disputa no campo religioso. A natureza da religião Terena derivaria das relações ao longo desse processo. Apesar dessa constatação, Altenfelder Silva lançou uma hipótese que somente o tempo comprovaria ou não. Em suas palavras,

Como ainda [os Terena] não alcançaram uma forma de vida consistente e bem integrada, os Terena não têm capacidade para tomar decisões próprias quanto aos méritos do catolicismo, do protestantismo e do Xamanismo. A ela chegarão provavelmente pouco a pouco, à medida que se firmar a sua posição social e econômica na nação. Por certo também a nova religião terena não será nem inteiramente católica, nem protestante, mas conterà uma forte dose de Xamanismo. (ALTENFELDER SILVA, 1949, p. 95)

O ponto relevante desse estudo, para nós, foi justamente aquele em que o autor apontou o SPI e as Missões Católicas e Protestantes como fatores decisivos da mudança cultural. Todavia, percebemos que nas entrelinhas de seu discurso está presente o entendimento de que somente os fatores externos possibilitavam as mudanças. Ou seja, os indivíduos Terena em suas relações internas e externas às suas comunidades não se constituíam em sujeitos ativos e,

portanto, transformadores de seu modo de existir. Nesse sentido, Altenfelder Silva enfatizou a divisão produzida no interior da Aldeia de Bananal, que foi estendida às demais aldeias Terena, após a incursão do protestantismo provocada pela intervenção dos missionários, considerados elementos externos.

Uma outra questão que se tornará corrente nos trabalhos posteriores a esse em análise é o fato do autor ter posicionado o SPI como um agente externo (des) acelerador do processo de assimilação no cenário interétnico. Sua argumentação foi a de que ao criar as Reservas Federais e reagrupar os Terena, o SPI possibilitou a esse povo uma reconstrução, mesmo que em outros moldes, de sua identidade étnica. Em seu entendimento, o processo de territorialização produzido pelo SPI vem de encontro às necessidades básicas da etnia em estudo. Para ele e todos os pesquisadores subseqüentes, prevaleceu a idéia de que fora da situação de reserva os Terena teriam sucumbido enquanto grupo étnico.

Outra obra de indispensável leitura é *Do Índio ao Bugre: O Processo de Assimilação dos Terena*, de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), publicada pela primeira vez em 1960. A importância desse trabalho reside no fato de abrir novas perspectivas às reflexões antropológicas. É evidente que a nova abordagem ficou mais perceptível no segundo trabalho do autor, sob o título - *Urbanização e Tribalismo: o processo de integração dos Terena numa sociedade de classes*, produzido na década de 1950. Segundo o próprio Cardoso de Oliveira, seu primeiro texto acerca dos Terena também os elegia como povo modelo do adiantado processo de assimilação à sociedade brasileira.

A pesquisa foi planejada para registrar e interpretar o processo de interação social que, de forma sistemática e contínua, vem ocorrendo entre os Terena e a sociedade nacional, com o objetivo de descobrir os mecanismos socioculturais que têm influído no processo menos geral e mais específico que aqui chamamos assimilação (OLIVEIRA, 1976, p. 17).

Oliveira produziu em um período no qual o protestantismo estava se difundindo nas áreas indígenas Terena. Isso tornou seu trabalho relevante para nossa pesquisa. Era um momento em que os primeiros indígenas começavam a

ser preparados para evangelizar. A Aldeia Bananal estava dividida, segundo Oliveira, em dois *partidos antagônicos*. Cada um desses *partidos* produzia um conjunto de estereótipos sobre o outro. Um *Outro* que também era Terena. Esse estereótipo, desenvolvido no âmbito do grupo local, era difundido fora da aldeia no momento em que os crentes ou os católicos interagiam com outros crentes e outros católicos exógenos à área indígena. Salientou que muitos foram os conflitos religiosos entre os convertidos ao protestantismo e os não-conversos e destacou os estereótipos que cada grupo de conversos criara sobre o grupo antagônico.

A cada um dos grupos corresponde um conjunto de estereótipos: o “católico” é considerado vagabundo, beerrão e farrista; o “protestante”, como sendo piedoso, trabalhador e honesto. Isto é o que pensa o “crente” de si mesmo e dos “católicos”. Já o “católico”, embora não negando que grande parte dos seus bebe muito, acreditam que trabalham mais do que os “crentes”, uma vez que esses “vivem no culto e só pedem esmolas e não levam a vida a sério”. Parece que a diferença básica entre eles é que a maior parte dos “crentes” sabe ler e escrever – porque são estimulados a isso para poder estudar a Bíblia, enquanto os “católicos” não possuem semelhante estímulo. Essa diferença caracteriza a própria intervenção religiosa: os missionários protestantes muito mais preocupados com a alfabetização do que os padres Redentoristas. (OLIVEIRA, 1976, p. 101)

Cardoso de Oliveira mostrou como entre os Terena a conversão ao catolicismo ou ao protestantismo, ou a freqüente passagem de um para outro, se relacionava às disputas políticas dentro das reservas e mesmo à oposição ao funcionário encarregado pelo Posto indígena. Instalou-se, segundo o autor, um clima de rivalidade e hostilidade em Bananal e em outras aldeias nas quais se estabeleceu o protestantismo nas décadas de 1918 e 60. A tensão resultou em um primeiro momento na disputa acirrada desses grupos pela permanência ou não dos missionários protestantes na área indígena. O estudioso informou que:

A instalação do missionário (Alexander Rattray-Hay) na Reserva resultou numa verdadeira cisão da comunidade, (Bananal), sobretudo a partir do momento da conversão do “Capitão” Marcolino Wollily ao credo evangélico. (...) Resultou inicialmente na expulsão do missionário das terras da Reserva, em 1920, com sua mudança para as proximidades.(...) Os atritos se sucederam até a saída definitiva da mencionada missão da área Terena (Idem, p. 115-6).

Os próprios funcionários do SPI tiveram receio da organização dos *crentes* na aldeia e fizeram opção pelo *partido dos católicos*, segundo o autor.

Nota-se certa incompatibilidade entre funcionários do S.P.I. (Posto e Escola) e missionários evangélicos. (...) Essa discriminação às Missões protestantes parece dever-se a duas razões básicas: a primeira pelo fato de lutar contra uma ideologia religiosa arraigada na população brasileira e indígena, que é um misto de catolicismo, espiritismo e crenças e práticas tribais; a Segunda pela maior operatividade dos missionários protestantes, maior agressividade de ação nas Reservas, chegando ao ponto de utilizarem alto-falante para a propaganda do Evangelho (com música e perorações); tudo isto combinado com uma organização bastante eficiente, levando os “crentes” a uma vida de grupo mais intensa, através dos vários cultos realizados semanalmente, e do preparo de índios para desempenharem funções de proselitismo (OLIVEIRA, 1976: 97)

Os católicos e seus aliados conseguiram, naquele momento (1920), aglutinar forças internas e externas, para a expulsão da ISAMU da Reserva de Taunay, sob a acusação dos missionários instigarem os índios contra o órgão protetor. Todavia, não conseguiram neutralizá-la politicamente. Os missionários norte-americanos apelaram para os direitos constitucionais de liberdade de culto. Os Terena crentes, liderados por Wolilly, tomaram para si a luta pelo próprio espaço religioso, dentro da aldeia. Após muitas disputas, os missionários conseguiram recomeçar suas atividades através da SAIM²⁴.

A impressão que nos é passada por Oliveira e que se sustenta nas observações feitas por nós em campo é de que há uma atualização do dualismo Terena. Ser crente ou católico são as novas formas de reproduzir a divisão social entre os Terena “mansos” e os “bravos”. No início do século passado, quando os Terena ocupavam as Reservas Federais e se reorganizavam social e politicamente aceitaram em suas aldeias o Cristianismo que passara a conviver com o Xamanismo. Todavia, as metades foram produzidas a partir do Cristianismo, enquanto o substrato cultural continuou sendo o Xamanismo. Sócio-politicamente os Terena se apresentam enquanto crente ou católico, mas todos

²⁴ A expulsão da ISAMU (Inland South American Mission Union) de Bananal, em 1920, desencadeou seu próprio esfacelamento. Duas instituições compuseram-se após sua desorganização- uma norte-americana, a SAIM (South American Indian Mission), que em 1925 retornou ao trabalho com os Terena; e a outra- a New Testament Gospel Union, congregou o grupo inglês (OLIVEIRA, 1968, p. 116).

continuam se consultando com os xamãs. Tanto é assim, que as Igrejas cristãs nas aldeias são visíveis a olho nu, enquanto as práticas xamânicas são quase invisíveis. Contudo, essa divisão político-religiosa concretizada entre crentes e católicos nas aldeias requer um olhar clínico, pois perpassa os espaços de convivência sócio-política de uma forma tão sutil que se torna difícil detectá-la.

Fora do âmbito das aldeias os estereótipos produzidos por crentes e católicos também foram perceptíveis. Tidos como “bugres”, os índios foram e ainda são discriminados incondicionalmente. A categoria “bugre” foi amplamente utilizada por Oliveira em sua primeira obra, na qual demonstrava o processo de passagem dos Terena do estágio de índio ao bugre²⁵. Por isso, até hoje, essa categoria é amplamente utilizada pelos regionais, bem como pelos indígenas. O autor, entretanto, percebeu que aqueles índios que se abstinham da bebida, do fumo, das *arruaças* e eram trabalhadores aparentavam ser mais bem aceitos pela sociedade envolvente. Todavia, tanto Altenfelder Silva quanto Oliveira consideraram a conversão um fato de natureza mais política do que religiosa. Para eles, dentre uma multiplicidade de razões que levavam os índios a converterem-se, poucas revelavam uma natureza religiosa e as tensões políticas, essas sim, motivavam as inconstâncias tanto entre os crentes quanto entre os católicos. Oliveira observou:

Os indivíduos que passam do grupo “católico” ao “protestante”, ou vice-versa, são em regra levados por uma multiplicidade de razões, das quais uma teria conteúdo religioso. (...) Entre estes, as religiões penetraram, mais de uma maneira muito formal - através de seus cerimoniais - do que como instrumentos novos de interpretação do mundo (idem, 1976: 98-9).

As razões que estimulavam os Terena a aderirem ao outro *partido* religioso eram muitas vezes banais e outras vezes levavam o indivíduo e sua família a buscar outros espaços geográficos de convivência e sobrevivência. Eram manifestadas através das desavenças na comunidade, do descontentamento com

²⁵ Temos a compreensão que o discurso acadêmico tem uma força muito grande na consolidação de rótulos e que o estudioso depois de publicar sua pesquisa perde o controle sobre a utilização dos resultados obtidos. Mesmo que saibamos que Oliveira reviu esse termo considerado pejorativo na linguagem regional em sua segunda publicação sobre os Terena, sua primeira obra tem sido amplamente utilizada para justificar alguns discursos e escritos preconceituosos e discriminadores.

a administração do posto Indígena, com a conjuntura política do momento, ou até mesmo da simples transgressão da abstinência alcoólica. A contribuição de Cardoso de Oliveira foi imprescindível para nossa análise, mesmo que seja para às vezes dela se discordar.

Apesar de o autor destacado não se considerar pertencente à matriz antropológica de Baldus, Oberg e Altenfelder Silva, o antropólogo Andrey Cordeiro Ferreira (2002) o classificou, com muita propriedade, no rol dos estudos anteriormente apresentados.

Ferreira (2002) ressaltou que,

a problemática da assimilação é a central, sendo tratada de forma especialmente aprofundada nos capítulos VII (aculturação e mobilidade, p. 103) e VIII (os mecanismos da assimilação, p. 117) (...) É no oitavo e último capítulo do livro – Os mecanismos da Assimilação – que Oliveira faz suas afirmações teoricamente mais conclusivas. Estabelecendo uma distinção entre os fatores sócio-culturais que favorecem ou estimulam a assimilação (convergentes) e os que dificultam (divergentes); o autor apresenta um apanhado geral do processo de assimilação dos Terena, fazendo um prognóstico acerca das possibilidades desse processo ser levado a cabo (FERREIRA, 2002: 62-63).

Apontando as similaridades entre a produção de Cardoso de Oliveira (1960) com os seus antecessores, Ferreira destacou que ao final da elaboração de seu primeiro livro – *Do Índio ao Bugre* - o autor deu sinais de que o lugar social de onde ele falava não era mais tão seguro como ele acreditava que fosse. Destacando a fala do próprio Roberto Cardoso de Oliveira ele concluiu que,

As afirmações finais de Oliveira, no entanto, são interessantes e um tanto quanto paradoxais com relação a sua proposta inicial. Diz que 'A conclusão a que se chega é que a população Terena, ainda que integrada à estrutura econômica regional, nem por isso será – num futuro previsível – assimilada pela sociedade brasileira ou por seus segmentos sócio-culturais' [Oliveira, op.cit., p. 134]. Para o autor, esse processo talvez nem mesmo chegue a ocorrer um dia, pois nas fazendas ou cidades o que se verifica é a manutenção da identidade étnica, mesmo que a assimilação possa se dar em casos individuais ou mesmo em pequenos contingentes (Idem, p. 64).

Os trabalhos supracitados foram preciosos para compreendermos as décadas iniciais do século XX e a introdução das religiões cristãs entre os Terena. Como vimos acima, esses estudos preocupavam-se em demonstrar, através de um olhar global sobre a cultura, como estava se processando a mudança cultural entre os Terena. Após tais estudos, os Terena ficaram mais de três décadas sem a atenção da Academia. Provavelmente, o centro de atenção estava voltado para os índios tidos pelo Estado brasileiro como *obstáculos ao progresso*. Acomodados nas Reservas, os Terena só retornaram ao cenário político brasileiro nas duas últimas décadas do século passado, quando retomaram a luta pela terra (cf. VARGAS, 2003).

Os autores abordados deixaram transparecer certa cumplicidade entre os representantes dessa etnia e as autoridades brasileiras, seja local, regional ou nacional. As etnias tidas pelo Estado brasileiro como agrupamentos de *índios mansos*, e, portanto, em um nível de *assimilação* bastante adiantado, não precisavam de tanta atenção pelo que ficou subentendido. Considerava-se que se tornariam trabalhadores nacionais paulatinamente. Na primeira metade do século XX, percebemos que houve certo engajamento dos antropólogos brasileiros no campo ideológico do processo assimilador. Utilizamos do título do livro de Norbert Elias (1993; 1994), para fazer uma paráfrase - o “processo assimilador” fora uma fase do “processo civilizador”. A maioria dos antropólogos no Brasil trabalhava no órgão oficial de proteção aos Índios. A própria categoria *índio* foi difundida homogeneamente, apesar desses “intelectuais orgânicos” (do SPI) desenvolverem pesquisas pontuais sobre várias etnias. Roberto Cardoso de Oliveira, orientado por Darcy Ribeiro, bem como outros antropólogos estavam envolvidos diretamente na implementação de ações vinculadas à política indigenista vigente.

O olhar do SPI e de seus agentes estava voltado para aquelas etnias que burlavam a “Ordem e o Progresso”. Os povos compreendidos como pacíficos e amigáveis – os *bons selvagens* - ficavam à margem das intervenções governamentais. Ficavam à margem da política indigenista e das ações de seus agentes diretos. Os Terena, por sua vez, auxiliavam na concretização das ações

indigenistas e, ao invés de ficarem marginalizados, participavam da política indigenista. Por isso, ficaram conhecidos como os “amigos do poder”. Todavia, quando precisavam reivindicar a seu favor sabiam como fazê-lo e muitas vezes utilizaram-se dos serviços prestados ao governo brasileiro para alcançar seus objetivos.

É provável que esse entendimento de que os “índios mansos” não prescindiam de uma política específica, naquele momento, fizesse com que os Terena ficassem, de certa forma, fora do contexto político e, conseqüentemente do acadêmico, uma vez que os pesquisadores pertenciam aos quadros oficiais e estavam muito ocupados em estudar todos os grupos antes que desaparecessem. A dupla função - indigenistas e estudiosos - perpassou os registros de estudiosos como Darcy Ribeiro, Roberto da Matta, Roberto Cardoso de Oliveira, dentre outros indigenistas. No prefácio da obra *“Do Índio ao Bugre”*, destacamos um argumento de natureza assimilacionista de um dos mais respeitados antropólogos brasileiros - Darcy Ribeiro.

Na área de cerrados e matas de beira-rio do sul de Mato Grosso vive um dos maiores grupos indígenas do Brasil, o Terena, do tronco Guaná, de língua Aruák. (...) O difícil é identificá-los como índios, uma vez que se vestem, se penteiam, trabalham e vivem como os sertanejos pobres da região. (...) **Índios, assim, tão pouco indígenas, fogem ao interesse do etnólogo clássico, interessado precisamente naqueles grupos intocados que melhor conservam as singularidades da cultura tradicional. São, por isso mesmo, muito raros os estudos que os focalizam** (RIBEIRO, Apud OLIVEIRA, 1976: 13).

Nesse trecho, Ribeiro (1976) evidenciou que reconhecia a integração dos Terena na sociedade brasileira enquanto trabalhadores nacionais, e que se identificavam conosco em seu modo de vestir, pentear e falar. Seu lugar social, a partir do qual foram integrados, era o mesmo dos sertanejos pobres da região, pois perderam suas singularidades culturais. Darcy Ribeiro, entretanto, estava, naquele trecho, realçando essas características, segundo ele, para demonstrar que o estudo de povos indígenas semelhantes aos Terena - índios bem pouco indígenas - era fundamental para os etnólogos compreenderem como esses se integraram à sociedade nacional, embora resistissem a se fundir definitivamente à

população regional. No fundo, esse discurso revelou-nos uma profunda intriga no campo antropológico. Afinal, os Terena e outros povos assemelhados a eles, eram ou não eram índios? Essa foi a questão enfrentada nas décadas de 1970 e 1980 e suas respostas têm norteado os estudos sobre a etnia Terena até a contemporaneidade.

2. Os Novos Movimentos Indígenas e Indigenistas (1970-2008)

Os povos indígenas de hoje, ao reconstruir suas identidades e histórias em busca de seus direitos, apontam, de certa forma, o caminho para historiadores e antropólogos aprimorarem o instrumental teórico e intensificarem pesquisas empíricas para reinterpretar as histórias e as identidades dos índios do passado. (...) Repensar a história dos índios impõe, a meu ver, vários desafios, dentre eles o de estabelecer uma articulação contínua entre processos históricos e organização cultural dos povos (...) (ALMEIDA, 2003: 33-4).

As lacunas e omissões que detectamos na historiografia brasileira sobre as etnias tidas como “mansas”, na primeira metade do século XX, não foram meros acasos do destino. Elas foram conjunturais, propositais e conscientes. São frutos de uma intelectualidade que se eximiu em reconhecer a diferença e a diversidade populacional e cultural do povo brasileiro. Segundo Monteiro (1999), pairava no pensamento e na produção da intelectualidade brasileira, durante o século XIX e até a primeira metade do século XX, a perspectiva de olhar o passado com a chave da valoração e o futuro com a chave do extermínio.

A chave da valoração estava intrinsecamente ligada à idéia de que o índio e o negro contribuíram na construção do Brasil. No entanto, essas participações restringiram-se ao âmbito do artesanato (atividade manual/física) e do folclore (reino da superstição), retirando desses membros da Nação, tidos como inferiores, a contribuição de pensar e, portanto, criar. Ao negro competia a força, ao indígena

os costumes e ao branco a engenhosidade e o progresso. A respectiva construção foi questionada por muitos estudiosos, bem como por alguns povos indígenas que tentaram explicar o porquê de suas ações e armas serem diferentes e menos potencializadas que as dos não-índios. Cunha (1992) descreveu o relato da escolha realizada pelos Krahô, que preferiram o arco e a cuia à espingarda e ao prato, os quais foram entregues aos “brancos”.

Para os nativos, segundo a explicação dos Krahô, foram dadas as mesmas opções dadas aos demais. A escolha foi feita, em muitos casos de forma equivocada, segundo suas leituras mais contemporâneas. Neste trecho a autora capta a percepção indígena: *“é que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história”*(CUNHA, 1992:19). A chave do extermínio, portanto, volta-se para a impossibilidade do indígena produzir história. Essa imagem inanimada do indígena – “fósseis vivos” - cuja selvageria esterilizava os germes da curiosidade histórica, cristalizou-se na famosa frase de Varnhagen registrada no século XIX, *“de tais povos na infância não há história: há só etnografia”* (CUNHA, 1992:30).

Pensar como Cunha (1992) é dar ouvido às sociedades indígenas para que reconstruam suas histórias do mundo a partir de seus próprios termos, sabendo que suas escolhas tinham e têm consequências. É aceitar que ao longo do processo histórico, marcado pelas relações entre índios e não índios, os primeiros estiveram “pacificando o branco”, como bem demonstraram Albert & Ramos (2002). Desta forma, as ações indígenas são qualificadas como conscientes e esses povos, sujeitos com história, desenvolvedores de táticas e estratégias políticas, produziram e continuam produzindo seu futuro, mesmo que em circunstâncias mediadas pelo contato irreversível e pela dominação. Contudo, essas novas posturas teórico-metodológicas, em construção, seguem marcadas por muitos desafios.

O primeiro, talvez, seja o de desconstruir essas imagens sedimentadas ao longo de dois séculos. Entretanto, toda desconstrução é uma antítese sobre uma tese que gera uma síntese que, por sua vez, é uma nova verdade, que não

pretendendo ser absoluta propõe um novo olhar sobre o observado. Este raciocínio nos remete a pensar na produção de várias interpretações e, portanto, na relativização da verdade. A História Cultural conduz os historiadores a refletir sobre o produto do historiador como uma construção de representações acerca dos seus mais variados objetos, enquanto a Antropologia Histórica e a Etnohistória nos remetem ao aprofundamento do conhecimento empírico sobre as etnias estudadas. Novos objetos suscitam novas fontes e, portanto, novos conceitos e categorias que os alicercem. Há, no contexto atual, a necessidade de um dinâmico diálogo entre historiadores e antropólogos.

As reflexões em marcha demandam novas abordagens e novas fontes. Surge, portanto, uma nova bibliografia, principalmente a partir das décadas de 1980-90, que amplia a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu e que revela as perspectivas desses mesmos povos sobre seu próprio passado, incluindo versões alternativas do contato e da conquista (MONTEIRO, 1995, 1999; ALMEIDA, 2003; ALBERT & RAMOS, 2002; WRIGHT, 1999 e 2004). A nova produção serve de instrumento para os estudiosos e para os indígenas, que atuam nos movimentos indigenista alternativo²⁶ e indígena, defendendo e reivindicando a implementação dos direitos adquiridos. Todavia, o fato de existir a lei não significa seu imediato cumprimento. É por isso que estamos convivendo com uma agenda nacional perpassada por iniciativas indígenas, principalmente no que tange à ampliação de suas áreas indígenas.

Por outro lado, entretanto, não podemos esquecer que os historiadores se envolveram recentemente, do ponto de vista da temporalidade histórica, no enfrentamento dessa temática. A Alteridade é um objeto novo para a história. Investigá-la tem sido um desafio imenso para os historiadores vinculados à História Cultural. O Outro (*Alter*) sempre teve um *status* marginal e menor, isso quando não fora segregado e invisibilizado pelas sociedades que se consideravam e continuam se considerando civilizadas. Reconhecê-lo é ao mesmo tempo reconhecer um *eu* provocador do medo, da segregação e da exclusão. No caso

²⁶ Utilizamos o conceito de movimento indigenista alternativo para caracterizar a organização de intelectuais e demais atores sociais não indígenas engajados na luta em favor de políticas públicas favoráveis aos povos indígenas. Esta opção permite ao leitor perceber que existe um outro movimento indigenista fora das instâncias dos órgãos oficiais. O movimento indigenista alternativo é parceiro do movimento indígena e foi se constituindo a partir do final da década de 1970.

dos povos indígenas, a conquista de um lugar sócio-político nas sociedades ditas civilizadas só tornou-se possível mediante um esforço incansável de intelectuais engajados, reflexivos e conscientes e de indígenas conscientes e organizados que se mobilizaram em tal sentido. No Brasil, esses elementos só se compuseram como um todo indissociável no final da década de 1970.

Até o período acima descrito, os “Outros” – indígenas - eram povos sem história porque viviam plenamente subjugados e “congelados no tempo”. Estavam “excluídos social e pessoalmente do ofício de participar do fazer histórico; vazios de identidade e, não raro, do próprio nome da classe de ‘gente’ de que são puros tipos ‘culturais’” (Brandão, 1984: 9). A Antropologia foi a primeira disciplina a reconhecer essas “gentes” enquanto seres ativos e atuantes. Os antropólogos saíram de seu mundo para encontrar-se com o mundo do “outro” no intuito de conviver, aprender sua língua, viver sua vida, pensar através de sua lógica e sentir como ele. O “Outro” se transformou em uma convivência e um compromisso e a nova relação estabelecida exigiu que o pesquisador participasse de sua cultura e de sua história. (cf. Moniot, 1988; Wolf, 1982). Foi essa experiência etnográfica que serviu como despertador para os cientistas sociais.

O convívio com a alteridade produziu nos estudiosos uma reflexão sobre os seus objetos e sobre si mesmo. Esse encontro/confronto do historiador com o *outro* o fez repensar a posição de sua pesquisa, bem como a sua própria pessoa. No novo encontro, mediado pelo trabalho de pesquisa, o observador também foi observado. Quando nos dispomos a construir uma representação sobre o *outro* é importante levarmos em consideração que ele também esteja construindo a sua sobre nós (ALBERT & RAMOS, 2002). Cunha (1992) ressaltou que alguns grupos indígenas declaram ter pacificado o branco, ou seja, fizeram o processo às avessas. Ao invés de serem pacificados como queriam os europeus, destituíram seus interlocutores de sua malignidade e os domesticaram.

Os Terena desenvolveram, na situação histórica de Reserva, novas relações com a sociedade brasileira e reproduziram-se enquanto etnia através

dela. A “olho nu” poderíamos dizer que os Terena são semelhantes aos demais componentes brasileiros, mas sob o “olhar clínico” detectamos várias diferenças. Apesar da visão distorcida, podemos perceber que a abertura ao outro e aos seus elementos culturais foi e continua sendo uma tática de sobrevivência étnica Terena. Ao passo que pensamos que os Terena estão concordando com tudo o que propomos e que irão prontamente encaminhar as ações agregadas, esses fazem uma adaptação do que foi acordado coletivamente a favor de sua comunidade. A saída é não entrar em conflito direto com o interlocutor, mas daí a aceitar tal como foi proposta a ação tem uma grande distância a ser percorrida.

Sobre esses Terena, ativos, participativos e sujeitos de sua história, elencamos alguns trabalhos desenvolvidos nas três últimas décadas que foram centrais para nossa investigação acadêmica. Dentre outros, destacamos os trabalhos listados a seguir, porque de alguma forma realçam a temática religiosa ou outras táticas de sobrevivência étnica desenvolvidas pelos Terena. Fernanda Carvalho (1996), *Koixomuneti e outros curadores*; Grazieli Açcolini (1996; 2004), *A adoção de um novo mito*; *Protestantismo à moda Terena*; Vanderléia Paes Leite Mussi (1999), *A dinâmica de organização social dos Terena: da Aldeia ao espaço urbano de Campo Grande-MS*; Vera Lúcia Ferreira Vargas (2003), *A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção* (2003); Paulo Isaac (2004), *Modo de Existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso* e a nossa dissertação de mestrado – Noêmia Moura (2001), *UNIEDAS: A apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1970-1993)*.

Carvalho (1986) produziu o primeiro trabalho acadêmico que se aprofundou na cosmologia Terena, servindo como referência básica para qualquer outro estudo sobre a religiosidade. A autora ampliou a discussão sobre etnicidade, pluralismo médico e o modelo etiológico Terena. Optou pela abordagem teórica francesa, que enfoca a questão da doença a partir das interpretações nativas, de sua lógica e significado. Dessa perspectiva, a doença é pensada dentro de um contexto sócio-cultural, no qual se encontra a explicação para sua origem e sua conseqüente cura. Como o processo de cura Terena passa pelo campo da

transcendência, no qual os *koixomuneti* (benzedor, curandeiro, purungueiro, fazedor de simpatias) exercem o papel de *médicos-feiticeiros*,²⁷ Carvalho mergulhou na cosmologia e cosmogonia da etnia.

Uma das conclusões da autora foi que o contato estreito dessa etnia com a sociedade brasileira possibilitou aos Terena a incorporação e atualização de outras noções de doença que não são originárias de sua cultura. São as chamadas doenças de branco, que só têm cura com os respectivos remédios – medicina alopática. A pesquisadora serviu-se da teoria da multicausalidade que lhe permitiu interpretar as recorrências aos vários tipos de tratamentos simultâneos por parte dos índios. Segundo suas análises, de acordo com a doença os Terena recorriam ao xamã, ao médico, ao farmacêutico ou ao ervateiro.

As representações próprias aos Terena se modificam e se atualizam frente às novas noções incorporadas da sociedade dos “brancos”, por sua vez essas noções são assimiladas de maneira específica e atualizadas frente às representações existentes (CARVALHO, 1996: 8).

Carvalho (1996) realçou as reformulações e re-interpretações das situações vivenciadas pelos indígenas. Eram eles quem decidia, em um processo dinâmico, se incorporavam ou negavam determinados padrões em cada situação que se desenhava. Quando se apropriam de algum novo elemento o fazem em um contexto de reformulação, interpretado a partir da lógica cultural Terena. Afirmou a autora que as representações existentes funcionam como filtros pelos quais são depuradas as novas noções. Podemos perceber que a pluralidade de sistemas médicos esteve presente para os Terena tal como a pluralidade religiosa. Nesse ponto a lógica analítica de Carvalho cruzou-se com a nossa. A partir dela pudemos desdobrar nossas hipóteses.

Açcolini (2004), em *Protestantismo à moda Terena*, aprofundou algumas questões apontadas em seus estudos anteriores. Apresentou a continuidade e atualização do sistema xamânico Terena. No tocante à experiência do

²⁷ A denominação prevalente foi encontrada a partir da tradução da expressão *witcher-doctor* retirada do texto do missionário Harry Whittington *On the Indian Trail in Paraguay and Brazil: The struggles and Triumphs encountered by a Missionary seeking Jewels* (s/d). É a denominação dada pelos missionários aos xamãs (pajés) Terena.

protestantismo, a pesquisadora argumentou que o grupo *crente*, ligado a South American Indian Mission (SAIM), havia *terenizado* o protestantismo a partir da criação da UNIEDAS. Concluiu afirmando:

(...) que a incorporação da religião protestante possua um papel de destaque dentro dessa cultura, pois sugere um padrão de convivência dessa com outras culturas que enfatiza e valoriza, ressimbolizando, a partir de seus significados, as diferenças que lhes são apresentadas (AÇÇOLINI, 2004:17).

Argumentou, ainda, que a crença protestante constituiu-se em uma via de acesso à modernidade e, conseqüentemente, envolveu a passagem desse grupo a uma nova ordem social distinta da anterior. Dentro desse raciocínio, salientou que o Xamanismo não sucumbira à secularização, entretanto, apresentou-se com “novas roupagens”. Ressaltou que o protestantismo, apesar de ser um elemento exógeno, foi incorporado à cosmologia indígena, embora os adeptos continuem acreditando no poder do xamã. A fim de demonstrar a comprovação dessa hipótese se propôs, através do trabalho de *campo*, a relacionar os *purungueiros*, *curandeiros* e *benzedores* aos adeptos do catolicismo ou do protestantismo. Elegeu, dessa forma, dois indivíduos: uma *purungueira* e um *curandeiro* para comprovar sua hipótese. Dona Margarida, Terena que se considera *koixomuneti*, segundo a autora, utilizava a purunga em suas sessões de cura, assim como o faziam os xamãs. Os *purungueiros* tinham a fama de fazer o bem ou o mal, conforme as solicitações feitas por aqueles que os procuravam. O Senhor Agripino, outro indivíduo destacado, *curandeiro de renome entre os indígenas* utilizava apenas a oração em suas sessões de cura.

Aççolini ressaltou ainda que os Terena católicos procuravam a *purungueira* e os crentes iam ter com o *curandeiro*. Os crentes segundo eles, não procuravam o *koixomuneti*, mas o temiam. Essas constatações levaram a pesquisadora a concluir que os crentes temiam a *purungueira* porque acreditavam em seus poderes e em sua eficácia. Todas as pessoas da comunidade com as quais conversou de uma forma ou de outra deixavam transparecer a crença na existência das forças do mal. Realçou o que denominou de *universo xamânico* e

sua intervenção na seleção dos elementos culturais externos que estão sendo apropriados pelos Terena. A seu ver, as novas performances do Xamanismo estão aportadas nas figuras do *purungueiro* (seja qual for o gênero) e do curandeiro, que a seu modo de pensar coexistiam na comunidade ao lado das outras expressões de religiosidades. Elegeu, de certa forma, a figura do curandeiro como a que mais se aproxima da concepção cristã e da xamânica.

Mesmo inconcebível ao protestantismo, o universo xamânico Terena existe e se mostra tão ativo quanto antes, incorporando e transformando novos elementos, apesar das mudanças e interferências ocorridas. (...) a figura do *curandeiro* parece suprir conceitualmente o abismo entre duas concepções de mundo diferentes que convivem paralelamente, ora se mesclando, ora se distanciando, criando mais exceções que algum tipo de regra a ser seguida (AÇÇOLINI, 2004:166-67).

O *curandeiro* Agripino Valério transmitiu a Aççolini um quadro de informações bastante amplo, segundo ela nos informou. Seu poder de cura foi realçado por sua avó, numa época em que ainda era católico. De acordo com Aççolini, essa é mais uma prova de que Agripino Valério é um *koixomuneti* contemporâneo, pois somente um *koixomuneti* reconhece outro e foi a avó do curandeiro, uma velha *purungueira*, que o encaminhara. Pelos seus relatos, o Sr. Agripino não desenvolveu seu poder xamânico na pajelança. Seu poder foi canalizado, por uma instituição cristã – a Igreja de Belém, na qual recebeu o “Batismo do Espírito Santo”. Entretanto, sua inclinação para curar não desapareceu e o depoente afirmou possuir o dom da revelação e da oração.

A pesquisadora concluiu que o dom da revelação, comunicado pelo curandeiro, sugere a adivinhação. E adivinhar, profetizar, “sonhar” o que vai acontecer é uma arte do *koixomuneti*. Segundo Aççolini, seu entrevistado fala com o sol, a quem pede que abençoe tudo aquilo que tocar. “*Além disso, realiza a oração da estrela da manhã: ‘sete espíritos, sete poderes, sete igrejas que me guiam’, concluiu ele*” (AÇÇOLINI, 2004:173). Em conclusão, afirma que esses indivíduos - *purungueiro* e *curandeiro* - se confundem em suas funções, pois essa dicotomização é muito recente e foi elaborada a partir da “cristianização” dos

koixomuneti (p. 176). Suas considerações finais reafirmaram que os *purungueiros* se identificavam com o Cristianismo católico, enquanto os *curandeiros* se identificavam com as igrejas cristãs do ramo protestante (históricas ou pentecostais).

Podemos observar, a partir de Açcolini, que a produção sobre essa etnia saiu do âmbito da Antropologia e ampliou seus espaços de exploração em outras searas: a história, a pedagogia, as ciências sociais, a geografia, a linguística, a arqueologia, entre outras. Os novos estudiosos, em sua maioria, se apropriaram dos conceitos e elaborações antropológicas, sociológicas, lingüísticas, geográficas, construindo um diálogo transdisciplinar. Dessa forma, novos enfoques teórico-metodológicos de várias óticas vêm sendo desenvolvidos. Os historiadores dialogam interdisciplinarmente com antropólogos, geógrafos e sociólogos e vice-versa. Destacaremos alguns trabalhos que exemplificam esta afirmativa.

Mussi (1999) em *A Dinâmica da Organização social dos Terena, da Aldeia ao Espaço Urbano de Campo Grande – MS* estudou a expansão dos Terena das aldeias para os centros urbanos, a partir de uma metodologia própria. Pretendeu oportunizar aos indígenas uma participação efetiva na elaboração de sua *pesquisa de campo*. Seu objetivo geral foi desenvolver uma análise relativa à continuidade ou rupturas das relações existentes entre os índios Terena que moram na Aldeia Cachoeirinha e aqueles ocupantes do Centro Urbano, em Campo Grande. Para tanto, mapeou a rede de relações de parentesco ou das dinâmicas vivenciadas pelas famílias Terena no processo de deslocamento. Dessa forma, tentou construir uma relação de confiança entre pesquisador e interlocutores, que considerou imprescindível para a realização da pesquisa em questão. Sua metodologia consistiu na “*realização de um trabalho em conjunto com os Terena, em que os mesmos pudessem ser, ao mesmo tempo, locutor e interlocutor ou, como se preferir, entrevistador e depoente do processo de construção da sua própria história de vida*” (MUSSI, 1999: 39).

Considerando a cultura um elemento dinâmico e passível de reelaboração, partiu do entendimento dos próprios Terena entrevistados e de suas percepções para observar se houve continuidade e/ou ruptura da identidade étnica

a partir do deslocamento. Aportou-se teoricamente na concepção de Marshall Sahlins (1990) sobre sociedades performativas nas quais “os esquemas de significações ‘são colocados em riscos na ação’” (MUSSI, 1999: 17). Concluiu que os grupos Terena, localizados em diferentes locais, podiam se utilizar de diferentes formas para absorver os valores culturais externos.

Para dar conta de sua problemática, utilizou os conceitos de *ocupação* e *inserção* para compreender o que denominou de expansão Terena, em duas situações distintas. A ocupação, em sua formulação conceitual, era o deslocamento para áreas ainda não exploradas, enquanto a inserção era o deslocamento para áreas devidamente ocupadas, como no caso em estudo a cidade de Campo Grande. A autora partiu da hipótese de que o processo de expansão é característico ao povo Terena e para comprová-la lançou um olhar diacrônico aos deslocamentos produzidos a partir do Chaco até à margem oriental do Rio Paraguai. Salientou haver um redimensionamento na forma de enfocar esse processo de expansão, pois o que antes era realizado pelas lideranças, que buscavam um lugar próprio para o assentamento e desenvolvimento do grupo, atualmente pode ser realizado pelos familiares mais próximos ou por iniciativas individuais.

Uma preocupação que perpassou verticalmente seu texto foi a de comprovar, com situações etnográficas, que a dinâmica vivenciada pelas famílias Terena em expansão não pode generalizadamente ser classificada apenas como um processo de “desaldeamento” ou “destribalização”. Criticando os autores que perseguiram essa hipótese ao longo de seus estudos, procurou desconstruí-la, uma vez que se encontrava sedimentada no imaginário popular e intelectual desde as décadas de 1940 até pelo menos 70. Em suas afirmações enfatizou que as situações de deslocamento devem ser entendidas como uma tendência particular dessa etnia, somada às vezes a fatores de ordem externa.

Dentre os fatores motivadores da expansão, expostos na maioria das entrevistas recolhidas, destacaram-se a procura de emprego, de estudo ou de melhores condições de vida. Outros fatores que também apareceram, em menor grau, foram os desentendimentos familiares e religiosos, a feitiçaria contra

membros das famílias em expansão e a morte de entes queridos. Esses fatores foram mencionados pelos depoentes no decorrer de seu trabalho de campo.

Mussi concluiu seu estudo afirmando que os Terena inseridos na Capital do Mato Grosso do Sul continuam se reconhecendo e sendo reconhecidos enquanto indígenas, apesar das situações adversas enfrentadas. Dentre as variadas situações destacou a perda da língua materna, que não tem espaço para ser constantemente exercitada, embora alguns insistam em repassá-la às crianças. Reafirmou enfaticamente, na conclusão, que o fato dos indígenas se deslocarem territorialmente faz parte de seu modo de ser Terena. É algo inerente ao seu *habitus*. Em nosso texto, vamos tentar contribuir para a comprovação dessa hipótese através da ajuda de Hill & Santos-Granero (2002), que organizaram uma obra na qual desenvolveram uma ampla leitura acerca dos Aruak.

Em *A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção*, Vargas demonstrou o processo de reconquista de seus territórios indígenas pelos Terena, após a Guerra contra o Paraguai. Pautou-se, para tanto, nos conceitos antropológicos e geográficos de *processo de territorialização e desterritorialização* para melhor apresentar seus argumentos. Concluiu que desterritorialização era um processo de desenraizamento de um conjunto de indivíduos de seu território levando-os a desfazer suas redes de interlocução e solidariedade enquanto territorialização significava ocupar espaços geográficos nos quais se produziriam relações territoriais, políticas, identitárias e culturais (VARGAS, 2003: 27).

Vargas elegeu como fontes a Correspondência da Diretoria Geral dos Índios, os Relatórios dos Inspetores do SPI e os Processos Periciais das Terras Indígenas Terena. Esse *corpus* documental evidenciou, segundo a autora, as práticas que as autoridades brasileiras adotaram com as sociedades indígenas. Buscou, através de uma leitura a contrapelo, evidenciar as respostas da sociedade Terena para as diferentes situações vivenciadas nas suas relações com o Estado nacional. Realçou as ações desenvolvidas por algumas lideranças Terena, junto aos órgãos oficiais brasileiros, com o objetivo de recuperar seus

antigos territórios, invadidos por fazendeiros, no período em que se retiraram para se proteger do exército paraguaio durante as batalhas (1864-70). Entretanto, a seu ver, o governo brasileiro baseava-se em uma política indigenista assimilacionista, que considerava irreversível.

Segundo a autora ressaltou, havia duas forças divergentes na disputa pelo território do sul de Mato Grosso. O governo, juntamente com os novos fazendeiros, pautava-se pelo *progresso* da região, enquanto os Terena objetivavam a recuperação de seus territórios tradicionais. De um lado, os indígenas faziam comissões e expedições à sede dos governos estadual (Cuiabá) e federal (Rio de Janeiro) para lembrar os préstimos realizados. Ressaltavam haver lutado ao lado do exército brasileiro na Guerra do Paraguai, auxiliado as autoridades brasileiras na *civilização* de outras etnias indígenas, além de sempre terem sido *amigos, dóceis e pacíficos*. De acordo com o texto em análise, os Terena cediam e em seguida reivindicavam; apropriavam-se de situações e as transformava em *mecanismos compensatórios* para a sua sociedade (VARGAS, 2003:71 e130).

Ao final, comprovada sua hipótese de participação ativa e efetiva dos Terena no processo de territorialização nas Reservas Federais criadas pelo SPI, salientou que as negociações da etnia com as autoridades nacionais no sentido de ampliação de suas Terras Indígenas continuam abertas e atuais. Os Terena estão alegando, contra os atuais ocupantes, que suas terras foram paulatinamente invadidas e o que lhes restou não comporta mais sua crescente população. Novos conflitos por terra estão instalados no presente, o que indica que esse povo, desde muitos séculos, vem moldando e construindo sua história.

Isaac (2004), em *Modo de Existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso*, demonstrou os elementos que são representativos para gerar sentimento de pertencimento social de uma pessoa ou grupo a uma sociedade específica e como tais elementos se constituíram historicamente na sua vida social e transpermaneceram de modo a serem utilizados como marca dessa identidade. Seu estudo tem como objeto a Comunidade Terena de Mato Grosso, na qual o antropólogo mergulhou etnograficamente. Seu desafio foi o de

demonstrar que os elementos marcadores da etnicidade Terena foram historicamente constituídos e, por isso alguns podem ter uma gênese mais antiga ou uma agregação mais recente. Permanência e apropriação são duas constantes no processo constitutivo do Terena atual. A dialética envolvendo as duas situações é descrita pelo autor no conceito de transpermanência, do qual algumas vezes vamos lançar mão para desenvolver nossa análise.

Para esse autor a utilização da noção “transpermanência” foi fecunda. Considerando o seu sentido de “além de” foi que sua definição de dialética da permanência contemplou um movimento engendrado dos contrários desse (em si, entre eles e para além deles). Este termo vai além da permanência, abrangendo um movimento atualizado que possibilita a apropriação de novos elementos. Repouso e mudança são os dois movimentos do processo dialético construído por Isaac. Em sua trajetória seguiu as pegadas de pensadores tais como George Balandier, João Pacheco de Oliveira Filho e Carl Rogers.

Nosso interesse por esse estudo ficou mais evidente quando o autor demonstrou como o processo de transpermanência pode ser observado a partir da análise da religiosidade Terena. Inicialmente, preveniu seus leitores sobre as dificuldades enfrentadas até perceber tais elementos, uma vez que a religiosidade Terena - MT não possuía um sinal visível. Contudo, considerou que a religião é o elemento constitutivo mais intrincado do Modo de Existir Terena. Sua hipótese é que a religiosidade é o aspecto da vida social em que a transpermanência se processou de forma mais sutil e inexorável.

Elaborando a genealogia dos habitantes Terena da Comunidade em questão, Isaac concluiu que sua origem é a Aldeia Buriti, localizada no município sul-mato-grossense, Dois Irmãos do Buriti, na qual a maioria dos habitantes era praticante do protestantismo. No deslocamento para o Mato Grosso, os membros da nova comunidade levaram em sua bagagem cultural o Cristianismo difundido pela UNIEDAS. Como destacaremos mais adiante, essa instituição foi o resultado de quase um século de evangelização de missionários norte-americanos entre os Terena. Por isso, a aparência imediata para quem chega à Terra Indígena Terena de Mato Grosso, é a de que lá prepondera o Cristianismo, através de dois grupos

distintos e opostos: os crentes e os católicos. Mas essa aparente configuração religiosa, segundo Isaac, é frequentemente perturbada pelas crenças em feitiços e pelas práticas da pajelança.

Para demonstrar a hipótese de que as crenças em feitiços e práticas de pajelança são recorrentes, o autor afirmou que teve que desenvolver certa sensibilidade em um convívio estreito com aqueles Terena, tal como ressaltaram Carvalho e Aççolini anteriormente. Aos poucos, foi percebendo que as pessoas daquela comunidade recorriam a entes espirituais para solucionar problemas de ordem pessoal, conjugal, familiar e de saúde. As raízes desse comportamento social, no seu entendimento, estavam ligadas à conduta religiosa Terena-Guaná tradicional. O autor denominou os elementos religiosos, constituídos na formação histórica mais remota e pertencente ao padrão cultural do Chaco paraguaio, como crenças ou doutrinas chaqueanas. Em suas palavras, os pajés possuem o poder que possuía o gênio no sentido platônico: *“são intérpretes e intermediários dos deuses (espíritos), o liame que une o todo a si mesmo, que conhecem as fórmulas sagradas, fazem profecias e realizam encantações e magias. Ele tem poder para interpretar e transmitir sua relação com o mundo divino”* (ISAAC, 2004:202). Entretanto, essas percepções só foram possíveis a partir da crise desencadeada pelo despejo da Aldeia-acampamento Campo Novo, geradora do medo, da frustração e da desilusão. Os jagunços fizeram uma inspeção no local e atearam fogo nos barracos, na escola e na igreja, que se encontravam vazios.

Instalada a crise, os indígenas começaram a avaliar a luta e a se lembrarem das formas como seus antepassados enfrentavam tais situações. Uns comentavam sobre a realização das “guerras de espíritos” pelos pajés Terena. Outros comentavam as premonições que tiveram antes do despejo. Todos esses elementos foram considerados, na análise: *“A força do imaginário pode ser sentida tanto nas narrações quanto no impacto que elas causam no seu meio social. Isto ocorre porque indivíduo, coletivo e fatos narrados se amalgamam em um mesmo espaço de pertencimento social e é neste sentido que as pessoas se identificam como iguais”* (ISAAC, 2004:206). Para o autor, os Terena refundavam seus laços de pertencimento com os Guaná/Aruak, quando rememoravam as narrativas de

seus antepassados. Nesse momento, católicos e crentes mergulhavam nas crenças chaqueanas. Portanto, o Cristianismo ficava vulnerável nos momentos de crises.

Segundo o autor, os depoimentos Terena rompiam com a lógica da ordem cristã e restabelecendo as crenças tradicionais que constituíam o imaginário Terena. O reavivamento da crença nos espíritos e na sua comunicabilidade denunciava a incapacidade das religiões cristãs resolverem ou ao menos explicar a desocupação da Fazenda. Teria, segundo os depoimentos recolhidos, de haver uma explicação que justificasse a impotência de Jesus e da fé no evangelho no sentido de evitar a desapropriação, a frustração, o sofrimento e a humilhação. Os Terena percebiam que se tivessem cultivado os ensinamentos dos seus antepassados seria possível resolver aquela situação, pois a luta poderia se dar entre os espíritos. Entretanto, achavam-se impotentes. Não tinham pajés. Quando desses precisavam faziam longas viagens às Terras Indígenas do Mato Grosso do Sul.

A análise da religiosidade Terena foi um outro ponto que aproximou nossas temáticas de estudo. Isaac ratificou, como o fez Açcolini (2004), que da década de 1970 para cá, as instituições cristãs desistiram de impor aos “crentes” dessas sociedades um conjunto de normas e regras que os obrigassem a abandonar suas crenças chaquenhas. O autor recolheu um depoimento muito significativo, no qual um líder evangélico da Comunidade de Mato Grosso afirmou que ele e a maioria dos Terena acreditavam na imortalidade da alma e na possibilidade de certas pessoas vivas se comunicarem com os espíritos dos mortos. Nas palavras do autor, as instituições evangélicas coíbem as práticas xamanísticas, porém não conseguem extirpá-las.

Segundo Cirênio, as incongruências culturais que os impediam de seguir com rigor a doutrina evangélica levaram as várias nações indígenas para que vivessem o evangelho de acordo com sua própria cultura. Esse processo teria começado a se impor na década de 1970, mas só foi concretizado entre os Terena na década de 90 do século XX, quando eles teriam assumido a direção e a orientação política e religiosa da UNIEDAS. Todavia, é importante registrar que as Missões Evangélicas toleram, mas não

recomendam tais práticas e que há pessoas Terena que seguem a orientação dos evangélicos nesse sentido” (ISAAC, 2004: 209).

Na tentativa de marcar um espaço social e político para os Terena, Isaac nos relatou que os Terena também se pretendem tolerantes para com os ensinamentos cristãos. Eles retratam passagens bíblicas que estão totalmente em desacordo com suas crenças. Vejamos como o autor as relatou:

Um Terena me disse que seu povo também tolera algumas “verdades” do Cristianismo. “Na bíblia tem muita verdade mesmo. Mas tem uma coisa que não se encaixa na cultura Terena. É a ressurreição. Nós nem temos uma palavra para traduzir isso aí, porque nós nunca ouvimos falar que isso aconteceu com os nossos antepassados e com ninguém. Não pode isso. Quando o corpo morre o espírito não morre, mas ele jamais poderá voltar para o mesmo corpo” (ISAAC, 2004: 209-210).

Concluindo a exposição acerca do estudo de Paulo Isaac, sobre o Modo de Existir Terena, na Comunidade de Mato Grosso, vamos fechar com sua própria conclusão:

Meu ponto de vista é que a transpermanência das crenças na imortalidade da alma, na possibilidade de comunicação com os espíritos dos mortos e na interferência dos espíritos na vida dos vivos, apesar de toda a pressão exercida pelas religiões cristãs, favoreceu ao Grupo se reconhecer enquanto uma sociedade que possui identidade própria e particular. Isto explica porque, quando surge uma crise profunda que leva as pessoas ou a Comunidade ao limite de suas forças, como foi o caso da desapropriação da Fazenda Campo Novo, a fé em Jesus (tão propagada no dia-a-dia do Grupo) muda de direção para o pajé dos feitiços e da comunicação com os espíritos dos mortos. É por isso, também, que este é um espaço “quase interditado” para os não-índios (ISAAC, 2004: 211).

Em um outro trabalho de nossa autoria (MOURA, 2001) intitulado *UNIEDAS: A apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1970-1993)*, destacamos a ação histórica de apropriação e ressignificação de uma entidade religiosa por um grupo de Terena crente. O grupo foi apresentado

enquanto construtor de sua própria história, a partir da qual se relacionou ou não com outros agentes institucionais.

Em 1972, sob uma conjuntura brasileira específica, foi fundada a União Evangélica da América do Sul – UNIEDAS – congregando, inicialmente, doze Igrejas Evangélicas existentes sob a liderança dos Terena “crentes” e assessoria dos missionários norte-americanos da SAIM (South American Indian Mission). A SAIM, que estruturou a UNIEDAS, juntamente com as lideranças “crentes” indígenas, se encontrava entre os Terena desde o início do século XX. Com a nacionalização da missão, através da UNIEDAS, a SAIM continuou ocupando espaço na sociedade Terena através de sua política assistencialista e proselitista até 1993. Portanto, a UNIEDAS apareceu no cenário político religioso Terena na década de 70 e consolidou-se enquanto Missão indígena autônoma nas décadas seguintes.

Realçamos que a UNIEDAS nasceu da confluência de distintas motivações políticas, de vários atores, no contexto da política indigenista do regime militar. Dentre essas motivações destacam-se as seguintes: 1) a pressão governamental sobre as missões cristãs, principalmente aquelas ligadas ao Conselho Indigenista Missionário, através da discussão e aprovação do Estatuto do Índio (1973); 2) a ocupação por parte das missões evangélicas de espaços políticos que conciliavam seus interesses proselitistas na conjuntura nacional; 3) a construção do processo de apropriação da UNIEDAS, enquanto instrumento político-religioso de inclusão e ascensão social dos Terena crentes na sociedade nacional.

É importante ressaltar que após várias décadas (1913-1972) de evangelização protestante algumas coisas mudaram na conjuntura brasileira e também na relação entre Terena crentes e missionários norte-americanos. Do ponto de vista dos Terena crentes, a UNIEDAS deveria ficar sob a administração exclusiva das lideranças indígenas. Iniciou-se, a partir desse entendimento, o movimento de *terenização* da Missão nacional. Os processos de apropriação e *terenização* do protestantismo norte-americano se desenvolveram em três fases históricas.

A primeira fase iniciou-se em 1960 com a formação dos Terena pastores. Foi o período da apropriação do discurso evangelístico e de sua propagação. Da parte dos missionários americanos diziam necessitar de um suporte local/nacional para facilitar a divulgação do protestantismo. Da parte dos índios começaram a apropriar-se do evangelho e do discurso cristão. Foi o momento no qual se formaram as primeiras lideranças evangélicas no Instituto Bíblico Água Azul. Por toda essa fase os missionários da SAIM conduziram e direcionaram a evangelização protestante.

A segunda fase correspondeu à nacionalização do protestantismo no contexto do regime militar, portanto a partir de 1964. Diante do discurso do Estado de impedir a presença de missionários estrangeiros junto aos povos indígenas, sobretudo daqueles a quem consideravam inimigos do regime, a SAIM teve plenas condições para desenvolver suas atividades proselitistas através da UNIEDAS. Para tanto, os missionários norte-americanos exigiram a criação de uma comissão paritária, por eles denominada de Comissão de Interligação, da qual participavam as lideranças Terena e norte-americanas. Na terceira fase, o controle definitivo da Missão Indígena pelos Terena crentes se concretiza no ano de 1993. Missionários norte-americanos e missionários Terena chegaram à conclusão de que o ministério deveria ser assumido exclusivamente pelos indígenas. Os Terena assumiam definitivamente a Missão.

A UNIEDAS constituiu-se, a partir de então, em um novo campo de possibilidades de inclusão e inserção social para as lideranças crentes e seus familiares. Os crentes ocuparam espaços sócio-políticos, antes permitidos apenas aos não-índios, e continuaram desfrutando dos direitos indígenas, reconhecidos constitucionalmente a partir de 1988. Tornaram-se funcionários públicos, presentes em todas as esferas de governo; representantes legislativos municipais; representantes indígenas na FUNAI regional de Campo Grande; universitários graduados e graduando-se; representantes junto a organismos internacionais governamentais (ONU) e não-governamentais pró-indígenas. Enfim, demonstraram que sempre ocuparam e inseriram-se em novos espaços.

Desenvolvemos, no momento atual, um olhar mais atento sobre a diversidade de estratégias indígenas Terena. Vimos que a UNIEDAS tinha e continua tendo o propósito de potencializar/capacitar (*empowerment*) seus missionários para expandir o evangelho segundo a ótica Terena e, conseqüentemente, “civilizar/cristianizar” essas diferentes etnias. Observamos as demais denominações cristãs, principalmente as evangélicas denominadas de pentecostais, para entender quais são as suas estratégias em relação à cultura Terena.

Nossa hipótese é que os Terena optaram por ampliar seu leque religioso para melhor adaptação, convivência e aceitação na sociedade brasileira. Porém a lógica pela qual avaliaram, apropriaram-se, re-significam ou rejeitam os elementos culturais externos a sua cultura continua sendo o Xamanismo. Xamanismo esse que, por sua vez, passou por readequações no novo cenário cristão das comunidades Terena.

No próximo capítulo discorreremos sobre as relações interétnicas desenvolvidas pelos Terena ao longo dos processos de desterritorializações e territorializações enfrentados por eles. Nosso objetivo foi o de demonstrar como os Terena foram se apropriando dos códigos lingüísticos e culturais da sociedade brasileira, bem como dos espaços sócio-políticos através das relações interétnicas e religiosas.

CAPÍTULO 3

AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS: OS TERENA E OS DEMAIS ATORES SOCIAIS

AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS: OS TERENA E OS DEMAIS ATORES SOCIAIS

Neste capítulo apresentamos as relações interétnicas entre os Terena e os atores sociais com os quais estreitaram os contatos ao longo do século XX. Em algumas passagens do texto sentimos a necessidade de realizar algumas digressões para situar o leitor acerca das permanências ou rupturas históricas. Realçamos, principalmente, as relações entre os indígenas e o Estado brasileiro. Desta feita, percorremos rapidamente as últimas décadas do século XIX e entranhamo-nos no XX.

No início da República, um dos objetivos do governo brasileiro era interligar as diversas regiões do Brasil. Nesse intuito lançou os projetos da Comissão de Linhas Telegráficas (1889- 1904) e da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (1904-1914). A primeira acelerou as comunicações e a segunda facilitou o fluxo de pessoas e produtos, que repercutiu por aquela parte do território brasileiro. No Estado do Mato Grosso, essas ações foram completadas nas primeiras décadas do século XX. Todavia, tais empreendimentos ocuparam lugar no pensamento de seus gestores logo após o desfecho da Guerra contra o Paraguai em 1870. É perpendicular a essas empreitadas que se dá outra, não menos importante: a demarcação das Terras Indígenas do povo Terena. Dizemos perpendicular, porque foi profundamente atravessada pelas duas primeiras, principalmente pela segunda, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB). Em Aquidauana -MS, as aldeias Bananal e Ipegue ficam próximas à estação da NOB, cuja sede se encontra no Distrito de Taunay.

Em seu estudo, a pesquisadora Vera Lúcia Vargas (2004) procurou demonstrar, como vimos no capítulo anterior, o processo de lutas do povo Terena para recuperar suas aldeias junto ao governo imperial brasileiro, após a Guerra contra o Paraguai. Ficaram evidenciadas pela autora as diversas ações empreendidas pelas lideranças indígenas na reconquista de suas antigas aldeias existentes antes da deflagração daquele conflito platino. A tarefa não foi das mais

fáceis para esse povo, como ficou exposto no *Officio dirigido ao Governo Imperial pelo Presidente da sobredita província o Exm. Sr.coronel Ricardo José Gomes Jardim*, que está presente na obra de Vasconcelos (1999):

(...) nenhuma aldêa propriamente dita existe actualmente n'esta província, achando-se há muitos annos extincta a aldêa de índios *Bororós*, estabelecida em 1761, no termo d'esta cidade, pelo capitão general conde d'Azambuja, e fundidos os seus descendentes na massa da população. (Apud VASCONCELOS, 1999: 139)

Pelo trecho do Officio acima transcrito percebemos que o governo imperial só reconhecia como aldeias os espaços por ele geograficamente constituídos, o que vai se tornar evidente quando iniciarem as reivindicações dos Terena após a referida Guerra. Várias expedições organizadas por lideranças Terena foram realizadas à sede do Governo da Província. Todavia, dadas as ações Terena e a necessidade de organizar as relações nas áreas de fronteiras, o governo estabelecerá como meta demarcar o “lugar do índio no território brasileiro” e, principalmente, no Sul do Mato Grosso de onde vinham as insistentes demandas dos Terena (VARGAS, 2004).

O Estado brasileiro, em seu percurso rumo à modernização, pretendendo secularizar todas as atividades civis e militares, proclamou a liberdade religiosa na Constituição de 1890. Na implantação dessa política firmou convênios assistenciais com algumas Missões Protestantes. A política indigenista republicana nascia, portanto, com um novo caráter. Seria gestada no âmbito de um Estado Nacional formalmente separado das ordens eclesiásticas católicas. Criava-se, para tanto, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) vinculado ao Ministério da Agricultura, cujo objetivo central era “gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos e demais aparelhos do poder” (Lima, 1992, p. 155). Segundo Lima, destarte os discursos dos intelectuais que registraram o nascimento desse órgão como resultado de um debate público, sua criação estava prevista pelo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), desde 1906. O pressuposto era, segundo o pensamento positivista, de que o SPI através de ações

governamentais protegeria aos índios e promoveria sua integração à população brasileira.

Os Terena, cujas relações sempre foram abertas às negociações, foram eleitos pelo Estado como uma das etnias que mais se aproximava do índio idealizado do processo de integração do índio à sociedade nacional. Dessa estreita relação com o governo brasileiro, os Terena assumiram a identidade de *civilizado*. O estandarte de civilizados e civilizadores é ainda hasteado pelas lideranças missionárias Terena na atualidade, quando se referem às etnias em processo de evangelização. Os missionários indígenas da Missão Indígena UNIEDAS (MIU) pensam-se como verdadeiros escolhidos de Deus. Acreditam que o Evangelho veio aos Terena, porque foram selecionados por Deus para levá-lo aos demais povos indígenas. Essa é a Missão – “*civilizar outros povos indígenas tal como fomos civilizados*”, disse-nos uma dessas lideranças. Enfatizam que a mensagem transmitida de indígenas para indígenas se torna mais fluente e melhor compreendida (MOURA, 2001). Entretanto, não são somente os evangélicos que têm essa postura.

Os demais anciãos ressaltam a honra e o prestígio dos líderes Terena ancestrais. Na *História de Oncinha quando foi ao Chaco*, cuja autoria é dada a Apolinário Lili (Áxavara), um dos *troncos velhos* Terena da aldeia Bananal, o ancião nos fala do prestígio de seu Chefe – o Capitão Tavares. Foi a esse Capitão que Rondon teria se reportado em suas memórias sobre a demarcação das terras de Ipegue em 1905. O relato do ancião indígena segue assim:

Antigamente havia um Terena, patrício nosso, que se chamava Oncinha. Ele tinha um amigo chamado Tavares, Capitão Tavares. Esse homem era chefe do povo Terena. Esse Oncinha foi ao Chaco. Mas antes disso, o Capitão Tavares foi ao Rio para falar com o rei, e Oncinha foi com ele, pois era seu amigo. No tempo de Oncinha, o rei do Brasil governava no Rio de Janeiro. Nesse tempo o chefe do Brasil era conhecido como rei, mas agora em nossos dias é conhecido como presidente, e não mais como rei. (...) Quando Tavares e Oncinha chegaram ao Rio, o rei tratou-os muito bem e os honrou dando-lhes boas vindas. O rei lhes deu roupas e vestiu Tavares com roupa própria de um chefe. Dizem também que havia muitos músicos que foram mandados pelo rei ao encontro deles para tocar em sua homenagem. O rei os tratou como pessoas importantes. Oncinha não saía de perto do seu amigo, ficava sempre com ele. Na volta dessa viagem ao Rio somente Oncinha chegou, o Capitão Tavares não. Suspeita-se que ao chegarem em São Paulo, Tavares tenha sido envenenado. Dizem que os brancos o

envenenaram, talvez por inveja pela maneira como o rei o tinha honrado, pois em geral os brancos não querem o nosso bem. (...) Quando Tavares, o verdadeiro chefe dos Terena morreu, Oncinha o substituiu (*Vúkeaku, uti têrenoe*, 1997: 10-11).

Podemos perceber, através do relato acima, que a seu modo os Terena datam os acontecimentos históricos vividos pelo seu povo. Geralmente, se reportam aos ciclos de lideranças políticas no poder. Por exemplo, para datar o início da escolha dos caciques através do voto, procura-se lembrar qual fora o último Cacique escolhido pela tradição.

Dá bem para perceber, no trecho destacado, que o Senhor Apolinário relata um fato ocorrido ainda no Brasil Império e que naquela época as lideranças Terena deslocavam-se até a Capital do Império para reivindicar de Chefe para Chefe. É perceptível também, na minúcia do relato, que o Imperador deu ao Chefe dos Terena o tratamento digno de um Chefe de Nação. Suas vestes, a música, o banquete e as honras são somente oferecidos a personalidades importantes. “*O rei os tratou como pessoas importantes.*” É assim que os Terena esperam continuar sendo tratados, como pessoas destacadas e, para isso, afirmam-se em sua conduta e etiqueta. Os códigos da civilidade que os conduziu ao rio de Janeiro continua a acompanhá-los nos dias atuais quando se deslocam à Aquidauana, Campo Grande e a Brasília. São os Chefes de uma Nação em diálogo com outros Chefes.

Os Terena estão na margem oriental do Rio Paraguai desde meados do século XVIII, desenvolvendo respostas e adaptações criativas às situações de contatos desenvolvidos com outras etnias indígenas e não indígenas (Schuck, 1995; Silva, 2001; Açcolini; Sant’Ana, 2004; Carvalho, 1996; Moura, 2001; Mussi; Vargas, 2003). São descendentes diretos dos Chané/Guaná²⁸ que habitavam a região do Chaco antes do processo de colonização Ibérica das Américas do Sul e Central. Desenvolveram sua territorialidade no espaço conhecido, historiograficamente, como sul da Província de Mato Grosso²⁹ ou Distrito do

²⁸Vou adotar o designativo Guaná conforme o utilizou Roberto Cardoso de Oliveira (1969, p. 24-6). Na verdade não se construiu um consenso sobre essa denominação. Susnik (1971, p. 140) afirma que ambos, Chané e Guaná, são um único grupo Aruak; Metráux (1946, p. 239) os considera grupos distintos.

²⁹ O Estado de Mato Grosso do Sul foi criado pela Lei Complementar nº 31, de 11 de outubro de 1977.

Baixo Paraguay (COSTA, 1999). Solicitaram proteção ao comando do *Presídio de Miranda* contra as usurpações dos Guaikurú, com os quais conjuntamente fugiram dos colonizadores espanhóis. O Presídio, construído pelas forças portuguesas em 1776, significava para os Guanás, naquele momento, uma nova fonte de poder em pé de igualdade com os índios cavaleiros, seus vizinhos e tributários. Segundo um relato de Caldas de 1887, desde o ano de 1796 estabeleceram-se ali *grandes malocas de índios Guaicuru e Guaná* (CALDAS, 1887:132). Malocas é um termo pejorativo utilizado pelos colonizadores para aqueles agrupamentos indígenas que entendiam viverem em estado selvagem.

As etnias das famílias Guaikuru e Guaná formaram suas aldeias e se reproduziram física e culturalmente em contato com as forças lusas e os primeiros fazendeiros que se fixaram na primeira metade do século XVIII (Oliveira, 1960; Leite, 2003). Mesmo com a presença militar portuguesa, os Guaikurú continuavam sendo soberbos, como bem observara Ricardo Franco em 1845³⁰, em relação aos Guaná.

A soberba e rivalidade dos uaicurús é tal, que se infunde nos mesmos guanás logo que passam a viver, ou nascem entre os altivos uaicurús, tratando os outros com desprezo, e publica superioridade, mormente até o anno de 1799, chegando alguns capitães uaicurús, e ainda aquellos mesmos, cujas mães e mulheres sempre foram guanás, como os capitães Paulo, e Luiz Pinto, a fazer levantar da minha mesa, e a comer sentados no chão, a algum capitão guaná que viam n'ella, e a dizerem-me que, se eu comia, elles o não faziam com seus captiveiros. (...)

(...) Porém, vendo os uaicurús que no dito anno foram dois guanás á Villa-Bella fallar a V. Ex., e o capitão Ayres Pinto e outro guaná a Villa Maria, para onde presumiam se queriam mudar os guanás, desde essa época mudaram os uaicurús de modos e estylos, chamando aos guanás de amigos e parentes, convidando-os para suas festas, e mesmo para minha mesa, temendo essa mudança; porque n'ella perdiam mulheres, parte de seu sustento e das suas forças, pelos convidarem sempre para as suas expedições bellicas; com o que, e com esse novo e mais igual modo de tratamento se tem conformado mais os guanás com os seus antigos e ainda actuaes oppressores, que de vez em quando lhes não deixam de fazer suas violências, e de os chamar sempre seus captiveiros (SERRA, 1845:132-33).

³⁰ Apesar de seu olhar etnocêntrico sobre os Guaikurú, Serra nos mostra que os Guaná sabiam como fazer com que os demais os respeitassem porque deles dependiam para sobreviver.

Como anunciado no início do capítulo, faremos uma rápida digressão para situar algumas práticas Terena. O deslocamento do Chaco foi uma das formas encontradas pelos povos indígenas migrantes para negarem a colonização. Não obstante, a outra margem do Rio Paraguai também estava sendo disputada por espanhóis e portugueses. O Tratado assinado em 1791, pelos Guaikuru com a Coroa Portuguesa, o qual teve a participação Guaná, simbolizou a compreensão desses últimos da disputa corrente. Era necessário, naquele momento, unir-se aos portugueses contra os seus perseguidores espanhóis do Chaco. Dessa forma, os Guaná/ Chané também o fizeram. Selaram a paz com os militares do *Prezidio de Miranda*, fornecendo-lhes gêneros alimentícios e produtos artesanais. Todavia, rejeitaram enquanto puderam as reduções. Pouco antes da Guerra contra o Paraguai (1864-70) suas relações com os não índios limitavam-se às trocas comerciais.

Até a Independência do Brasil, a política de ocupação da Coroa Portuguesa de todas as terras da Colônia seguia irreversivelmente. O estado de guerra contra os índios bravos era constante. Novas propostas surgiram somente após 1822, quando o Império percebeu que os indígenas constituíam-se em fronteiras vivas contra as invasões de outras nações (Vasconcelos, 1999). O autor afirmou que o tratamento dispensado aos indígenas dependia da recepção feita aos colonizadores. Em suas palavras,

O que caracterizou a ação política no início do governo imperial, com poucas exceções, foi o seguinte: para os índios bravos, arredios e selvagens, não-susceptíveis à pacificação, a perseguição e o castigo; para os pacificados e “amigos da civilização”, a sua integração ao Estado via concessões a particulares ou a projetos encabeçados pelo próprio Estado (VASCONCELOS, 1999: 44).

A política indigenista, entretanto, não era geral e algumas províncias ficavam descobertas no tocante às ações governamentais. A abertura da lei facilitava a determinadas Províncias agirem de acordo com suas necessidades. Vasconcelos complementou seu raciocínio afirmando que por não ser uma diretriz global, “a política do governo central nesse período oscilava de província para

província: ao mesmo tempo que dava, em algumas, “carta branca” para a atuação das “bandeiras” contra os índios selvagens, proibia, em outras, os meios violentos” (Vasconcelos, 1999, p. 44). O Estado Imperial tinha como meta proteger as fronteiras consolidadas a partir da independência. Portanto, seu foco centrava-se principalmente nas etnias que se situavam naquelas localidades.

As etnias indígenas situadas no Distrito do Baixo Paraguay eram alvos dessas diretrizes oscilantes. Muitas delas, no entanto, se esquivaram por muito tempo até serem concentradas pelos missionários católicos, sob a orientação estatal. Algumas faziam enfrentamento direto com outras etnias indígenas e com os regionais. À guisa de exemplo destacamos os Paiguás, considerados índios ferozes que, segundo a visão imperial, prejudicavam o comércio regional com seus freqüentes ataques. Para eles só restavam a submissão ou a eliminação (idem, p. 59;). Segundo o Diretor dos Índios da Província de Mato Grosso,

Foram classificados 3 tipos de grupos indígenas: Primeiramente os que vivem aldeados sob nossa vista; em segundo lugar os que vivendo ainda no primitivo estado de independência todavia relacionam-se conosco; e em terceiro lugar os que nos hostilizam e não se mostram dispostos a mudarem seu modo de existência. Classificou os Guaná no primeiro grupo: (...). Guaná Terenas. Vivem aldeados nas imediações do Presídio de Miranda (Relatório de 2 de dezembro de 1848: 13).

Os Terena, apesar de sua presença enquanto índios *semi-civilizados*³¹, só vieram a compor um Aldeamento Regular no ano de 1859, como enfatizamos nas páginas anteriores, às vésperas da Guerra da Tríplice Aliança. Mesmo assim, as evidências documentais apontam que não estavam muito afeitos àquele sistema. Viviam em aldeamentos espontâneos³² estabelecidos na *Villa de Miranda* e, provavelmente, participavam de alguns rituais católicos, tal como os demais

³¹ Conforme a Correspondência datada de 02/05/1872, os índios semi-civilizados eram aqueles que falavam um português compreensível, se ajustavam a diversos trabalhos em troca de salários, plantavam e vendiam os seus gêneros (cf. fontes arroladas).

³² Essas formações sociais anteriores ao processo de aldeamento estatal/ missionário, que estamos denominando de aldeias, não se configuravam como tais ao ver dos Terena. As fundações eram realizadas por troncos que constituíam em torno de si a sua parentela. Era uma forma de organização especificamente étnica, que obedecia à cosmografia Terena. Sobre essa discussão o leitor pode conferir o Relatório da Perícia realizada por Pereira & Oliveira (2004).

indígenas e regionais. Por conta desse comportamento amistoso, o conceito desse povo, tido como *manso*, era bom perante a opinião do *Director Geral dos Índios*, Joaquim Alves Ferreira, de acordo com seu Relatório de 1848. O Diretor relatou extensamente sobre os Guaná e suas parcialidades, as quais eram consideradas por ele como mais aptas à civilização, embora afirmassem que algumas fossem mais acessíveis que as outras. No texto citado a seguir, classificou quatro tribos entre os Guanás, salientando que dentre essas os *Kinikinaos* eram os indígenas mais suscetíveis à integração que os Terena. Enfatizou que os *Kinikinaos* aldeados “*estão em estado de se curar de sua educação intellectual e religioza*”. Daí em diante, todos os demais interlocutores do Estado brasileiro passaram a realçar as qualidades dos Guaná: trabalhadores, amigáveis, receptivos, solidários, obedientes e integráveis.

7. Guanás

As quatro tribos de que se compõem essa nação pouco ou nada differem entre si quanto ao modo de existência, seos costumes são manços pacíficos e hospitaleiros, vivem reunidos em aldeias mais ou menos populosas e muitos delles se ajustão para serviços de toda espécie em diversos pontos da Província e mormente para navegação fluvial. Sustentam-se da caça e da pesca, mas principalmente da carne de vaca e dos produtos de sua lavoura. Cultivão milho, mandioca, (da qual fazem soffrivel farinha), arroz, feijão, cana, batatas, hortaliças e igualmente todos os gêneros de agricultura do paiz. As suas colheitas não só chegam para seo consumo como que lhes resta hum excedente que vendem a dinheiro ou permutão por diversas fazendas, ferramentas aguardente, espingardas, pólvora, chumbo e quinquilharias e bem assim gado vacum e cavallar, de cuja criação ocupão-se. Fião, tecem e tingem o algodão e a lã do que fazem optimas redes, pannos, cintos e suspensórios, e quase todos entendem e fallão o nosso idioma e. (...) finalmente já estão esses índios em estado de receber com proveito o ensino moral e religioso e muito conviria que entre elles fossem residir com os Missionários...”. sugere ainda o aldeamento dos Chamacocos no... “Mato Grande distante três legoas a oeste de Albuquerque e onde já existe huma grande e prospera aldeã Kinikinãos” (Relatório de 2 de dezembro de 1848: 6).

No tocante ao Mato Grosso, até 1845, suas autoridades agiram de acordo com os interesses locais. *O Regulamento acerca das missões de catequese, e civilização dos índios* (1845) propôs a nacionalização de uma política indigenista

para o Brasil. Todavia, é interessante ressaltar que as dificuldades encontradas pelas Presidências de Províncias para aplicar tal Regulamento não eram poucas. A maioria das *tribus* habitantes da Província classificava-se no segundo e terceiro tipos de grupos indígenas – estado primitivo e independente e não dispostos a mudarem seu modo de existência hostil e agressivo, conforme o acima descrito. Os Terena localizavam-se na liminaridade entre o primeiro e o segundo grupo. Estavam sob as vistas do Império, no entanto não aceitavam a redução religiosa. Excelente exemplo, aos olhos do Director Geral dos Índios, eram os Kinikinao aldeados na *Aldeia Nossa Senhora do Bom Conselho*, antes mesmo da criação do Regulamento das Missões. Todavia, sua listagem de povos indígenas que integravam o terceiro grupo – dos agressivos e selvagens - era extensa (Relatório do Director Geral dos Índios de 2 de Maio de 1863).

As aldeias espontâneas, no entanto, estavam com os seus dias contados. Fugiam completamente do padrão das aldeias reconhecidas pelo Estado e pela Igreja. Viviam sob a organização e direção dos próprios indígenas. Teriam de se adequar à situação de Aldeia Regular ou Secular. Essa necessidade ficaria evidente após a publicação da Lei de Terras, pela qual aldeias espontâneas serão desconsideradas enquanto Terras Indígenas e as regulares ou seculares serão recomendadas pelo Presidente da Província, em cumprimento ao Decreto Imperial de 1845, anteriormente destacado. Essa será uma das grandes batalhas dos *Capitães*³³ Terena, após a Guerra contra o Paraguai: o reconhecimento das aldeias Terena enquanto espaços geográficos brasileiros.

A 28 de dezembro de 1852, segunda metade do século XIX, o Diretor Geral dos Índios - Henrique José Vieira - relatou ao Presidente da Província em Cuiabá a existência de uma aldeia Guaná no Baixo Paraguay, sendo que para os Guaná existiam outras.

³³ Os Terena, assim como outras etnias – Os Guaná, os Kinikinao -, recebiam títulos militares e brindes do Imperador em forma de agradecimento pela amizade firmada. Esses títulos recebidos pelos indígenas os destacavam dentre os seus e diante dos não indígenas. O Capitão Alexandre Bueno e sua força, com mais de 60 homens, eram constantemente recrutados pelo Império, através da Província, para combater e civilizar os índios de outras etnias tidas como errantes e selvagens.

Aldêa, **propriamente dita**, existe uma de Guanás em Albuquerque no Mato-Grande, dirigida pelo digno Missionario Capuchino Frei Mariano de Banhaia, que alli fez levantar uma Capella da invocação de Nossa Senhora do Bom Conselho, para qual fiz remetter os dous sinos, que por ordem de V. Ex. mandei vir do Rio de Janeiro. Os indios dessa aldêa são todos lavradores, as indias fião e tecem algodão, e já costurão soffivelmente, os pequenos aprendem a ler e escrever (pois alli existe um Mestre de 1^{as} Lettras) e nessa occasião apresento a V. Exa. As escriptas dos ditos pequenaos (Relatório da Diretoria Geral dos Índios de 28/12/1852: 17-18).

Aldeia *propriamente dita*, informou o Diretor, desconsiderando as formações sociais³⁴ espontâneas. Havia uma conformação específica, gerenciada e orientada pelas autoridades brasileiras, reconhecida como aldeia que diferia das organizações desenvolvidas pelos Guanás independentes. As “novas aldeias”, configuradas em parceria de missionários e estadistas, representavam a indissociável relação entre o religioso e o secular contra a cosmovisão indígena. Naquela ocasião, após a publicação da *Lei de Terras* (1850), surge a necessidade de redefinição do que vem a ser uma aldeia, propriamente dita. Um entendimento diferente do governamental estaria fora da abrangência da Lei, como foi o caso das aldeias Terena.

Essa necessidade de definição de aldeia, oficialmente reconhecida pelo Estado brasileiro, nasce com a Lei de Terras, pois em 1848, os Guaná Terena eram reconhecidos e classificados como semi-civilizados e aldeados nas “immediações do *Prezidio de Miranda*”. Naquele momento, década de 1840, encontravam-se “*próximos de se curar de sua educação intellectual e religiosa*”, como relatou o Diretor de Índios. Em 1852, apenas quatro anos após o relatório de reconhecimento das aldeias Guanás, a Presidência da Província registrava somente a Aldeia Bom Conselho, dos *Kinikinao*. A questão, segundo constatamos, é de terras. As Aldeias Regulares e Seculares, organizadas de acordo com o Regulamento das Missões, seriam reconhecidas pelo Império. As demais formações indígenas foram legalmente ignoradas. Aqueles Terena, que antes de

³⁴ Norbert Elias (2001) propõe uma formação social pressupõe redes de inter-relações, interdependências, figurações e processos formados pelos homens interdependentes e suas dimensões podem ser variáveis. Entendemos que o vocábulo aldeia, utilizado por Elias não se refere a uma organização social de *índios*, entretanto, pensamos que cabe também às formações sociais construídas pelos Terena ao longo do processo histórico vivido.

1850 eram os guardiões das fronteiras, constituíram-se após a Lei de Terras em obstáculos ao progresso (Vargas, 2003). Todavia, em 1858, João Baptista D'Oliveira, Director Geral dos Índios, em relatório circunstanciado sobre a Catequese e civilização dos índios da Província de Mato Grosso, identificou novamente os aldeamentos dos Terena e demais povos *semi-civilizados*. Em suas palavras,

Os indios Terena e Layanas, habitantes das immediações de Miranda, pertencem à tribu da Nação Guaná o numero dos seos individuos sobe a 2.300 segundo a synopse que já fallei, organizada pelo finado Director Joaquim Alves Ferreira.

Esses indios são mansos, pacíficos e hospitaleiros: **vivem reunidos, porem sobre si**, em aldeias mais ou menos populosas: cultivão a terra, e plantão o milho, feijão, arroz, cana, e outros generos do paiz.

As suas colheitas são abundantes, e não só chegam para seo consumo, como dão-lhes um excedente com que, nas vendas e permutas, suprirem aos habitantes da Villa. Occupão-se também da creação do gado vacum e cavallar: ajustam-se para todos os serviços, e principalmente para a navegação fluvial. As mulheres fião e tecem algodão, e a lã do que fazem boas redes, cintas e suspensórios. Entendem e fallão o nosso idioma (...): **Já duas tentativas se fizeram para reunil-os núma só aldea regular de conta desta Directoria Geral sob a direcção de Fr. Antonio de Molinetto, mas a falta de vocação desse Missionário para catechisar, mallogrou-as.**

Em janeiro do corrente anno foi nomeado o Cap. Caetano da Silva Albuquerque Director das Aldeas destes Indios, para fim de preparal-os d'antemão, para em tempo opportuno se reunirem sem dificuldade n'uma só aldêa, e receberem de bom grado a catechese (...) (Relatório de João Baptista D'Oliveira, Director Geral dos Índios, 1858: 92-99).

No texto imediatamente acima destacado, o relatório tratou especificamente sobre os Terena e Layana que conviviam em aldeias nos arredores da Vila de Miranda. Foram caracterizados como *mansos, pacíficos* e *hospitaleiros* pelo Diretor embora, vivessem reunidos independentemente do poder nacional constituído: *Viviam sobre si*. O relator enfatizou, bem como o fizeram os relatores que o antecederam, a produtividade e a comercialização como iniciativas indígenas e o relevante papel de suprimir de mantimentos os moradores da respectiva Vila. Dessa feita, realçou as referidas etnias enquanto sujeitos ativos no processo de povoamento e desenvolvimento do sul de Mato Grosso. Entretanto, a suposta ineficiência do missionário responsável pela

redução e catequização desses indígenas por duas vezes teria inviabilizado essa tarefa.

Questionamos justamente essa “ineficiência missionária”, uma vez que a metodologia capuchinha foi amplamente eficiente com relação aos Kinikinao e Guaná. Somos mais favoráveis à hipótese da inconstância Terena, ao invés de respaldar a tese da incapacidade missionária de Frei Molinetto (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). As condições, nas quais se relacionavam os núcleos populacionais Terena e o povoado de Miranda, eram favoráveis tanto aos indígenas quanto aos regionais, diferentemente daquelas produzidas após a *Lei de Terras*. Em Abril de 1860, década na qual foi criada a *Aldêa Normal de Miranda*, sob a direção de Frei Mariano de Bagnaia e consentimento dos indígenas, estava em vigência uma nova política indigenista.

Foi naquela mesma época que a verba da rubrica *Catechese e Civilização*, administrada pela Diretoria Geral dos Índios (DGI) e suas subordinadas, as Diretorias Distritais das Aldeias Regulares e Seculares, foi reduzida. Essa redução de investimentos foi premeditada, uma vez que o Estado entendia que os povos indígenas classificados como integrados podiam se auto-sustentar dadas as ações econômicas que desenvolviam anteriormente com os regionais. Todavia, a ação governamental repercutiu diretamente nos trabalhos empreendidos por Frei Bagnaia, em Miranda, e por Frei Caramânico, em Bom Conselho. Ambos queixavam-se às autoridades sob o estado de miserabilidade enfrentado pelos redutos regulares e seculares, como se verá na citação abaixo destacada.

Mesmo assim, com parcas divisas segundo os relatórios consultados, Frei Mariano progrediu em suas atividades junto aos indígenas, conforme demonstram os Ofícios remetidos à Presidência pelo Director Geral de Indios. Estabeleceu a Escola de Primeiras Lettras, elevou uma Capella a São Francisco de Assis, que muitos anos demorou para vê-la concluída, e implantou uma roda de ralar mandiocas para amenizar a sofrível luta dos indígenas para fazer a farinha. Contudo, acreditamos que a Aldêa Normal de Miranda não teve tempo hábil de

funcionar ao gosto e zelo de Frei Mariano de Bagnaia, dado o advento da Guerra contra o Paraguai, cujo Sul da Província de Mato Grosso fora cenário de batalhas. Em complemento, destacamos o relatório a respeito da Catechese e Civilização de 1862.

(...) passo a tratar das Aldeas estabelecidas, começando pela de Kinikinaos de N. Snr^a do Bom conselho. (...) A índole d'esses Índios é a mais excellente possível, e por isso é de lamentar-se que não se possa eleval-os ao grau de civilização à que têm direito de reclamar dos Poderes do Estado, que nisso encontrão interesse.

Aldea Normal de Miranda – Mandada fundar pelo Exmo. Governo Provincial em Abril de 1860, sob a direcção do incansavel Missionário frei Mariano de Bagnaia, que mui relevante serviços tem prestado á catechese do Índios d'esta Província. **Acha-se porem esta aldea em embrião por ter partilhado da sorte da do Bom conselho na suspensão das suas obras e dispensa dos empregados que nella servião, por falta de numerário para acodir a essas despesas.**

Grande é o numero de Índios, que para alli forão atrahidos pelo referido Missionário, e uma não pequena porção ainda resta disseminada nas visinhanças d'aquella villa, que o director empenha-se em incorporar-a na referida aldea; o que será de grande conveniência e utilidade, por ser um recurso aos agricultores da Villa de Miranda, não só por que os Índios Terenas e Laiana, que n'ella habitão prestão-se aos mesmos trabalhos dos da Aldeã do Bom Conselho como por que abastecem aquella Villa de gêneros alimentícios de suas plantações (Relatório do Director dos Índios João Baptista D'Oliveira ao Presidente da Província Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Cuiabá, 28 de abril de 1862: 23-26).

Tanto os Terena como os Layana, segundo o relatório do supracitado Diretor de Índios, prestavam serviços diversos aos regionais e abasteciam a Vila de Miranda com suprimentos agrícolas. No entanto, faltava-lhes a catequese, através da qual poderiam elevar-se ao grau de civilização à qual tinham direito de reclamar aos Poderes do Estado, que nisso encontram interesse, segundo enfatiza o relator. Ele mesmo observara que era de interesse dos Terena elevarem-se à civilização. Civilizados seriam reconhecidos enquanto súditos do Imperador e por conseguinte, poderiam cobrar deste seus direitos enquanto tais. Sem recursos o Diretor da Aldeia ficava impossibilitado de implementar a educação e a catequese dos indígenas. O Diretor de Índios da *Aldêa Normal de*

Miranda solicitou a intervenção de guardas provinciais para ajudá-lo a conter os ímpetos indígenas várias vezes.

Apesar de não ficar evidente, o documento sugere que eram os Terena os autores do boicote ao trabalho fora da aldeia secular. Além do mais os Guaná tinham, de acordo com as formações espontâneas em torno dos *troncos*, vários Capitães. Segue um trecho do Ofício de 1861 remetido pelo *Director Geral* ao Presidente de Província.

Participando-me o Director dos Índios do Município da Villa de Miranda Frei Mariano de Baguaia em officio datado de 6 de Junho ultimo, que mandando na aldea vã praça de 1^a linha solicitar dos Capitães 4 Indios para serem empregados no serviço da Igreja Matriz, fora o mesmo soldado à pouca distancia d'Aldea accometido por uma porção de Índios armados de facas e espingardas, que tinham vindo apoz do soldado para tomarem os 4 indios, como effectivamente o fizerão, apresso-me em levar o occorrido ao conhecimento de V. Ex^a, a fim de providenciar a respeito, pois à passar impune um tal procedente, pode a insubordinação chegar a um ponto desastroso, visto a grande porção de Índios que existe naquelle Município. (Ofício de João Baptista D'Oliveira ao Presidente de Província Cel. Antonio Pedro D'Alencastro, Cuiabá 22 de Julho de 1861:17)

O documento não afirma que foram os capitães os responsáveis pela ação, até porque precisavam continuar a ser diplomáticos com as autoridades estabelecidas, como determinavam suas pautas culturais. No entanto, é bem possível que tenha sido uma ação deles. Para livrarem-se da acusação, deixaram o soldado sair da Aldeia para resgatar os índios recrutados para o trabalho externo ao aldeamento. É bem provável que essa tenha sido uma forma deles demonstrarem que não estavam de acordo com aquele tipo de convocatória, mesmo que, por esse trabalho, recebessem salários ou brindes. O fato é que as devidas providências foram tomadas contra essa e outras insubordinações indígenas, de acordo com as correspondências entre as duas instâncias. Entretanto, as *correções* não foram *silenciadas*.

Em um dos ofícios de 1862, aparece uma denúncia publicada no Diário do Rio de Janeiro, do dia 8 de Março, sobre um bárbaro castigo contra vinte índios, entregues ao Quartel Militar da *Villa de Miranda* pelo respectivo *Director de*

Aldeias. A repercussão da notícia, em cadeia nacional, fez com que o referido Diretor prestasse esclarecimentos ao Presidente da Província sobre o ocorrido. O acusado escusou-se, como era esperado, dissimulando o ocorrido. “(...) *cumpre-me scientificar á V. Ex^a (...) que derão lugar a que se applicasse esse castigo, alias mui limitado, como uma correção aos referidos Índios, que se havião revoltado contra o Director*” (Ofício do Director geral dos Índios, João Baptista D’Oliveira ao Presidente de Província Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Cuiabá, 31 de Março de 1862: 22-23).

A Aldêa Normal de Miranda não teve o apoio financeiro e nem o tempo necessário para se organizar e *progredir* como desejavam os missionários, os regionais, as autoridades oficiais e os próprios Terena. Em 1864 eclodiram as primeiras batalhas da Guerra contra o Paraguai. Em 1866, o Director Geral dos Índios havia perdido a comunicação com o Diretor das Aldeias do Baixo Paraguay – Frei Mariano de Bagnaia. Em seu Relatório sobre o estado da Catechese e Civilização ao Vice-Presidente da Província, o Diretor Geral dos Índios informara a invasão da força paraguaia no Sul de Mato Grosso.

(...) Nada posso informar a V. Ex^a sobre o estado das Aldeas de N. Snr^a do Bom conselho d’Albuquerque, e da Normal de Miranda; e bem assim da tentativa de aldeamento dos Índios Caiuás incumbidas ao Missionário Frei Ângelo de Caramanico, em conseqüência de achar-se aquella parte da Província occupada pelos Paraguayos desde janeiro do anno passado, não se sabendo ao menos o destino que tiverão não só aquelle Missionário, como Frei Mariano Bagnaia, quem dirigia a Aldea de Miranda (Relatório do Estado da Catechese do Director Alexandre José Leite ao Vice Presidente da Província Cel. Albano de Souza Osório, Cuiabá, 20 de Junho de 1866. Localizado no II Livro Copiador das cartas expedidas pela Diretoria Geral dos Índios – Província de Mato grosso (1860-1873). Arquivo do Estado de mato Grosso em Cuiabá. Material Microfilmado: 64-65).

À época desse sucinto Relatório, Frei Mariano tinha sido aprisionado pelos combatentes paraguaios e os aldeamentos normais e regulares haviam sido despovoados. Só após o restabelecimento da paz é que os indígenas saíram de seus esconderijos para retornarem às suas aldeias. Nas Aldeias reconhecidas pelas autoridades oficiais, como já mencionamos anteriormente, os indígenas

enfrentaram poucos problemas, além da total devastação causada pelos invasores. O mesmo não ocorreu em relação às aldeias espontâneas. Essas se encontravam destruídas e ocupadas por fazendeiros recentemente estabelecidos em terras devolutas tidas como *espaços vazios*. O Estado, acionado pelos Terena, pôs-se a legislar em favor de quem estava amparado pela Lei Imperial – a *Lei de Terras*. Com isso, queremos concluir que somente os Terena da *Aldêa Regular de Miranda* encontravam-se amparados pelo Imperador. Acerca desses índios tratava o Diretor Geral de Índios, no trecho abaixo destacado do Relatório de 1869.

Tendo sido informado que os Índios d'Aldea Normal da Villa de Miranda, que achavão-se dispersos em consequência da mesma invasão, regressarão da mesma Villa, tratei logo de propor Capitão Caetano da Silva Albuquerque para Director Interino da mesma aldea, cuja proposta foi aprovada pelo Exmo Governo Provincial.

Consta-me que esses Índios continuam a abastecer de gêneros alimentícios aos moradores do lugar (...) (Ofício do Director Geral dos Índios Alexandre José Leite ao Presidente de Província Gen. Barão de Melgaço, Cuiabá, 27 de Julho de 1869: 71-73).

Aos Terena submetidos às leis imperiais dava-se proteção, os demais ficavam à própria sorte a procurar emprego nas fazendas. Essa correspondência, acima destacada, nos leva a refletir sobre a situação na qual ficaram os Terena e os demais grupos Guaná quando regressaram à *Villa de Miranda*. Com a grande maioria de suas aldeias ocupadas, é provável que tenham procurado alojamento no aldeamento Normal de Miranda, nas fazendas circunvizinhas ou ainda, nos ermos desocupados. O fato é que a partir de 1869 voltam a aparecer no *Livro Copiador de Correspondências da Diretoria Geral dos Índios (1860-1873)* reivindicando os territórios nos quais tinham desenvolvido sua territorialidade, antes da referida Guerra. Todavia, as expedições à Capital da Província são relatadas a partir de 1871.

Naquelas viagens as lideranças Terena buscavam chamar a atenção das autoridades para seus problemas e eram recebidas com honras de Estado, do qual receberam brindes (ferramentas, roupas, *quinquilharias*), alimentação e

reembolso referentes às despesas de viagem. Os Capitães Terena, reconhecidos pelas autoridades governamentais, denunciavam a invasão de suas terras e solicitavam a intervenção estatal. Percebe-se que os líderes Terena conheciam os códigos da legalidade e as instâncias constituídas. Assim os apresenta o *Director de Índios* Antonio Luiz Brandão (1871):

Acerca do Índio da tribu Terena, de nome José Caetano, de quem trata o officio de V. Ex^a de 7 do corrente, cujo recebimento tenho a honra de accusar, o que sei e posso afirmar a V. Ex^a é que o dito índio com mais alguns de sua tribu, em numero de 17, procurou-me para representar que era filho do fallecido Pedro Tavares, Capitão da aldeã do ipéque, no districto de Miranda, e seo substituto, que por occasião da invasão paraguayana não só a sua tribu, como todas as outras, e mais habitantes do districto abandonarão os seos lares e retirarão-se para os montes e bosques, onde permanecerão por 6 annos; que ultimamente, voltando os moradores reocuparem os seos domicílios, elles Terenas encontrarão sua aldeã Ipegue occupada por Simplicio Tavares, por autonomasia Piche (sic), o qual lhes obsta a repovoarem e lavrarem suas antigas terras e seos antepassados; pelo que vinhão pedir providencias para não serem esbulhados de suas propriedades das quaes não podião desprender-se. Um outro Índio da mesma tribu de nome Victorino, que farda-se como alferes, e pertence á aldeã do Nachedache, distante da Ipegue uma légua, fez-me igual reclamação.

V. Ex^a conhece o estado de aniquilação completa a que forão reduzidos a Villa e todos districtos de Miranda; que o director dos Índios daquellas aldêas, Frei Mariano de Bagaia foi prisioneiro dos paraguayos até quase o fim da guerra, e que hoje é Vigário de Corumbá, onde reside, não podendo por isso tomar promptas providencias a favor daquelles índios, e nem informar a esta Directoria acerca de occorencias que se dão naquellas aldêas.

Agora, porem, que existe no logar de Miranda um corpo de tropas, e que por alli vão affluindo os antigos moradores que escaparão da devastação, parece-me conveniente que V. Ex^a recomende ao commandante militar e ás autoridades do local toda proteção a favor dos índios, e que os mantenha em suas terras, visto como serão precisos ainda annos para que Miranda volte ao seo antigo estado, e tenha as autoridades próprias de uma villa.

Se não houver grande repugnancia da parte dos Índios, convirá reunil-os em uma só aldeã, no que haverá grande proveito para elles e para a sociedade, e isto póde V. Ex^a recommendar ao Commandante militar (Officio do Director Geral dos Índios Antonio Luiz Brandão ao Presidente da Província Tem. Cel. Dr. Francisco José Cardoso Junior, Cuiabá, 9 de Novembro de 1871: 79-80).

Foram acatados os reclames dos Capitães, embora eles não aceitassem a proposta de um único aldeamento. Essa formação era incompatível com as

anteriores baseadas nos *troncos*. Para o Estado era conveniente que os grupos Guaná permanecessem na região de Miranda, cuja mão-de-obra era fundamental para o soerguimento da cidade, que fora amplamente destruída pelos paraguaios. Os Terena se tornaram imprescindíveis, naquele contexto, enquanto mão-de-obra e fornecedores de gêneros alimentícios e artefatos; exerciam diversas funções, além de dominarem a língua portuguesa e respeitarem as autoridades constituídas, desde que fossem por elas também reconhecidos.

Na verdade, a fixação promovida pelo Estado Brasileiro em nada contrariava a filosofia política da *Directoria Geral dos Índios* que era aproximar os índios amigos das povoações, para que os convívios com os civilizados pudessem “*adoçar os costumes selvagens*”. Abrandados em sua *selvageria* pelas letras, exemplos, artes, ofícios e pelo ensino religioso os braços indígenas ficariam à disposição do País. Contudo, coube ao Império a tarefa de agradá-los satisfazendo algumas de suas exigências e negociando outras. O propósito de reaproximação foi atingido e as negociações das terras estenderam-se até o século XX. Em 1905, foram demarcadas as Reservas Federais Indígenas Terena Ipegue e Cachoeirinha, antes mesmo da criação do SPI (AZANHA, 2004).

Apesar dos objetivos traçados pelos órgãos institucionais e institucionalizadores, as reservas exerceram um duplo papel. Ao mesmo tempo em que concretizavam a filosofia da Diretoria Geral dos Índios, implementada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), constituiu-se no *locus* de fortalecimento da identidade étnica Terena. Para o Governo, em transição do Império para a República, fixar populações indígenas em pontos próximos às povoações e em constante contato com o homem civilizado levaria os índios a *adoçar os costumes selvagens* e desconstruir preconceitos. Além de aumentar numericamente a população cujos braços seriam muito úteis ao País (Diretoria Geral dos Índios, 1871: 75-76).

Para os Terena significava o reagrupamento tribal e a oportunidade de reconstituição do *modus vivendi* indígena. Os Terena, que aos olhos dos brasileiros estavam *integrados* à sociedade nacional, percebiam que para

preservar seus direitos indígenas fazia-se necessário preservar traços de sua *indianidade*. Enquanto a meta do governo era acelerar a assimilação, a dos indígenas era preservar suas terras e seus direitos. Ao passo que a etnia reorganizava seu *modus vivendi*, o Estado se encarregava de modernizar-se. A atenção estatal desviava-se dos indígenas vistos como acomodados à situação nacional e voltava-se para os ditos *arredios* e *selvagens*. Essa foi uma das causas pelas quais os Terena saíram da Agenda nacional e consequentemente da História. Sua situação, do ponto de vista das autoridades brasileiras, estava encaminhada. A completa inserção e assimilação da etnia era uma questão de tempo. Paulatinamente, seriam absorvidos como trabalhadores nacionais, miscigenados e abasileirados. Destacamos abaixo uma fala que resumiu a fase de adesão final dos indígenas à *civilização*.

Nas fases anteriores atraímos e habituamos os indígenas a alguns usos da civilização, restando-nos, no entanto, ainda mostrar-lhes como se adquirem ou conseguem o necessário para os hábitos que contraíram dando-lhes os ensinamentos do trabalho que representa o esforço despendido ou o capital necessário à sua manutenção. Para esse fim só dispomos de um meio persuasivo que é o exemplo do civilizado: compõe-se de turmas mistas nas quais o elemento indígena predomine pelo número e paga-se-lhes um salário equivalente ao seu trabalho, paga que para não se sobrecarregar os cofres públicos represente conjuntamente com a alimentação distribuída pela cozinha geral e a vestimenta – o valor de uma diária paga ao trabalhador rural civilizado; feitos os pagamentos semanalmente para melhor instigá-los, mantendo-se aberto o armazém que possuirá o estabelecimento para fornecer aos índios em troca de seus salários e conforme seus desejos coisas que não sejam de uso comum. Inútil acrescentar que se manterá uma rigorosa fiscalização e escrituração desse armazém, porquanto o índio desconhecedor no princípio completamente do valor monetário, dará todo o seu salário por um objeto que deseje muito inferior, ou desejará adquirir mundos e fundos com a pequena paga dos trabalhos que receber (...) (LIMA, 1995:183-4, grifos do autor).

Civilizar, na ótica governamental, era transformar os indígenas em trabalhadores nacionais com todas as necessidades e desejos de consumir e pagar os bens produzidos. É nesse cenário, traçado pelo estrategista governo positivista brasileiro, que as populações indígenas irão, na primeira metade do

século XX, desconstruir a tese da assimilação irreversível. Focaremos especificamente o caso de territorialização dos Terena.

Demarcadas as Reservas de Ipegue e Cachoeirinha em 1905, essa etnia vai moldar, nos anos seguintes, uma nova organização sócio-político-econômico-cultural, sob os auspícios do órgão gestor da política indigenista – o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/LTN. Sendo reconhecidos como integrados à estrutura sócio-econômica da região, coube aos Terena estabelecer as características que demarcassem a diferença entre eles e a sociedade nacional. Em a *Sociologia do Brasil Indígena* (1972), Roberto Cardoso de Oliveira analisa qual tipo de assistência foi oferecido pelo SPI aos *civilizados*. A proteção, segundo Cardoso de Oliveira, se restringe à terra e à ação policial. Mesmo assim, os Terena preocuparam-se constantemente em procurar a proteção do Posto Indígena e “*evidenciar sua condição de índio diante da comunidade indígena e, particularmente, frente ao órgão protetor*” (OLIVEIRA, 1972: 21).

A garantia da terra, na qual podiam viver e plantar sem a intermediação do patrão, com a proteção do governo brasileiro contra os fazendeiros usurpadores foi fundamental naquele momento, para os índios. Ser reconhecido enquanto *Índio* era o pré-requisito para assegurar as terras. Os Terena perceberam a importância do fortalecimento de uma identidade específica enquanto tais pelo governo e pelos demais povos indígenas. O povo Terena em contato há séculos com várias situações de superioridade bélica e política, percebeu o contexto no qual estava vivendo e explorou ao seu modo a nova política indigenista protecionista.

Cardoso de Oliveira (1972) destacou uma tese sobre o ambíguo papel dos Postos Indígenas no processo de assimilação.

(...) embora possa ser identificada claramente sua ação como contra-assimiladora ou de resistência ao processo de assimilação, não se pode deixar de apontar a ação protetora desses Postos, mormente aquela que se refere à defesa das Terras Indígenas, como uma condição básica para a sobrevivência física dos grupos tribais, pois sem ela muitas tribos já estariam dizimadas (OLIVEIRA, 1972: 21-2).

No processo de reconstrução da vida em comunidade, havia um conflito entre o SPI e os Terena crentes. Os Terena crentes entrevistados ressaltaram que poucas atenções recebiam do SPI. A atenção protetora, provavelmente, estava voltada às populações indígenas que desafiavam o poderio do Estado. Como vimos anteriormente, a assistência aos Terena se concretizava na posse da reserva e na ação policial do Posto Indígena. Os Postos eram subvencionados pelo órgão tutor e dirigidos por um funcionário do Serviço. Esse funcionário estava submetido às ordens da Inspetoria do SPI³⁵. Outras assistências - educacional, médica e alimentícia - estavam previstas no programa do *Serviço*, embora a verba para essa rubrica fosse insuficiente. Segundo suas reivindicações ao Estado e aos missionários protestantes no início do século XX, aos Terena interessava ter escolas para educar os seus filhos. Entretanto, a atenção orçamentária do SPI estava voltada para os índios *não integrados* à sociedade nacional.

Em busca de suprir essas necessidades, novas relações sociais foram construídas. As relações interétnicas tornaram-se, dessa forma, muito mais abrangentes, o que era objetivado pelo SPI. Muitos dos indígenas originários de fazendas destinavam-se a continuar trabalhando nas fazendas circunvizinhas à área indígena, porém morando na Reserva, para assegurar seu espaço. A comercialização de gêneros alimentícios e artesanais continuava a ser realizada nos distritos e cidades próximas às aldeias indígenas. Os Terena se ajustavam para realizar trabalhos temporários para os regionais. A mobilidade entre aldeias e cidades aumentara com a proximidade estabelecida. Ampliavam-se as possibilidades de integração do Terena à sociedade brasileira, segundo pensavam as autoridades civis. Essa experiência Terena foi amplamente divulgada pelo Governo republicano na primeira metade do século XX e durante todo o período da ditadura militar.

No próximo capítulo vamos demonstrar o processo pelo qual os Terena se apropriaram de elementos religiosos para a construção de uma identidade cristã,

³⁵ Lima (1995) traça o perfil do SPI e seu organograma, através de uma leitura crítica da nova Legislação Indigenista republicana.

que serviu de passaporte para transitarem nos espaços indígenas e não-indígenas.

CAPÍTULO 4

OS TERENA DA ATUALIDADE NA TERRA INDÍGENA TAUNAY/ IPEGUE

OS TERENA DA ATUALIDADE NA TERRA INDÍGENA TAUNAY E IPEGUE

Este capítulo tem o objetivo de apresentar os Terena do tempo presente, explorando as particularidades do cotidiano das Aldeias Bananal e Ipegue da Terra Indígena Taunay/Ipegue, enfatizando sua composição organizacional sócio-político-econômica, suas relações internas e externas, seu índice populacional e sua ocupação geográfica. Nossa leitura está ancorada nos depoimentos dos colaboradores indígenas, nos documentos escritos acessados no Posto Indígena e nas Escolas das aldeias, na observação etnográfica em campo e nos registros da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) do Pólo de Saúde de Aquidauana-MS. Inicialmente, faremos uma rápida digressão com o objetivo de localizar as mudanças e permanências das práticas de relacionamento dos Terena com os demais brasileiros.

Revendo as fontes históricas, principalmente os Livros de Correspondência da Diretoria dos Índios³⁶, percebemos que os Terena começaram a aparecer como “agentes políticos” a partir de 1870. Um século antes do que estamos denominando intensificação desse processo de longa duração. Nesse período, denunciavam ao Império brasileiro que as terras onde estavam situadas suas aldeias antes da Guerra contra o Paraguai foram usurpadas por não índios. Solicitavam as providências cabíveis ao Presidente da Província de Mato Grosso, em reconhecimento aos serviços prestados por sua população durante as batalhas da respectiva Guerra, para a expulsão dos invasores e, a conseqüente, reocupação do território que lhes pertence.

Vargas (2003) explora essas relações entre os Capitães Terena e as autoridades brasileiras ressaltando ser comum os Capitães se deslocarem de Miranda e irem a Cuiabá solicitar do Diretor Geral dos Índios ou do Presidente da

³⁶ As correspondências estão distribuídas cronologicamente em dois volumes. O primeiro contém os documentos dos anos de 1843-1860 e o segundo de 1860-1873. Estão disponíveis no Arquivo Público de Mato Grosso em Cuiabá.

Província providências contra as invasões de suas terras pelos fazendeiros. *“Prestavam favores para essa diretoria, tais como, contribuir para civilizar as demais etnias, ou seja, ensinar-lhes o trabalho com a terra, produzir seus próprios alimentos; esses favores prestados eram agora cobrados pelos índios Terena, como forma de garantir os seus territórios”* (Vargas, 2003, p. 90).

Aquele tempo é rememorado pelos Terena como o *tempo do cativo* (Bittencourt & Ladeira, 2000). Estende-se do período inicial da Guerra contra o Paraguai à criação dos Postos Indígenas nas reservas indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio. Questionados sobre detalhes do tratamento recebido, na segunda metade do século XIX, pelos indígenas nas fazendas, os contemporâneos dizem não poder relatar por não terem escutado os antigos comentarem. Resta-nos recorrer às fontes históricas do século XIX e XX e aos dados etnográficos levantados nas décadas de 1940, 1950 e 1960 na tentativa de trazer à tona essa historicidade para que possamos compreender o Terena como agente ativo no seu processo histórico, em um período mais remoto. Além disso, outra função desse olhar sobre o passado poderá ser um auxílio ao movimento de reconstrução da memória coletiva Terena. Acreditamos ser essa a tarefa de recuperar a história do povo Terena para o povo Terena uma das funções dos professores indígenas pós graduandos. Um dos resultados desse tipo de iniciativa foi a *História do Povo Terena*, uma Cartilha editada pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC) no início do século em curso.

Os professores indígenas, auxiliados pelos anciãos – conhecedores de sua história remota – construíram esse recurso didático, no qual ficou registrada sua linha do tempo histórico. São três, os grandes momentos da História Terena, sistematizados por Bittencourt & Ladeira (2000:25-26): 1) os **tempos antigos** em que viviam no Êxiva (Chaco), correspondente aos séculos XVI e XVII; 2) os **tempos de servidão** – segunda metade do século XIX (situação criada após a Guerra contra o Paraguai, quando as aldeias Terena foram invadidas pelos fazendeiros); 3) os **tempos atuais** – séculos XX e XXI, nos quais foram realizadas as primeiras demarcações e constituições das Reservas. Atualmente, os Terena estão reivindicando a ampliação do território dessas áreas indígenas.

No limiar do século XX, os Terena se encontravam, em sua maioria, “*esparramados*” entre as fazendas constituídas a partir da segunda metade do século XIX, na região até então denominada Baixo Paraguai. Várias de suas aldeias foram destruídas e suas terras expropriadas. A mão-de-obra Terena foi absorvida pela frente expansionista do oeste brasileiro em condições de semi-escavidão e, conseqüentemente, iniciou-se o processo de desterritorialização (SILVA, 1948; OLIVEIRA, 1976; VARGAS, 2004). Rondon que estivera entre os Terena, no início do século, desenvolvendo o Projeto da Comissão de Linhas Telegráficas, concluído em 1906 e um trecho da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, concluída em 1914, destaca essa condição dos indígenas:

(...) Aquela população de brasileiros vivia na maior miséria, desalojada de suas terras e, quando em contacto com os que se supunham civilizados, reduzida a uma triste servidão, sem apoio das leis, feitas para beneficiar os opressores. No meio das tremendas dificuldades da construção de 1900-1906 tive a felicidade de poder acudir sempre aos índios, refreando, ao mesmo tempo, a insolência dos desalmados chefetes que infelicitavam aqueles sertões. Assim consegui, nesse período, salvar, em Ipegue e Cachoeirinhas, os últimos pedaços da terra que aos Terenas e quinquinaus restavam de seus antigos vastíssimos domínios. Procedi ao levantamento dessas terras e obtive que o Governo do Estado reconhecesse o direito de propriedade dos índios sobre aquela gleba, com todas as formalidades legais. À custa de intermináveis esforços para proteger a segurança pessoal e a vida dos silvícolas, consegui salvar os remanescentes da tribu dos ofaiés, das cabeceiras dos rios Tabôco e Negro. Estavam sendo *caçados* e exterminados por um “coronel”, porque matavam, para comer, reses da fazenda. Só à custa de energia, pertinácia e paciência foi possível obter do Governo que reprimisse tais caçadas e mais difícil ainda foi convencer o fazendeiro de que eram essas proezas assassínios execráveis. (CASTRO, 1958: 226)

Os Terena, com os quais conversamos, recordaram-se das histórias contadas por seus avós sobre a passagem de Rondon e Horta Barbosa, os quais demarcaram as Reservas de Ipegue e Cachoeirinha no início do século passado. Entretanto, nada puderam declarar sob os *Tempos de Servidão*, uma vez que as relações com os fazendeiros das quais se lembram e guardam boas recordações, são aquelas experimentadas por seus pais e por alguns deles (Antônio Francelino, Miguelina Silva e Donato Rondora da Aldeia Ipegue) na primeira metade do século

XX. Diferentemente das relações mantidas com os fazendeiros pioneiros após a Guerra contra o Paraguai (1864-70), os Terena da atualidade preservam uma memória positiva em relação ao convívio nas fazendas circunvizinhas. Alguns indígenas permaneceram trabalhando nas fazendas até a idade de se aposentar, enquanto outros trouxeram seus pertences e famílias nas primeiras décadas do século passado. Apresentaremos alguns trechos desses relatos nos dois últimos capítulos deste texto, quando as lideranças religiosas a eles se reportaram enquanto rememoravam suas histórias de vida.

Na primeira metade do século XX, período de reconstituição coletiva do *ethos* Terena, os habitantes da atual Terra Indígena Taunay/Ipegue conviveram com uma multiplicidade de agentes sociais – funcionários governamentais do quadro do SPI, missionários protestantes, padres, fazendeiros, posseiros e os diversos moradores das cidades circunvizinhas de Miranda e Aquidauana durante o processo de territorialização nas Reservas Federais Indígenas. A convivência dessa etnia com esses agentes sociais era pautada pela cortesia, cordialidade, amabilidade, sociabilidade, polidez, delicadeza e gentileza, ainda hoje presentes nos gestos, expressões e conduta dos indígenas (PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; ISAAC, 2004). É muito freqüente na documentação do século XIX e XX, a referência a essa etnia como portadora de boa índole, trabalhadora, amistosa e cordial. Também é perceptível essa característica no relato dos missionários protestantes e católicos. Inclusive, os próprios Terena orgulham-se dessa representação positiva em suas negociações com esses diversos agentes sociais.

Segundo Pereira (2009), as lideranças Terena têm uma preocupação extrema, com a exteriorização das características enumeradas acima nas cerimônias e na etiqueta. Inspirado na noção de *civilidade* desenvolvida por Norbert Elias (1990, 2001), salienta que no atual sistema multiétnico, esse conjunto de atributos ampliam-se e atingem o *status* de sinais diacríticos marcadores das diferenças culturais. Nossa convivência com os Terena nos conduziu a corroborar com essa hipótese. As lideranças nos recebem em suas aldeias enquanto autoridades de um grau elevado e nos tratam com muita *civilidade*. Ressalvam, modestamente, que não têm o conhecimento que temos,

mas reconhecem ter o conhecimento que pretendemos acessar. Exercem o poder de barganha conosco o tempo todo, com muita habilidade.

As pessoas que não compõem a liderança, mas que já ocuparam cargos de Cacique ou vagas no Conselho Tribal, procuram também se sobressair através da disposição de relatar seus saberes. As pessoas comuns são também extremamente amigáveis, agradáveis e receptivas. Em todos os depoimentos recolhidos, percebemos que o depoente fala de si, mas sempre se pautando no coletivo através de referências às lideranças do período da situação histórica narrada ou aos parentes. Há uma vigilância sobre a conduta do outro, o que, segundo as elaborações de Pereira & Oliveira (2003), faz parte da rotina das lideranças Terena, porque o Chefe tem sempre que se pautar por uma conduta adequada.

Os adversários precisam apontar os defeitos e as dificuldades do atual líder no enfrentamento de determinadas situações para, desqualificando o oponente, atrair para si o mérito da denúncia e do zelo ao código de condutas e comportamentos próprios da etnia. Podemos afirmar, ressaltando o próprio discurso Terena, que a concorrência pelo poder é uma constante no cotidiano das aldeias, ainda mais acirrada na atualidade, pois a escolha do Cacique, autoridade máxima na aldeia, é realizada através de eleições diretas com voto universal. Todavia, essas lideranças sabem perfeitamente como aquiescer às disputas na frente dos não-índios. Somente em raras ocasiões as percebemos.

No último Dia do Índio de 2007, tanto a Aldeia Bananal quanto Ipegue viveram a experiência de aglutinação de forças numa disputa interna. Dois grupos liderados por oponentes políticos indígenas se posicionaram na arena política. Provavelmente, os *olheiros*³⁷ de cada um dos grupos ficaram atentos para ver quais os patrícios importantes e autoridades externas estavam presentes em qual dos grupos, quais os que estiveram nos dois e quais não foram a nenhuma das

³⁷ Observando os presentes, percebíamos que algumas pessoas ligadas ao grupo oponente se encontravam na festa e deduzimos que estavam ali para “espionar” as pessoas que circulavam entre os dois grupos. As pessoas são constantemente observadas e posicionadas de um lado ou de outro.

festas. Nas Aldeias Bananal e Ipegue dois grupos organizaram Festejos³⁸ separados. Bananal contou com os grupos de Manoel Candido (Igreja UNIEDAS) e o do Cacique Arilson Candido. Em Ipegue os Festejos foram disputados entre o ex-cacique Mauro e o atual Chico Ramiro.

Locais diferentes e grupos de danças diferentes. Um dos grupos foi liderado pelo Cacique e o outro por seus oponentes consolidados na última disputa eleitoral interna. Para os visitantes as disputas internas criavam uma situação constrangedora, uma vez que a pesquisa não se restringe ao grupo da situação ou da oposição. Em Bananal, conseguimos assistir um pouco mais das apresentações de cada um dos grupos. Em Ipegue, devido às comemorações serem simultâneas e pela manhã, perdemos a oportunidade de visitar um dos grupos.

Durante toda nossa estadia na Terra Indígena não fomos procurados e nem tampouco convidados a ir ao seu encontro. Ficamos no Grupo do Cacique Chico Ramiro, no qual chegamos ao final da apresentação da Dança do Bate Pau. Provavelmente, essa nossa opção dificultou o acesso aos possíveis depoentes do grupo adversário ao Cacique. Percebemos que mesmo participando com os dois grupos em Bananal, isso não nos garantiu ficar acima das disputas internas. Mesmo porque, em ambas as aldeias, ficamos hospedados nas casas dos Caciques Arilson Candido (Bananal) e Chico Ramiro (Ipegue). Ambos são parentes, entretanto, não são correligionários partidários. Na última etapa de campo, ficamos na Escola Municipal da Aldeia Bananal para evitar constrangimento para as lideranças internas anteriores e as atuais.

Avaliamos que a simultaneidade da realização dos Festejos do *Dia do Índio* em cada aldeia não era mera coincidência e teria ao menos duas explicações: A primeira decorreu do fato de que o clima matutino é mais agradável, tanto para os visitantes, quanto para os participantes das danças. Os homens e as mulheres dançam descalços e em contato direto com o solo. A segunda tem um cunho político. As lideranças das aldeias fazem os seus convites

³⁸ Os Festejos eram rituais nos quais os Terena demonstravam a fé em algum santo. Nesses eventos era muito comum ter abundância de comidas e bebidas. Mais adiante aprofundaremos mais essa informação.

oficiais e ficam aguardando para demarcar espaço na arena política no âmbito da Terra Indígena. Ou seja, os convidados que não podem estar ao mesmo tempo em dois lugares, terão que optar pelo grupo a ser prestigiado com sua presença. Aquele que prestigiou a aldeia em suas comemorações será considerado um aliado dessa população. O ato de tornar pública, anunciando no microfone, a presença de uma ou outra autoridade é um instrumento de reconhecimento político do visitante ao grupo no poder. Ouvimos esses comentários em outros momentos posteriores à festa em Ipegue. Foi através dessas conversas informais, das quais fazíamos parte por estarmos dentro da casa do Cacique, que ficamos sabendo que o Prefeito de Aquidauana havia de certa forma priorizado a Aldeia Ipegue ao invés de Bananal.

Outra manifestação da divisão interna está na composição por indicação dos cargos públicos nas aldeias. O ex-Cacique de Bananal, cujo mandato expirou na etapa final de nossa pesquisa de campo, não fazia parte do *grupo do Prefeito* que, portanto, tentara passar diretamente para Ipegue, sem parar na sede do Posto Indígena de Taunay. Para obrigá-lo a parar as lideranças de Bananal fizeram uma barricada para impedir-lhe a passagem. O inverso ocorreu na Aldeia Ipegue, cujo Cacique é apoiador do Prefeito, que lá almoçou com sua comitiva. Essa disputa se materializa também na distribuição dos cargos municipais das aldeias aos seus representantes. Os cargos não são muitos, no entanto, são balizadores das relações entre a liderança interna e as lideranças externas municipais.

Na esfera estadual uma outra situação se produziu a partir da Administração Regional da FUNAI do MS, sediada em Campo Grande. O ex-Cacique de Bananal, cujo mandato se encerrou em 2007, era aliado do Administrador Regional e perdera a eleição para cacique em sua aldeia no momento em que a Presidência da FUNAI definia o novo Administrador Regional. O Prefeito de Aquidauana e o Governador queriam um correligionário no cargo da Administração Regional, embora fizessem oposição ao Presidente da República. Nesse caso, em específico, o apoio externo recebido pelo ex-Administrador e, conseqüentemente, pelo ex-Cacique da Aldeia Bananal, vinha da esfera federal,

enquanto o Cacique eleito pela aldeia recebia apoio diretamente vinculado às esferas estadual e municipal. Na esfera estadual, na última escolha para Cacique e Administrador, as articulações se deram pontualmente entre a Aldeia Bananal e a FUNAI, enquanto a Aldeia de Ipegue ficava à margem. As relações de poderes são minimamente demarcadas por uma disputa cotidiana entre as lideranças internas a uma aldeia, entre as aldeias de um Posto Indígena ou mesmo entre Terras Indígenas. Dessa forma, as disputas ocorrem nos mais variados espaços internos e externos de atuação dos Conselhos governamentais (municipais, estaduais e federais), bem como nas relações inter-pessoais e inter-grupos. Em conclusão, podemos afirmar com Pereira (2009) que a atuação performática, do líder, em distintos cenários sociais, *“requer o aprendizado de sofisticados códigos exteriorizados na conduta, nos gestos e no comportamento mais convenientes a cada situação. O líder tem que ser hábil em observar e se adequar a cada circunstância”* (PEREIRA, 2009: 81-82).

A arte da dissimulação faz parte do conjunto de táticas de negociação dos Terena e é amplamente utilizada pelas lideranças. Essas costumam concordar e aceitar as propostas que lhes são feitas em espaços não-indígenas de poder. Muitas vezes se comprometem a desenvolver as atividades propostas que lhes são favoráveis. Ou seja, concordam e se propõem a executar as atividades desde que sua população as aceite. Entretanto, se o grupo de apoio na aldeia discordar dos encaminhamentos propostos, simplesmente engavetam o projeto e suas ações. A dissimulação é uma maneira de deixar de fazer aquilo com o que não se identificam ou que avaliam não ser útil para a aldeia. Certeau (1994:18) diria que essa é uma ação reflexiva daqueles grupos subalternos que subvertem a ordem imposta ao invés de submeter-se totalmente. Ao passo que o não-índio espera a rendição e a submissão, os indígenas *metaforizam a ordem dominante*, fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria tradição. O autor de *A Invenção do Cotidiano* fala de *micro-liberdades* e *micro-poderes* produzidos pelos que não detém a hegemonia política, no caso em questão os Terena.

A política, em todos os sentidos, faz parte do cotidiano dos Terena e é exercitada por aquelas pessoas que se destacam socialmente. Quando falamos que essa é uma pauta inerente ao *ethos* Terena e afirmamos que essa etnia pertence à família lingüística Aruak, estamos afirmando que há indícios de um *ethos* Aruak. Hill & Santos-Granero (2002), destacados no primeiro capítulo que informa a metodologia de pesquisa, enfatizam para os Aruak, dos quais os Terena descendem, a disposição em abrir-se para a exterioridade e para o Outro na produção de alianças, negociações, apropriações e ressignificações de bens materiais e simbólicos. Tal como outras populações de língua Aruak no Brasil, os Terena seriam caudatários conscientes ou inconscientemente de um *ethos* Aruak.

Os Terena mais instruídos nos códigos brasileiros procuram participar e disputar espaços sócio-políticos internos às suas Terras Indígenas com os membros da sociedade nacional com quem estão em contato permanente. Fazem questão de possuir os documentos *indígenas* e os documentos *brasileiros*: Carteira de Identidade Indígena da FUNAI, Carteira de Identidade, CPF, Título de Eleitor e Certidão de Reservista. O conhecimento dos padrões culturais Terena e brasileiros e de seus respectivos espaços sócio-políticos qualifica as lideranças Terena, interna e externamente às suas aldeias, a conquistar espaços políticos. Atualmente, os indígenas estão presentes e atuantes em vários espaços sócio-políticos nas aldeias e nas cidades próximas àquelas: hospitais, postos de saúde, polícia militar, exército, aeronáutica, escolas municipais e estaduais, universidades, administrações regionais da FUNAI, representações locais da FUNAI, entre outros. Esses indivíduos têm consciência de pertencer a uma minoria étnica, com padrões culturais distintos; entretanto, sentem necessidade de conquistar espaços interculturais, fora de suas fronteiras, uma vez que suas Terras Indígenas estão cada vez mais limitadas produtivamente e sua população aumentando significativamente. Na década de 1990, a exemplo de outras etnias indígenas no Brasil, iniciaram várias frentes de luta com o objetivo de ampliar suas Terras Indígenas. Suas tentativas objetivam recuperar parte das áreas no entorno de suas aldeias, nas quais sempre estiveram presentes através de incursões para desenvolver atividades de caça, pesca, coleta de frutos silvestres, ou mesmo

realizar seus rituais (PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; AZANHA, 2004; ISAAC, 2004). Vejamos alguns dados atuais sobre essa etnia, cuja maioria populacional localiza-se atualmente no Estado de Mato Grosso do Sul, para conhecermos suas criativas estratégias para preservar sua identidade étnica e ao mesmo tempo inserir-se nos espaços sócio-políticos da sociedade brasileira.

4.1 Crescimento demográfico e luta pela ampliação das Terras Indígenas

A população indígena no Estado do Mato Grosso do Sul é a segunda maior do Brasil, só perdendo para o Amazonas. São aproximadamente cinquenta e três mil indígenas, sendo que os Terena estão em torno dos vinte mil habitantes (FUNASA, 2008). Essa população está distribuída em índios aldeados e não-aldeados. Os aldeados vivem em Terras Indígenas reconhecidas pelo Estado nos municípios de Aquidauana, Anastácio, Miranda, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Dourados, Nioaque e Porto Murtinho, no Estado de Mato Grosso do Sul; além de duas aldeias no Estado de São Paulo e uma em Mato Grosso, conforme os mapas apresentados no início do texto e nos anexos. No Estado de Mato Grosso situam-se numa Terra Indígena doada pelo Governo estadual (ISAAC, 2004). E no Estado de São Paulo estão nas Terras Indígenas de Vanuíre e Icatu (ASSIS, 1979).

No Mato Grosso do Sul, os Terena produziram duas modalidades de aldeamento: urbano e o rural. Estamos designando aldeamento rural as Terras Indígenas e aldeamentos urbanos as “aldeias” ou “bairros” localizadas nas cidades. Os aldeados em áreas urbanas estão organizados em Campo Grande, Capital do Estado - na Aldeia Marçal de Souza, no município de Anastácio - na Aldeia Aldeinha³⁹ e em Sidrolândia - na Aldeia Tereré. Todavia, é importante salientar que a mobilidade de indivíduos e famílias Terena no território brasileiro é intensa, ao ponto de nos depararmos com indivíduos dessa etnia em vários estados do país. Talvez possamos afirmar que os atuais Terena são o resultado

³⁹ Aldeinha é a primeira aldeia urbana do Brasil. Em 1933 foi fundada por um grupo de Terena que se deslocavam da Aldeia de Buriti para a Aldeia de Cachoeirinha devido a conflitos internos. Em 1965, com a criação do município de Anastácio (antiga Margem Esquerda do Rio Aquidauana, município homônimo ao rio), a Aldeia fora impactada pelo processo de urbanização. Em 1986, sentindo-se ameaçados pela possibilidade de desterritorialização, os Terena se organizaram aos moldes de uma aldeia rural (MOURA, 1994).

de vários encontros entre os povos Aruak e outros grupos étnicos indígenas e não-indígenas e sua etnicidade é um construto resultante desses diversos contatos. Contudo, alguns elementos ainda os identificam com a família Aruak.

Na década de 1940, Oberg (1948) dividiu o processo histórico Terena em quatro estágios destacados a seguir:

Durante três séculos ou mais os índios Terena passaram por um rápido processo de mudança que afetou toda a sua cultura, mudança essa particularmente patente em sua economia, organização social, crenças e práticas religiosas. Podem-se distinguir ao menos quatro estágios distintos de reajustamento: (1) o desenvolvimento de uma organização militar e classista no Chaco, (2) migração para o Brasil e abandono da organização militar, (3) período de destribalização e (4) reintegração tribal numa reserva oficial brasileira (OBERG, 1948. Apud: Terra Indígena, 1985:9).

Os professores Terena, entretanto, produziram a partir das memórias dos anciãos uma outra concepção temporal. O primeiro e o segundo estágios, destacados acima por Oberg, corresponderiam ao período em que estiveram no Chaco, os quais denominaram *Tempos Antigos*; o terceiro, de destribalização, denominaram de *Tempos de Servidão*; e o quarto, no qual estamos vivendo e que se iniciou com o processo de reservamento, está sendo reconhecido como os *Tempos Atuais*. Aos quatro estágios de Oberg e à classificação Terena, pensamos poder ser acrescentado um quinto momento, que marca profundamente as formas de relacionamento entre as populações indígenas e os demais agentes da sociedade brasileira - período do protagonismo político indígena, que realça o Índio na sociedade brasileira e o introduz novamente na Agenda Nacional do Estado.

A partir da década de 1970, os Terena, bem como vários outros povos indígenas, começaram a se fortalecer politicamente, através do movimento indígena, bem como das associações internas e externas, com indígenas e não-indígenas. Reconhecemos essa iniciativa como o processo de fortalecimento da participação política indígena na sociedade brasileira (SUESS, 1986; MONTEIRO, 1995; MOURA, 2001; SANT'ANA, 2004; FERREIRA, 2004; LUCIANO, 2006).

A principal bandeira do movimento indígena brasileiro⁴⁰ é a luta pela terra. O campo político, no qual se estabelecem as relações entre peritos, etnia, tribunais e proprietários das terras reivindicadas são conflituosos. Todos os atores sociais em destaque se engajam na produção de provas que lhes garantam determinado território, direito reconhecido como *Contraditório*⁴¹. Os fazendeiros com seus assessores (advogados, antropólogos, historiadores, etc.) buscam o maior número de indícios para continuarem a desfrutar de seus patrimônios. Os indígenas, através de suas lideranças, promovem reuniões e indicam provas a serem utilizadas pelos peritos e ficam, constantemente, à disposição desses. Os juízes aguardam um laudo bem fundamentado que os instrumentalize no julgamento da questão. Os peritos, por sua vez, dialogam com todos demonstrando imparcialidade e dedicando-se a levantar uma quantidade necessária de dados que fundamentem o parecer a ser produzido. Todos estão sendo observados, de várias formas, pela sociedade nacional e por outros organismos internacionais que também ficam em alerta para salvaguardar os direitos humanos (ONU, Direitos Humanos, organizações indígenas, entre outras).

Os Terena acompanharam passo a passo o trabalho dos peritos, desde sua chegada até a sua saída da área indígena. Esses são os indígenas que na primeira metade do século passado estavam fadados a desaparecer, segundo seus estudiosos e *protetores*. Vencendo as atrocidades chegaram à segunda metade em número cada vez mais crescente quantitativa e politicamente. Apropriaram-se dos saberes à cerca das instituições políticas, da legislação e dos espaços sociais produzidos pela sociedade brasileira relativos à educação, a saúde, ao trabalho, à segurança e ao lazer, nos quais passaram a circular e intervir. Aprenderam a transitar nos espaços da sociedade brasileira, porém

⁴⁰ Para Luciano (2006:58) Movimento Indígena “é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos.” Salienta ainda que para ser incluído neste movimento baste o indígena pertencer formalmente a uma aldeia ou organização indígena e produzir ações, aspirações e projetos voltados para as populações indígenas.

⁴¹ Etapa introduzida no processo de reconhecimento de uma Terra Indígena (TI) que oportuniza a todo e qualquer interessado de se manifestar contrariamente à sua demarcação, impugnando-a pela via administrativa. Esta etapa foi introduzida no procedimento administrativo de demarcação pelo Decreto 1775/96 (ARAÚJO, 2006:50)

continuam reproduzindo seus “*códigos de civilidade*” interna e externamente às suas aldeias (PEREIRA, 2009; ISAAC, 2004; AZANHA, 2004).

Para nós pesquisadores, as perícias, bem como os artigos e livros publicados são relevantes enquanto fontes históricas. Desde Oliveira (1968, 1976), nenhum outro trabalho antropológico sobre a etnia Terena havia sido realizado. Nas duas últimas décadas do século passado, estudos etnológicos, etnográficos, arqueológicos e históricos vêm sendo desenvolvidos por peritos, que foram acionados pelo desencadeamento das ações políticas indígenas na luta pela ampliação de suas Terras Indígenas (FERREIRA, 2007). Os antropólogos, bem como os demais membros que integram os Grupos de Trabalho do Ministério da Justiça, se aprofundam em temas como organização social e parentesco; relações internas e externas; relações de produção; ocupação tradicional da Terra Indígena, entre outros. Os Relatórios se constituem em fontes atualizadas sobre as populações indígenas envolvidas nos conflitos de terra. E mais significativamente ainda se tornam porque as lideranças indígenas ficam motivadas a entregar as provas, localizar vestígios, produzir depoimentos, fazer reuniões, entre outros movimentos. Tornam-se, portanto, imprescindíveis na complementação das análises das situações etnográficas por nós vivenciadas e registradas.

No nosso caso, que estamos abordando a religiosidade e o fenômeno da pluralidade religiosa entre os Terena, faz-se necessária uma leitura detalhada da formação sócio-política e cultural da sociedade Terena e suas diversas figurações sociais ao longo do processo histórico vivido. Essa realidade torna-se mais evidente, à medida que antropólogos e arqueólogos produzem suas leituras a propósito de tal população. A própria etnia reconhece a autoridade do Grupo de Trabalho (GT) na luta pela ampliação da sua área e passa a acompanhar sistematicamente a tarefa da qual aguarda uma solução para seus problemas atuais. Fora desse contexto, na atualidade, um trabalho como este realizado em situação de perícia levaria muito esforço, paciência e tempo em campo para podermos, aos poucos, detectar alguns desses *insights* percebidos e indicados ao

GT. A cada momento que se passa, essas populações se cansam de nossa contínua insistência em conhecê-los e descrevê-los. Portanto, entendemos esse novo contexto, no qual os Terena sentem-se sujeitos ativos e participativos na pauta nacional, um momento privilegiado para as Ciências Sociais, que tem que ser amplamente explorado.

Por outro lado, fora da situação de perícia e litígio seria muito difícil dar essa visibilidade aos Terena. As lideranças indígenas provocam a situação política e reocupam o centro das atenções políticas da FUNAI e dos Ministérios Federais, bem como da sociedade brasileira. É uma situação singular também para os antropólogos e outros cientistas sociais convocados a desenvolver as perícias e as parcerias com as populações indígenas. Politicamente, essa não é uma situação de facilidades para os peritos em campo, muito pelo contrário. Os cuidados e atenções são, provavelmente, redobrados, uma vez que todos os olhares recaem sobre eles: tanto os olhares indígenas quanto os de seus adversários, que estão em vias de perder a terra disputada. Os Grupos de Trabalho encontram-se no epicentro do vulcão e são vigiados em todos os seus movimentos, uma vez que precisam se pautar pelo profissionalismo e pela ética durante seu trabalho. Pensamos que podem até correr risco de vida, dada a violência que perpassa as disputas por terra no Brasil. Todos os interessados na questão estão atentos observando e alinhavando seu *corpus* argumentativo. Em 2003 e 2004 fomos procurados, informalmente, para indicar uma bibliografia para alguns fazendeiros, que estavam em litígio com os Terena e desejavam se subsidiar para enfrentar o processo. Da parte dos indígenas, percebemos um movimento similar para facilitar o acesso aos peritos.

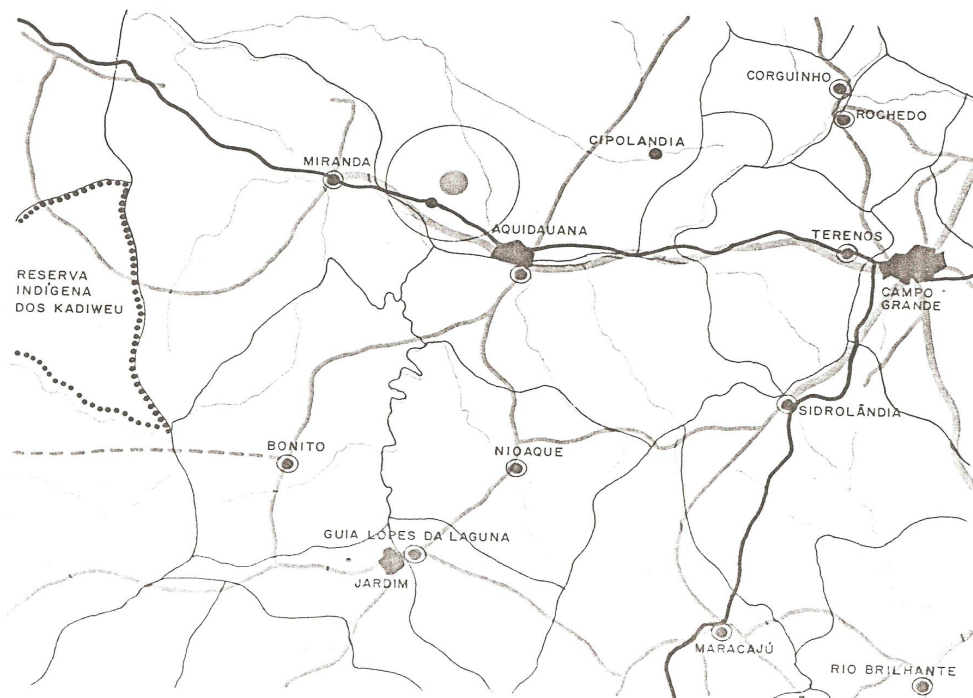
TERRA INDÍGENA TAUNAY/IPEGUE

Postos Indígenas
subsídios para definição
de uma atuação conjunta
Estado de Mato Grosso do Sul
Ministério do Interior
Fundação Nacional do Índio - FUNAI

POSTO INDÍGENA IPEGUE

LOCALIZAÇÃO

- . Ipegue localiza-se no município de Aquidauana, próximo ao distrito de Taunay.



ACESSO

- . Bom, até Taunay, e a partir daí em leito natural, em estado razoável de conservação.

ÁREA

- . 3037 ha.

GRUPOS TRIBAIS

- . Terena.

GRAU DE

ACULTURAMENTO

- . Mais aculturados.
- . Mantêm a língua e a dança do bate-pau.

POPULAÇÃO

- . A população total é de aproximadamente 700 pessoas. (FUNAI: 626).

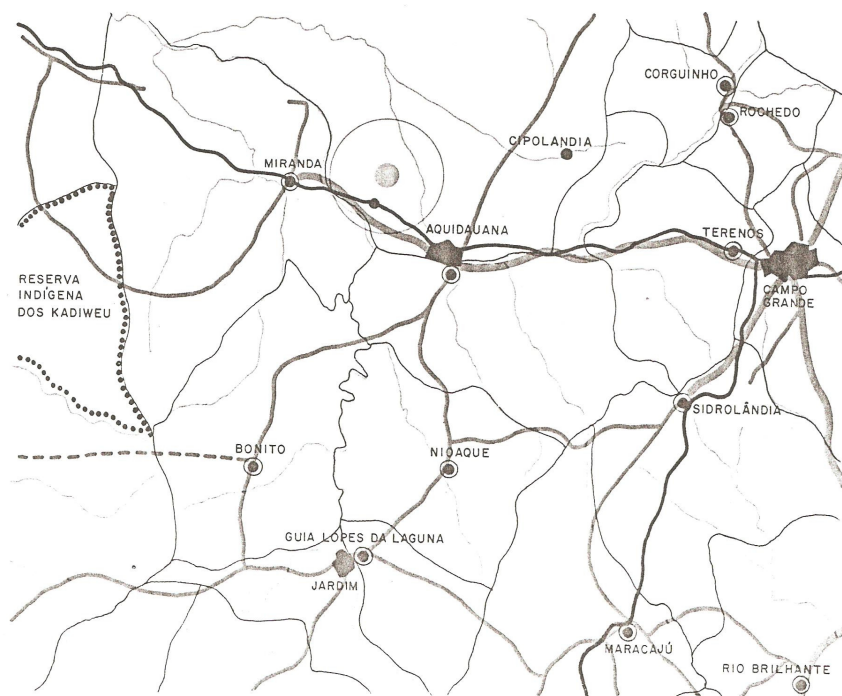
ALDEIAS

- . Ipegue (sede) - traçado regular, em quadras.
- . Colonia Nova - 16 famílias.

POSTO INDÍGENA TAUNAY

LOCALIZAÇÃO

. Taunay localiza-se no município de Aquidauana, próximo ao distrito do mesmo nome.



ACESSO

. Bom até Taunay, e a partir daí em leito natural, em estado razoável de conservação.

ÁREA

. 3337 ha. (FUNAI: 3300 ha.)

GRUPOS TRIBAIS

. Terena.

GRAU DE ACULTURAMENTO

. Mais aculturados.
. Conservam a língua e a dança do bate-pau.

POPULAÇÃO

. A população total é de 1503 pessoas, conforme tabela:

Na Terra Indígena de Taunay/Ipegue a população geral totaliza quatro mil setecentos e vinte e quatro (4.724) habitantes (FUNASA, 2007)⁴². Sendo duas mil quatrocentas e cinquenta e duas (2.452) pessoas do sexo masculino e duas mil duzentas e setenta e duas (2.272) do sexo feminino. Esse contingente está distribuído em sete aldeias.

As aldeias são atendidas por dois Postos Indígenas da FUNAI. Sob os auspícios do Posto Indígena de Taunay estão as aldeias Bananal, Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú, enquanto o Posto Indígena de Ipegue atende as aldeias Ipegue e Colônia Nova. Vejamos a população atual de cada uma delas, segundo informações do Distrito Sanitário de Aquidauana-MS, no segundo semestre de 2007.

Aldeias	População masculina	População feminina	Total	% da Reserva
Bananal	734	669	1.403	29,69%
Água Branca	414	388	802	16,97%
Imbirussú	129	100	229	4,84%
Lagoinha	368	303	671	14,20%
Morrinho	153	150	303	6,41%
Ipegue	542	545	1.087	23,01%
Colônia Nova	112	117	229	4,84%
Total da Reserva	2.452	2.272	4.724	24,86% (da população Terena MS)

Há um desencontro de informações entre os relatos dos documentos e a memória dos anciãos Terena em relação às aldeias mais antigas da Terra Indígena Taunay/Ipegue. Na documentação da demarcação dessa Terra Indígena

⁴² O banco de dados da FUNASA é uma importante fonte de pesquisa. Em cada unidade de saúde instalada nas aldeias consta uma pasta documental de cada família indígena na qual são anotados cotidianamente óbitos e nascimentos. Todas as aldeias têm uma unidade de saúde. Os agentes residentes nas aldeias são indígenas. As equipes médica e odontológica são volantes.

denominada Reserva de Ipegue, são perceptíveis somente duas aldeias – Naxe-Daxe (Nache-Dache) e Ipegue. O que anteriormente era Naxe-Daxe, hoje é a Fazenda Esperança. Tanto é que essa Fazenda, no Mapa produzido pelo *Gasoduto Bolívia-Brasil*, está totalmente dentro do perímetro da Área Indígena e encontra-se em litígio desde a década de 1990. Roberto Cardoso de Oliveira (1976) registra que Bananal foi criada posteriormente, entre Ipegue e Naxe-Daxe. Entretanto, não é isso que está presente na memória de alguns anciãos. Para eles a Aldeia Bananal existia desde o século XIX, mas só veio aparecer nos registros oficiais do SPI no século XX⁴³. Destacaremos um depoimento que nos ajudou a atestar essa situação.

O relato impresso e público do ancião Germano de Oliveira encontra-se em um livro de etno-textos *Itatane Vapeyea* produzidos pelos professores da Aldeia Bananal e nos remete ao final do século XIX e começo do XX. Trata-se de um episódio guerreiro travado entre um grupo de Terena contra a etnia Lengua, liderado pelo Terena denominado Oncinha. Lengua era um povo de origem Guarani, inimigo tradicional dos Terena. Oncinha era uma liderança recorrente nos depoimentos dos Terena, pois ao que nos pareceu, foi um dos que acompanharam a demarcação da Reserva de Ipegue realizada pelo Engenheiro Militar Horta Barbosa (1905).

Os Terena saíram de Bananal, atravessaram o Rio Paraguai em perseguição aos Lengua no Chaco, concluíram sua tarefa e regressaram à aldeia. O objetivo dos indígenas era vingar seus antepassados, que teriam sido perseguidos pelos Lengua até a margem oriental do Rio Paraguai tempos atrás. Em seu relato Germano afirma que Bananal já existia antes da criação da Reserva de Ipegue. Dessa forma, sem intenção de datar as origens de Bananal, nosso depoente afirma sua existência em tempos remotos, apesar de não aparecer na documentação oficial. Passaremos a uma breve apresentação das duas aldeias.

⁴³ Após um longo período entre os Terena percebemos o processo de constituição de suas aldeias, que é muito semelhante ao das atuais igrejas cristãs. Primeiramente, compõe-se um grupo familiar em um novo local de roça, que com o passar dos anos torna-se o local de sua residência, para o qual são atraídos outros patrícios. O agrupamento se dá em torno de um tronco fundante, tal como nos explicou Pereira & Oliveira (2003) acerca da Terra Indígena de Buriti. Com sua ampliação, vai aos poucos se autonomizando e constituindo uma representatividade em relação à Aldeia sede até chegar ao ponto de reivindicar seu reconhecimento enquanto Aldeia. A representação local da FUNAI, bem como o Cacique e Conselho Tribal da Aldeia sede concedem o *status* à nova formação social. Os depoimentos por nós coletados em vários momentos evidenciam esse processo. Na Aldeia Bananal está em andamento a autonomia do “Distrito de Jaraguá”.

4.2 ALDEIA BANANAL

Bananal (*Pânana*) sempre foi a Aldeia modelo do Estado brasileiro, principalmente na década de 1970, durante a ditadura militar. Esse nome lhe foi dado por ter sido encontrada naquela região a bananeira nativa, até então desconhecida dos Terena (*Itatane Vapeyee*, 1990: 33). De acordo com Silva (1949) e Vargas (2003), o primeiro Capitão (Cacique) de Bananal, reconhecido pelo SPI, foi o índio Manoel Pedro. Manoel Pedro chefiava a aldeia desde o período anterior à passagem de Rondon e sua comitiva. Em 1905, o General Rondon juntamente com o Capitão demarcou oficialmente as terras da referida Aldeia. A mesma versão é recorrente entre os anciãos habitantes na Terra Indígena, embora tenhamos recebido do ex-Cacique Manoel de Souza Coelho uma listagem de Caciques que administraram a aldeia desde o ano de 1887. A lista está dividida em Caciques escolhidos na *Tradição Indígena* e os escolhidos através da eleição. Todavia, a listagem contém os nomes, quantos anos o Cacique liderou a comunidade, mas não identifica os anos de sua administração.

Da lista apenas José Caetano Tavares (*Kali- Sini*), ao qual nos reportamos acima, e Manoel Pedro, seu substituto, permaneceram no poder até sua morte. Entre os demais que ficaram por mais tempo na liderança destacaram-se Marcolino Wolili (*Kayánae*), vinte anos e Tibúrcio Francisco, por dez anos. Os outros Caciques ficaram de um a cinco anos⁴⁴. A Aldeia Bananal é a sede do Posto Indígena Taunay, cuja denominação é homônima a do Distrito Taunay, no qual se instalara a estação da Empresa Ferroviária Noroeste do Brasil (NOB), atualmente Novo Oeste. Teria sido daquela Aldeia que saíram algumas famílias Terena, na década de 1930, para a Reserva de Dourados.

⁴⁴ Registrado aqui tal como está na íntegra. 1º José Caetano Tavares (Kali Sini) – até a morte; 2º Manoel Pedro (Manu'e) – até a morte; 3º João Vitorino – pouco tempo; 4º Imbilino Candido – pouco tempo; 5º Paulo Marques Lili (Kápava) – 1 ano; 6º Antonio Lili (Ropópe) – 1 ano; 7º Marcolino Volili (Kayánae) – 20 anos; 8º Antonio Aurélio Marcos (Vêeti) - 5 anos; 9º Paulo Miguel (Son-boúlu) – 1 ano; 10º José da Silva (Karápatu) – 1 ano; 11º Antonio Vicente (Pikihi) – 1 ano; 12º Tibúrcio Francisco – 10 anos; 13º Olimpio Francisco – serviu pouco tempo; 14º Bertolino Pereira – pouco tempo; 15º Bonifácio Hortêncio (Buni) – pouco tempo; 16º Modesto Pereira (Umbu) – 1 ano. Foi o primeiro Cacique eleito; 17º Felix Pio – 1 ano e 2 meses; 18º Celso Fialho – 4 anos; 19º Enedino Silva (Bolão) – 4 anos; 20º Manoel de Souza Coelho – 3 anos; 21º Maurício Candido (Itinho) – 4 anos; 22º Arilson Candido (Gordo) – 4 anos; 23º Carlos Hortêncio (Carlinhos) – atual Cacique eleito em 2007. Documento organizado por Manoel de Souza Coelho, datilografado até o vigésimo Cacique e complementado até a atualidade no dia 15 de janeiro de 2008.

Os Terena foram tidos como os civilizados e civilizadores de outras etnias pelo Estado brasileiro durante todo o século XX. No período da ditadura militar, os Terena de Bananal receberam iluminação elétrica. Sua população era reconhecida, pelo governo federal, como exemplo para as demais etnias. É perceptível o destaque populacional de Bananal e Ipegue em relação às demais aldeias. Podemos dizer que são as principais aldeias da respectiva Terra Indígena, por serem as mais antigas e por sediar as representações locais da FUNAI. Entretanto, cada Aldeia é autônoma, em nada dependendo das demais.

A Aldeia Bananal está dividida geograficamente em vilas - Vila Sobrinho, Vila Mariano, Vila Jaraguá e Centro, assemelhando-se aos padrões arquitetônicos da cidade de Aquidauana. As famílias, pelo que observamos, estão distribuídas em espaços circunscritos nas vilas. De acordo com a Planta da Aldeia, desenhada pelos professores indígenas, cada espaço está devidamente marcado pelos prédios públicos. Entre as residências, em sua maioria de alvenaria, destacam-se os prédios da Escola Municipal Marechal Rondon, o Posto Indígena Visconde de Taunay, o Posto de Saúde, a Rádio Comunitária e as igrejas cristãs.

A Escola oferece a Educação Básica completa e a maioria dos indígenas em idade escolar a freqüentam e concluem os estudos. Os professores das séries iniciais (as quatro primeiras séries do antigo ensino fundamental) são indígenas e desenvolvem, da maneira que podem, uma educação bilíngüe. Os professores das demais séries são na sua maioria não-índios. Os últimos deslocam-se da cidade de Aquidauana ainda de madrugada para cumprir o expediente, ou seja, sete horas da manhã (07:00 h). Tomam a Kombi por volta de 04:30 horas para chegarem no horário. Voltam ao final do expediente do turno vespertino. Os professores indígenas ressaltaram que a situação só mudará quando alunos indígenas passarem no vestibular, conseguirem permanecer na Universidade e, depois de formados, assumirem as aulas nas aldeias. O grande desafio, segundo os informantes, não é concorrer ao concurso vestibular, mas assegurar as mínimas condições de moradia, alimentação, vestimentas e materiais escolares. Algumas famílias que passaram pela experiência dizem não ser possível para a maioria das famílias assegurarem um curso universitário aos seus membros.

Dessa forma, adia-se cada vez mais o sonho de ter um quadro majoritariamente indígena nas escolas das aldeias.

O Posto Indígena está também situado no centro da Aldeia, quase em frente à Escola Municipal e bem próximo ao Posto de Saúde. O Chefe do Posto, atualmente denominado Representante Local da FUNAI, é um funcionário Terena, remunerado por esse órgão, que intermedia as negociações entre as aldeias circunscritas em sua área de atuação e registra a parte escriturária de cada unidade política na Terra Indígena. Os registros de óbitos, nascimentos, autorizações para abertura e funcionamento de igrejas, autorizações para os deslocamentos Terena das aldeias e toda a documentação recebida e enviada fica ali arquivada. Segundo os Caciques, o Chefe é um funcionário do Governo, enquanto a liderança de fato e de direito é exercida por eles em cada uma das suas aldeias. Essas aldeias são construções Terena e nascem a partir da vontade política de suas lideranças.

Os Caciques são eleitos para um mandato de quatro anos através de eleição direta. Os eleitores são todos os Terena aptos às eleições da sociedade brasileira. Um dos documentos apresentados é a Carteira Indígena da FUNAI. Nas últimas eleições em Bananal a disputa foi acirrada e o Cacique eleito – Arilson Cândido – ganhou por um voto de diferença de seus opositores. Essa disputa, pelo que observamos, divide muito a aldeia, uma vez que ao se finalizar o pleito os candidatos perdedores continuam fazendo oposição ao Cacique eleito. Por sua vez, a liderança tem que aglutinar forças em torno de si para desenvolver sua plataforma política.

O Posto de Saúde (PS) é uma unidade administrativa subvencionada pela FUNASA/Missão Evangélica Caiuá. A estrutura do serviço de saúde da Aldeia Bananal hoje conta com 01 posto de saúde em prédio improvisado onde são realizados os atendimentos médicos e odontológicos, conta ainda com um aparelho de rádio transmissor integrando-a com o Pólo Base e as demais aldeias do município. A estrutura de saneamento da Aldeia Bananal conta com dois postos artesianos. No primeiro a vazão é de três mil litros/hora; e o outro de sete

mil litros/hora. Possui uma rede de abastecimento de água de aproximadamente cinco mil metros (PIRES, 2005).

O atendimento à saúde indígena Terena nem sempre foi assim. Nas décadas anteriores a de 1990, muitos indígenas morreram pela ausência de uma política pública de saúde para essas populações marginalizadas. A descontinuidade das ações e a carência de profissionais fizeram com que muitas comunidades até então alheias ao processo de reivindicação de seus direitos se mobilizassem de diversas maneiras para garanti-los, desde os anos de 1970. Através de suas associações, constituídas para adquirir conhecimento e controle sobre as doenças e agravos de maior impacto sobre sua saúde deram origem a processos locais e regionais de capacitação de agentes indígenas de saúde e/ ou valorização da medicina tradicional indígena, com a participação das diversas instituições envolvidas com a assistência da saúde indígena.

A população de Bananal contou com o conhecimento e auxílio para assistência à saúde das Irmãs Lauritas, na década de 1990. Essa Congregação ligada a Igreja Católica ainda hoje é lembrada pelas lideranças. De acordo com Pires (2005), o Cacique Enedino da Silva e o Chefe do Posto Joãozinho da Silva ressaltam, em agosto/96, através de documentos, a grande importância daquela instituição na área social de evangelização e saúde, principalmente nos atendimentos como parturientes. As Irmãs resgataram juntamente com as antigas parteiras e benzedores (as) o tratamento através das ervas medicinais. A principal incentivadora era a Irmã Laurita Lucila, atualmente residente em Miranda-MS, autora de dois livros sobre Medicina Natural. A medicina natural era um recurso amplamente usado pelos xamãs Terena (*koixomuneti*), portanto havia uma estreita ligação entre o catolicismo e o Xamanismo, da qual trataremos no penúltimo capítulo.

Após muitas discussões em torno da saúde indígena brasileira, com ampla participação de várias etnias indígenas, em fevereiro de 1991 o Decreto Presidencial nº 23 transferia para o Ministério da Saúde a Coordenação de Saúde do Índio (COSAI), subordinada ao Departamento de Operações da Fundação

Nacional de Saúde (DEOPE), com atribuição de programar um novo modelo de saúde indígena no país. No mesmo ano o Conselho Nacional de Saúde (CNS) criou a Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (CISI) para assessorar o CNS na elaboração de princípios e diretrizes de políticas governamentais no campo da saúde indígena, inicialmente sem representação indígena, sendo posteriormente reformulado e aberto aos indígenas, que ocuparam quatro das onze vagas existentes (PIRES, 2005).

Desde então a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e a FUNAI dividiram a responsabilidade acerca da saúde indígena, executando, cada uma, parte das ações de forma fragmentada e conflituosa. Ambas estabeleceram parcerias com os Municípios, as Organizações Indígenas, organizações governamentais e não-governamentais, as Universidades e as missões religiosas. Os convênios celebrados, no entanto, tinham pouca definição de objetivos e metas a serem alcançados e de indicadores de impactos sobre a saúde da população indígena. Em algumas regiões, onde a população indígena tem um relacionamento mais estreito com a população regional, caso dos Terena de Mato Grosso do Sul, nota-se o aparecimento de novos problemas de saúde relacionados às mudanças introduzidas no seu modo de vida, especialmente, na alimentação: hipertensão arterial, diabetes, câncer, alcoolismo e a depressão são problemas freqüentes em diversas comunidades (PIRES, 2005).

A lembrança de um passado difícil e de precária assistência à saúde indígena estava presente na memória do curandeiro Terena Eloy Pereira⁴⁵:

Antigamente a aldeia Bananal era bem abandonado, negócio de saúde, não existia nenhuma assistência médica, na época do Serviço de Proteção ao Índios (S.P.I) Ministério da Agricultura. Primeiro médico que chegou aqui foi a turma do SUS, é, que tira chapa do pulmão, né. Aí naquela época do Bananal já tinha morrido muita gente, não chegava quatrocentos habitantes, eu que fazia o levantamento. Como chama? Ah, censo, eu que fazia; não chegava 400 porque morria muita gente, quase metade tapera. Assim não tinha

⁴⁵ Eloy Pereira foi auxiliar de enfermagem e atualmente está aposentado pela FUNASA. Foi um dos participantes do grupo de saúde das Irmãs Lauritas e fala em patentear alguns remédios homeopáticos desenvolvidos juntamente com sua esposa. Terena e evangélico da UNIEDAS, nem por isso deixou de acreditar na eficácia da sabedoria dos antigos no trato com as plantas curativas.

mais gente morador, chegou e achou 78 tuberculoso, o que matava o índio era Tuberculose, aí procuravam um voluntário para trabalhar, como já gostava; porque em 1953 eu fiz curso em Aquidauana, enfermagem. Um cursinho, né. Aí como tinha vontade apresentei voluntário, trabalhei. Cada tuberculose 90 injeções, não me lembro quantos, mais eu sei que 12 comprimidos dia em 90 dias; aí aqueles 78 índios não morreu nenhum, recuperaram saúde tudinho (Igreja UNIEDAS de Bananal, Depoimento de Eloy Pereira, 28/01/03).

Atualmente, a FUNASA continua fazendo a assistência aos Terena. E toda a equipe de agentes de saúde é formada por índios moradores das aldeias. Isso, segundo os próprios habitantes, facilita o contato que é feito por rádio amador com as outras aldeias e com a central em Aquidauana. Qualquer emergência “*a gente passa rádio para Aquidauana e vem a ambulância buscar o paciente*”, nos informou a atendente Rose Luiz, do Posto de Saúde da Aldeia Bananal.

Nas aldeias sedes foram implantadas duas Rádios Comunitárias, através das quais os Terena se informam dos acontecimentos internos e externos. Nas duas últimas etapas de trabalho de campo falamos aos ouvintes Terena nas rádios de Bananal e Ipegue. Esse contato foi interessante porque ao chegarmos às casas das lideranças religiosas elas sabiam quem nós éramos e alguns dos objetivos de nossa pesquisa. Esse é mais um dos recursos não-indígenas apropriados e adequados às necessidades das aldeias.

Um dos objetivos das Rádios é servir como instrumento de potencialização das vozes Terena, desde o Cacique ao ouvinte que mora no final da aldeia, distante do centro. Segundo os indígenas, a programação da Rádio vem ao encontro dos anseios da comunidade e é uma forma de ampliar a interação entre os moradores. No entanto, se cada aldeia tiver a sua Rádio Comunitária ela deixará de ser uma ferramenta para integrar as aldeias dessa área indígena, pois cada uma vai ter a sua programação específica acessível somente para aquela localidade. Percebemos que há uma concorrência entre as aldeias no sentido de aparelhar-se para oferecer o melhor para sua comunidade. Isto é interessante

porque fomenta a ampliação de benefícios, mas ao mesmo tempo, obstrui a comunicação e integração do povo Terena.

Cada aldeia Terena tem o seu conjunto de igrejas cristãs. Em Bananal são cinco igrejas: Igreja Católica do Sagrado Coração, Igreja da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul, Igreja Independente Indígena Renovada, Igreja Assembléia de Deus e a Igreja Pentecostal Redenção Eterna. Cada uma dessas igrejas tem um responsável que interage com a comunidade indígena e a sociedade brasileira.

4.3 ALDEIA IPEGUE

Ipegue (*Ipeakaxoti*) é uma das primeiras aldeias que têm sua área demarcada pelo Engenheiro militar Nicolau Horta Barbosa, sob ordens do General Cândido Mariano Rondon, em 1905. Seu nome significa *“ninhã onde as aves estão trocando suas penas”*, segundo o Professor Jonas Gomes (*Itatane Vapeyee*, 1990:27). A aldeia encontra-se circundada pelas fazendas vizinhas ao leste, norte e oeste. Ao sul, faz divisa com a aldeia Bananal. Documentalmente, toda a área demarcada, no início do século passado, denominava-se Ipegue. Todavia, a criação de novos espaços geográficos e administrativos é uma constante entre os Terena.

De acordo com nossas leituras, essa não é uma característica especificamente Guaná, porque encontramos referência de movimentos idênticos entre os povos indígenas do Norte do Brasil – Krahô, Karajá/Xambioá, Apinayé, entre outros. Entretanto, a estratégia de reorganizar o espaço das Reservas em pequenas aldeias e exigir o reconhecimento dessas pelo SPI/FUNAI é caracteristicamente Terena. Antes do reconhecimento da Reserva Ipegue os Terena passaram por situações conflituosas nas fazendas conformadas após a Guerra contra o Paraguai, como demonstramos nos capítulos anteriores.

Pelo exposto, poderíamos deduzir que a Aldeia Bananal não existia. Entretanto, nos relatos Terena, Bananal existiu desde o século XIX. O fato é que os habitantes indígenas de Bananal só reivindicaram o *status* de aldeia quando o SPI começou a política de instalação dos Postos Indígenas em 1918. Até então não achavam necessário elevar uma administração à parte de Ipegue, conforme ouvimos deles mesmos. Só no século XX tomaram essa medida, exigindo inclusive um Posto Indígena na Aldeia Bananal. Ipegue, sob a administração do Capitão Tavares⁴⁶, fora reconhecida por Rondon como a sede da Reserva. Atualmente essa posição é ocupada por Bananal, que se tornou a aldeia referência. Os que desconhecem as denominações oficiais se atrapalham na localização da Terra Indígena Visconde de Taunay/ Ipegue. Na visão oficial da FUNAI existe apenas uma Terra Indígena, mas para os Terena existem duas. Fomos corrigidos pelo Cacique de Bananal em 2007, Arilson Candido, que nos advertiu serem duas Terras: a de Taunay e a de Ipegue. A princípio, levantamos a hipótese que os conflitos religiosos levaram os Terena crentes de Bananal a exigir a separação dos católicos de Ipegue, mas ao final da pesquisa tendemos a acreditar nas disputas estabelecidas entre *troncos velhos*. Ou seja, é uma prerrogativa da organização social Terena a fundação de novas aldeias e o surgimento de novas lideranças (VARGAS, 2003; PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; AZANHA, 2004; ISAAC, 2004).

A Aldeia de Ipegue não difere muito de Bananal. Possui duzentas e nove residências distribuídas entre as Vilas Baixadão, São domingos, Carandá, Flores e Centro, totalizando 849 habitantes (FUNASA, julho de 2008). Geralmente, as famílias constituem um núcleo de parentela centrado em torno de um tronco velho aglutinador. Os prédios institucionais como a Escola, o Posto de Saúde e o Posto da FUNAI localizam-se no Centro, na Rua Principal. Tal como em Bananal, a Escola Municipal Feliciano Pio oferece a Educação Básica e a Educação Infantil.

⁴⁶ José Caetano Tavares era Cacique Geral, ou seja, comandava toda a Reserva de Ipegue. A divisão de dois Caciques, um para Ipegue e outro para Bananal, ocorreu após a criação dos Postos Indígenas Taunay (Bananal) e Ipegue.

A disposição das igrejas cristãs protestantes é a mesma da Aldeia Bananal. Os templos ficam localizados no terreno doado por um de seus fundadores, como é o caso da Igreja Filadélfia, Igreja Presbiteriana, Igreja Assembléia de Deus, enquanto a Igreja Católica localiza-se no Centro, na Rua Principal, desde 1932. Possui os mesmos locais públicos e uma população menor. Uma diferença talvez mais acentuada estivesse na menor influência do protestantismo entre os habitantes dessa última aldeia. Talvez seja esse um dos motivos da demora ao acesso à educação escolar de ensino médio em Ipegue. Os crentes de Bananal freqüentavam a *Escola Evangélica Lourenço Buckman* que, segundo famílias católicas, atendia aos não-crentes que pudessem custeá-la. Essa instituição era privada e, portanto, alguns católicos que se habilitassem a pagar pelo estudo de seus filhos podiam acessá-la. Hoje, a Escola Evangélica, cuja sede continua sendo no Distrito de Taunay, atende somente famílias evangélicas e está se infra-estruturando para formar os pastores indígenas de todas as etnias evangelizadas pelos missionários Terena.

O protestantismo de missão, cuja preocupação central é o aprendizado da leitura e da escrita para melhor aprendizagem da Bíblia, não prosperou em Ipegue. Atualmente, os protestantes da UNIEDAS afirmam que o Evangelho está impedido pela forte presença de espíritos naquela área. Ou seja, a atuação de purungueiros (as) e benzedores (as) é muito presente na Aldeia. Isso dificulta, segundo os evangélicos, a entrada do Cristianismo não-católico que sempre fora contrário às manifestações da religiosidade Terena – o Xamanismo. Perpetua-se o catolicismo dirigido pelos próprios Terena. Apesar de em Bananal continuar existindo xamãs e rituais, o culto ao Evangelho é hegemônico. Essa temática será mais explorada nos capítulos sobre o campo religioso no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Por enquanto, cabe-nos dizer que, apesar de protestantismo e catolicismo serem originários do Cristianismo, ambos dialogam diferentemente com o Xamanismo Terena, nas Aldeias de Bananal e Ipegue. Entre o Xamanismo e o Protestantismo de missão não havia diálogo inter-religioso. Voltaremos mais adiante a este assunto.

Na última eleição para Cacique em Ipegue cinco candidatos concorreram ao pleito. Os quatro candidatos perdedores formaram seus grupos ao invés de comporem com a atual liderança. São no entendimento do Cacique eleito seus opositores cotidianos. A disputa política com base na eleição para Cacique foi recentemente institucionalizada pelos Terena. Foram eles que optaram por tê-la como forma de escolha do representante do povo de cada aldeia Terena. É uma *adaptação criativa* da disputa partidária nos âmbitos municipal, estadual e federal da sociedade brasileira. Um desdobramento da participação efetiva dos Terena, com candidaturas próprias, nas disputas realizadas na sociedade brasileira. É um exemplo do processo de politização da população Terena em contato contínuo com os não índios brasileiros desde a criação das Reservas Federais no antigo Mato Grosso.

As disputas eleitorais internas às Aldeias Terena são termômetros para as disputas municipais. Pelas informações obtidas na Aldeia de Ipegue, os cinco candidatos receberam apoio do então Prefeito de Aquidauana. Da mesma forma, em relação às disputas externas tornam-se visíveis os cartazes de candidatos políticos que disputaram as últimas eleições estaduais dispostos nas paredes das residências. Fernanda Carvalho (1996:34) destacou a política partidária como um dos *muitos problemas referentes à política interna nas aldeias do PI Taunay*, na década de 1980. Afirmou que grupos adversários se chocavam frequentemente devido à dupla chefia existente na Aldeia de Bananal. Assinalou o ano de 1986, como exemplo dessa contradição, no qual a FUNAI reconheceu dois Chefes de Posto para aquela aldeia.

Os Terena atuais, pelo que pudemos perceber, foram paulatinamente tomando consciência de seu lugar social na sociedade brasileira. A partir desse movimento foram traçando novas estratégias políticas para ocupar novos espaços sócio-políticos. Foi dessa forma que se apropriaram do Cristianismo. No próximo capítulo vamos apresentar o campo religioso do sul de Mato Grosso, bem como as disputas entre os grupos católicos e protestantes no interior da Reserva de Ipegue.

CAPÍTULO 5

OS TERENA NO CAMPO RELIGIOSO DO SUL DE MATO GROSSO (1860-1960)

OS TERENA NO CAMPO RELIGIOSO DO SUL DE MATO GROSSO (1860-1960)

Neste capítulo temos a ambiciosa pretensão de recobrir um século de historicidade religiosa Terena. Vamos centrar nosso olhar principalmente sobre os conflitos gerados nas relações entre as agências cristãs e dessas com os agentes religiosos Terena – os xamãs e os rituais atualizadores das crenças de sua etnia. Para tanto, faremos uma breve apresentação do campo religioso da região na qual estão assentadas as aldeias Bananal e Ipegue, bem como a apresentação das agências religiosas e suas estratégias para se conformarem naquelas áreas.

5.1 O campo religioso de Mato Grosso (1860-1960)

O Brasil foi um país hegemonicamente católico até a segunda metade do século XIX, quando o protestantismo proselitista entrou no campo religioso brasileiro. A partir daquele momento, os agentes religiosos iniciaram uma disputa não só pelos espaços religiosos, mas também nas diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso. As duas vertentes do Cristianismo procuravam modelar a religião, bem como suas práticas para conquistarem fiéis ou assegurar aqueles consagrados na “religião oficial”. Daí por diante, o campo religioso brasileiro foi se ampliando e as disputas ficando mais acirradas.

O campo religioso sul-mato-grossense da primeira metade do século XX, será amplamente disputado pelas agências cristãs e pelo Xamanismo Terena. Do lado cristão estavam a Igreja Católica e a Missão Protestante Inland South American Mission Union (ISAMU). Apesar de classificadas na mesma matriz ideológica, as agências cristãs disputavam espaços sagrados e profanos entre si e com os xamãs. Os xamãs eram os legítimos representantes da religião Terena ou Tradição Terena, como definem algumas lideranças religiosas dessa etnia.

Todavia, o campo religioso brasileiro está marcado por essas disputas desde o século XIX.

No Mato Grosso, região de fronteira brasileira, o Catolicismo e o Protestantismo reproduziram as disputas enfrentadas em nível nacional, porém as dificuldades para desenvolver o Cristianismo eram enormes. Castilho (2005:190), desnudando o cenário político, religioso e cultural da Igreja Católica em Campo Grande, enfatizou que em 1910 Corumbá tornou-se Diocese, desmembrando-se de Cuiabá, juntamente com São Luiz de Cáceres. Aquela Diocese cobria então uma área equivalente ao tamanho do atual Estado de Mato Grosso do Sul e seu quadro religioso era ínfimo. Somente em 1957, foi criada a Diocese de Campo Grande, cujo território foi desmembrado da Diocese de Corumbá. Todavia, as dificuldades de deslocamento e a falta de recursos e quadros religiosos continuaram dificultando o trabalho.

Essa situação levou a Igreja Católica a impulsionar a formação de leigos para assumir algumas atividades religiosas. Os Terena foram aos poucos conquistando os espaços de poder das Igrejas em suas aldeias, cujo número estava aumentando. No artigo “*A Romanização no Sul de Mato Grosso (1910-1940)*”, Marin (s/d) descreveu a situação na qual se encontrava a Diocese de Corumbá nas primeiras quatro décadas do século passado, salientando o objetivo da Santa Sé em romanizar o Sul de Mato Grosso. Devido à sua extensão e ao reduzido quadro de religiosos a tarefa tornava-se árdua.

Contribuiu para isso o comportamento de alguns padres menos zelosos e outros que abandonaram o sacerdócio e mudaram de religião. Segundo o padre Archangelo Lanzillotti, no relatório da Paróquia de Santo Antônio de Campo Grande, “*a libertinagem pagã reinava no povo; na igreja era uma verdadeira algazarra*”.⁴⁷ A principal tarefa era homogeneizar as práticas religiosas, enquadrando-as segundo o modelo europeu sacramental e clerical. As práticas do catolicismo popular consideradas pelos agentes romanizadores como “ignorância” religiosa a serem extirpadas, eram freqüentes, agravadas pelo indiferentismo religioso predominante (MARIN, s/d:4).

⁴⁷ LANZILLOTTI, Archangelo. *Relatório da paróquia de S. Antônio de Campo Grande – Bispado de Corumbá (Estado de Mato Grosso) (27 de outubro de 1921 – 6 de junho de 1924)*, p. 1. Nota destacada na citação.

De acordo com as conclusões do autor, a *Romanização* da Igreja Católica na região, só começou a ser concretamente percebida a partir de 1940.

As paróquias não tinham vida espiritual. As igrejas eram, em sua maioria, taperas, e houve casos de criação de várias paróquias, sem ter, ao menos, uma capela na sede. Os fiéis não sabiam se comportar adequadamente na Igreja, os sacramentos não eram praticados. O casamento civil sem o religioso era comum e poucos leigos preocupavam-se em realizá-lo. Na região sul-mato-grossense, a autoridade dos padres não era aceita pelos leigos, e esses não os reconheciam como condutores, como líderes autênticos. Essa autonomia não era aceita pelo modelo de catolicismo romanizado, que procurava destituir os leigos de toda e qualquer autonomia submetendo-os à esfera clerical. Agravava a situação a concorrência que a Igreja Católica enfrentava na região do protestantismo, do espiritismo, do candomblé, da umbanda e das práticas de feitiçaria que encontraram todos, na região, inúmeros adeptos (Idem).

No tocante às então Reservas Indígenas Terena, os Redentoristas se esforçaram para iniciar o processo de institucionalização. Entretanto, suas expectativas foram fadadas ao fracasso, devido às resistências da população em se adequar às novas regras. O Catolicismo Popular era muito forte, conforme consta nos depoimentos Terena. As atividades católicas têm mais tempo de existência entre os Terena no atual território brasileiro, pois desde a segunda metade do século XIX, algumas missões desenvolveram ações de aproximação e catequese com os Chané-Guaná. (SCHUCH,1995; SILVA, 2001; SGANZERLA, 1992). Desde o início do processo de colonização do continente americano pelos europeus, os Aruak estiveram em contato com o Cristianismo Católico. O protestantismo, por sua vez, foi aceito nas áreas indígenas no início do século XX, persistindo até os dias atuais. O catolicismo adentrara ainda nos Tempos Antigos, perpassando os Tempos da Servidão e adentrando os Tempos Atuais, enquanto o protestantismo é um fenômeno dos Tempos Atuais (BITTENCOURT & LADEIRA, 2000).

Após o trabalho missionário desenvolvido pelos Capuchinhos, que ficaram em Mato Grosso até o ano de 1886, assumiram os Salesianos. Faz-se necessário recordar que em 1886 restava somente Frei Bagnaia, pois os demais teriam se

transferido, morrido ou retornado para as suas origens. Os Salesianos vêm ao Mato Grosso a convite do Presidente da Província. A Ordem chegou ao Mato Grosso em 1884 e iniciou suas atividades com os povos indígenas em 1895, conforme os registros da Missão Salesiana de Mato Grosso⁴⁸. Na Missão com os índios, seu alvo principal foram os Bororo-Coroado, recentemente pacificados.

O trabalho junto aos Bororos foi requerido em caráter de urgência pela Presidência, uma vez que essa etnia estaria obstaculizando o progresso da respectiva Província. O Padre Malan, responsável pela Ordem Salesiana na Diocese de Cuiabá voltou sua atenção para os povos recém-pacificados, deixando os *integrados* fora do alcance da ação missionária. Os indígenas tidos como catequizados eram englobados em situações de atendimento geral, como no caso a seguir citado da Missão de 1898, sob a responsabilidade do Padre Solari. Mesmo assim, os Salesianos fundaram em *Mato Grosso três colônias: Sagrado Coração, em 1902, Imaculada Conceição e São José, em 1905* (Vasconcelos, 1999, p. 122-3). A Colônia Imaculada Conceição situava-se no município de Aquidauana-MT, reunindo grande parte a população Terena desde antes de sua fundação.

Poucos dados oficiais foram encontrados sobre uma ação mais sistemática da Igreja Católica e suas diversas ordens para com os Terena, ao finalizar o século XIX e iniciar-se o XX. Temos relatos esporádicos sobre uma *desobriga* subvencionada pela Diocese de Cuiabá do ano de 1898. Duroure (1977), um cronista sul-mato-grossense, registrou-a em sua obra *Dom Bosco em Mato Grosso*. A Missão no sul de Mato Grosso fora empreendida pela Ordem Salesiana. O autor registrou que desde 1896, Dom Carlos, Bispo da Prelazia de Cuiabá, solicitava ao Padre Malan, responsável pela Missão Salesiana em Mato Grosso, um ou dois sacerdotes para realização de uma visita à imensa Diocese. Entretanto, somente em 1898 foi atendida a sua solicitação. Foram, segundo o relato do autor supracitado, quatro meses de pregação e sacramentos desenvolvidos pelos missionários.

⁴⁸ Histórico disponível na Internet: <http://www.msmt.org.br/historia.php> no site da Missão Salesiana de MT.

Em toda a sua viagem, que o leva a Corumbá, Ladário, Miranda, Aquidauana, Campo Grande, Maracaju, Nioaque, etc., só encontra um sacerdote, em Corumbá. Esse velho, achacadiço e original, tinha ornado as paredes da sacristia da matriz com o retrato de Garibaldi. Não se preocupava com a evangelização do povo e bem pouco com a sua sacramentalização. Até recusou ouvir a confissão do P. Solari (DUROURE, 1977:78).

Mais à frente em sua narrativa, Duroure informou a composição da extensa Diocese de Cuiabá:

Mato Grosso formava uma única diocese – a de Cuiabá – com 16 paróquias canonicamente erectas e somente uma meia dúzia de sacerdotes diocesanos – na sua maioria impedidos pela idade avançada ou pelas enfermidades – de evangelizar seu povo. (...) 17 de Abril de 1898. (...) Dom Carlos Luís D'Amour solta uma Pastoral para anunciar a ida de padres Salesianos em Missão extraordinária ao sul de Mato Grosso. (...) A 12 de Julho de 1898, embarca o padre Solari, acolitado de dois ex-alunos, decididos a partilhar as fadigas da longa e difícil viagem. (...) Miranda, em 1898, contava mil habitantes. Dista da capital do estado: 515 km. No território da paróquia vegetam os índios Terenos, já civilizados, de bom gênio, que cultivam a terra. Uma delegação deles visita o padre, oferecendo-lhe batatas e bananas. (...) Viaja o dia todo em companhia dos catequistas e do Senhor Anastácio Vincenzo. (...) De manhã, o padre celebra a Santa Missa, batiza sete crianças e assiste a um casamento de índios terenos. De noite, às 20:00 horas, ensopados, famintos, sem força, fazem uma triste entrada em Aquidauana (Idem, p. 153-166).

Conforme podemos deduzir, a partir das informações da obra de Duroure, a Diocese estava desprovida de quaisquer atendimentos às paróquias. Não eram somente os povos indígenas que estavam à mercê da sorte, mas todos os habitantes do lugar. Eram ao todo 16 paróquias (SGANZERLA, 1992), as quais se localizavam distantes umas das outras. O acesso à região era difícil, segundo o relato dos missionários destacados no livro supracitado.

Os índios Terena, que segundo Duroure, *“vegetavam no território da paróquia de Miranda”*, reconheceram imediatamente a Missão e ofertaram aos missionários alguns dos produtos de suas colheitas. O reconhecimento Terena da Missão, segundo nossa interpretação, salientava uma relação anterior com a

Igreja Católica - a catequese desenvolvida por Frei Mariano de Bagnaia (1859-64). A oferenda, um ritual da Santa Missa, representava um prévio contato com os rituais do catolicismo, além de manifestar-se como um sinal de solidariedade e fraternidade para com os enviados pela Diocese. Essas ações caracterizavam os Terena enquanto *catequizados* e, portanto, *civilizados*.

Em outro documento, *Pequenas Histórias de Aquidauana*⁴⁹, nos informamos sobre a existência da *Capela de Nossa Senhora da Imaculada Conceição*, Padroeira do Município de Aquidauana-MS, datada de 1898. Isso nos levou a perceber um desencontro entre a informação de Duroure, para quem a Capela fora fundada em 1905, e a dos Redentoristas que apontaram o ano de 1898. Contudo, pode ser que a primeira data se refira ao primeiro local de congregação e o segundo ao definitivo. Pelo documento, a localização da Capela não é a mesma onde em 1930 fundou-se a Igreja Matriz Nossa Senhora da Imaculada Conceição. O relato enfatizou a chegada dos primeiros Redentoristas à Aquidauana em 1930 e os primeiros estudos realizados por eles sobre a cidade. A citação abaixo refere-se ao final do século XIX, quando foi fundada, segundo essa última fonte, a primeira Capela do município, conforme lhes relataram os Salesianos.

Naquele tempo a Via Férrea Noroeste ainda não tinha aberto caminho com seus trilhos dentro do Estado do Mato Grosso, tanto que todos os suplementos tinham que vir pela água assim uma viagem absorvia três meses para ser feita. Isto significa ir por água do Rio de Janeiro à Buenos Aires, pois subia o Rio Paraguai, descia o Rio Miranda e entrava no Rio Aquidauana. Não surpreendente o Oeste era uma terra tranqüila naquele tempo os núcleos da cidade cresciam nos arredores das margens do Rio, e em 1898 o alicerce de uma Capela dedicada a Nossa Senhora da Imaculada Conceição foi assentado, apenas a alguns metros do porto por um Sacerdote residente em Nioaque (que hoje é uma afastada capela enviada por Aquidauana) vinha ocasionalmente para celebrar Missa e administrar os sacramentos. Mais tarde a Paróquia foi legada aos cuidados dos Padres Salesianos cujo Quartel General estava em Campo Grande e dos quais nós recebemos a Paróquia em 22 de Janeiro de 1930 (ESKER, 2001: 1).

⁴⁹ Documento fornecido pela Secretaria da Igreja Matriz Nossa Senhora Imaculada da Conceição e extraído do Livro de Atas da Fundação da Paróquia de Aquidauana em 1930. Traduzido do original em inglês pelo Padre Redentorista Karl Esker no ano de 2001.

Para o momento, o fundamental é percebermos que *o povo de Deus estava praticamente como ovelhas sem pastor – mergulhado na miséria espiritual e contaminado pela superstição* (DUROURE, 1977: 153).⁵⁰

As lideranças indígenas, que coordenam atualmente todas as atividades das Igrejas de Ipegue e Bananal, cujas famílias se engajaram no Cristianismo desde antes da criação das Reservas contribuíram sobremaneira, para compreendermos a natureza popular do catolicismo naquelas áreas. Contamos com as histórias de vida e entrevistas de Miguelina Silva, benzedeira e coordenadora da nova gestão da Igreja em Ipegue; de Antônio Francelino, conhecido também como Antônio Padre, ex-coordenador da Igreja de Ipegue; de Donato Rondora, ancião católico de Ipegue; de Diolinda Silva e Furtuoso, seu esposo, respectivamente benzedores e festeiros de São Sebastião; da Coordenação da Igreja de Bananal; e, finalmente, Mariano José, representante do Distrito Jaraguá, da Aldeia Bananal, benzedor e devoto de Nossa Senhora Aparecida.

5.2 O campo religioso nas Aldeias Bananal e Ipegue

Os Terena se autodenominam cristãos desde o final do século XIX. Portanto, na situação de Reserva eles já eram tidos como cristãos. Da mesma forma, assim os encontraram os missionários norte-americanos da *Inland South America Mission Union* (ISAMU-1912). À chegada da Missão protestante e dos primeiros Terena convertidos, realçou-se a latente identidade cristã católica em parte dos integrantes indígenas. Em contraponto aos Terena crentes, constituem-se os Terena católicos (OLIVEIRA, 1976). Apesar do curto tempo em contato com o catolicismo de missão, os Terena continuaram convivendo com experiências de catequese nas passagens dos religiosos pelas fazendas, nas quais muitos trabalharam após o desfecho da Guerra contra o Paraguai. Resultados de pesquisas anteriores indicam que o realçamento da identidade católica foi uma

⁵⁰ Transcrição do apelo de Dom Carlos Luís D'Amour ao Padre Malan para que autorizasse a Missão Salesiana de 1898.

tática dos Terena que discordavam da conversão do Grupo Terena, politicamente hegemônico, ao culto protestante (MOURA, 1994, 2001). O Cristianismo passou a ocupar um espaço sócio-político nas aldeias Terena dos Postos Indígenas de Ipegue e Bananal no início do século passado e, posteriormente, difundiu-se nas demais reservas. Nem por isso, o Xamanismo deixou de desempenhar um papel central nas comunidades Terena.

Segundo Carvalho (1996), os Terena não substituíram sua visão de mundo por outras veiculadas pelas religiões cristãs. Destacamos que essa visão de mundo foi experimentando mudanças no processo secular de contato, mas não propriamente em decorrência de uma incorporação total da visão de mundo veiculada pelo Cristianismo. Em observação à hipótese de Oliveira (1976) de que os Terena não mais apresentavam, na década de 1950, uma cultura voltada de maneira muito intensa à vida religiosa, pois eles achavam-se muito “realistas”, Carvalho faz a seguinte colocação:

Efetivamente, se considerarmos a vida religiosa tradicional dos Terena, se tem referência a dois rituais mais importantes: o Oheokoti e o Manú. Esse último, referido por Altenfelder (1949) e Rohde (1885), hoje não é mais realizado. O mais provável, contudo, é que – apesar das considerações de Cardoso de Oliveira – esse “realismo” Terena seja apenas uma estratégia frente ao branco, uma vez que os depoimentos e as histórias a respeito do Xamanismo e da doença provam que há uma preocupação constante com as forças da natureza e os diferentes níveis de apreensão da experiência humana (CARVALHO, 1996:68).

O “*realismo*”, o “*pragmatismo*”, o “*acaboclamento*”, o “*abugramento*”, talvez sejam comportamentos e atitudes utilizados pelos Terena, diríamos que, principalmente pelas lideranças, para sinalizar à sociedade brasileira que todos eles possuem as capacidades e habilidades para conviver em situações sociais diferentes das suas. Independentemente dessas, em suas aldeias, continua-se reproduzindo o seus *modus vivendi*. De acordo com a produção antropológica recente, embasada em laudos periciais, essa etnia é caracterizada por um conjunto de elementos adscritivos que informam e orientam seus

comportamentos, atitudes e posturas nas relações internas ou externas as suas aldeias e reservas. Com relação à esfera religiosa a matriz orientadora continua sendo o Xamanismo Terena.

Apesar de a primeira experiência cristã católica ter passado por muitos contratempos – dentre eles a suspensão da verba para a rubrica catequese e civilização e a eclosão da Guerra contra o Paraguai (1864-70), acreditamos que esse contato tenha contribuído para a apropriação e autodenominação de “*cristão*” pelos indígenas dessa etnia. Naquele período, segundo Sganzerla (1992), alguns indígenas aprenderam a ler, escrever e desenvolver vários trabalhos manuais, além das conhecidas habilidades de tecelagem e artesanato de sua cultura. Esses novos instrumentos potencializaram a etnia para lutar pelas suas antigas aldeias. Todas as visitas realizadas pelos líderes Terena ao governo da Província e do Império eram mediadas por petições escritas (SGANZERLA, 1992; VARGAS, 2003).

A *Aldea Normal de Miranda*, fundada em Abril de 1860, agrupava em torno de 2.500 índios das etnias Terena, Laiana e Guachi. Foram descritos pelos administradores como *mansos, pacíficos, hospitaleiros e agricultores*. Eram aptos ao desenvolvimento intelectual e moral e, portanto, poderiam ser aproveitados nas mais variadas ocupações industriais. Produziam gêneros alimentícios: milho, arroz, feijão, cana e mandioca, cujos excedentes comercializam. Utilizavam em suas roças ferramentas como foice, enxada, machado e arado brindados pela Presidência da Província, através da Directoria Geral dos Índios. A atividade de trabalho externa era mediada pelo Capitão e pelo Director da Aldeia e os índios se ajustavam a quaisquer serviços. Ocupavam-se também da criação de gado *vacum* e *cavalár* (Livro da Diretoria dos Índios, 1858).

As mulheres fiavam e teciam o algodão e a lã com os quais faziam redes, cintas e suspensórios. Foram construídos, por homens nacionais contratados, fornos de cal, de telha e de tijolo. Foi instalada uma escola de Primeiras Letras e uma Capela nas quais se ensinava a ler, escrever e rezar. Os aldeados entendiam e falavam o português o que muito facilitava a comunicação com seus superiores imediatos o Missionário e o Diretor de Aldeia. (cf. Relatórios da Diretoria Geral dos

Índios à Presidência da Província dos anos de 1858 e 1862). Esse é um panorama geral do cotidiano do aldeamento. A *civilização* dava-se por meio das relações de trabalho e convívio dos índios com os missionários, o diretor de aldeia, os fazendeiros e os demais grupos indígenas com quem passavam a conviver.

Os aldeamentos que eram instrumentos governamentais para civilizar e catequizar os povos indígenas *mansos* trabalhavam como uma verdadeira empresa. Os índios eram ajustados pelos nacionais, principalmente por fazendeiros e agricultores para desenvolverem várias atividades remuneradas. Em acordo com Cunha (1998:144), podemos dizer que serviam de infra-estrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão-de-obra. Por outro lado, a concentração de vários grupos em um só local, ou seja, a concentração de muitos índios em poucas aldeias tinha um outro objetivo. Liberavam-se extensas áreas territoriais além de produzir-se a miscigenação e a interação cultural. Todavia, esses espaços constituídos podiam ser lidos por uma outra ótica menos desfavorável aos povos indígenas.

Segundo Almeida (2003), se por um lado os indígenas eram submetidos a uma convivência multi-étnica, à exploração de sua mão de obra e à extorsão de suas terras, por outro, organizavam-se para configurar uma categoria hierarquicamente superior àquela dos índios escravos e arredios.

Apesar das perdas, a condição de aldeados lhes dava alguns privilégios em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social. Tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que a sua original, tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, e a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes. As lideranças tinham direito a títulos, cargos, salários e prestígio social. Dentro dessas condições limitadas, restritas e, sem dúvida, opressivas, os índios aldeados encontraram possibilidades de agir para fazer valer esse mínimo de direitos que a lei, apesar de oscilante, lhes garantia, e fizeram isso até o século XIX, conforme os vários exemplos (ALMEIDA, 2003: 263-4).

Os Terena, provavelmente, entenderam que civilização e cristianização eram indissociáveis e, portanto, havia a necessidade de serem reconhecidos enquanto *civilizados* e para isso cederam ao Cristianismo. A aceitação da

identidade cristã era uma estratégia de aproximação e reconhecimento dos indígenas pelos regionais. É possível a posição Terena em aceitar a política de aldeamento, no final do século XIX, após tantas tentativas do governo brasileiro, como uma possibilidade de inversão e subversão da ordem pelos mais fracos. Essa estratégia será utilizada também na reorganização dos espaços nas Reservas (CERTEAU, 1994).

As reservas, portanto, se constituíram em espaços de reorganização sócio-política. Diferentemente do que esperavam os funcionários do SPI e do Governo Federal, os indígenas recortaram ao seu modo a área legalizada e consolidaram uma nova territorialização (PACHECO, 2002). Ao invés de uma aldeia sede de um posto indígena, hoje o Posto Indígena Visconde de Taunay tem cinco aldeias, na iminência da autonomização de mais uma. Da mesma forma, o Posto Indígena de Ipegue, do qual se autonomizou a Aldeia de Bananal (sede do Posto supracitado), é remodelado conforme as necessidades das lideranças Terena (PEREIRA & OLIVEIRA, 2003). À exigência de um líder por aldeia, na figura do Capitão, surgem outras aldeias com seus respectivos capitães. As atualizações exigidas são formatadas à maneira Terena. Segundo Pereira (2009),

A chegada à área de acomodação dessas levas migratórias, compulsoriamente deslocadas de seus locais de origem, alterou profundamente o padrão demográfico da população Terena que até então vivia na região de Buriti, dando origem a uma nova conformação sócio-política. A partir dessa nova situação histórica, entrou em cena a operação de uma série de mecanismos sociológicos internos que tornaram possível a incorporação das famílias que ingressavam no local. Entretanto, os Terena mantiveram sua organização em *troncos* e a dinâmica de formação de redes de alianças entre *troncos*, disto resultando as tentativas de conseguirem o reconhecimento da administração do SPI/FUNAI para essas novas redes, que passaram a denominar de aldeia, utilizando-se da nomenclatura imposta pela *linguagem* preponderante na situação de contato (PEREIRA, 2009: 55).

Enquanto o Estado nacional gestor e controlador da Nação regulamentava o espaço de cada agrupamento humano fundador do povo brasileiro, no interior do território conquistado, cada um deles, de acordo com seu conjunto de forças, acionava seus mecanismos culturais. Os Terena, através de

suas lideranças, passaram a cobrar da Pátria os seus préstimos, através de seus capitães. Fardados, marchavam até Cuiabá onde na presença do Presidente da Província ou do Diretor Geral dos Índios apresentavam suas demandas e reivindicavam soluções (VARGAS, 2003). Dessa forma, prosseguiram até terem parte das Terras que ocupavam demarcadas e reconhecidas pelo Estado, por meio das Reservas Indígenas. A estratégia utilizada foi ocupar os espaços políticos, territoriais e religiosos, que lhes foram reconhecidos pelo Império brasileiro. Na virada do século XX, os Terena eram *cristãos* e colaboravam com o governo brasileiro na tarefa de civilizar outras etnias arredias. As *cruzadas* Terena não foram um fenômeno específico da primeira metade do século XX, posteriormente, na segunda, e até hoje continuam sendo realizadas pela UNIEDAS (MOURA, 2001).

Identificar-se como cristão tornou-se uma estratégia contra a retaliação brasileira e uma forma de aproximação dos não-índios. Entretanto, no contexto final do século XIX e primeiras décadas do XX, no sul da Província de Mato Grosso não era necessário o cristão ter o domínio das doutrinas da Igreja Católica. O processo de institucionalização do Catolicismo ainda era incipiente. Bastava se reconhecer enquanto tal. Tanto era assim, que as formas de expressão da fé se davam muitas vezes, nos rituais dirigidos pelos capelães e em outras pelos próprios habitantes leigos. Provavelmente, foi por isso que o viajante e pesquisador alemão Rohde (1885) não compreendeu o jeito Terena de ser cristão.

Os Terenos consideram-se cristãos, apesar de não terem nenhuma noção das crenças cristãs. As suas crianças não são batizadas nem abençoadas, e eles não conhecem as nossas festas cristãs. Nunca vi um Tereno rezar e nenhum tinha um rosário, objeto que aqui funciona como indicação principal do credo católico. Eles são muito fiéis às suas tradições e rezam ainda, como os seus ancestrais, para as estrelas (ROHDE, 1885:11).

Assumir-se cristão era uma condição para continuar sendo considerado *amigo do poder*. No entanto, não eram somente os Terena que procuravam estreitar os laços de amizade com o Estado. A estratégia do Governo, desde os fins do século XVIII, era fortalecer suas fronteiras através do povoamento da

região e para isso dependia das etnias indígenas. Naquele momento, era imprescindível para o Estado continuar tendo o apoio e a amizade dos índios *mansos*. A política de aliança entre o Governo e as etnias afeitas ao contato perdurará por toda a primeira metade do século XX. Lima (1995) fala de um “*grande cerco de paz*”:

Sob o Brasil republicano, e transcendendo o SPILT em si e a população nativa, matéria de sua atividade, concebia-se uma forma de poder para ser exercida por aparelhos estatizados atuantes, nas dimensões de espaço e tempo com igual intensidade. Pensava-se em manter uma ampla dispersão administrativa no espaço, com a presença por “todo” o espaço demográfico do país, realizando assim o trabalho de territorialização dos poderes estatizados, e no tempo, pelo intervalo necessário ao “desbravamento de almas”, disciplinando populações heterogêneas (LIMA, 1995:131).

Ao aparelhamento institucional do Estado brasileiro seguia-se a entrada definitiva dos povos indígenas na *modernidade*. O *lugar* do índio na sociedade nacional estava sendo definido. Lugar – espaço geográfico: Reservas – lugar social; trabalhadores nacionais – lugar político, menoridade tutelada. Dessa forma, afirmamos que a Política Indigenista de transição – Império para República - obedeceu à pauta estabelecida pela política de terras. Em atendimento aos Capitães Terena, às ambições de fazendeiros e ao plano governamental de proteger as fronteiras brasileiras com a Bolívia e o Paraguai, o Programa das Reservas Indígenas para o Brasil e em específico o sul de Mato Grosso, tornou-se realidade. O Estado procurava manter todos os agentes sociais sob sua observância.

As táticas de *atração/agregação/concentração* – ou de deslocamento, reunião e aglutinação de povos em torno a uma unidade local do *Serviço* – são parte fundamental do *grande cerco de paz*: em poucos anos achava-se montada uma malha administrativa nacional. Essa malha era instável, pois os *postos* frequentemente mudavam de localização, às vezes para pontos próximos, mantendo os mesmos nomes, deixando de existir por anos, pela falta de verbas, sendo depois refundados. Mas cobria quase todas as unidades da federação, dando suporte e sendo instrumento da criação de uma rede de informações e de relacionamentos constituídos desde os rincões mais longínquos, mantida não apenas pelas verbas fornecidas pelo governo central, mas também, e em

certos períodos principalmente, por recursos próprios e, do ponto de vista dos valores de hoje, fruto da exploração da terra e dos recursos naturais indígenas (LIMA, 1995:180).

Como já salientamos, o cenário de desaparecimento das minorias indígenas, esboçado na primeira metade do século passado, não se concretizou. As etnias driblaram, cada uma a seu modo, o pessimismo governamental e acadêmico e adequaram suas formações sociais à situação histórica de Reserva. Os Terena continuaram a se organizar sócio-religiosa e politicamente em *troncos*, apesar de acatar as denominações de Aldeia e Reserva, amplamente utilizadas pelas Agências nacionais e internacionais (PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; AZANHA, 2004).

5.3 O processo de institucionalização do Catolicismo entre os Terena

A identificação dos Terena com o Catolicismo fortaleceu seus adeptos na disputa por espaços sócio-políticos nas aldeias. Hoje alegam a “tradição em ser católico”, sobretudo quando reconhecem que os crentes são bem mais recentes. Essa idéia está impregnada na memória de nossos colaboradores, que prosseguem nos dando provas de que de fato havia católicos desde antes da situação de reservas.

Nas primeiras fazendas, nas quais se consolidaram relações de *servidão/camaradagem* e *compadrio*, os Terena conviviam com as celebrações e os rituais realizados pelos regionais. A relação de compadrio foi amplamente positivada pelos apadrinhados, pois muitos deles receberam até o sobrenome do padrinho fazendeiro. Trouxemos dois exemplos de afilhados que realçam essas relações. No primeiro apresentamos o caso de Donato Rondora e no segundo o de José Coreiro da Costa. O primeiro depoente, que se autodenominou “índio legítimo”, por ser filho de pai e mãe Terena, está com 92 anos e reside em Ipegue. Quando chegamos para visitá-lo estava carpindo sua roça, da qual nos falou com orgulho, uma vez que ressaltou que vários patrícios seus deixaram de plantar. Nascido fora da aldeia, no município de Nioaque, foi criado pela irmã mais velha e

não conheceu nem pai e nem mãe. Sua irmã o entregou ainda pequeno ao padrinho Ovídio Costa. Donato cresceu na Fazenda Várzea Alegre, onde aprendeu a ler, escrever e trabalhar. Em 1950, quando se deslocou para a Reserva de Ipegue, trabalhava na Fazenda Esperança, de Ênio Corrêa. Em suas palavras,

Sou da família Rondora. Quando eu nasci eu não conheci mais meu pai nem minha mãe, morava em Nioaque e uma irmã minha me criou. A gente trabalhava com um fazendeiro, minha irmã me deu pro Ovidio Costa, fui pra fazenda dele trabalhar: Fazenda Várzea Alegre. Foi lá que me conheci por gente, estudava, andava de cavalo. Foi lá que conheci minha patroa que faleceu⁵¹. Ela era de São Luiz de Cáceres, Alcida Benedito. Índia Terena. Começamos a palestrar, né, e casamos. Eu tava com 18 anos e ela com 14 anos. Não existia cartório, não existia igreja, nada. Não existia cartório, casamos na fazenda. Foi o padrasto dela que fez o casamento. O pai morreu em São Luiz de Cáceres e a mãe foi e ficou com o cunhado, irmão do pai, Gregório Benedito, e a mãe Firmina Corrêa; pra não extraviar a família, as crianças, ficou cuidando a cunhada. Foi e casamos. Padre Henrique, na fazenda do pai do Ovídio Costa, na capela lá. Hoje tô com 92 anos. 1950 viemos pra cá, pra aldeia. Um irmão meu falou vamos pra lá. Tem escola, não paga nada. Tinha uma menina já, Argemira Rondora (...) Doutor Ovídio Costa era meu padrinho. E eu sempre fui católico. O Zé Coreiro era evangélico tudo “de araque”. A gente tem que ser Católico Apostólico Romano, né. Firme. Nunca dancei bate pau e nunca dancei nem carnaval. Nasci em 1916 (Igreja Católica, depoimento de Donato Rondora, jan. de 2007).

Donato Rondora, muito saudoso dos tempos em que trabalhou fora de sua aldeia, ressaltou que muitas famílias deixavam seus filhos com os avós na Reserva e continuavam trabalhando nas fazendas. José Coreiro da Costa, “Zé Coreiro” ou “Zé de Banda”, por sua vez, nunca se estabeleceu em nenhuma aldeia. Permaneceu na fazenda de seu padrinho quando poderia ter acompanhado sua família que se deslocou para a Aldeia Buriti, atualmente localizada no município de Dois Irmãos do Buriti. Era muito conhecido pelos não-

⁵¹ Tínhamos conhecimento de que se encontrava muito desgostoso por ter perdido recentemente sua *patroa*. Antônio Francelino, que nos acompanhou, havia nos contado. Era possível ele nem querer prostrar conosco, por conta do acontecido. Todavia, fomos muito bem recebidos.

índios. Após a fundação da Aldeia urbana Aldeinha (1933)⁵² tornou-se crente. Com dez anos de idade acompanhou sua família para a Reserva de Buriti onde ficou até se tornar moço e empregar-se com o Padrinho Ovídio Costa. Saiu da Reserva e não mais retornou. Faleceu em 2000, no município de Anastácio-MS. Devemos a ele nossas primeiras impressões de Terena sobre Terena, recolhidas em depoimento no ano de 1994. Pelos nossos apontamentos, José Coreiro estava com mais de cem anos de idade e era considerado o cidadão mais idoso do município.

O velho queria vender onde eu morava, meu pai de criação, o velho Maneco, Manoel Aureliano da Costa, pai do Ovídio Costa. Eu falei: - E agora? Aí eu tinha leiteria; tocava leiteria lá, pertinho da cidade lá na Ponte Velha; (...) pra cá ainda era só mato. Era só trieiro de gado (Igreja UNIEDAS de Anastácio - Depoimento de José da Costa, 1994).

A relação mais estreita dos anciãos com os fazendeiros estabeleceu-se em um período anterior à migração para as Reservas e estendeu-se até a década de 1970, quando segundo Antônio Francelino, ainda tinha serviço para os índios. *“Dei baixa em 74 e fiquei por aqui, changuendo por aqui mesmo, em 75. Como ainda tinha um pouco de serviço na fazenda, fiquei changuendo por aqui. Meu pai sempre trabalhou com ele né, desde guri”*⁵³. Entretanto, após a constituição das Reservas as relações entre os Terena e os fazendeiros parecem ter-se tornado menos conflituosas, uma vez que foram relativizadas nos discursos dos indígenas dos quais recolhemos os depoimentos.

⁵² Aldeia Aldeinha é a denominação da Terra Indígena que se situa na zona urbana do município de Anastácio-MS. Essa Aldeinha, à qual nos referimos enquanto local de habitação de José Coreiro da Costa, é a antiga área comprada por ele e seus irmãos e mãe, que migraram da Reserva de Buriti, em 1933. Dos 33 hectares comprados e distribuídos entre os três irmãos, sobraram umas quatro quadras para a Aldeia Aldeinha. A saída fora forçada por desavenças religiosas, após a conversão dos migrantes ao protestantismo da ISAMU. Buriti atualmente é uma das aldeias da Terra Indígena de Buriti, situada nos municípios de Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia (MOURA, 1994, 2001).

⁵³ No mapa do Relatório da Empresa do gasoduto, em anexo, a Fazenda Esperança está totalmente dentro da área de abrangência da Terra Indígena Terena, que está sob *judice*. Essa situação deve causar certo constrangimento aos indígenas anciãos, que cultivam ainda hoje a memória dos seus antigos patrões, principalmente daqueles com os quais se construiu um laço de parentesco por afinidade.

Consta em nossos registros das memórias dos Terena, que o fazendeiro Ênio estimulava alguns deles a se integrarem à Igreja Católica na qualidade de leigos. Por seu empenho e auxílio, Antônio se tornou *Antônio Padre*. De acordo com Brandão (1986:145), há três categorias de participação na Igreja Católica: leigos, afiliados e clientes. A categoria a qual pertencem os não-religiosos que fazem os cursos internos institucionais para se integrarem aos grupos de apoio é a dos leigos. Os afiliados são aqueles que freqüentam as atividades, além de receberem os sacramentos do batismo, eucaristia, crisma e o casamento. Os clientes, por sua vez, são os freqüentadores esporádicos, que freqüentam outras denominações. Donato Rondora e Antônio Padre cantam *Excelência* nos velórios Terena para os quais são convidados. E como bem nos alertou Rondora, não se pode ser crente “de araque”. Tem que ser Católico Apostólico.

Com relação à *camaradagem* ou *servidão* temos informações desde os autores clássicos aos mais recentes. Todos, de alguma forma, se reportam a essas relações entre os Terena e os fazendeiros (OLIVEIRA, 1976; PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; VARGAS, 2004; ISAAC, 2004). A elaboração mais recente sobre camaradagem, que ainda vai a público, tão logo seja impressa, é a do antropólogo Levi Pereira.

Na situação de camarada, o Terena estava em completa dependência do proprietário da terra e não tinha nem mesmo liberdade para deixar o local sem sua autorização. É por isso que muitos Terena mais idosos se referem ao tempo da camaradagem como o tempo do cativeiro, pois se sentiam excluídos de quaisquer direitos, inclusive o de ir e vir. Muitos Terena, quando não suportavam as condições de trabalho em uma fazenda, eram obrigados a fugir, e se acontecia de serem pegos eram severamente castigados ou mortos pelos seguranças das fazendas. O próprio General Rondon, quando transitou pela região, registrou as atrocidades cometidas contra os Terena e, em seus relatórios, chamou a atenção para a importância de o Governo reservar algumas áreas para essa população, onde ela pudesse receber uma justa assistência por parte dos órgãos governamentais (PEREIRA, 2009: 36).

Na situação histórica de Reserva, mais especificamente nas primeiras que foram criadas (Cachoeirinha e Ipegue em 1905), todos eram católicos, segundo

nossos informantes. Ser católico no início do século passado no sul de Mato Grosso era participar ativamente dos Festejos de Santos, dos Casamentos, dos Batismos, dos Velórios, além de realizar e receber Bandeiras. Essa etapa histórica, na qual os Terena passaram a conviver, mais estreitamente, com novos sistemas de educação e saúde, requereu respostas criativas, por parte dos indígenas, pois o SPI implantara a Política Indigenista Republicana, cujo principal objetivo era acelerar a integração indígena. A política assimilacionista estendeu-se até a década de 1970.

A maioria da população das novas reservas saía das fazendas ou cidades próximas para as áreas indígenas, de acordo com a propaganda dos *patrícios*, que já se encontravam alojados. Segundo o depoimento de Donato Rondora, podemos perceber que os parentes eram bem persuasivos no convencimento para que eles saíssem das fazendas para morar na Reserva. Evidenciavam as vantagens de viverem sem patrão e produzirem para si mesmos, além da Reserva oferecer escola para seus filhos.

Hoje tô com 92 anos. Em 1950 viemos pra cá, pra aldeia. Um irmão meu falou vamos pra lá. Tem escola, não paga nada. Tinha uma menina já - Argemira Rondora. Trabalhava na Fazenda Esperança de seu Ênio Corrêa. (...) Tinha umas família aqui, tudo falecido hoje. As fundadoras não conheci. O Cacique era Antônio Silva trabalhava bem, fazia todos os serviço, não tinha entrado política ainda. Começo entrá política na época do Armando, político fez o projeto e nada, faz aquela ilusão. Quem tem idéia fraca aceita. Quem tem idéia dura, forte e pensa agora ainda não, vou pensar ainda (Igreja Católica de Ipegue - depoimento de Donato Rondora, 2007).

O trecho destacado acima nos indica que o deslocamento dos Terena das fazendas para as reservas não foi feito em um período específico. Provavelmente, o maior fluxo tenha se dado nas décadas de 1920, 30 e 40 (OLIVEIRA, 1976; VARGAS, 2003). Entretanto, vimos que as famílias Rondora e Benedito migraram na década de 1950. Ou seja, a possibilidade de migração sempre esteve aberta aos Terena após a criação das reservas.

Os relatos das lideranças nos possibilitaram perceber que o Catolicismo do período anterior à chegada dos Redentoristas e das Irmãs Vicentinas, na

década de 1930, aproximava-se do que conhecemos como Catolicismo Popular⁵⁴. Somente após a chegada dos Redentoristas o Catolicismo iniciou uma nova fase de institucionalização baseada nos dogmas e na tradição da Igreja. Com a chegada dos novos padres e freiras os investimentos foram feitos no sentido de introduzir as aldeias Terena no ritmo do culto romanizado.

Os Terena que mais detalhes nos forneceram sobre o catolicismo em Bananal e Ipegue foram Miguelina Silva e Antônio Francelino, também conhecido em Ipegue como Antônio Padre. Ambos são Coordenadores da Igreja Católica de Ipegue e se alternam na direção. Em janeiro de 2008, Miguelina assumiu as atividades da Igreja. Ambos falam que nos primeiros tempos, se referindo ao que nós denominamos de primeira conjuntura, o catolicismo era caracterizado pelos Festejos de Santos, batizados, casamentos e velórios. Naquelas ocasiões a população se reunia para juntos celebrarem a crença católica. O templo da Igreja Católica de Ipegue, tal como os de Bananal, Limão Verde, Taunay e Cachoeirinha, foram construídos pelos Redentoristas na década de 1930. Logo em seguida, chegaram as Irmãs Vicentinas. Todos os templos apresentam o mesmo padrão arquitetônico, conforme podemos perceber nas fotografias ao final do capítulo.

Segundo os relatos dos Terena, os Padres e as Irmãs Vicentinas chegavam com vontade de trabalhar nas aldeias. Contudo, após a construção dos templos, o dinheiro acabou e eles ficaram sem condições de dar uma assistência religiosa adequada aos indígenas. Essa situação perdurou até a década de 1970, segundo nos informaram.

Naquela época a igreja católica estava um pouco abandonada, já estava abandonada naquela época. Os padres é, na parte financeira, na manutenção, foi acabando o dinheiro, né. As freiras parou tudo daí. (...) Mais ou menos na década de 1970, mais ou menos, mais ou menos, começou de novo (Igreja Católica, depoimento de Antônio Francelino, fevereiro de 2007).

⁵⁴ Boff (1994:150) auxilia-nos na conceituação de Catolicismo Popular, apesar de afirmar ser esse um conceito complexo. “Popular é o que não é oficial nem pertence às elites que detêm a gestão do Católico. Catolicismo popular é uma encenação diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem gramática diferentes, exatamente aqueles populares”.

Os religiosos que chegavam espalhavam devoções para despertar a piedade popular. As Vicentinas investiram na formação religiosa das mulheres nas aldeias, além de se preocuparem com a educação. Em Aquidauana, abriram o “Colégio das Freiras”, como ficou conhecido o Colégio Nossa Senhora Imaculada do Perpétuo Socorro.

As informações dos Terena sobre o Catolicismo dos “*Tempos Antigos*”, pelo que pudemos observar, foram apropriadas dos livros de história dos não-índios ou dos relatos dos padres nos Cursilhos⁵⁵. Algumas vezes os Terena reconhecem a apropriação, outras vezes relatam como histórias dos antigos. Nesse caso, nosso colaborador reconheceu que os padres lhe contaram a história dos contatos coloniais.

Antes, os Terena já era mais católico por causa, segundo que os próprios padres têm uma própria história, isso daí os portugueses que trouxe essa religião católica, que trouxe o conhecimento dos santos, então, as pessoas foi pegando aquele, vamos dizer assim, uma espécie de intimidade com um santo, porque se apegam com aquele lá, como podemos falar, e vai tendo mais confiança, vamos dizer assim, é isso que os padre conta, né (Igreja Católica, de Ipegue - Antônio Francelino, jan.. de 2007).

Segundo Antônio Francelino, várias famílias realizavam Festejos em todos os Dias Santos. Sua família festejava o Santo Antônio, do qual recebeu seu nome. Outras famílias o São Sebastião, e assim por diante.

(...) a minha família já vinha nessa geração de catolicismo, né, através dos santos, né, fazia as suas festas, suas reuniões, né. Aqui na nossa família era Santo Antônio. Santo Antônio. Então essa família por parte da minha avó, que criou minha mãe, porque meu pai mesmo, acho que não trouxe acho que nada, neste termo aí. Então, era mais o pessoal que já estava aqui, da família da minha mãe. Bom, aqui o que conheci, quando ainda era guri, quando comecei me entender por gente, era muito bonito, a festa de Santo Antônio, no mês de junho. Era muito festeiro, tinha aqui tinha lá; cada um tinha seu santo, mas o mais importante, que eu acho importante, que acabou mesmo, é que

⁵⁵ Os Cursilhos eram cursos preparatórios de leigos para que assumissem a função de dirigentes das Capelas em suas aldeias. Geralmente, eram financiados pelos fazendeiros católicos, que provinham as reuniões de estudo de gêneros alimentícios.

essa festa era usado a tradição da dança do Bate Pau, a dança do Bate Pau (Igreja Católica, - Antônio Francelino, jan. 2007).

Eram muitos festeiros e provavelmente envolviam toda a aldeia. As famílias organizadoras dos Festejos aglutinavam em torno de si sua parentela e outras famílias que festejavam em outras épocas do ano. Havia reciprocidade entre elas, pois em cada Festejo era uma família que organizava e bancava a festa. Mariano José, benzedor de Jaraguá (Distrito de Bananal), relatou que recebe oferendas a Nossa Senhora Aparecida, todos os anos, de pessoas que conheceram a cura através de suas mãos. A homenagem é a forma de o fiel agradecer à Santa pela eficácia do milagre recebido. Há entre ambos, o devoto e o santo, um laço reforçado por ações recíprocas: pedido - graça - agradecimento. O devoto faz o pedido, a Santa realiza o milagre (cura) e o devoto agradece atualizando a sua fé através do Festejo anual.

Eu faço festa pra ela todo ano. Faço churrasco pra todo mundo, né. Todo ano 12 de outubro vou te dar uma novilha pra sua festa. Um primo meu, trabalha na fazenda veio aqui com a perna doente e eu fiz remédio pra ele e a perna dele esticou. Ele tá aí montado de cavalo. Ele falou: Oh, enquanto eu nesse mundo viver não esqueço do que você fez por mim. Outra vez veio aqui uma menina, o pai dela trouxe. Minha dona falou: Oh, Mariano não pega essa menina se vai matá ela. Tratei; e ela tá jogando bola hoje. E o pai dela lembrou de mim e trouxe uma novilha pra mim este ano (Igreja Católica de Jaraguá, fev. de 2008, depoimento do benzedor Mariano José).

A devoção ao Santo entre os Terena é firme, uma vez feito, um compromisso jamais poderá ser abandonado. Caso um fiel deixe de acreditar na eficácia de sua crença ele entrega seu compromisso para um parente ou afim, para que dê continuidade ao ritual. O ato de receber o santo implica em um pacto contratual de fé no qual ambos, santo e devoto, têm suas funções. Uma vez quebrada a corrente entre o devoto e o Padroeiro pode acontecer algo imprevisto com o devoto ou sua família. Foi assim que nos contou Maria, da Igreja Católica de Bananal. A devota recebera o “seu santo” de um parente que se converteu em

crente e o iria jogar no mato. Por esse depoimento, percebemos que a devoção ao santo não é um compromisso individual, mas coletivo.

Por toda a primeira metade do século passado o Catolicismo buscou se institucionalizar sem muito êxito nas áreas indígenas Terena. Os rituais populares reconhecidos como católicos pelos indígenas tornaram-se hegemônicos e concorreram por todo esse período com a evangelização da Missão SAIM. Entretanto, como veremos no próximo item, os crentes se institucionalizaram mais rapidamente e tornaram a Aldeia Bananal a sede irradiadora da evangelização Terena.

5.4 O processo de institucionalização do Protestantismo anglo-norte-americano – ISAMU/SAIM (1912) e suas relações com o Xamanismo Terena

Para melhor entendermos o processo de institucionalização da evangelização Terena, faremos ao longo deste subitem uma rápida digressão, pois nosso foco é o século XX. Estivemos no *Centro de Formação Ami*⁵⁶ em fevereiro de 2007, para conversar com os missionários que estiveram entre os Terena no período de conformação da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS). Na ocasião, foi-nos repassado o primeiro livro escrito por um missionário que esteve entre os Terena, no começo do século passado. A obra retrata o modo como os missionários agiram para iniciar o proselitismo entre os Terena e como se relacionaram com o Catolicismo Popular e o Xamanismo. Afora esse documento da Missão ISAMU, temos os depoimentos de lideranças religiosas indígenas com as quais trabalharam entre as décadas de 1940 e 50. Para essas lideranças religiosas os Terena deveriam constituir o espaço protestante afastando-se totalmente das práticas católicas e xamânicas.

Vamos trabalhar doravante com as informações do missionário da ISAMU, relatando o que consta na obra *Na trilha indígena no Paraguai e no Brasil*:

⁵⁶ O Centro de Formação Ami localiza-se em Chapada dos Guimarães, Cuiabá-MT e oferta às populações indígenas o curso de formação de pastores. O Diretor atual do Centro esteve entre os Terena, enquanto representante da SAIM, por quase trinta anos. Na ocasião de nossa visita os cursistas estavam chegando para iniciar as atividades de 2007. Quando os missionários Wess e Trud Seng afastaram-se dos Terena, em 1993, deslocaram-se para o Centro de Formação.

lutas e vitórias de um Missionário a procura de Jóias,⁵⁷ que revela a visão protestante sobre o xamanismo. O trabalho missionário protestante da ISAMU, e depois SAIM, foi o pioneiro na institucionalização do protestantismo entre os Terena no século XX. Fixava-se na Reserva de Ipegue, na Aldeia Bananal, no século XX.

Na memória obtida através do depoimento de Tibúrcio Francisco percebemos que os missionários foram aos poucos se aproximando até iniciarem ações proselitistas.

Aqueles missionários que chegaram já deixaram exemplo para nós para nos fazer esse tipo de trabalho levar esse evangelho para todos então lá começamos o desenvolvimento do evangelho onde aquele morador Jorge Pil deixou permanecer na sua casa esses cultos para o povo dele aí o pessoal começou a pensar, a aceitar amizade, oculto, a explicação do missionário sobre o evangelho para a salvação de todos aqueles que vão sem saber, então parece que o temente começou a cair e caiu nas trevas logo, logo não demorou muito tempo quatro pessoas quatro índios começaram a aceitar o evangelho (Igreja UNIEDAS de Bananal - Depoimento de Tibúrcio Francisco, 1997).

Essa memória indígena foi ressaltada pelos missionários que nos receberam no Centro de Formação AML. Utilizaremos a obra de Winttington de agora em diante, juntamente com alguns relatos das lideranças indígenas, para expor algumas observações sobre a evangelização Terena do ponto de vista da Missão e dos crentes na primeira metade do século XX.

A Missão protestante realizou seu primeiro contato em 1912, ainda na segunda década do século XX. Os Terena estavam se reorganizando em suas áreas e tinham, provavelmente, diversas necessidades. Antes de se decidir pela Aldeia de Bananal, os missionários fizeram visitas às demais aldeias Terena. Os primeiros Terena contatados foram os da região de Nioaque, os quais se encontravam em 1884 na Aldeia de Naxe-Daxe, próxima à atual Aldeia Ipegue (VARGAS, 2003). Perceberam que os Terena eram bem comunicativos e receptivos, pois assim que os missionários chegaram ao atual município de

⁵⁷ Todas as traduções do inglês para o português foram feitas pela Professora Especialista Isabel Ratund. “*On the Indian Trail in Paraguay and Brazil: The struggles and Triumphs encountered by a Missionary seeking Jewels*”. As “jóias” aqui destacadas por nós foram entendidas como “as gentes nativas”, que assumiriam a palavra de Deus como sua.

Nioaque foram procurados pelo Chefe de uma comunidade Terena, o Capitão Victorino da Silva e seu filho Juan Victorino.

Essa comunidade distava, segundo o missionário, umas três léguas do povoado no qual se hospedara. As lideranças Terena se deslocaram de suas aldeias para convidar os representantes da Missão ISAMU para conhecer sua comunidade. Foram bem recebidos pelos demais indígenas. Em observação, o missionário relatou que não havia a influência do *ensino de Roma* e a comunidade estava ansiosa para receber um professor entre eles. A informação corrobora com a nossa conclusão acima destacada: a de que a Igreja Católica dava pouca assistência aos Terena no período referido. Voltando para Nioaque, os missionários viajariam no dia seguinte para as Aldeias Bananal e Ipegue. A constatação da ausência de serviços missionários ligados à Igreja Católica Romana pareceu animá-los ainda mais à abertura desse novo *campo de trabalho*. Segundo a narrativa das comunidades Terena, essas fontes concorriam entre si e mostravam-se ansiosas por saber onde a Missão se fixaria.

Acreditamos que, enquanto habilidosos negociantes, os Terena logo devem ter percebido que a ISAMU poderia abrir novas portas para a etnia na sociedade brasileira. Ambos os lados – missionários e lideranças Terena - devem ter colocado na pauta em questão suas demandas em relação ao outro. Para os Terena, é provável, que a Missão representasse o papel de uma agência assistencialista, que supriria em parte suas demandas, principalmente nas áreas de educação e saúde. Para a Missão, os Terena eram o grupo através do qual poderia começar o processo de evangelização no Brasil (MOURA, 2001). Ambos tinham suficientes motivos para se recepcionar com muita festa. Em todas as aldeias os missionários foram recebidos com hospitalidade e distinção. Na oportunidade, visitaram Brejão, que se encontrava sob o comando do Capitão Victorino, Bananal, Ipegue, Cachoeirinha e Passarinho.

Os missionários recém-chegados ao Brasil e às áreas Terena começaram a conviver cotidianamente com os Terena em 1913. Desde o primeiro momento, como veremos em outros relatos à frente, algumas lideranças Terena constituíram obstáculos à instalação, à construção da sede da Missão dentro da área indígena

e depois à própria conversão em si. O trabalho protestante não parecia ser nada fácil entre os Terena, segundo Whittington. Em atenção à reivindicação das lideranças indígenas, os missionários abriram uma escola com o propósito de ensinar crianças e adultos. Ao mesmo tempo, atendiam aos doentes, principalmente as crianças.

A política assistencialista sempre fora uma característica das missões, fossem elas católicas ou protestantes (MOURA, 2001). Era uma forma de inserir-se na comunidade e aos poucos conhecer e intervir no aspecto religioso da sua cultura. A escola foi aberta tão logo conseguiram se instalar em Bananal. Apesar de suas casas não terem sido construídas pelos indígenas, como fora prometido pelas lideranças indígenas, o Terena George Pio e sua família, um homem muito influente na Comunidade, segundo Whittington, cedeu sua casa para os missionários. Era a melhor construção do Distrito de Taunay. O proprietário, entretanto, não se converteu de imediato ao protestantismo, porém em momento algum requisitou a devolução da casa até que fosse construída a sede da Missão, fora da área indígena. Percebemos a admiração do missionário pela pessoa de George Pio, caracterizado como um homem digno, distinto e honrado. Sua postura estava próxima à de quem Pereira (2009) considera ser um grande líder.

Adultos e crianças passaram a aprender na escola. Aprendia-se a ler e escrever e a conhecer o Deus dos missionários. Nas palavras do missionário - *“Era o início de um trabalho permanente entre os Terena, no qual Deus colocou o Seu selo, o qual Ele tem abençoado significativamente para a salvação de muitas almas”*.⁵⁸ (WHITTINGTON, s/d, p. 133). A escola era, no nosso entendimento, uma extensão do campo proselitista da Missão. Constituíam-se em mais um instrumento de convencimento à conversão. Ao mesmo tempo em que a escola era uma necessidade para os Terena, como fica explícito nos diálogos estabelecidos entre eles e os missionários, também o eram para a Missão. Para compreender a Bíblia e realizar o encontro pessoal com Deus era necessário ao cristão, segundo a filosofia protestante, aprender a ler e a escrever. A leitura e

⁵⁸“This was the beginning of a permanent work among the Tereno Indians upon which God has set His seal and with He has signally blessed to the salvation of many souls.”

interpretação individual da Palavra de Deus era um dos objetivos doutrinários, uma herança da Reforma religiosa do século XVI.

Para os indígenas, a escola ampliava o domínio sobre o código lingüístico da sociedade brasileira e se constituía numa forma de inserção Terena. No trecho abaixo, percebemos a inserção dos novos pastores indígenas em suas comunidades, em outras áreas indígenas Terena e em igrejas localizadas fora das áreas indígenas. Poderíamos dizer que essa última ação indígena é uma das formas Terena de “pacificar o branco”.

A auto-estima dos missionários indígenas crescia enquanto ocupavam espaços sócio-políticos anteriormente desconhecidos. Além de desenvolver a evangelização com seus patrícios, alguns Terena eram convidados a evangelizar os não-índios. O reconhecimento dessa condição os levava a se considerar civilizadores de outros homens. O missionário norte-americano enfatizava o empenho dos indígenas crentes.

Alguns dos alunos que ensinamos na nossa escola estão preenchendo os púlpitos das igrejas brasileiras; outros são procurados, gananciosamente, por outras denominações pelos mesmos motivos, para que, pela graça de Deus, o índio, que antes era um ignorante, humilhado e desprezado, agora passa a ser usado para evangelizar os brasileiros pelos quais foram desdenhados e, ao mesmo tempo, muitos de seus próprios alunos estão ocupados com o Evangelho. Um desses, Patrício Lili, enquanto ensinava seu próprio povo em outra aldeia, também auxiliava os tradutores Wycliff em sua missão⁵⁹ (WHITTINGTON, s/d: 133).

Diferentemente das instruções dos missionários católicos, os missionários protestantes interessavam-se em preparar conhecedores e pregadores nativos para que o Evangelho fosse mais rapidamente difundido na Comunidade indígena no idioma nativo. Como pudemos observar, na citação acima, havia uma

⁵⁹ “Some of those pupils taught in our school are filling the pulpits in Brazilian churches, others are greedily sought after by different denominations for the same purpose, so that, by the grace of God, the one time ignorant, degraded and despised Indian is being used to evangelize the Brazilians by whom he was held in contempt, while at the same time many of their co-pupils are busily with the Gospel. One of these, Patrico Lili, while teaching his own people in another village, has been helping the Wycliff Translators in their important mission.”

instituição – *Wycliff Translators*⁶⁰ – empenhada na tradução do Novo Testamento para o Terena, desde os anos iniciais da evangelização da ISAMU. Um dos informantes da *Wycliff* era Patrício Lili, que se tornou o primeiro Pastor com formação teológica entre os seus patrícios. Como podemos ver, a Escola desempenhou um papel fundamental no processo de evangelização e formação política do Terena. Durante o dia os professores ensinavam as crianças e à noite, os adultos. Não eram muitos os adultos, segundo o narrador, porém esses poucos se engajavam na difusão da palavra de Deus.

Anos mais tarde, muitos desses se tornaram pregadores do Evangelho entre o seu próprio povo. Mas o objetivo principal que nos trouxe ao Bananal foi o de uma importância bem maior do que a de dar aos índios apenas uma formação acadêmica (...). O trabalho na escola era apenas uma maneira humana usada por Deus para que Seu propósito fosse divulgado entre as pessoas que nunca haviam escutado a proclamação do Evangelho (Idem).⁶¹

O trabalho na escola foi aos poucos se consolidando e a audiência das crianças era muito boa, segundo avaliavam os missionários. O mesmo não se podia dizer dos trabalhos religiosos. Esses eram basicamente ministrados às crianças, pois os adultos quase não participavam do *Sabbath*. “(...) enquanto eles eram recebidos com alegria, nós desejamos que seus pais também participassem”⁶² (Idem, p. 133). O processo de evangelização, no entanto, construía-se lentamente. Os primeiros adultos, observando que alguns paraguaios e brasileiros mostravam real interesse pelo Evangelho, decidiram freqüentar as reuniões

⁶⁰ Atualmente a *Wycliff Translators* é parceira da Missão ALEM (Associação Linguística Evangélica Missionária). A Missão ALEM foi fundada em 1982 e está preparando o seu Jubileu de Prata no Brasil. A principal função desta Missão Linguística brasileira é “o trabalho de tradução da Bíblia para as línguas indígenas nacionais e o treinamento de missionários brasileiros nessa área” (ALEM Em Notícias, abril/2007). Desde 1983, no ano posterior a sua criação, foi criado o Curso de Linguística e Missiologia (CLM).

⁶¹ “Most of these in after years became preachers of the Gospel to their own people. But the overriding purpose which brought us to Bananal was of far greater importance than merely giving to the Indians an academic training. (...) The school work was but a handmaiden used by God to further His cause among people who had never listened to the proclamation of the Gospel”.

⁶² “(...) while these gladly welcomed, we desired the attendance of their parents also.”

religiosas. Aos poucos, os Terena foram atraídos pela Missão. “*Desse momento em diante, aumentou o interesse pela mensagem proferida.*”⁶³ (Idem, p. 134).

É bem provável que os Terena tenham avaliado a repercussão da conversão ao Protestantismo junto aos regionais, que se autodenominavam católicos, principalmente, os fazendeiros que controlavam o mercado de trabalho. Era patente a discriminação enfrentada pelos protestantes no Estado do Mato Grosso (BEOZZO, 1983, 1992). A presença da Igreja Católica era esporádica. Somente de vez em quando, a população recebia a visita de alguma *desobriga* realizada por padres em Missão, como demonstramos anteriormente. Contudo, a população considerava-se católica, mesmo na ausência da Igreja. Segundo os informantes indígenas, a tradição católica era mantida pelos fazendeiros através dos Festejos dos Santos. Exemplo que seguiram quando se reorganizaram nas reservas.

Paralelamente às atividades educacionais, a Missão prestava assistência à saúde indígena. Enquanto o Sr. Whittington ensinava na escola, sua esposa desenvolvia atendimentos aos indígenas doentes, principalmente às crianças. O atendimento restringia-se aos poucos conhecimentos práticos dela enquanto enfermeira. Essa atividade proporcionava um relacionamento direto com as pessoas adultas, que eram visitadas pela enfermeira. As visitas domésticas eram consideradas oportunidades ímpares para a difusão do Evangelho. A pessoa que estava adoentada e, portanto, fragilizada, estava mais afeita a acreditar em um Curandeiro superior a todos os demais, segundo os missionários. “... oportunidades de ouro para que pudéssemos falar para as pessoas sobre O maior Médico”⁶⁴ (WHITTINGTON, s/d: 134).

A expressão nos remete à relação dos missionários protestantes com os xamãs, em português poderíamos traduzir como “médicos–feiticeiros” e em Terena - *koixomuneti*. Segundo a pregação protestante, o Grande Médico (*Great Physician*) dos missionários ocupava um plano superior aos “médicos–feiticeiros”

⁶³ “From that time onward their interest in the messages delivered increased.”

⁶⁴ “... golden opportunities to bring before the people the story of the Great Physician.”

(*Witcher-doctors*). Os *koixomuneti* Terena foram inicialmente temidos, combatidos, excluídos ou convertidos pelos missionários. Alguns, no entanto, se aproximavam da missão. Eram representados pelos missionários como a expressão do demônio, inimigo do “Grande Curador”. Esses xamãs eram os perpetuadores da espiritualidade Terena. Dessa forma, os missionários procuravam meios para minar suas forças. Uma estratégia utilizada e eficaz, segundo seus próprios relatos, foi a persuasão, através da evangelização, dos membros da família nuclear do mais poderoso xamã de Bananal. Os missionários relataram minuciosamente essa vitória sobre o representante do Xamanismo.

Assim como combateram a outros inimigos (referência às querelas com um professor do SPI e um padre) puseram-se a enfrentar o maior obstáculo ao proselitismo evangélico. Enfrentavam o intermediário entre o mundo visível e o mundo dos espíritos - os *koixomuneti*. Os *médico-feiticeiros*, segundo o relato, exerciam grande poder de controle sobre as aldeias, principalmente sobre os índios ainda não envolvidos pelo protestantismo. Em Bananal um xamã tentou desconstruir os trabalhos evangelizadores de acordo com os depoentes. Segundo ele, Deus teria sido muito sutil conduzindo sua esposa e filha para o protestantismo, isolando o poderoso xamã. Após a conversão ao Evangelho, ambas abandonaram suas antigas práticas. De acordo com a interpretação do missionário e essa era uma prova divina do poder do Evangelho contra as entidades espirituais daquele *médico-feiticeiro*. O missionário enfatizou em seu relato que um dos filhos do xamã lhes comunicara que o pai havia atentado contra a Missão. No entanto, o espírito enviado pelo *koixomuneti* à casa da Missão, com o objetivo de aprisionar e escravizar a todos que lá se encontravam, fora desviado de sua meta.

Além de não ter conseguido entrar na casa da Missão, o espírito retornou ao emissário reenviado por um grupo de crentes em oração. Através do filho, seu porta-voz, o *koixomuneti* admitia aos missionários e à sua comunidade, que a força do *Great Physician* cristão era superior a sua. Retirava-se do embate contra os missionários. A partir de sua rendição, toda a sua família se convertera menos o *Koixomuneti*. O filho mais novo tornou-se um líder religioso em Bananal.

Geração após geração, descendentes daquele grande feiticeiro participaram da liderança indígena crente, difundindo o Evangelho.

Em nossa avaliação, esse relato-testemunho tem no mínimo duas intenções. A primeira é provar aos indígenas que o Deus cristão é superior aos espíritos protetores dos mais poderosos *koixomuneti*. Por isso, nenhum crente terá mais que temer os espíritos dos ancestrais Terena. Vencendo o xamã, o *status* dos missionários muda perante a comunidade indígena. Consequentemente, aqueles indígenas que já vinham sendo evangelizados têm mais uma confirmação de que estão no caminho correto – a conversão ao Evangelho. A outra seria demonstrar que a força de combater o mal ou realizar o bem, antes concentrados exclusivamente no *koixomuneti*, estava se distribuindo entre os crentes através do poder da Palavra de Deus. A Igreja unida tinha o poder de combater os xamãs, representantes do *Inimigo*, e outros males, através da oração. Aos poucos, a ação missionária protestante foi minando o poder do xamã através da ascensão e descentralização do poder da fé fundamentada na Bíblia – a poderosa palavra de Deus. A perseguição ao Xamanismo e sua materialização – os rituais - foi uma das atividades mais difundidas pelos missionários.

A tática missionária foi contestar o Xamanismo afirmando sua negatividade através da associação com as forças demoníacas prejudiciais à convivência interna e externa. O xamã fora eleito o principal inimigo Terena do Cristianismo. Para os missionários o *witch-doctor* era o antônimo do *Great Physician*. Em suas palavras,

... ao entrar em contato com o mundo invisível, o índio não se incomoda de se relacionar com o espírito de alguém que já partiu, como muitos outros espíritos bobos desta e de outras terras. Ele não se deixa enganar pelos Espíritos com os quais ele entra em contato, a sua força é exercitada sobre os espíritos maus ou demônios, os quais ele consegue chamar muitos ao mesmo tempo, à sua presença. Mesmo que ele ou ela possam chamar muitos espíritos diante de si (pois os médico- feiticeiros são tanto homens como mulheres) cada um tem um Espírito em especial que procura trazer os desejos daquele pelo qual foi enviado⁶⁵ (WHITTINGTON, s/d. 152).

⁶⁵ (...) while in contact with the unseen world, the Indian makes no claim to be in touch with the spirits of the departed dead, as do so many of the duped spiritualists in this and in other lands. He is not deceived regarding the Spirits with which he is in contact, his power is exercised over the evil Spirits or demons which he is able to call many Spirits into his presence at will.

Todas as forças contrárias ao desenvolvimento dos serviços religiosos protestantes eram consideradas demoníacas e precisavam ser combatidas. De uma forma ou de outra essas forças eram combatidas. O médico-feiticeiro, por sua vez, viu toda a sua família converter-se ao Evangelho. Cada vitória missionária era comemorada com cultos e depoimentos dos participantes. Os depoimentos indígenas estimulavam seus patrícios à conversão. A cada conquista sobre o “demônio”, mais pessoas eram atraídas para o Evangelho, segundo os missionários. O exemplo de transformação experimentado por um Terena funcionava como um artifício de atração, tal como uma isca para um peixe.

Antonio, um de seus dois filhos [filho do *Koixomuneti* derrotado pelo poder da fé e da oração] se decidiu por Cristo e se tornou superintendente/ diretor da escola Sabática e um pregador local. A primeira mulher a ser batizada e ser recebida na Igreja foi a filha única do mesmo médico-feiticeiro (curandeiro). Virissimo, seu filho mais velho, era um bebedor perdido metido com jogatina; ele era escravo desses vícios fora disso ele era um homem de boa índole, de fácil acesso e bom de negócios (...) se tornou um novo homem em Cristo Jesus. Daquele dia em diante ele se tornou um homem mudado ⁶⁶ (Idem, p. 153).

Devido à metodologia de exposição adotada, fechamos o campo religioso do sul de Mato Grosso para adentrarmos no campo religioso do Mato Grosso do Sul. Esse recorte foi feito por entendermos que uma nova conjuntura política iniciou-se com a divisão do Estado do Mato Grosso, intervindo diretamente nas estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais da região até então conhecida como o sul daquele Estado. O sul era o território de fronteira que receberia do Governo Federal uma maior atenção no período da Ditadura Militar quando ocorreu sua autonomia política (1977). No próximo capítulo vamos demonstrar o modo como os indígenas e os missionários católicos e protestantes se

Though he or she may call many Spirits into his or her presence (for there are both male and female witch-doctors among the Indians), each has a special Spirit that seeks to carry out the wishes of the one by whom it is sent.

⁶⁶ Antonio, one of his two sons, [filho do *Koixomuneti* derrotado pelo poder da fé e da oração] took his stand for Christ and became an office-bearer in the Church an Superintendent of the Sabbath School and local preacher. The first woman to be baptized and to be received into the Church was the only daughter of the same witch-doctor. Virissimo, his eldest son, was a gambler and hopeless drunkard; to these vices he was a slave, otherwise he was an amiable fellow and most approachable, and keen on business. (...) a new man in Christ Jesus. From that day onward he became a changed man.

reorganizaram no campo religioso do Estado do Mato Grosso do Sul, bem como consequentemente relacionaram-se com os Terena em suas aldeias. Enfatizaremos o aumento das igrejas cristãs no território indígena e as disputas internas ao cristianismo e desse com o xamanismo.

CAPÍTULO 6

OS TERENA NO CAMPO RELIGIOSO DO MATO GROSSO DO SUL (1970-2008)

OS TERENA NO CAMPO RELIGIOSO DO MATO GROSSO DO SUL (1970-2008)

Algumas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro repercutiram diretamente no âmbito sul-mato-grossense e na Terra Indígena Taunay/Ipegue. As igrejas cristãs e suas tendências em diálogo entre si e com o Xamanismo estabeleceram mudanças lentas e profundas que abrangem as agências religiosas cristãs, bem como o campo no qual estão inseridas. Nossa hipótese é de que os Terena, aproveitando-se da abertura produzida pelo Protestantismo e o Catolicismo, irão paulatinamente ocupar os espaços sócio-políticos assim proporcionados e ampliá-los. Dessa forma, ao final da década de 1990 estariam consolidando o processo de *indigenização* do campo religioso nas aldeias destacadas e, possivelmente em todas as demais Terras Indígenas Terena (SAHLINS, 1977 a; AÇÇOLINI, 2004; WRIGHT & KAPFHAMMER, 2004).

Essa foi a forma percebida pelos Terena de *empowerment* através das religiões cristãs. Estamos enfatizando a possibilidade de as lideranças indígenas se afiliarem para depois se apropriarem dos espaços sócio-políticos gerados por essas agências, incluindo-os como parte do seu universo cosmológico. Nesse caso, estariam estrategicamente construindo uma saída (way out), em uma conjuntura que não lhes permite acessar outras formas de poder. A partir do momento que se instrumentalizam na palavra, na escrita e na reflexividade, proporcionados pelas agências religiosas e pelos movimentos indígenas e indigenistas alternativos, se potencializam nesses outros espaços que vão ocupando, sejam internos ou externos às suas Terras Indígenas, sejam sagrados ou profanos. No entanto, é necessário frisar que o domínio dos códigos e dos espaços sócio-político-religiosos se manifestam apenas no âmbito das lideranças religiosas (pastores, conselho das igrejas, coordenadores católicos leigos). Os demais *afiliados* ou *clientes* seguem ou não as regras estabelecidas pelas igrejas e vão mudando de uma instituição para outra conforme seus interesses.

Ao contrário do que pode estar pensando o leitor, a lógica que guia o pensamento das lideranças religiosas não é meramente a da “tomada de poder”.

As situações produzidas pelo processo de institucionalização das Igrejas Protestantes e Católicas apontaram possibilidades que foram habilmente percebidas pelos Terena, enquanto veículos de comunicação das aldeias e a sociedade brasileira. Cada nova Igreja, um novo líder e um novo canal de comunicação. Concordamos plenamente com Brandão (1986) quando afirma que as lideranças religiosas de uma forma geral não usam as agências religiosas como usam o INAMPS, porém procuram criativamente inserir-se através do protestantismo e do catolicismo nos espaços sócio-políticos abertos.

Se elas parecem intensificar a procura e as provas de fidelidade ao sagrado nos tempos de aflição, é porque, na esteira da rotina, crêem nele. E crêem porque reconhecem, a seu modo, que “tudo está cheio de deuses” e que elas próprias são, entre os homens do lugar, a fração mais ativa e fiel de um campo de trocas entre os seres deste lado do mundo e os do outro, estejam elas mergulhadas apenas no âmbito da crença difusa da religião primária, ou envolvidas com compromissos de vida com algum sistema católico ou com uma seita pentecostal (BRANDÃO, 1986:140).

Quando o mundo no qual a ideologia hegemônica prega a prosperidade e a felicidade humanas não se materializa para todos, aqueles que ficaram de fora sentem a necessidade de construir um outro espaço de convivência no qual criam possibilidades alternativas de acesso. Segundo Brandão, é isto que os pastores pentecostais sugerem ao seu rebanho. Um mundo paralelo, no qual a fraternidade, a solidariedade e o sentimento de pertença sejam os impulsionadores das relações. No qual a alegria não seja momentânea como nos Festejos de Santos e nas Bandeiras regadas com bebidas e comidas que embriagam e fartam os católicos.

Os pentecostais programam de tal modo a vida dos crentes, que um fiel fervoroso gasta em função da igreja uma boa parte do tempo que não é “do trabalho”, logo, “do mundo”. (...) Assim, a igreja pentecostal separa os seus membros do mundo com a condição de criar para eles um mundo separado, não só do ponto de vista ético (o crente não fuma não bebe, não adultera, não fica em bar, não vive pelas ruas, não vê televisão, não vai ao cinema, não escuta rádio), como do ponto de vista de uma rotina de vida. “Fora de casa e do trabalho, lugar de crente é na igreja”, ou é nos círculos onde a cultura da igreja estende-se pela vida de cada crente. (...) Ao contrário do que poderia parecer, para o

crente “separado do mundo” esse envolvimento com “a igreja” é festivo e essa festa é sempre uma situação fortemente afetiva. (...) Reunidos, fervorosos, criativos, e, às vezes, desesperados, tudo o que todos querem é também escapar da armadura de ser e viver o comum pobre do dia-a-dia (BRANDÃO, 1986: 143).

Na segunda metade do século XX, tanto o Catolicismo, quanto o Protestantismo experimentaram muitas mudanças e ampliaram suas divisões internas no Brasil e no Mato Grosso do Sul. No Catolicismo realçaram-se tendências *progressistas* como se querem identificar os adeptos à Teologia da Inculturação, bem como novas tendências, como é o caso da ala *Carismática*. No âmbito do Protestantismo expandiu-se o Protestantismo Pentecostal e o movimento que, mormente, está sendo denominado de *Neopentecostalismo*. Todavia, apesar do Brasil ainda ser um dos maiores países católicos, a tendência cristã interna que mais cresce na atualidade é a do protestantismo-pentecostal (BEOZZO, 1983; ORO 1996; HOORNAERT 1996; FRESTON, HOORNAERT, 1992, MENDONÇA & VELASQUES FILHO, 1996).

Com cerca de 300 milhões a 400 milhões de seguidores no mundo inteiro (Miller, 1997), o protestantismo pentecostal é, juntamente com o islamismo conservador, o movimento religioso mais vital (Berger, 1990) e em mais rápida expansão na atualidade – sem receber nem de longe, porém, a atenção por parte da mídia que o segundo recebe. Como o islamismo conservador, o pentecostalismo, de uma maneira tipicamente paradoxal para o fenômeno, tira proveito da multiplicação da mídia como consequência da globalização. Esses dois macros movimentos religiosos, por outro lado, obtêm sua força explosiva política exatamente de seu caráter contrário ao modelo social vigente, no qual tentam construir um campo de ação e de significado próprio dentro do espaço liminar e caótico global (COLEMAN, 2000) (WRIGHT E KAPFHAMMER, 2004:9-10).

O Pentecostalismo entrou no Brasil em três sucessivas *ondas*, cada qual enfatizando uma de suas principais características na atualidade. Na primeira (1910-1940), chegaram as Igrejas Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembléia de Deus (1911), cuja ênfase recaía sobre o *dom de falar em línguas* (glossolalia). A segunda (1950-1960) onda enfatizou o *dom da cura*, cujas protagonistas foram as igrejas Quadrangular do Brasil (1951), Brasil para Cristo

(1955) e Deus é Amor (1962). A última onda que se estende de 1970 aos dias atuais foi representada principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus, cuja ênfase recai sobre o *exorcismo das forças demoníacas* (FRESTON, 1994: 70-71; ORO, 1996:20-21). Em síntese, podemos afirmar que as igrejas da primeira onda são ligadas ao pentecostalismo caudatário das igrejas protestantes históricas, enquanto as igrejas da segunda e terceira ondas se consideram autônomas e independentes.

Com relação ao novo caráter político do protestantismo pentecostal da década de 1980, Paul Freston (1992) nos previne que se abriram novas possibilidades para os conversos. Caso algum deles desgoste de algum aspecto de sua igreja pode se mudar para uma outra, ou mesmo fundar uma nova denominação, permanecendo no “mundo evangélico”. Essa nova categoria - *mundo evangélico* – propõe uma homogeneidade inexistente entre os crentes, principalmente a partir da década destacada, na qual outra característica dos pentecostais foi a abrupta ação política no sentido de ocupar os espaços parlamentares em todos os níveis, a começar pela Câmara Federal em 1986.

Surgiu uma nova presença evangélica, tanto em termos quantitativos (número de deputados eleitos) como qualitativos (novas igrejas representadas, novos tipos de “político evangélico” e novas estratégias de ação parlamentar). De 14 deputados na legislatura anterior, pulou-se para 33 na Constituinte. A grande novidade foram os pentecostais, que de 2 saltaram para 18, já ultrapassando os históricos. Em termos denominacionais, prevaleceram a Assembléia de Deus, com 13, e os batistas, com 7 (FRESTON, 1992:76-77).

As igrejas pentecostais começaram a se instalar entre os Terena a partir da década de 1970, durante o que nomeamos acima como *terceira onda pentecostal*. A primeira igreja a entrar na Terra Indígena de Taunay/Ipegue foi a Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena, da Aldeia Bananal, no finalzinho daquela década, conforme detalharemos mais à frente. Todavia, a difusão do Pentecostalismo será uma constante entre as populações indígenas brasileiras a partir da década de 1950. Entre os povos Aruak, além dos Terena, podemos

apontar os Palikur (CAPIBERIBE, 2001, 2004, 2006) e os Baniwa (WRIGHT, 1999, 2004).

Fazendo uma rápida comparação entre essas três etnias, percebemos que a questão central levantada por seus autores que levou essas populações a aceitar o Cristianismo Pentecostal foi a tentativa de harmonizar suas relações de convivialidade. Ou seja, buscaram extirpar a feitiçaria ou bruxaria de seu cotidiano, que proporcionava os fuxicos, as discórdias e as eliminações, numa época em que o ideal era reconstruir um *modus vivendi* devido ao contato cada vez mais estreito com a sociedade brasileira e suas frentes desenvolvimentistas.

O Xamanismo Terena, cujas lideranças evangélicas diziam ter sido extinto, pois os xamãs poderosos tinham morrido e os jovens não tinham tido fibra para continuar seus conhecimentos tradicionais, continua presente nas aldeias Terena. Todavia, dada a perseguição pelos crentes ligados à ISAMU/SAIM os xamãs ficaram afastados da vida pública, preferindo continuar seus trabalhos num âmbito mais privado. Contudo, continuaram recebendo os clientes que dependiam de seus conhecimentos. Permaneceram *invisíveis* aos olhos dos missionários, porém buscaram outros espaços para expressar suas crenças, tal como percebemos que ocorreu entre os Palikur e os Baniwa. Wright afirma que entre os crentes Baniwa, o pajé também foi o inimigo número um. Só que os pajés Baniwa tinham mais força para combater as tentativas dos pastores Baniwa de matá-los. Os crentes Baniwa pareciam esquecer que existia uma tradição de profetas entre os Baniwa do Aiary e foram eles que conseguiram manter a tradição dos pajés viva. Sem os profetas, provavelmente, não existiria a pajelança hoje.

(...) se a rejeição do Xamanismo pelos evangelizadores foi considerada como uma solução para a bruxaria, de acordo com os padres salesianos foi apenas parcialmente bem sucedida, pois uma das contradições na nova fé era o fato de as pessoas continuarem a praticar a bruxaria, na verdade no próprio contexto dos rituais evangélicos (WRIGHT, 2004:393).

Capiberibe (2004) faz considerações semelhantes com os Palikur, em relação à continuidade das práticas xamanísticas, inclusive no âmbito dos rituais pentecostais, tais como ocorreu entre os Baniwa.

(...) apesar de os xamãs serem vistos como desagregadores da sociedade e de as práticas xamânicas serem, de modo consciente, condenadas, o universo xamânico não desapareceu – permanece presente, seja nos discursos, nas práticas de cura, como a manipulação das ervas, no uso das encantações e dos sopros. Isso sem mencionar o lado xamânico manifesto na religião pentecostal. (...) tentativa de retorno às práticas abolidas pela religião católica. O movimento é iniciado por pessoas adultas, mas ganha forte adesão dos jovens – o desejo de participar das festas de caxiri faz com que se escudem no catolicismo para legitimar suas práticas e até mesmo enfrentar seus pais (CAPIBERIBE, 2004:87-88).

Estes dois estudiosos, Artionka Capiberibe e Robin Wright, seguem afirmando, assim como nós, que o Xamanismo ainda exerce uma forte influência, mesmo que indireta e velada, na religiosidade dessas etnias (Palikur, Baniwa, Terena). Tal como pudemos observar entre os Terena, Capiberibe enfatiza para os Palikur que os xamãs foram eleitos como verdadeiros inimigos dos cristãos. (...) *o xamã palikur foi entronizado, no processo de conversão, como o “inimigo público número 1”. Ele corporifica magistralmente aspectos da identidade palikur incompatíveis com a adesão à crença pentecostal* (CAPIBERIBE, 2001:85). Essa concepção de eliminação da influência dos agentes xamânicos esteve presente nas variadas ações dos missionários protestantes. Todavia, ressalta que após todo esse processo de cristianização Palikur o Xamanismo continua presente.

Os Terena evangélicos, como se autodenominam agora os antigos crentes, quando se referem aos xamãs poderosos do passado, é para demonstrar como foi importante para o convívio social, a harmonização das relações sócio-políticas e a conversão de muitos deles ao protestantismo. O interessante é perceber que no passado de um crente sempre havia um xamã poderoso, que se converteu, foi assassinado ou expulso da aldeia pelos patrícios. Todavia, as lideranças religiosas evangélicas reconhecem o período em que os *koixomuneti* eram os líderes espirituais e muitas vezes, os caciques dessa etnia.

Cada aldeia tem seu pajé. Hoje na realidade não existe mais, né. Porque agora não existe mais. Hoje tem aí uns remediado. Porque pra ser pajé da aldeia antigamente, tinha que ser desde pequenininho. Nosso original mesmo era só daqui de dentro, mas já não existe mais mesmo. Ele era profeta, que via o futuro. O pajé verdadeiro previa já o que ia acontecer, né. E através do poder do espírito ele previa toda a evolução. Esse que é verdadeiro, né; não esses que vêm na sombra dos antigos. Eu também conheci, *Hahahoi*, mulata. Antigamente era uma pessoa que tinha poder; hoje é pessoa que vive bêbado na rua e fala que é pajé. Naquela época se ele tava chacoalhando a purunga e criança passava na frente oh! [morria]. Ele não saía na rua. Agora essas coisas não acha mais. Não comia sal, nem tempero... Tem muito, mas só que não tem mais; alguma coisa eles tem com eles. Nós deixamos aquele tipo de costume, deixamos passar, deixamos morrer, a dança do bate-pau não é mais verdadeira como que fazia. Antes era um ritual verdadeiro. Agora nem as penas são mais verdadeiras (IEADI da Aldeia Bananal - depoimento do Conselheiro Albino, fev. 2008).

O colaborador Albino fala-nos como se estivesse resgatando as lembranças de sua infância, o que nos leva a pensar que o tempo do desaparecimento dos *koixomuneti* não é tão remoto quanto o pretendem os evangélicos. Suas informações, juntamente com as demais que conseguimos levantar com os outros participantes desta pesquisa, levam-nos a traçar um perfil do pajé, como são denominados atualmente pelos Terena. Temos um exemplo do que atualmente estamos denominando de pajé (*koixomuneti*): Miguelina Silva, da Aldeia Ipegue. Miguelina é líder do grupo de “Mulheres Corajosas” da Igreja Católica em sua aldeia. As Mulheres Corajosas, em sua maioria, são benzedadeiras e se unem para denunciar ao Conselho Tribal e ao Cacique os comportamentos e práticas dos outros indígenas que acreditam estar fora do “padrão Terena”. Alguns problemas com drogas na aldeia foram destacados por esse grupo, cuja denúncia envolveu a Polícia Federal.

Miguelina nos relatou que ainda hoje faz *pajelança*, quando os *grandes* (lideranças políticas da região) a convidam. Em suas *pajelanças* benze lugares e pessoas. Em nossas conversas, das quais duas foram gravadas, ela nos mostrou fotografias de suas *pajelanças* e nos disse que foi realizá-las em vários lugares, inclusive na Organização das Nações Unidas (ONU). Vimos fotos de *pajelanças* suas no *Dia do Índio*, na ONU e ouvimos histórias de outros eventos dos quais Miguelina participou, enquanto convidada (fotografias nº 04, 05, 06 nas pp. 225 e 226 ao final desse capítulo).

Fontes nos levaram a concluir que Miguelina Silva é uma xamã, principalmente quando nos contou como e onde se tornou *benzedeira*, como destacaremos a seguir. Entretanto, dois aspectos dificultam a percepção de seu destaque sócio-político: 1) o primeiro é o fato de nunca ter saído de Ipegue para morar em outro lugar. Há um respeito e reconhecimento por parte da população indígena que vê essas *experiências de fora* como potencializadoras do conhecimento individual; 2) seu *status* de Coordenadora leiga das atividades católicas da Igreja em sua aldeia levou a população indígena a reconhecê-la enquanto benzedeira, ao invés de xamã. A condição de xamã poderia impedi-la de exercer tal influência religiosa e política sobre sua gente.

Apesar das considerações feitas acima, recentemente, ficamos sabendo através da mídia, que o atual Prefeito de Aquidauana - MS recebeu as bênçãos da índia Terena Miguelina Silva, pajé da Aldeia Ipegue. A benzedeira agradecia o apoio recebido por sua neta, que atualmente é Miss sul-mato-grossense e representou o Estado e o Município de Aquidauana no Concurso de Miss Brasil. Pelo visto, o evento foi muito significativo para a família da Miss e para sua etnia, pois ela usou como traje típico a indumentária Terena. As *trocas* entre a etnia e a autoridade civil, nesse evento, foram mediadas pela figura da xamã de Ipegue. O vínculo com a situação anterior ocorreu principalmente porque 2008 é ano de eleições municipais. A bênção, nesse caso específico, foi um produto simbólico perpassado pela eficácia simbólica.

Podemos perceber que a pajelança de Miguelina Silva atualmente é mais uma atividade externa à Aldeia, pois internamente é reconhecida como benzedeira. O *purungueiro*, homem ou mulher, tem sobre si uma carga de tradição muito pesada, que associa a pessoa tanto com as coisas boas quanto com as coisas ruins. Os termos *bem* e *mal*, nesse caso em específico, se relacionam com as ações potencializadoras de conflitos que envolvem os fuxicos, as brigas, os feitiços e as disputas. Aquilo que faz bem a mim pode destruir ou dificultar a vida do outro. Miguelina enfatizou abaixo a associação da religiosidade com a liderança em sua aldeia ao longo de sua experiência de vida enquanto nos contava como havia se tornado uma benzedeira.

(...) Minha mãe e minha vó também tinha liderança. (...) Em primeiro lugar, eu falo, eu tenho o meu guarda espiritual, meu pai, foi liderança antigamente aqui, e eu continuei sendo como ele, meu guia (...) em português, é Maurícia Constantino (*Amipé*). *Amipé* significa mulher lutadora, [D. Amipé que ensinou a senhora e sua irmã a benzer?] É, meu cunhado, marido da minha irmã, teve 50 anos de função, como se diz, nesse trabalho dele, trabalho espiritual; uma missão, uma missão dele. Aí a minha mãe começou, a minha irmã foi, casou, e minha mãe começou. Aí, depois também me pegaram no jeito, e também entrei. [e como que a pessoa é escolhida?] É, a pessoa é escolhida. Ele olha também se a pessoa não é muito fofoqueira, se não fala mal da vida do outro, se não briga, não xinga, se é uma pessoa pura, sempre alegre; Porque ele dizia tava benzendo e ia chegar e dizer: - Ah! Daqui a pouco fulano ia, e já ia dizer fulano tá enfeitado; se tá vendo que fulano tá enfeitado, não tem que tá falando, porque não cura logo. Então, tem uma parte muito séria nessa parte espiritual, né. E se você for desse jeito você não consegue curar ninguém, não cura. Eu vejo muito aí benzedor que não cura. Porque a gente sabe que quando Jesus passou na Terra, ele não cobrava um tostão; então a gente tem que seguir o rastro dele, entendeu? [e se as pessoas quiserem dar alguma coisa?] Sim, sim, a gente ganha, mas não cobra. Então a vida da gente continua isso aí. [fale mais dele...] Ele morou, morava aqui. Os avós dele morava aqui, aqui em cima, são fundadores também. [ele era muito forte espiritualmente?] Era, era. Tanto é que eu uso um remédio que ele me ensinou; e até hoje faço uso desse remédio e cura gente, cura mesmo. É um só. E a benzeção, né. [E sua irmã, aprendeu?] Eu fiquei com a parte das crianças, né. Mas, antes da minha mãe partir, ela me entregou a parte de gente adulta também. Que, pra gente benzer, a gente tem que saber o nome e a idade da pessoa, pra poder funcionar a benzeção. Não é de qualquer jeito também não. Não é não. Porque se a gente atende uma pessoa doente, bem doente mesmo, você tem que ficar orando, no outro dia você não pode trabalhar. [as pessoas que benzem recebem aquela doença?] É por isso que estou falando, porque eu não posso benzer e ficar com aquela doença. Então, a gente tem que benzer e fazer oração, muita oração, muita e no outro dia continuar orando, orando pro seu guia espiritual... [Ele tinha uma capela?] Ele tinha uma capela e ele benzia. Ele curava câncer. [o nome dele?] Daniel, ele morava ali perto da D. Lídia, ela também benze. Ela é uma das Mulheres Corajosas, nós éramos 30. [todas benzem?] Nem todas, mas a maioria benze. (...) Hoje tem umas 15 mais ou menos, porque o resto está mais de idade e não agüenta mais, também já estou indo.... E antigamente, quando a gente era pequeno, a gente não podia chegar perto de gente que morria, não podia, não ia mesmo, de jeito nenhum (Igreja Católica de Ipegue, depoimento de Miguelina Silva, fev. de 2008).

Da mesma forma como antes cada aldeia tinha o seu pajé principal, que passava por um longo período de preparação (desde pequenininho), cuja vida social era bastante discreta (não saía na rua), Ipegue e Bananal ainda os têm no presente. A diferença é que hoje são benzedores, curandeiros, purungueiros e fazedores de simpatias. Alguns se especializam em doenças de crianças e outros estendem seus serviços para arranjar ou reatar casamentos, entre outros desejos manifestados por seus *clientes*. O poder dos pajés permitia-lhes prever o futuro e

livrar as pessoas de situações embaraçosas (profeta e adivinhador), além de realizar curas ou colocar feitiços.

Paulo Gomes foi um dos mais famosos xamãs entre os regionais, principalmente os fazendeiros, segundo ele mesmo. Tivemos a oportunidade de conversar e gravar uma breve entrevista com ele no ano de 2004. Era afamado por ter realizado várias curas entre os indígenas e não-indígenas, sendo muito procurado inclusive por alguns médicos de Campo Grande, que vez ou outra solicitavam sua ajuda em alguns casos. As pessoas se deslocavam de muito longe para se consultar com ele. Segundo seu relato, *quando a pessoa chegava ele já sabia qual era o problema dela*. Além das curas o xamã também ajudava os políticos a ganhar as eleições. Era muito procurado em tempos de eleições pelos candidatos, que solicitavam sua ajuda espiritual para alcançarem resultados positivos em suas candidaturas. No caso em questão, nossa colaboradora Miguelina manifestou apenas o lado da cura e da benção, sem entrar no âmbito das profecias e dos seus demais conhecimentos.

Todo o poder xamânico emanava do mundo dos espíritos, com os quais o xamã tinha o poder de se comunicar. Respeitava-se a natureza que se compreendia povoada pelos donos das plantas, dos animais; para os Terena todo ser existente tem seu dono. As doenças, por sua vez, também tinham donos ou donas. Por isso, alguns rezadores que não detinham poder para combater determinado gênero de doença enviavam o *cliente* para outro rezador. O benzedor da Aldeia Bananal Mariano José nos relatou uma situação em que sua filha contraiu uma doença curada por outro benzedor, contra a qual seus conhecimentos não eram suficientemente fortes (Igreja Católica de Jaraguá, depoimento do benzedor de Bananal Mariano José da, fev. 2008).

Segundo Miguelina os benzedores podem se especializar em uma determinada faixa etária. No início de sua função ela era responsável apenas por benzer as crianças. Depois de algum tempo, sua mãe lhe transmitiu os outros conhecimentos pertinentes às demais faixas etárias. Aprendeu tudo, mas dedicou-se à cura através das orações. Voltando à fala de Miguelina, no longo trecho anteriormente citado, a *Capela* à qual se referiu era o local de *função* de um dos

últimos *koixomuneti* reconhecidos pelos Terena de Ipegue, inclusive pelos evangélicos, como um dos últimos mais poderosos. Estamos nos referindo, especificamente, ao atual Presidente da UNIEDAS de Ipegue Pedro Luiz que nos contou sobre uma *disputa entre os* xamãs Daniel e Pascoal da Aldeia Bananal, na qual sua família foi muito prejudicada. Seu depoimento foi importante porque retratou uma situação de disputa envolvendo os dois últimos xamãs respeitados de ambas as aldeias.

Pedro Luiz demonstrou constrangimento ao narrar esse acontecimento, pois parecia reviver a situação histórica da qual falava. Sua família fora diretamente afetada, por isso o ressentimento vem à tona quando rememora os detalhes. Realçaremos algumas passagens de seu depoimento, nas quais a *luta* teria ocorrido. Antes, entretanto, vamos situar nosso colaborador. Pedro Luiz passou uma boa parte da sua adolescência e juventude trabalhando com uma família de turcos, fora da Aldeia Ipegue. Após retornar a aldeia, retomou sua identidade de católico e festeiro de São Jorge. Como prova de sua devoção ostentava um quadro com a imagem de seu Protetor na parede de sua mercearia. Sua irmã, mãe do atual Cacique, estava grávida e apresentava algumas complicações na gestação, que xamã Pascoal fora recomendado a acompanhar. Tudo corria dentro da normalidade até o xamã Daniel de Bananal, no intuito de demonstrar sua superioridade sobre o outro de Ipegue, exigir do xamã concorrente uma prova de obediência e respeito. Os xamãs encontravam-se “medindo forças espirituais”.

Daniel havia *derrubado* Pascoal, que por sua vez estava receoso em desafiá-lo novamente. A prova exigida pelo adversário vencedor, para poupar a vida do outro, fora a vida de um *cliente* seu. No caso em questão, o feitiço virou-se contra a família de Pedro Luiz, cuja doente morreu de “*complicações no parto*”. Todavia, o contratante havia percebido que o xamã ao invés de ajudar no parto da paciente, o *amarrava*. Após a conclusão, com a morte da parturiente, a família buscou saber as razões, o que foi amplamente desconversado pelo referido xamã. Percebendo a ausência de uma argumentação convincente os familiares da parturiente prenderam e pressionaram o *feiticeiro* pra que contasse a verdade

acerca da morte. Pressionado, o xamã Pascoal confessara que fora obrigado a produzir a morte da irmã de Pedro Luiz, pois não tivera forças suficientes para fazer oposição aos poderes do xamã inimigo, os quais eram superiores aos seus.

Dessa feita, a única saída para aquela família foi procurar uma outra força, com a qual pudessem contar em uma outra situação daquele porte. Teria sido assim que Pedro Luiz rompera com o catolicismo e com seu Santo e passara a ser crente da UNIEDAS. Passou a tomar conta da família de sua irmã e seus sobrinhos netos que também acompanharam a sua decisão de mudar de religião. Fora um sentimento de decepção e impotência diante das forças de um poderoso xamã, que levava à ruptura com as *tradições* Terena, encerradas no seio do catolicismo.

Segundo Carvalho, a idéia de feitiço está muito associada ao contexto em que se dá a doença. Situações liminares da vida do indivíduo deixam-no mais vulnerável como vítima de feitiço. Esse foi o caso em questão, quando a mulher enfeitiçada estava para dar à luz, situação que expõe a pessoa a muitas ameaças. *“O que os Terena designam por feitiço, feito por um koixomuneti contra alguém, também pode provocar doenças ou mesmo morte da vítima”* (CARVALHO, 1996:73). Todavia, o *koixomuneti* pratica outras funções, tais como a cura, o equilíbrio do cosmos e a memória ritual da etnia.

Na sociedade Terena – assim como em muitas sociedades indígenas, em especial naquelas onde está presente o Xamanismo – a noção de equilíbrio cósmico está por trás das representações de doença e morte. Esse equilíbrio é, de fato, inexistente, está sob constante ameaça, configura-se como uma orientação – um eixo, uma linha mestra – da dinâmica social; essa mesma dinâmica que o rompe a todo momento. A concepção de equilíbrio é uma construção teórica; é um “tipo ideal”, se é possível a analogia entre essas noções. Assim, entre os Terena, as representações da doença estão associadas à concepção de um equilíbrio rompido: pensa-se na origem da doença pela falta ou excesso de alguma substância no organismo. Essa substância é mais concebida em termos energéticos (espirituais) do que em termos concretos (materiais). A substância concreta (matéria) é, em geral, simbólica, é a representação de algo que a transcende (CARVALHO, 1996:86)

Situamos os purungueiros como uma continuidade dos koixomuneti, pois trazem consigo a ambigüidade do bem e do mal. Os benzedores, curandeiros e

fazedores de simpatia são atores que há muito tempo povoam o imaginário regional com suas práticas de curas e bênçãos. Maués & Villacorta (1990) produziram uma classificação que talvez nos auxilie a compreender a diferença existente entre esses *especialistas*. O especialista não é um pajé, mas conhece variados remédios e é um prático muito procurado pelas pessoas que acreditam precisar de seu tratamento. Vejamos a classificação abaixo:

O benzedor ou a benzedeira é um especialista que, podendo ser também um experiente, alia a essa condição um dom especial, que caracteriza sua especialidade: sabe benzer mau olhado, quebranto, “ersipla” (erisipela) e outras doenças suscetíveis de benzeção. O benzedor usa orações fortes e, muitas vezes, água e ramos de ervas no momento da benzeção. (...) **O “farmacêutico”** é um dono de farmácia, geralmente localizada nas sedes municipais, que também receita remédios à população; alguns desses farmacêuticos podem ser muito considerados entre os moradores rurais e urbanos das classes populares. **As parteiras** têm uma importância especial nas localidades rurais, onde não há médicos nem hospitais. Algumas delas são reconhecidas e recebem treinamento pelos serviços oficiais de saúde das sedes municipais do interior. Nas localidades onde atuam, as mais consideradas são as “parteiras de dom”, isto é, aquelas que, além de conhecerem as técnicas de atendimento às mulheres grávidas e gestantes, também são assistidas por caruanas, que as auxiliam em sua tarefa. Essas parteiras não são necessariamente pajés ou curadoras, mas atendem às parturientes com ajuda dos encantados (MAUÉS & VILLACORTA, 1990:13).

Entre os Terena era corrente a prática das parteiras antes da FUNASA assumir a saúde indígena. Atualmente, as parteiras ainda atendem as aldeias, mas a preferência é dada à medicina alopática. A Fundação de Saúde exerce um controle sistemático sobre as famílias indígenas. Cada família possui uma pasta de acompanhamento que fica à disposição dos profissionais no Posto de Saúde. Todo atendimento é registrado no seu prontuário, bem como todo nascimento e óbito. Tal como na cidade há programas de acompanhamento para diabéticos e hipertensos.

Em seu estudo sobre as práticas de cura entre os Terena, Fernanda Carvalho (1996) nos apresentou um pluralismo médico amplamente perpassado pelo Xamanismo. Para a autora, os *koixomuneti* devem ser classificados em

curadores e feiticeiros, embora todos se identifiquem como católicos. Por outro lado, apresenta-nos os *curandeiros*, geralmente crentes, que desenvolvem seus tratamentos à base de plantas medicinais, pois a fitoterapia é utilizada nos tratamentos de todos os males. Salienta que “*O Xamanismo, embora bastante modificado, atualizado, continua existindo como parte do universo Terena*” (CARVALHO, 1996:97).

Com relação ao comportamento dos crentes e católicos destacou que a diferença está em um controle mais rigoroso sobre os padrões de comportamento dos indivíduos por parte dos pastores. Em suas palavras, “*A abstenção de bebidas alcóolicas, do fumo e da dança é uma prática almejada pelos ‘crentes’. Alguns Terena atribuem uma situação de maior coesão e melhor possibilidade de ‘progresso’ da comunidade ao fato de estarem vinculados a religiões protestantes*”(CARVALHO,1996:67).

Com base nos depoimentos das lideranças religiosas evangélicas ou católicas, podemos concluir que o Xamanismo encontra-se presente no cotidiano Terena e sempre é requisitado pelos índios e os não-índios das aldeias e das cidades vizinhas, bem como pelos Terena de outras Terras Indígenas ou cidades. Entretanto, na atualidade, os xamãs encontram-se incluídos entre os *leigos*, *afiliados* ou *clientes* da Igreja Católica de suas aldeias. Com isso estamos querendo destacar que os xamãs são *católicos Terena*. O que nos permitia afirmar que com relação às aldeias Terena estudadas a Igreja Católica tornou-se mais permissiva nas últimas décadas. Para compreendermos melhor essa situação histórica, voltaremos à discussão de como a Igreja Católica pós-conciliar se estruturou na Terra Indígena de Taunay/Ipegue no próximo tópico. Por ora, vamos continuar falando do campo religioso de uma forma mais ampla.

Por mais que ressaltemos a permanência do Xamanismo, temos que salientar que o desejo de *reforma moral* foi uma decisão dos próprios indígenas, preconizada na situação histórica de Reserva, ainda na primeira conjuntura. Enquanto sujeitos históricos produtores de estratégias criativas os Terena, tal como os Baniwa, aceitaram o Cristianismo e todas as alterações produzidas em seu cotidiano. Robin Wright (2004) demonstrou que as viagens foram em busca de

trabalho, durante a época da borracha. O resultado dessas viagens foi a desestruturação das famílias e, conseqüentemente, da sociedade Baniwa. Naqueles momentos de ‘estar fora’ do território, nas terras dos inimigos, que algum pajé/profeta surge para trazer as pessoas de volta para a casa, para o território e re-organizar a moralidade Baniwa, colocando a sociedade nos eixos morais de novo.

(...) o movimento evangélico (...) proporcionou a base de uma solução para essas situações de dependência, instabilidade, desorganização e exploração. O evangelismo trouxe os Baniwa de volta para casa, depois de anos de viagens constantes para terras distantes e hostis. Confirmou a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistir de seu modo de vida comunitário. Isso os habilitava a superar o medo dos brancos e dava-lhes uma forma de tratar com os comerciantes. No início, decerto, acentuou as divisões internas, especialmente nos anos caóticos de transição para a nova religião.” (WRIGHT, 2004:391)

O Protestantismo e o Catolicismo, no caso Terena, devolveu-lhes a possibilidade de diálogo e negociações nos espaços internos e externos de suas aldeias. Segundo alguns depoimentos ouvidos, gravados e lidos os crentes viram nas missões ISAMU/SAIM/UNIEDAS e depois nas Igrejas Pentecostais um novo canal de comunicação aceitável pelos seus interlocutores, tal como os perceberam também os católicos que permaneceram aliados à “*tradição*” Terena. Isso foi possível porque as agências cristãs também abriram, ao longo do século XX, novas possibilidades de participação e interação com as lideranças religiosas e políticas indígenas interna e externamente às suas áreas. Tanto os indígenas quanto as agências religiosas passaram por mudanças no processo histórico. Ao conjunto de mudanças ocorridas no *modus vivendi* Terena estamos denominando de *reforma moral e social*.

A reforma moral afetou diretamente a dimensão das relações sociais internas e externas, pela qual o afiliado passou e passa quando conclui seu processo de conversão, atingindo o *plano espiritual*. No plano espiritual o adepto passa a viver sob novas regras de conduta e comportamento, tal como deve ser um verdadeiro cristão. Na ótica dos evangélicos o convertido está liberto de seus

vícios terrenos tais como: o fumo, a bebida alcoólica, os festejos profanos, o concubinato, a idolatria, a bigamia e a jogatina. O cristão evangélico convertido nasce para uma nova vida. Esse modo de ver e viver no mundo cristão e protestante Terena é propagado em suas missões junto às outras etnias indígenas, também denominadas de *campos avançados* (MOURA, 2001). Essa prática evangélica proselitista os assemelha no tocante ao comportamento, ressalvadas as diferenças culturais e territoriais, aos Xokleng, estudados por Flávio Braune Wiik.

De acordo com Wiik (2004), os Xokleng têm-se mostrado exímios políticos mobilizando-se para pressionar o governo a pagar suas dívidas para com eles. Além dessa semelhança, de capacidade de mobilização política que os aproxima dos Terena, os Xokleng se orgulham de ser índios crentes à frente do trabalho evangelístico em suas Terras Indígenas e nas de outras etnias por eles atendidas.

É importante frisar que o proselitismo dos Xokleng que vão trabalhar como missionários em outras Terras Indígenas não deve ser visto como uma simples iniciativa de transformar os outros índios em crentes *per si*, ou de fazê-los aceitar o Evangelho, como acreditam os pentecostais que financiam as suas viagens evangelizadoras, mas, ao transformá-los em crentes, os Xokleng os estão transformando em seres que se aproximam do modo de ser Xokleng, isto é, como seres escolhidos por Deus que vivem segundo seus preceitos e, portanto, serão salvos; e quem quiser seguir seu modelo de vida também o será (WIIK, 2004:163).

Tanto para os Xokleng quanto para os Terena estão sendo desenvolvidas duas ações - a evangelização e a *terenização* ou *xoklenguização*. As “cruzadas” evangelísticas têm várias facetas, para as quais devemos atentar. Tanto uma quanto a outra etnia goza de liderança religiosa autóctone e autônoma, o que permite a ambas a liberdade em realizar as mais variadas negociações com diversos atores e em diversos setores. Contudo, os Terena, diferentemente dos Xokleng, não são quase em sua totalidade crentes.

Os evangélicos disputaram e disputam espaços internos e externos com os católicos e com o Xamanismo. Precisam ser muito mais hábeis nas negociações internas. Por exemplo, à *saída* dos evangélicos da MIU, para a

evangelização em outras Terras Indígenas se contrapõe à prática antiga dos xamãs de *receber* os *clientes* em suas aldeias ou, a pedido desses, se deslocar para realizar a *função* de xamã, como é mais corriqueiro se denominar entre os indígenas. Como os xamãs se autodenominavam católicos e assim eram reconhecidos pelos crentes, subentendia-se que eram os católicos que praticavam as artes da cura.

Geralmente, as lideranças religiosas externas costumam se pautar por certa isenção política, uma vez que a Igreja está em um plano espiritual e os partidos políticos ou as eleições para Caciques encontram-se no plano secular, terreno. Nas aldeias, percebemos que a participação das igrejas torna-se mais efetivamente concreta a cada momento. Primeiro, porque o candidato recebe o apoio de sua Igreja em primeira instância e segundo porque a disputa faz parte da vida em comunidade e os Terena não dividem ações físicas e espirituais. Desta forma, percebemos que a rede de alianças aprofundadas na Igreja estende-se para fora dela quando se trata em ocupar determinados cargos ou realizar um auxílio direto.

Com relação ao discurso religioso Terena, notamos uma mudança entre a velha e a nova geração de líderes religiosos da UNIEDAS. Temos percebido que até na autodenominação ocorreu mudança. Os adeptos da UNIEDAS e das demais Igrejas Pentecostais passaram a se reconhecer enquanto *evangélicos*, ao invés de *crentes*. Acreditamos na possibilidade mesmo dos Terena *católicos* terem cunhado o rótulo de crentes para os protestantes, na primeira conjuntura, através de um olhar estereotipado. Da mesma forma, foram rotulados de *católicos*, que significava para os crentes o mesmo que bêbados, imorais, adúlteros, feiticeiros entre outras desqualificações. Todavia, uns continuam reconhecendo os outros atualmente, enquanto *católicos* e *crentes*, embora esses últimos se auto-reconheçam enquanto *evangélicos* e *católicos/ leigos*.

Como tentamos demonstrar, os Terena continuaram acreditando na existência do mundo dos espíritos, na imortalidade da alma, nas doenças espirituais, porém adotaram a *performance* do crente e do católico. O Batismo, a conversão, a obediência às regras de convivência grupal, o afastamento das

categorias de coisas proibidas, os levou a uma readequação social. Os protestantes aceitaram a Bíblia como o Livro Sagrado e os católicos seguiram crendo e respeitando os Santos, o Batismo e os demais sacramentos. As agências religiosas por sua vez tiveram que ir aos poucos se adequando à nova conjuntura enaltecida da diversidade e da diferença, na qual as populações indígenas foram paulatinamente galvanizando apoios e direitos. Surgiam outras agências a partir das quais os indígenas podiam se comunicar e negociar. Por isso, as agências cristãs abriram espaços para os próprios indígenas evangelizar outros índios e não-índios. Em 29 de outubro de 2007, acessamos a seguinte notícia:

Um grupo de 56 indígenas da tribo Terena participa a partir desta sexta-feira (26) da 9ª Conferência Missionária da Igreja Presbiteriana de Curitiba. O grupo veio especialmente de Sidrolândia (MS) para o evento, com o objetivo de reforçar a importância da presença cristã nas aldeias indígenas do Brasil. **“Os valores cristãos não descaracterizam nossa cultura, mas nos livra do que é ruim em nossas tradições”**, destaca Edimar Pereira Lili, pastor da Igreja da Missão Uniedas, da aldeia Córrego do Meio, localizada na reserva indígena Buriti. Segundo ele, a tribo Terena é uma das mais prósperas e desenvolvidas do Brasil por ter sido uma das primeiras a se abrir para o Evangelho (<http://noticiascristas.blogspot.com/2007/10/ndios-da-tribo-Terena-participam-de.html>).

6.1 Algumas inovações no campo religioso protestante e católico

O Cristianismo Protestante Histórico e Pentecostal tem a Bíblia como sua fonte de inspiração e principal ferramenta de aprofundamento da fé. Nas populações indígenas, cujas línguas são as mais diversas, um dos elementos indispensáveis para a comunicação entre os convertidos é a tradução da Bíblia para o idioma do grupo. No ano de 1957, estabeleceu-se uma parceria entre a SAIM e o *Summer Institute of Linguistics* (SIL), no sentido de traduzir a Bíblia para o Terena. Duas lingüístas se destacaram nessa tarefa – Nancy Butler e Bete Ekdal, da SIL. Na Festa do Dia do Índio de 2007, tivemos a oportunidade de conhecer Bete Ekdal e perceber o respeito que as lideranças e os presentes devotam à lingüista (fotografia nº 07 na página 220).

Segundo Almeida (2004), a tradução cultural e lingüística coloca-se como essencial à expansão dos evangélicos, pois toda missão constitui-se enquanto movimento *transterritorial*, cuja atividade é *transcultural*. Em suas palavras,

A tradução cultural, portanto, coloca-se como essencial à expansão dos evangélicos em duplo sentido: primeiro, porque a ação é direcionada para inserção de uma religiosidade, a princípio estranha ao grupo-alvo. Segundo, e em sentido restrito, esse processo materializa-se pela introdução de um livro sagrado: a Bíblia. (...) sua tradução é um esforço de propagação que exige a construção de pontes simbólicas resultantes de negociações de sentido (ALMEIDA, 2004:34).

A outra alteração no campo religioso, destacada desde 1970 aos nossos dias, se relaciona com o corpo doutrinário ou talvez seja melhor dizermos o conjunto de regras estabelecido por cada instituição para se auto-administrar. Há na atualidade uma maior permissividade no sentido de alteração de dogmas ou acordos anteriormente acertados e consagrados no Estatuto e no Regimento da Igreja UNIEDAS. De acordo com as necessidades que vão se impondo, as lideranças religiosas vão adequando-se para não perder espaço para as demais. Freston (1992:80) diria que funcionam como grandes armazéns, pois de acordo com a necessidade, compram-se certos produtos e se esquecem de outros.

No caso em estudo, verificamos que alguns comportamentos tornaram-se menos rígidos, como por exemplo, em relação a alguns aspectos culturais. Aos crentes da ISAMU/SAIM e depois da UNIEDAS era recomendado: a abstinência do futebol, das bebidas alcoólicas, das danças tradicionais como o *Bate Pau* (homens) e a *Siputrema* (mulheres) e de certa forma tentavam evitar o idioma Terena. Dessa forma, ninguém fala melhor o português do que os pastores da Missão Indígena UNIEDAS (MIU), mesmo aqueles que têm um nível escolar menor. A retórica é a pérola da pregação, pelo que pudemos perceber. Entretanto, as igrejas cristãs, de uma forma geral, estão reconsiderando suas relações com alguns aspectos culturais.

As lideranças religiosas, indígenas em sua totalidade, entraram no movimento de fortalecimento da cultura Terena, desencadeado a partir da década

de 1980 no cenário sul-mato-grossense. Comenta-se que a Junta da UNIEDAS está organizando um documentário, no qual demonstrará a chegada, a conformação e a apropriação Terena do protestantismo. Seus dirigentes estão produzindo uma representação de sua história mais recente, enfatizando o período de convivência com as missões anglo-norte-americanas. Recebemos de Lourenço Buckman uma cópia do vídeo que conta, a partir da ótica dos crentes da MIU, a história dessa etnia desde o período da colonização até os dias atuais, enaltecendo seus feitos no desbravamento da região e na apropriação do Evangelho. A nosso ver, esse movimento visa a assegurar a hegemonia do campo evangélico utilizando os códigos de registro do não-índio. Estão saindo na frente dos pentecostais, bem como dos católicos que se autodenominavam os preservadores da cultura Terena.

As igrejas protestante-pentecostais, indicadas no capítulo seguinte, nasceram indígenas e, portanto, dentro da nova linha de pensamento de autodeterminação e autonomia. O engajamento dessas igrejas nas disputas eleitorais a partir da década de 1980, perpassa largamente o comportamento dos Terena nas disputas internas e externas às suas aldeias. Por sua vez, a Igreja Católica vai instrumentalizar as populações indígenas para que se organizem em associações, conferências, para expor suas demandas à sociedade brasileira e ocupar os espaços dos leigos em suas instituições. As lideranças religiosas e políticas Terena vão se tornando cada vez mais reflexivas e estratégicas em uma conjuntura que exige sujeitos criativos e participativos.

A institucionalização da Igreja Católica nas Aldeias Bananal e Ipegue (fotografia nº 01, página 216)

No capítulo anterior destacamos as dificuldades do processo de institucionalização iniciado por volta de 1932 pela Igreja Católica no Sul de Mato Grosso que caminhou lentamente até a década de 1970. Apesar da assistência desencadeada pelos Redondoristas de Aquidauana às Terras Indígenas de Taunay/Ipegue somente a partir do momento da inclusão dos leigos nas Capelas é

que esse processo tomou corpo. Segundo os depoimentos recolhidos nas Aldeias as lideranças religiosas começaram a aparecer do final da década de 1960 para o início de 1970. No período anterior, provavelmente os padres se dedicaram mais às cidades, uma vez que seus quadros e seus meios de transporte não permitiam cobrir toda a Diocese.

Antônio Francelino (à direita na fotografia de nº 03, na página 217) nos informou que entre as décadas de 1950 e 1960 a Igreja Católica ficou inativa nas aldeias. Contudo, os índios católicos continuaram realizando os rituais de Festejos de Santos, Bandeiras, Batismo de casa Terena, casamentos entre outros. Durante aquele período, estudou na Escola da Missão SAIM, dos americanos, e participou de uma forma sistemática das suas atividades. Foi o período em que morou com seus pais na Fazenda Esperança de Seu Ênio. O missionário Clarêncio, que também exercia a função de professor na Escola da Missão, ia buscá-lo de carro na Fazenda para que pudesse participar dos cultos, mas ele não tinha nenhuma intenção de congregar com os crentes. Tinha trabalhos na quarta-feira e no sábado à noite, domingo de manhã e à noite e Seu Ênio não se importava com eles, apesar de ser católico.

Em 1960, uma tia o convidou para morar em Campo Grande, na capital do Estado. Começou a estudar em uma Escola Católica.

A primeira escola que estudei era salesiana, lá perto do Rádio Clube. Era a Escola do Oratório. Era a escola Salesiana do Oratório São José, naquela igreja lá era a Escola católica, lá. Era Escola dos padres já. E lá já fui aprofundando mais os conhecimentos católicos. A educação católica, com refinamento, né. Eu já gostava e fui aprofundando mais, pegando mais experiência, estudando mais. Em 63, estudei uns três anos lá. Aí minha tia resolveu mudar pra Anastácio, não era Município, né (Igreja Católica da Aldeia Ipegue - Depoimento de Antônio Francelino, jan. de 2007).

A experiência fora da aldeia é muito valorizada pelos Terena. É como se a pessoa tivesse passado por um estágio e voltasse mais instrumentalizada para auxiliar os patrícios. De fato, Antônio Padre voltava mais instruído no catolicismo e no estudo. Depois de Anastácio, sua tia foi morar em São Paulo. Naquela época Antônio teve que optar em acompanhá-la ou ficar para cuidar de seus pais, uma

vez que sua mãe se encontrava doente. Optou por ficar com os pais. Voltou para a Aldeia e para as atividades da Igreja Católica que estavam recomeçando novamente. Parou de estudar na quarta série porque não quis freqüentar a Escola do SPI. Sua mãe fez tratamento, tudo por conta da Fazenda Esperança, como enfatizou no depoimento, sarou e voltou a ter uma vida normal. Foi aí que passou mais uma temporada em Campo Grande trabalhando pra ajudar sua família. Voltou, prestou serviço militar e foi morar novamente na Aldeia Ipegue, apesar de a família de sua mãe ser de Bananal. A Igreja Católica começara a incluir os leigos há uns cinco anos antes de ele regressar. Miguelina da Silva era veterana quando ele ingressou no *Cursilho*.

Aí quando recomeçou em 70, tava pra fazenda, o padre começou fazer cursinho, assim cursinho de uma semana, quinze dias em Aquidauana, fazer projetos e os fazendeiros também ajudava no mantimento, dava carne, mantimento assim, e pra levar todo mundo e dar comida tinha que ter bastante era muita gente, e não era todos indígenas, era muita gente. Esse curso chamava PLC, curso de Peregrinação dos Leigos Cristãos. Era muito bom. Ensinava tudo uma forma de trabalhar. Eu não participava que estava trabalhando pra fora. Quando foi em 73; 73 fui pro quartel, servir o exército, tinha 23 anos, fiquei por um ano. Em 74 dei baixa, e voltei pra Aldeia. Na minha época foi com essa idade. Em 74 dei baixa e esse curso já tinha 5 anos e Miguelina fez esse curso muito antes que ela é mais velha que eu. Já tava pra cinco anos esse curso, mas ainda tinha direto o ano todo (Igreja Católica da Aldeia Ipegue - Depoimento de Antônio Francelino, jan. de 2007).

O fazendeiro Ênio Corrêa e alguns indígenas mais velhos da Aldeia Ipegue é que realizavam as atividades na Igreja, mas com a formação nos Cursilhos novas pessoas poderiam assumir essas tarefas, uma vez que os mais velhos queriam passar à frente o trabalho. A oportunidade veio com os cursinhos em Aquidauana. Os fazendeiros, na maioria católicos, ajudavam a manter os cursilhistas na cidade. Forneciam mantimentos para todo o grupo que estava se preparando. Aqui sentimos a necessidade de abrir um parêntese para refletir sobre a inclusão dos índios leigos nas aldeias. Essa possibilidade foi aberta pela ampla participação política do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), cujos princípios estavam ancorados na nova Teologia aventada pelo Concílio Vaticano

II. A Igreja Católica abria-se para a participação política, através de suas nascentes pastorais (CIMI e CPT).

O CIMI, fundado em 1972, ao mesmo tempo que a UNIEDAS, é uma pastoral da Igreja Católica subvencionada pela Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB) e apoiadora das lutas indígenas. Suas linhas de ação são vinculadas às discussões latino-americanas, dado o caráter continental da causa indígena. Todavia, sua política de apoiar, com todos os meios possíveis, a luta dos povos indígenas pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras, defendendo os direitos dos índios de serem ouvidos nesses processos, principalmente no traçado de limites, confrontava-se diretamente com a política do órgão oficial que não objetivava demarcar as Terras Indígenas (SUESS, 1989).

Na década de 1970, do século XX, a principal reivindicação dos povos indígenas foi a demarcação das Terras Indígenas, principalmente, as do território da Amazônia Legal, que circunscrevia também as terras do atual Mato Grosso. Entretanto, o governo brasileiro tinha outros planos para essa região e a FUNAI ajudaria a concretizar. Quando os povos indígenas começaram a exigir da FUNAI o cumprimento do artigo 49 do Estatuto do Índio, que salvaguardava a demarcação de suas áreas em cinco anos, depararam-se com o verdadeiro atravancador do processo de demarcação - A Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional. Além da sua aprovação, necessitava de um decreto do Presidente da República. Dentro do projeto do regime, de supostamente transformar o Brasil em uma potência continental e mundial, só caberiam os índios que estivessem *integrados* no sistema produtivo; do contrário, constituíram-se em *óbices* ao desenvolvimento econômico e tecnológico.⁶⁷

Paulatinamente, o quadro de leigos indígenas da Igreja Católica foi se compondo e assumindo as atividades em suas aldeias, tal como nos relata Antônio Francelino.

(...) Aí comecei. Fui me aprofundando, aprofundando e quando completou o curso e peguei a prática fui conhecendo o sistema. E comecei a trabalhar aqui na comunidade, como eu já gostava muito, né e já tinha aquela experiência do tempo da escola, né e

⁶⁷ Para uma leitura mais pontual sobre a Política Indigenista ver Moura (2001).

como eu fui participando pegando o treinamento e pegando a prática e fui buscando aquela experiência do tempo de escola e fui encaixando ali aquela experiência, aí fui encaixando na igreja e aí aquele pessoal que tinha sido antes na igreja mas que já era assim pessoas idosas, era o próprio seu Ênio que levava, né, mas acharam por bem, que tinha aparecido o cursilho, acharam que ficava um pouco pesado e como eu era mais novo e já tinha aquela experiência peguei mais experiência no Cursilho peguei mais e fui trabalhando, o pessoal foi achando bom o meu trabalho. Assumi o trabalho e fui trabalhando e o pessoal me colocaram como Coordenador, dirigente da Igreja. Por exemplo, o casamento era a gente que fazia, eu fazia a celebração, né sem a consagração, como uma celebração bem viva, né. E aí então a partir desse momento, o pessoal começou a me chamar de Antônio Padre, aí ficou. E tem muitas pessoas assim de fora que me conhece como Antônio Padre mesmo (Igreja Católica da Aldeia Ipegue - Depoimento de Antônio Francelino, fev. de 2007).

O fato de Antônio Francelino nunca ter se casado o aproximava do sacramento da abstinência e do sacerdócio. Provavelmente, se tivesse tido oportunidade de estudar teria seguido a carreira eclesiástica. Essa possibilidade fica implícita em sua fala. Outra questão implícita é a admiração de Antônio pela possibilidade da adesão de um afiliado em uma Igreja Pentecostal convertê-lo em uma pessoa moralmente correta. Falou-nos de sua família e enfatizou que sua irmã freqüenta a Igreja Evangélica Pentecostal Filadélfia dirigida pelo Pastor Dionísio Francisco e seu irmão que havia se envolvido com bebida e outras situações desonrosas estava freqüentando o ponto de pregação da Igreja Deus é Amor. Realça sua satisfação com a nova postura de seu irmão, uma vez que o havia convidado várias vezes a congregar na Igreja Católica, mas ele nunca fora. Destaca que esse é um papel positivo desenvolvido pelas Igrejas protestantes e ainda não atingido pela sua Igreja.

Agora, não sei por que a igreja católica tem essa diferença assim, que não puxa, não dá incentivo nisso daí, tem essa diferença. Eu por exemplo, no meu caso não consegui levar os meus irmãos, não sei. Não é falta de convidar. **Agora a parte da igreja evangélica ela já é ali e ali; enquanto a igreja católica é mais liberal, né.** Eu acho que é isso, né. (...) Eu no meu caso, eu procuro, é por que eu já gosto, e tenho que me manter assim dessa forma, né a comunidade, qualquer movimento, me procura; um batizado, me procuram, um casamento me procuram, né. **Eu falo que não sou ordenado pra isso, mas eles não, eles acham que eu posso e que meu trabalho é bom, eu tenho que ir, né. Noivado, por exemplo, a família vem me procurar, eu tenho que ir. Faço aquilo que está ao meu alcance e no meu conhecimento, através**

da palavra da Bíblia. Não é assim, também, a limpo, né, procuro na Bíblia o que vai encaixar naquele momento, né (Idem).

As lideranças religiosas, uma vez reconhecidas por seus pares da *comunidade*, passam a ocupar um *status* de destaque diante dos demais *afiliados* ou *clientes*. No caso da Igreja Católica, são os leigos dirigentes que se destacam. Em Ipegue, destacam-se Miguelina da Silva e Antônio Francelino. Diferentemente de Miguelina, Antônio Padre não se constituiu enquanto benzedor e não pratica nenhuma especialidade de cura ou benzeção, porém parece ser conhecedor de ervas medicinais, das quais encontramos certa diversidade em seu quintal. Entretanto, destaca-se por ter ampliado seus conhecimentos em suas estadias fora de Ipegue, em Campo Grande, Anastácio, na escola da Missão SAIM, na escola dos Salesianos e na Fazenda Esperança, onde *seu pai trabalhou desde guri*.

Ao dirigente leigo da Igreja Católica competem várias tarefas religiosas nas aldeias tais como: o Batismo, o casamento, os festejos de santos, a extrema-unção, as excelências, as bandeiras, as saudações lacrimosas. Além de organizar terços, novenas, procissões, as festas da igreja e muitas vezes a apresentação das danças indígenas.

1)O Batismo:

O Batismo é um dos primeiros sacramentos realizados pelo leigo. É um ritual muito significativo para os Terena, bem como para os regionais. Acredita-se que uma criança pagã pode ser levada dos pais por entidades espirituais. Desdobra-se em dois momentos: o Batismo de casa Terena e o da Igreja. O Batismo de casa Terena é realizado atualmente pelos líderes católicos, mas está presente na cultura da respectiva etnia desde tempos remotos. Anteriormente à institucionalização da Igreja Católica na Terra Indígena Taunay/Ipegue, esse ritual era realizado pelos padrinhos e pais da criança em casa, juntamente com uma liderança religiosa da respectiva Aldeia. Geralmente, eram os xamãs que realizavam a cerimônia e reconheciam a relação de apadrinhamento do recém-nascido.

Recentemente, no ano de 2004, após muitas tentativas de ignorar ou descredenciar o Batismo de Casa Terena e impor o Batismo institucional, no qual a criança é apresentada publicamente pelos pais aos membros católicos Igreja, os padres e os demais membros do corpo eclesial tiveram que reconhecer a cerimônia doméstica como a primeira consagração cristã Terena. Os pais Terena deixaram de dar ciência à Igreja desse primeiro ritual e prosseguiram normalmente requerendo a complementação com a segunda cerimônia legitimada pela via institucional. Quando isso foi percebido pelos religiosos, resolveram iniciar o processo de reconhecimento litúrgico do ritual. Para o reconhecimento, todo um procedimento foi seguido pelos leigos e religiosos. Um deles foi a instituição de Ministros do Batismo indígenas que deveriam assumir a presidência do sacramento reconhecendo-lhe valor eclesial. Dessa forma, os Terena conseguiam fazer valer seu ritual sem deixar de receber as bênçãos institucionais, que os mesmos prezam muito.

O processo de reconhecimento do Batismo Terena de Casa completou-se no ano de 2006, quando as Irmãs Lauritas e algumas lideranças religiosas indígenas fizeram e entregaram à Diocese um estudo minucioso do ritual em uso. Foi feita uma comparação entre a maneira do Rito para Batismo de Crianças em Perigo de Morte, com algumas peculiaridades e constatou-se que os mesmos elementos básicos encontravam-se no Batismo Terena. Os elementos básicos são os seguintes: a Profissão de Fé, o Batismo com água juntamente com a invocação da Trindade e Recitação do Pai-Nosso (LIBRADA, 2007).

O Processo foi encaminhado, por determinação do Bispo Diocesano Dom Bruno Pedron, às seguintes autoridades eclesiais que lhe conferiram o devido valor litúrgico: Pe. Dr. Gregório Lutz CSSp, para avaliação da parte de Teologia da Liturgia; Frei Dr. José Arioaldo da Silva, para avaliação à luz da História da Liturgia; Pe. Marcelo Sivinski, Assessor da Comissão Episcopal de Liturgia da CNBB; D. Manoel João Francisco, presidente da Comissão Episcopal de Liturgia da CNBB; D. João Corso SDB, avaliação à luz do direito Canônico (Idem, p. 65-66). O Rito do Batismo em Casa do Povo Terena é realizado pelos Ministros indígenas que são convidados pelos pais e padrinhos da criança batizanda e

consiste nos passos a seguir descritos pela Irmã Librada, Madre Superiora das Lauritas em Aquidauana – MS, em sua monografia de especialização (LIBRADA, 2007, anexo 2).

1. Esse rito do Batismo em Casa da criança Terena, assumido profundamente entre os católicos Terena, é realizado na casa dos pais da criança recém-nascida.

Os pais da criança procuram os padrinhos para seu (sua) filho (a). Eles se reúnem na casa dos pais ou dos padrinhos para fazer o batismo. Eles vão até a frente do altar, onde já está preparado uma vela acesa, um copo de água, um pouco de sal e três brotinhos de laranjeira. O batismo deve ser realizado preferencialmente no período da manhã, em algumas comunidades também pode ser realizado à tarde.

Na hora marcada, estando reunidos os pais, padrinho e madrinha e outros amigos e vizinhos, madrinha pega a criança em seus braços.

2. Todos fazem o sinal da cruz: invocando a Santíssima Trindade

T: Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.

3. Em seguida, todos juntos recitam um Pai Nosso e cinco Ave-Marias.

T: Pai Nosso.....

4. Em seguida, o padrinho pega um brotinho de laranjeira, molha na água e pergunta à criança chamando-a pelo nome, se quer ser batizada.

P:, você quer ser batizado (a)

A madrinha responde em nome da criança:

M: Eu quero.

5. Então os padrinhos (parinho e madrinha) rezam juntos:

P: “NN. Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

T: Amém.

6. Enquanto os padrinhos proferem a fórmula trinitária acima, o padrinho molha um broto de laranjeira na água e asperge com a água três vezes a fronte da criança em forma de cruz.

T: Ave Maria(cinco vezes).

Este rito desde a pergunta: ... você quer ser batizado até o Amém é realizado por três vezes, usando o padrinho cada vez um novo broto de laranjeira.

7. Terminada a tríplice aspersão com água, o padrinho coloca um pouquinho de sal na língua da criança.

8. Em seguida, os padrinhos acendem uma vela e a colocam na mão da criança enquanto rezam a Profissão de Fé, um Pai-Nosso e cinco Ave-Maria.

T Creio em Deus, Pai todo-poderoso.....

T Pai Nosso.....

T: Ave Maria..... (cinco vezes)

9 Para finalizar o rito do batismo, a mãe pega a criança, junta as mãozinhas dela e a faz pedir a bênção aos padrinhos e demais presente.

10. Os pais e padrinhos se cumprimentam, com muito respeito e consideração, devido ao novo relacionamento que foi estabelecido entre eles pelo batismo da criança.

11. Oportunamente, os ministros devem registrar o Batismo em casa num registro especial, pois futuramente a data do batismo oficial é esse Batismo em casa, reconhecido pela Igreja (Idem).

Após a realização do ritual de batismo em casa a criança é apresentada para a comunidade na Igreja Católica, pelos pais e os padrinhos. Esse segundo

momento é concebido como o *Rito para receber na comunidade cristã as crianças batizadas em casa*. Todos os presentes vão conhecer os novos cristãos católicos Terena. Segundo Librada (2007:68) “12. *Esse rito está previsto no RBC n 165 ss, com algumas pequenas adaptações locais.*” Por ora, é interessante ressaltarmos que os Terena moldaram o Batismo católico à sua maneira ao passo que o realizavam mesmo sem o reconhecimento da Igreja. Os religiosos, por sua vez, resolveram acatar o ritual na “Liturgia de Inculturação” para demonstrar o controle sobre os sacramentos e suas modalidades de realização.

2) Casamento Terena:

O Casamento Terena Civil é realizado pelo Chefe de Posto da FUNAI e pelo Cacique. Geralmente, é realizado no Escritório da FUNAI, na aldeia dos nubentes. O Casamento Terena Religioso é realizado pelas Igrejas nas quais os noivos são afiliados. Salvo em alguns casos específicos, os noivos católicos recebem a consagração do Padre, mas na maioria das vezes o casamento é realizado pelos Ministros indígenas. A consagração feita por um xamã Terena dependerá muito da relação das famílias dos noivos com o xamanismo. Tivemos acesso às fontes de dois casamentos Terena. Todavia, o primeiro foi de uma Terena com um purutuya na Aldeia Ipegue. E o outro, realizado na Terra Indígena Buriti, deu-se entre um Terena e uma Kadiwéu, ambos residentes na aldeia Terena. Ambas as cerimônias receberam as três consagrações: civil, cristã católica e xamânica. Do primeiro casamento conseguimos fotografias e o depoimento informal da noiva. Do segundo, tivemos um vídeo doméstico produzido pelos próprios Terena. Algumas fotografias estão dispostas ao final do capítulo. O vídeo, por sua vez pode ser acessado no Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande-MS, vamos expor as referidas fotografias, enquanto o vídeo estará disponível na Universidade Católica Dom Bosco (NEPPI/UCDB) com sede em Campo Grande-MS.

O primeiro casamento descrito é o da Terena Maria Alexandra Silva (fotografias nº 12 e 13, nas páginas 225 e 226). Atualmente, o “casamento na cultura” é realizado esporadicamente como prova de intensificação cultural. A

noiva, conforme observamos nas fotos, está paramentada com roupas, pinturas e ornamentações Terena. Sua família a acompanhou em cortejo pela aldeia até a Igreja. Por sua vez, o noivo não-índio (*purutuya*), de terno e gravata, a esperava no altar, juntamente com os demais parentes e amigos. O casamento foi celebrado por um padre, que recebeu auxílio das Irmãs Lauritas, com as quais a noiva aprendera as regras institucionais e se capacitara para ser catequista. Daí em diante, a cerimônia transcorreu de acordo com as regras católicas. Posteriormente, sua mãe e a avó deram a benção ao casal. Maria Alexandra não nos forneceu muitos detalhes da “benção xamânica”.

No caso do casamento filmado na Aldeia Buriti, o noivo Terena dirigiu-se em cortejo formado por sua família ao encontro da noiva Kadiwéu, cuja família também habitava a mesma aldeia. No lugar no qual a noiva esperava pelo noivo, havia uma rede estendida e encontrava-se decorado com artefatos e utensílios Kadiwéu. O casamento selou a solidariedade entre as famílias que estavam se aliançando através do matrimônio dos filhos. Contudo, os traços diacríticos foram realçados nas vestimentas e ornamentações dos noivos. Na primeira parte do ritual, a noiva Kadiwéu ricamente ornamentada com vestimentas, colares, pulseiras e pinturas corporais recebeu o noivo, juntamente com seus familiares. O noivo ornamentado com a indumentária Terena tomou seu lugar ao lado da noiva. Os noivos receberam as benções de seus familiares e a benção xamânica, que se estendeu por mais de hora. Durante todo o ritual os convidados permaneceram em silêncio.

A segunda parte do ritual foi realizada no escritório da FUNAI, na aldeia. Estavam presentes os familiares dos noivos e o Cacique. O Chefe de Posto, juntamente com o Cacique, saudou os presentes e os noivos e dirigiu-lhes alguns conselhos em português. Em seguida, o Cacique convidou os pais dos noivos para expressarem individualmente seus sentimentos e conselhos. As mães reconheceram os noivos enquanto seus filhos e os pais manifestaram a satisfação em relação ao matrimônio diante da comunidade. Em seguida, as autoridades presentes declaram os noivos casados. As duas cerimônias, apesar de suas

especificidades, representaram a atualização do ritual de Casamento Terena, mesmo que nos dois exemplos um dos nubentes pertencesse à outra etnia.

3) Extrema-Unção e a Excelência

A Extrema-Unção é o sacramento católico através do qual o doente de morte ou sua família requisita a visita de um religioso ou leigo que faz a confissão e absolve o moribundo de seus pecados. A Excelência, por sua vez, é uma homenagem póstuma realizada por leigos convidados pela família enlutada. Donato Rondora e sua esposa eram tiradores de Excelência. Durante toda a noite cantavam e enalteciam o falecido. Pela informação de Rondora (92 anos), poucas pessoas sabem tirar a Excelência como ele e sua esposa tiravam. Após o falecimento da esposa, em cujo velório foi uma de suas cunhadas que tirou a Excelência, ele faz parceria com Antônio Padre. Rondora nos deu uma pequena amostra do *Trabalho da Excelência* enfatizando que se estende durante a noite toda.

Quando falecia alguém a família do morto vinha chamar a gente pra rezar lá. Tirava o Terço, a Excelência. A Excelência é um canto que eu e minha esposa cantava em homenagem ao morto, a noite inteira. Alguém tirava o terço, tirava a Excelência. [parte cantada] “Uma Excelência meu Deus, que os anjos devem levar, na hora da sua morte. Vamos se por de joelho pra fazer penitência, sacramentando ...” São vários hinos cantados a noite inteira. Quando faleceu minha esposa, foi minha cunhada que fez pra ela, eu não consegui. Eu e o Antônio vamos cantar a Excelência, quando lembram a gente. Nunca negamos (Igreja Católica de Ipegue - depoimento de Donato Rondora, fev. de 2008).

4) Os Festejos de Santos

Como detalhamos no capítulo anterior, os festejos eram realizados pelos *troncos* de famílias católicas na primeira metade do século XX e seguiram sendo realizados pelas novas gerações dessas famílias, que permaneceram católicas. Algumas modificações foram feitas, uma vez que muitos católicos decidiram mudar de religião, convertendo-se às igrejas evangélicas, como ocorreu com a família do festeiro de São Jorge, Pedro Luiz. Atualmente, as pessoas que

preparam os Festejos realizam rezas, almoços e às vezes participam de bandeira do santo levantada por algum outro devoto.

5) Bandeira de santo:

Em 2007, na Aldeia Ipegue, participamos da Bandeira de São Sebastião que passou na casa de nossa colaboradora Miguelina Silva. Conseguimos a permissão para filmar o ritual da bandeira. A Bandeira percorreu todas as casas da aldeia que se abriram para recebê-la. O cortejo que acompanhou os organizadores era composto por tocadores de tambor e pife (uma espécie de flauta), além de devotos que percorreram longas distâncias a pé. O organizador segue à frente com a Bandeira do Santo em punho e reveza com os demais a tarefa de carregá-la. As pessoas participam da Bandeira fazendo doações em dinheiro e refeições para o grupo que a acompanha. Os contribuintes do santo amarram suas contribuições na própria Bandeira, conforme fotografias nº 08 e 09 páginas 221 e 222). De acordo com as informações recebidas havia vinte anos que aquela Bandeira não saía. O ritual proporciona aos fiéis reavivarem a sua crença no santo da Bandeira.

A última vez que foi “levantada” seu organizador, o xamã Pascoal, ainda estava vivo. Após seu falecimento os familiares deixaram o ritual desarticular-se. Damião, parente de Pascoal e residente em Bananal, resolveu reerguer a Bandeira, cujo motivo se desconhece, porque foi impossível agendar uma conversa com ele. Miguelina Silva informou alguns elementos que nos ajudaram a compreender a Bandeira. Havia, em seu álbum de fotografias, uma da última vez que a Bandeira fora organizada. Na fotografia, ao lado de sua mãe, parecia ser bem mais jovem. Os cabelos estavam pretos, ao passo que hoje estão bem grisalhos. Segundo os depoimentos recolhidos, uma Bandeira ou um Santo nunca podem deixar de ser cultuados pela família que os adotou sob pena de ocorrerem grandes catástrofes para os familiares. Comparando as Bandeiras, percebemos que a atual continua muito próxima, apesar da diferença de contexto, no qual ambas foram organizadas.

6) Saudações Lacrimosas

As *Saudações Lacrimosas* são realizadas pelos parentes do falecido. O objetivo é exaltar os bons feitos do morto para que acesse o “mundo espiritual”. Todo ano a memória dele é realçada pela família. É uma forma de rememorar os seus feitos e agradecer a proteção espiritual recebida. Os Terena acreditam na imortalidade do espírito e dizem que quando o corpo morre o espírito passa a habitar em outro mundo e muitas vezes auxilia as pessoas na Terra. O saudoso descreve em seu idioma os feitos do morto em vida com muita comoção. A exaltação consiste em cantorias de lamento, pesar e júbilo. Recentemente, uma pesquisadora Terena resgatou alguns desses rituais em projeto acadêmico que desenvolveu acerca da cultura de sua etnia (NAINÉ, 2007). Dentre esses temos uma *saudação lacrimosa*.

7) As danças dos homens e das mulheres Terena

Por último destacamos as danças Terena (**fotografias nº 10 e 11, nas páginas 223 e 224**). As mais conhecidas são a *Dança do Bate Pau*, também conhecida como Dança da Ema e a *Dança Siputrema*, que é realizada pelas mulheres. Nos últimos relatos que ouvimos nas aldeias Terena relata-se que essas danças são realizadas desde que os Terena se aliaram ao exército brasileiro na Guerra contra o Paraguai no século XIX. Todavia, alguns Terena mais idosos afirmam que existiam bem antes do contato com os não-índios.

A permanência desses rituais, por mais que tenham sido atualizados ou camuflados pelos Terena católicos, prova que a cultura Terena está sendo intensificada no presente. O processo de ocupação de espaços sócio-político-religiosos internos e externos às Terras Indígenas pelas lideranças religiosas ou membros formados por essas revelam a *indigenização* ou *terenização* das religiões cristãs. Isso fica mais evidente na Aldeia Ipegue, porque a representação constituída a identifica como hegemonicamente católica, enquanto Bananal identifica-se com o protestantismo.

No próximo capítulo vamos apresentar as Igrejas Evangélicas e sua construção histórica ao longo do que estamos denominando de processo de

nacionalização do protestantismo histórico e pentecostal. A partir da consolidação desse processo de nacionalização vamos perceber que as demais igrejas vão se constituir a partir das rupturas internas na UNIEDAS.



Fotografia nº 01 - Igreja Católica da Aldeia Ipegue (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 16/01/07)



Fotografia nº 02 - Padre Miguel Redentorista de Aquidauana-MS em dia de Primeira Comunhão na Aldeia Ipegue (Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva)



Fotografia nº 03 - Antônio Francelino e Donato Rondora da Igreja Católica da Aldeia Ipegue (Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 17/01/07)



Fotografia nº 04 - Pajelança na festa do Dia do Índio - Miguelina da Silva e outras "Mulheres Corajosas" (Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva, abril de 2006)



Fotografia n.º 05 - Pajelança na sociedade brasileira Miguelina da Silva, Governadora Roseana Sarney e Marcos Terena (Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva)



Fotografia nº 06 03: Celebrando a fartura da mesa Terena (Fonte: Arquivo Pessoal de Miguelina Silva - abril de 2006)



Fotografia nº 07 - Missionária norte-americana da SIL Beth Ekdal (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 19/04/07)



Fotografia nº 08 : Miguelina Silva e sua mãe recebem a "Bandeira" em sua casa (Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva, janeiro de 1990 aproximadamente)



Fotografia nº09 - "Bandeira" levantada depois de quase 20 anos em Bananal passa em Ipegue organizada pelo Terena Damião parceiro do falecido Antero Pascoal xamã de Bananal (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 16/01/07)



Fotografia nº 10 - A Coordenadora da Igreja Católica de Ipegue e organizadora da *Siputrema* - Dança das Mulheres Terena no Dia do Índio (Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva, 04/2006)



Fotografia nº 11 - Dança do Bate-Pau (Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva, 19/04/2006)



Fotografia nº 12 - Noiva Terena Maria Alexandra Silva acompanhada por sua família
(Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva)



Fotografia nº13 - Atualização do ritual do casamento Terena em Ipegue (Fonte: Arquivo pessoal de Miguelina Silva)

CAPÍTULO 7

PROTESTANTISMOS: A MISSÃO INDÍGENA UNIEDAS (MIU) E AS IGREJAS PENTECOSTAIS INDÍGENAS

Protestantismos: A Missão Indígena UNIEDAS (MIU) e as Igrejas Pentecostais indígenas

No quinto capítulo realçamos algumas características do protestantismo no Mato Grosso na primeira metade do século passado. Aquele era o momento oportuno para as Igrejas protestantes se estruturarem no Brasil. Até então, o Brasil era um país hegemonicamente católico. No sexto capítulo, demonstramos que tanto o catolicismo quanto o protestantismo, em constante concorrência, esforçaram-se para consolidar o processo de institucionalização de suas igrejas. No presente capítulo apresentamos os protestantismos histórico e pentecostal e suas implicações no campo religioso do Mato Grosso do Sul (1970-2008). Destacamos a apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena que criaram a Missão Indígena UNIEDAS (1972) e a concorrência estabelecida pela instalação das novas igrejas protestantes pentecostais e indígenas. Todavia, esse assunto não é inédito para a academia.

Três trabalhos foram realizados recentemente acerca da UNIEDAS. O primeiro, organizado por Açoilini (1999), estudou a Igreja UNIEDAS da Aldeia Bananal sem, entretanto, perceber que a UNIEDAS era tanto uma Igreja quanto uma associação de Igrejas. O segundo, Moura (2001), ao inverso de Açoilini que destacou uma Igreja, preocupou-se em historicizar a constituição e organização da Missão UNIEDAS. Ou seja, trabalhou com os documentos da associação das Igrejas Evangélicas locais: União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS). Por último, Açoilini (2004) lançou novamente seu olhar para a religiosidade Terena enfatizando o que denominou de “protestantismo à moda Terena”. Esses trabalhos foram rapidamente apresentados no segundo capítulo desta tese. Estamos voltando novamente a eles para demonstrar a dinâmica constituída por ambas as pesquisadoras na intenção de desnudar as relações político-religiosas produzidas pelos Terena interna e externamente às suas Terras Indígenas, ancoradas por uma leitura interdisciplinar.

Na atualidade, nossa pesquisa busca ampliar o olhar sobre a religiosidade Terena buscando compreender a pluralidade religiosa cristã nas aldeias Bananal e Ipegue e suas relações com o xamanismo. Portanto, quando voltamos à UNIEDAS, ora enquanto Missão, ora enquanto Igreja, é para evidenciar o papel da instituição na conformação do campo religioso cristão Terena. A UNIEDAS foi uma das primeiras Igrejas, bem como a primeira Associação de Igrejas, protestante dos Terena (fotografias nº 14 e 15, nas páginas 261 e 262). Tornou-se referência nos estudos sobre religiões e religiosidades dessa etnia. Todavia, desde seu surgimento disputou espaços com o Catolicismo, que está presente nas aldeias Terena há muitos séculos e foi reforçado nas últimas décadas do século passado pela inclusão dos leigos indígenas enquanto dirigentes locais. Dessa forma, é inconcebível falarmos em protestantismo Terena sem mencionar a UNIEDAS.

Após a conclusão do mestrado em 2001, voltamos às UNIEDAS para depositarmos a cópia da dissertação e ouvirmos os comentários acerca do texto. Naquela época o Presidente da Junta nos facultou informações mais detalhadas sobre o conflito estabelecido entre as duas missões (UNIEDAS e SAIM), que nos levou ao contato com os missionários em Chapada dos Guimarães, Cuiabá-MT. Algumas acusações sobre comportamentos considerados destoantes dos ensinamentos bíblicos foram levantadas entre os representantes das duas instituições. No Livro de Atas ficaram implícitas supostas “falhas morais”, mas percebíamos que no fundo era o desejo de autonomia o centro do conflito.

Havia, naquele momento, uma intenção da SAIM em deixar o trabalho para a UNIEDAS, porém essa não se concretizava. Havia uma disposição dos Terena para assumirem a evangelização que também não se traduzia em ações, uma vez que os subsídios financeiros deixariam de ser enviados. Contudo, as lideranças Terena começaram a moldar a UNIEDAS, de acordo com seu entendimento de como deveria ser uma Missão Indígena, principalmente no tocante aos aspectos culturais. Para tanto, tornava-se mais permissiva do que era admitido por sua genitora. Dessa feita, os missionários da SAIM resolveram deixar os índios organizarem a Igreja Evangélica Terena tal como entendiam que devia ser, conforme nos expôs o Missionário Wes Seng.

Atualmente há uma situação histórica de reaproximação entre os missionários da SAIM com a UNIEDAS. Em um contexto novamente amigável entre as duas instituições fomos procurar o *Ami* em Chapada dos Guimarães, em Mato Grosso para levantarmos a perspectiva missionária, com a qual algumas questões ficariam mais evidentes. Nossa visita ocorreu em fevereiro de 2007. Para nos receber, o casal Seng solicitou os nossos trabalhos sobre a UNIEDAS, através dos quais ficaram sabendo a versão das lideranças indígenas sobre o afastamento, bem como a nossa representação daquele fato.

Manifestando concordância com a nossa tese de mestrado os missionários (Wes e Trudy Seng) enfatizaram que a Missão Indígena foi o resultado de uma política de institucionalização do Protestantismo norte-americano no interior das aldeias Terena, gestada pelas Missões ISAMU e SAIM e pelas lideranças religiosas crentes autóctones. Confirmaram que havia, de fato, um interesse mútuo em consolidar um grupo evangelizador indígena autônomo para facilitar o contato e a evangelização de outras etnias indígenas dentro e fora do Brasil.

A Missão Indígena UNIEDAS (MIU), por sua vez, buscou consolidar uma Igreja Protestante Indígena em cada aldeia Terena e estender seu proselitismo para outras etnias indígenas. Quando ocorreu a separação da SAIM em 1993, a UNIEDAS estava iniciando a evangelização de algumas populações indígenas das Regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil. Com a ausência de financiamento essas atividades proselitistas diminuiriam substancialmente⁶⁸. Apesar do rompimento das relações entre a SAIM e a UNIEDAS, em 2005, na Aldeia Bananal, realizou-se uma cerimônia de reconciliação entre a SAIM e a UNIEDAS, altamente significativa, na qual ambas inauguraram um monumento na frente da primeira igreja consolidada pela Missão ISAMU. Essa cerimônia propôs-se a recompor as relações entre as missões, embora cada uma reconhecesse que seus tempos em comum tinham ficado no passado. Na penúltima etapa do trabalho de campo em abril de 2006, deparamo-nos com um missionário norte-americano em Taunay

⁶⁸ Para maior conhecimento sobre a UNIEDAS conferir Moura (2001), Açcolini (1999 e 2004), Wright e Kapfhammer (2004).

filiado à SAIM dos Estados Unidos. Provavelmente, essas relações estão sendo reatadas.

Uma questão central para todas as igrejas evangélicas, sem exceção, pelo que podemos perceber, é a contribuição financeira que o afiliado tem que fazer. Enquanto as atividades da Igreja são subsidiadas pela parceira que a ajuda a se organizar, essa agrega muitas pessoas, mas quando atinge sua autonomia, fica circunscrita às famílias de seus idealizadores. As lideranças buscam outras explicações para o afastamento dos fiéis, mas uma das mais agudas parece ser essa. Por isso, o novo missionário norte-americano, que foi chamado pela Junta da UNIEDAS para soerguer as Igrejas Evangélicas que compõem a MIU, desenvolveu severas críticas à metodologia das gerações anteriores de missionários da ISAMU/SAIM, inclusive a de seu próprio pai.

As missões, segundo a autocrítica de alguns missionários ligados à SAIM, reconheceram o quanto foram paternalistas com os Terena e não os ensinaram a custear as despesas da Missão UNIEDAS. O trabalho cresceu até 1993, daí em diante declinou. Isso aconteceu com todas as demais igrejas, que geralmente nascem a partir de uma parceria com uma Igreja de fora. O Missionário Wes Seng, que chegou entre os Terena na década de 1970, salientou que até afastarem-se definitivamente em 1993, trabalharam em parceria as seguintes missões: MEU (Missão Evangélica Unida de nacionalidade alemã), a UNIEDAS e a SAIM. Juntos reabriram o Instituto Bíblico para formação de quadros religiosos indígenas, conforme o trecho destacado a seguir.

Com a participação dos irmãos Alemães, o prédio nobre da Aguazul foi erguido, e a SAIM, a MEU e a UNIEDAS trabalharam juntos no treinamento de jovens que seriam os líderes do futuro para o avanço do reino de Deus. (...) Esta igreja somos nós. A Igreja Americana, Alemã e Coreana formam somente uma pequena parte do corpo todo. Os dons que Deus deu, Ele deu para a igreja TODA. E a igreja Terena é uma igreja com todos os dons, e com todos os privilégios (do corpo) dos filhos de Deus. Talvez por falta nossa, demorou para os irmão Terena entenderem que eles tinham toda a capacidade e o direito de levar o evangelho para outras tribos que ainda não conheciam o Senhor Jesus. Como instituto, começamos a nos deslocar do nosso ninho confortável na Aguazul para visitar outros povos. Entre aqueles visitados estavam os povos Aikanã, Suruí, e Bororos. Para mim, essas viagens ofereciam uma emoção dupla. Era maravilhoso ver a alegria com que os nossos irmãos Terena eram recebidos. Com seus talentos e entusiasmo, suas fisionomias alegres, atraentes e saudáveis, eram vistos

como modelos de vida... e a sua presença trazia esperança para outros povos de que eles também poderiam sair da ignorância e situação triste em que viviam. (...) E o povo Terena descobriu logo de fato, por meio de Jesus, eles tinham recebido todo o poder e autoridade do Pai – e que Ele realmente estava com os seus seguidores quando levavam este Evangelho, independente de raça ou cultura! (Carta do Missionário Wes Seng aos Terena da UNIEDAS, 2005).

Desde o afastamento da SAIM em 1993, vêm sendo desenvolvidas ações de reflexão sobre a prática de dizimar, mas mesmo assim as demandas de infraestrutura herdada requerem muito mais do que é recolhido. As lideranças indígenas esperam suplantar esses obstáculos ensinando seu *“povo a pescar, ao invés de entregar o peixe”*, afirmou Manoel Cândido, cantor evangélico e dirigente da Igreja UNIEDAS da Aldeia.

Podemos perceber que a UNIEDAS busca condições para assegurar suas atividades enquanto segue disputando espaços sócio-políticos com as demais Igrejas em Bananal e Ipegue. Seus dirigentes afirmam que todas as demais igrejas constituídas nas Aldeias Bananal e Ipegue saíram de dentro da UNIEDAS. Ou seja, as lideranças das novas pentecostais foram formadas na concepção da MIU. Ressaltam ainda que os membros desviados que formaram novas igrejas estavam interessados somente no poder e como nem todos chegaram a ser lideranças ficaram desgostosos e fundaram outra denominação.

Todas as lideranças crentes reconhecem essa condição de primogênita da UNIEDAS, mas se defendem enfatizando que a UNIEDAS não abria espaço para novas lideranças e que também divergia delas no tocante *ao falar em línguas*. Nas palavras do ex-presidente da Missão UNIEDAS, percebemos o tom de insatisfação com os membros desviados e concorrentes.

Lá temos a Igreja Batista, nós temos a Igreja Indígena Independente, a Igreja Presbiteriana, nós temos a Assembléia de Deus, lá nós temos Deus é Amor. São seis denominações evangélicas que nós temos na aldeia. (...) saíram da nossa igreja, saíram da UNIEDAS. Nós temos hoje seis igrejas diferentes, mas é interessante que essas igrejas saíram da nossa igreja e que implantaram essas igrejas. Acho que o índio também teve aquela fase de que: - Eu também sei. E aí eles iam pra cidade de São Paulo e lá freqüentavam por alguns dias alguma igreja e: - Ah, nós precisamos de ajuda lá e não temos ajuda. E eles saíam de lá para cá já como pastores aí implantaram as outras igrejas. Foi assim que surgiram essas outras igrejas. Porque era só a UNIEDAS

que mandava ali. Aí alguns começaram a por na cabeça que também sabiam (Igreja UNIEDAS do Distrito de Taunay, Pastor Jair de Oliveira, junho de 2000).

Há um diferencial entre as UNIEDAS e as outras igrejas evangélicas indígenas. As demais se identificam como Protestantes Pentecostais, enquanto a primeira se denomina Protestante Histórica. As Igrejas UNIEDAS primam pela formação teológica e seus cultos são semelhantes aos das Igrejas Batistas. Segundo Açcolini (2004:120), que acompanhou de perto o cotidiano da Igreja UNIEDAS da Aldeia Bananal, o Pastor consultado frisava as semelhanças com a Igreja Batista, bem como a procedência dos materiais usados nas atividades de evangelização (cartilhas e Bíblias). Em outro estudo, Açcolini (1999) ponderou que na parte doutrinária eram apresentados aos adeptos três estágios religiosos pelos quais deveriam passar para alcançar a salvação:

Num primeiro estágio se encontra o **plano natural**, onde se incluem as pessoas que não passaram pela conversão; logo após, o **plano carnal**, onde se encontram as pessoas que já se converteram, mas que ainda seguem suas próprias vontades; o terceiro plano, e mais importante, é o **espiritual**. Este consiste no ideal de vida do adepto; são os fiéis e convictos em sua escolha e cujas vidas correspondem ao que é pregado pela igreja como os verdadeiros princípios de Deus (AÇÇOLINI, 2004:121; grifos nossos).

A estrutura eclesiológica das Igrejas da Missão UNIEDAS baseia-se no congregacionismo, uma vez que possibilita a maior participação nas decisões dos membros do Conselho composto pelos anciãos, presbíteros e diáconos (MOURA, 2001). Entretanto, a principal diferença dessas Igrejas, ditas pentecostais, está centrada na descrença em relação ao batismo com o Espírito Santo. Essa questão foi também registrada por Grazielle Açcolini (2004) quando se referiu ao sacramento do Batismo.

Os adeptos da Uniedas são batizados após um ano de preparação na Escola Dominical, na *idade da razão*; o pastor nos contou que eles não crêem no batismo do Espírito Santo, pois isto não faz parte dos ensinamentos da Bíblia. Existem ali as sessões de

cura que, aliás, não acontecem durante o culto como é de costume na Assembléia de Deus e na Igreja Evangélica Independente Indígena Renovada da aldeia. Os membros da Uniedas marcam dias específicos para essa atividade. Eles alegam que com isso pretendem não chocar quem não entende bem o propósito das sessões e como elas são encaminhadas; por isso, as pessoas que freqüentam são os doentes crentes ou não, e os verdadeiros crentes em Cristo (AÇÇOLINI, 2004:123).

Um aspecto marcante da UNIEDAS é a preocupação de seus dirigentes com o recurso musical no processo de evangelização dos seus adeptos. Valorizam sobremaneira os ensaios musicais preparatórios a partir dos quais o Coral se apresenta. Alguns de seus membros se aprofundam no estudo da música, bem como dos instrumentos utilizados. Geralmente, utilizam todos os tipos de instrumentos e dão preferência aos hinos de louvores e exaltação. O Coral sempre foi o ponto alto do culto, nessas igrejas. Desde antes da constituição da MIU, ainda na gestão da SAIM, existia o *Grupo Nova Canção*, que se apresentava em diversas igrejas e eventos religiosos evangélicos.

O Estatuto da UNIEDAS manteve-se praticamente o mesmo elaborado em 1972, porém a prática cotidiana dos crentes atualizou-se. Por exemplo, destacamos a regra de não se consultar com xamãs. Para nós, quando os questionamos sobre o tema, essa prática foi veementemente negada. Entretanto, nas conversas com as lideranças religiosas, após um período de contato nas aldeias, começamos a ouvir relatos nos quais os Terena recorriam às *funções* do *koixomuneti*. Para ilustrar vamos destacar o depoimento de um membro da UNIEDAS da Aldeia Bananal, anteriormente entrevistado por outra pesquisadora, que reproduziu o mesmo depoimento para nós em 2008.

(...) a Uniedas, a Missão Uniedas, ensina o seguinte, como a Bíblia está dizendo: quando tem alguma pessoa doente, eles não mandam, eles pedem a Deus que seja feita a vontade de Deus sobre essa doença. (...) Se um crente da Uniedas recorrer a D. Margarida, por exemplo, o presidente –ancião não vai repreender aquela pessoa? Vai, mas acontece que... não tem como impedir devido que dependemos da vontade de Deus. Eu inclusive, se eu ver um filho doente ali, a fraqueza da carne sempre mais alta. Então, logo eu vou no médico, eu vou no benzedor, curandeiro para ver se recupera imediatamente a saúde do meu filho, da minha filha, da família. Então, muitas vezes através do curandeiro... faz isso imediatamente. Mas muitas vezes não é a nossa

vontade; que a nossa vontade, nosso desejo é de ver o doente levantar imediatamente e sempre somos repreendidos quando nós participamos desses acontecimentos, curandeiro, benzedor (...) (Sr. Manoel Cândido, Apud. AÇÇOLINI, 2004:168).

De acordo com a narrativa acima podemos afirmar que há espaços para manifestações religiosas cristãs e xamânicas entre os Terena cristãos católicos ou protestantes. Ao pastor compete tirar espíritos malignos que se incorporam nas pessoas. Essa é uma característica que os aproxima do Xamanismo. Todavia, não é somente essa a função do xamã indígena, tão bem possamos lembrar das palavras do missionário Whittington da ISAMU. O *Koixomuneti* é caracteristicamente ambíguo, pois tanto tira as doenças de espíritos como as pode causar. O líder cristão retira certos espíritos, mas não tem poder para combater o feitiço colocado por um xamã, segundo os indígenas. Isso torna a presença do xamã necessária dentro de uma Terra Indígena Terena, ainda na atualidade.

Lendo o texto de Isaac (2004) sobre os Terena migrantes da Terra Indígena Buriti para o Mato Grosso em Rondonópolis e de Pereira (2009) sobre a Terra Indígena de Buriti, podemos comparar com o que ouvimos em Ipegue e Bananal sobre a atualidade das crenças Terena. Isaac realçou a necessidade dos Terena crentes de Rondonópolis em se deslocar para Cachoeirinha (Miranda - MS) ou Bananal (Aquidauana/Taunay- MS) em busca dos xamãs Terena, com os quais possam se tratar de determinadas doenças que nem os médicos, os benzedores, os espíritas ou pai-de-santo curam. Por sua vez, Pereira (2009) demonstrou a atualidade do xamanismo no diálogo que desenvolveu em seu texto com Dona Senhorinha, xamã da Aldeia Buriti – MS. Os três autores, tal como nós, perceberam a atualização do xamanismo, mesmo que cada um explore situações e espacialidades diferentes.

Isaac (2004) destacou uma situação histórica na qual um dos líderes político-religiosos da UNIEDAS de Rondonópolis – MT retratou a nova visão que as lideranças da MIU estão tendo, da década de 1990 aos dias atuais sobre as crenças xamânicas. Seu informante, oriundo da Terra Indígena Buriti enfatizou as mudanças de discurso e prática da UNIEDAS, dada a impossibilidade de supressão da prática da pajelança.

Segundo o líder Cirênio Reginaldo, ele e a maioria dos Terena acreditam na imortalidade da alma com a possibilidade de certas pessoas vivas se comunicarem com os espíritos dos mortos. Esse foi um dos motivos que levou as organizações missionárias do Brasil, ligadas à norte-americana SAIM- South America Indian Mission, a criarem a UNIEDAS. Segundo Cirênio, as incongruências culturais que os impediam de seguir com rigor a doutrina evangélica levaram as várias nações indígenas para que vivessem o evangelho de acordo com sua própria cultura. Esse processo teria começado a se impor na década de 1970, mas só foi concretizado entre os Terena na década de 90 do século XX, quando eles teriam assumido a direção e a orientação política e religiosa da UNIEDAS. Todavia, é importante registrar que as Missões Evangélicas toleram, mas não recomendam tais práticas e que há pessoas Terena que seguem a orientação dos evangélicos nesse sentido. (ISAAC, 2004: 209)

Concluímos que por mais que as lideranças religiosas Terena tentem camuflar práticas xamânicas essas teimam em aparecer. O novo contexto nacional, amplamente favorável à organização e reivindicação dos direitos indígenas, propõe à sociedade brasileira o respeito à diferença e a diversidade. É nesse momento que percebemos um movimento da UNIEDAS, mais do que das outras igrejas, em direção ao fortalecimento étnico. Traços como a educação bilíngüe e a atualização do idioma Terena; o realçamento das danças típicas: Dança do Bate-Pau (homens) e Dança da Siputrema (mulheres); a ostentação de peças de artesanato na decoração de espaços arquitetônicos internos e externos às áreas indígenas e de enfeites corporais (colares, brincos, pulseiras, entre outros).

Nessa fase, as lideranças Terena evangélicas da UNIEDAS e de outras denominações, devidamente instaladas nas aldeias, assumem a evangelização de seus patrícios impedindo a presença de lideranças não-índigenas na área. É o ápice da apropriação do protestantismo e de sua *tradução* ao protestantismo Terena. Os missionários tentaram *cristianizar* o Xamanismo e os indígenas, por sua vez, *terenizaram* o Cristianismo. Fazendo uma comparação entre as relações efetivadas pela Missão e pelos indígenas nas Aldeias Bananal e Ipegue contra a assimilação da sociedade brasileira, a academia e os indigenistas oficiais que tentaram transformar o *índio* em *bugre* foram levados a reconhecer, ao final do século XX, índios criativos, estratégicos e contemporâneos.

Igrejas Pentecostais Indígenas nas Aldeias Ipegue e Bananal

De acordo com os pontos apresentados no texto acima, o pentecostalismo entrou nas Terras Indígenas Terena no final da década de 1970. Neste tópico, vamos apresentar um rápido histórico de sua inserção e recepção pelos habitantes das Aldeias Bananal e Ipegue, bem como das suas relações com as demais igrejas cristãs e o Xamanismo. Vamos desenvolver a tese de que as igrejas pentecostais galvanizaram a insatisfação de alguns adeptos da UNIEDAS, que não conseguiam ocupar cargos de destaque e fundaram novas denominações. Portanto, antes de optar por uma Igreja Pentecostal os atuais Pastores e dirigentes pertenceram às Igrejas UNIEDAS.

A propagação dos pentecostais se deu ao contrário das demais denominações protestantes, com o concurso de obreiros nativos. Estrategicamente os pentecostais penetraram, inicialmente, em congregações protestantes já existentes para, depois, lançarem-se ao proselitismo no todo da população. Responderam ao apelo pentecostal principalmente as pessoas mais simples que não encontravam guarida nem nas congregações protestantes tradicionais, nem no seio do catolicismo. A todas essas pessoas o pentecostalismo, que colocava ênfase na expressão espontânea, na revelação direta e oferecia muito calor em suas reuniões, propiciava a possibilidade de satisfazer as suas necessidades religiosas. Cada “crente” tinha, além disso, a chance de conseguir status religioso, de tornar-se líder e pastor (DREHER, 1992:334-335).

Dreher parece ter se espelhado no campo religioso do qual estamos falando, tamanha a semelhança descrita. De fato, nem só de positividade são compostas as relações sociais nas formações sociais Terena. Como salientamos anteriormente, as redes de alianças produzidas a partir dos troncos familiares tornam-se uma referência para as demais aglutinações. Dessa forma, algumas famílias terminaram rompendo com aquelas que lideravam a MIU e constituíram novas denominações. Dentre essas famílias destacamos a de Pedro Gerônimo, que fora diácono da Igreja UNIEDAS da Aldeia Bananal, da qual estava *desviado*, conforme os evangélicos denominam os afiliados quando se afastam das atividades da Igreja.

Vejamos o histórico de cada igreja pentecostal, sua inserção e relações sócio-políticas nas Aldeias Bananal e Ipegue constitutivas do que estamos denominando Campo Religioso do Mato Grosso do Sul. Apresentaremos primeiramente as igrejas da Aldeia Bananal e em seguida da Aldeia Ipegue.

7.1 IGREJAS PENTECOSTAIS DA ALDEIA BANANAL

1) Igreja Evangélica de Deus Indígena (IEADI)

Fomos recebidos pela Diretoria da Igreja em fevereiro de 2008, após termos entabulado algumas conversas informais com seus dirigentes (fotografias nº 18 e 19, nas páginas 265 e 266). Na ocasião recebemos alguns documentos oficiais como Estatuto, Registro de CNPJ e Ata de Fundação e o grupo nos cedeu um depoimento sobre a história da fundação e as atividades do Ministério da Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena (IEADI). A IEADI – Bananal é a Igreja Pentecostal mais antiga na Terra Indígena Taunay/Ipegue.

Nossa visita à Bananal e às Igrejas pentecostais indígenas ocorreu entre dezembro de 2006 e fevereiro de 2008. Coincidiu que nesse mesmo período a FUNAI solicitou um levantamento de todas as Igrejas nas áreas indígenas da Jurisdição da FUNAI de Campo Grande às Chefias de Posto. Portanto, antes de nos conceder os documentos e os depoimentos sobre a história da Igreja, a Diretoria da IEADI – Bananal solicitou uma apresentação de nossas credenciais e os objetivos de nossa pesquisa. Fomos convidados, eu e dois outros pesquisadores⁶⁹, a usar a tribuna da Igreja para fazermos os devidos esclarecimentos no microfone. Após as devidas apresentações e respondidos os questionamentos, o Conselho nos concedeu os documentos disponíveis e o depoimento de seus representantes.

Dado o agendamento antecipado realizado por nós e a referência aos documentos disponíveis, o Conselho buscou o Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica da referida Igreja que contém seus dados jurídicos para nos repassar,

⁶⁹ Professora Vera Lúcia Ferreira Vargas e agente da FUNASA Edmundo Pires.

pois estava na IEAD – Aquidauana-MS. A igreja teve sua abertura cadastral há 25 de maio de 1990 e seu registro junto à Receita Federal em três de novembro de 2005, constando como instituição ativa. Todavia, o depoimento do Pastor Maurício Gerônimo registrou as primeiras atividades no ano de 1979.

Na verdade começou em 1979 os trabalhos, daqui. [leitura da Ata de Fundação] 29 de maio de 1991. Daniel Almeida da Igreja Evangélica Assembléia de Deus de Mato Grosso veio de mudança na direção da casa do seu tio Hipólito e resolveu fazer Ação de Graça. Achando os irmãos desviados, Hipólito, Joel Vicente, Otávio Cecé voltaram a reconciliar ao senhor nosso Deus. Os irmãos pertenciam a Igreja UNIEDAS, mas não queriam voltar pra lá. Eu já tinha mandato de Diácono na UNIEDAS, mas não voltei. Depois veio na consciência em doar pequeno terreno. Começou o trabalho nas casas de Simplício Marques, depois Coriolano Vicente, eu me reconciliei na sua casa (Ata de Fundação da Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena da Aldeia Bananal, 30/10/1989).

A IEADI – Bananal é afiliada do Ministério Indígena Terena, cuja sede se encontra na IEADI da Aldeia Argola, situada na Terra Indígena de Cachoeirinha, município de Miranda - MS. O Ministério é composto pelas IEADI das Aldeias Bananal, Limão Verde (Aquidauana – MS) e das Aldeias Argola e Passarinho (Miranda – MS). Ao que nos consta, de acordo com as explicações da Diretoria local, o Ministério consiste em uma Associação Religiosa envolvendo as IEADI das aldeias Terena destacadas, cujas finalidades são: *“(...) a propagação do Evangelho de Jesus Cristo, fomentar as atividades educacionais, culturais, promover o bem-estar da Família indígena e assisti-la socialmente (...)”* (Ata de fundação da IEADI da Aldeia Bananal, 30/10/1989:1)

O Ministério elegeu sua Diretoria Executiva, o Conselho Fiscal e a Comissão de Conta, ficando assim constituídos: Diretoria Executiva: Presidente: Evangelista Adelino José; Vice-Presidente: Presbítero Coriolano Vicente; Primeiro Secretário: Evangelista Bruno Quirino; Segundo Secretário: Evangelista Maurício Jerônimo; Primeiro tesoureiro: Presbítero Hilário Candelário e Segundo Tesoureiro: Esmeraldo Ramires Baltazar. Conselho Fiscal: Alcindo Faustino,

Armando Antônio e Presbítero João Candelário. Comissão de Conta: Bernardo Santana e J. Arruda.⁷⁰

Indagamos aos dirigentes da Igreja sobre a IEADI da Aldeia Ipegue. Fomos informados que aquela Assembléia de Deus pertence a outro Ministério, que não é indígena. Portanto, não podem congregiar juntos. De fato, a Assembléia de Deus da aldeia contígua foi vinculada ao Ministério dos Primogênitos e, por último, filiou-se ao Ministério Perus. A filiação das IEAD depende das relações estabelecidas pelos seus dirigentes indígenas. No caso da Assembléia de Deus da Aldeia Bananal, seu contato foi feito com uma Igreja de Mato Grosso, a qual pertencia o sobrinho de um dos fundadores. A IEAD de Ipegue estabeleceu contato com uma Igreja de São Paulo, através de um Pastor visitante. Eram muito comuns essas incursões missionárias nas aldeias pelo que pudemos perceber nos depoimentos dos líderes religiosos.

Os fundadores da IEADI, ex-afiliados à UNIEDAS, ficaram descontentes com os dirigentes e se afastaram das atividades da Missão, após a ruptura dessa com a SAIM. Segundo os membros da Diretoria Executiva o culto da IEADI é bem diferente dos cultos da UNIEDAS. *“São alegres, movimentados e os batizados recebem o Espírito de Pentecostes. Na UNIEDAS não tem nada disso.”* (Depoimento da Diretoria da IEADI da Aldeia Bananal, 2008). A experiência anterior na UNIEDAS permitia as comparações por parte das lideranças da IEADI.

Esse “sentimento de euforia” possibilitava aos dirigentes essas comparações. Capiberibe (2004) já havia apontado essas características quando nos relatou a visão dos Palikur sobre as atividades da Igreja Assembléia de Deus em sua Terra Indígena. Segundo a autora, no tocante ao protestantismo pentecostal a alegria é uma manifestação presente.

(...) a religião evangélica apresenta um Deus próximo e manifesto, aspecto que, como veremos, possui papel fundamental na aquiescência dos Palikur à nova religião. Não há na relação entre os Homens e Deus nenhum tipo de barreira, nem santos, nem padres, o que se apresenta é o chamado “Deus vivo” ou “Deus verdadeiro”. A comunicação desse Deus com os Homens ocorre em diferentes planos. De acordo com os Palikur, Deus

⁷⁰ O nome desse segundo componente está ilegível na cópia que recebemos do Conselho da IEADI de Bananal.

pode comunicar-se por meio: das escrituras; da manifestação em seres da natureza; dos sonhos; do canto que estimula, o mais radical de todos os modos de comunicação com Deus, o batismo com o Espírito Santo (CAPIBERIBE, 2004: 168)

A síntese das possibilidades de manifestação do “Deus vivo”, que se relaciona no plano horizontal com os seus seguidores, os aproxima muito dos *entes espirituais*, que estão em toda parte e em todos os seres do Xamanismo Terena. As igrejas pentecostais funcionam, segundo Freston (1992:82), como casulos dentro dos quais se criam espaços-livres para a experimentação social da participação, auto-gestão, iniciativa pessoal, que quase sempre se rompem de fora pra dentro. Ou seja, para se livrarem da pesada estrutura da UNIEDAS, as lideranças religiosas compuseram uma outra Igreja que os colocava em um mesmo plano horizontal.

Geralmente, os dirigentes das Assembléias de Deus têm formação teológica, mas o chamado para o Ministério é feito pelo sinal do Espírito Santo. Em Bananal, segundo nossos colaboradores, foram formados quatro pastores, com a ajuda da Missão Presbiteriana Brasil-Coréia representada pelo Reverendo Sueng Mankim. Esses pastores estão distribuídos entre as Igrejas do Ministério. Segundo o Pastor Maurício Gerônimo,

Foram quatro pastores formados em Teologia: Samuel Gerônimo, meu primo, que está fazendo direito em Dourados na UEMS, prosseguindo estudo dele. Aproveitando oportunidade porque ele é jovem né, como a filha do irmão que faz geografia também né; Esmeraldo Ramirez, que está em Colônia Nova, Valter Massi, em Limão Verde e eu Maurício Geronimo, em Bananal” (IEADI da Aldeia Bananal - depoimento Pastor Maurício Gerônimo, fev. de 2008).

Em sua formação teológica o Pastor Maurício enfrentou as dificuldades de se adaptar na cultura brasileira, principalmente com relação ao idioma e aos costumes dos não-índios.

(...) deixa eu colocar assim pra você, quando a pessoa tem o toque de Deus mesmo, se sentir disposto a trabalhar, ele recebeu o chamado, pra Deus assim não precisa buscar o

estudo; você fica ali na Igreja e Deus capacita, mas no entanto, Deus também precisa de mim, que eu tenha conhecimento, conhecimento humano, da lógica assim, né. E eu tive essa oportunidade assim de sair da minha aldeia e não consegui me adaptar, porque como você estava ouvindo, o índio é diferente, não tem aquele impulso, aquela capacidade, aquela coragem. Até uma vez meu professor, que é filósofo, me empurrou assim vai Maurício, estuda aí, faça a sua tarefa você tem capacidade; você é índio, mas você não é diferente. Então o que é isso, né? Quando eu fui pra lá eu sofri bastante, né. E Deus tem me ensinado bastante (IEADI Bananal, Pastor Maurício Gerônimo, fev. de 2008)

Devido ao nome da Igreja ser Assembléia de Deus Indígena levantamos uma questão acerca das diferenças de um Ministério Indígena para um outro não-indígena. Os depoentes apontaram duas diferenças que estão na forma de construir o trabalho evangélico. Segundo o Conselheiro Albino,

O motivo é que tem que se identificar. Se é Assembléia de Deus Indígena, é porque é só indígena mesma. E tem que marcar porque quem trabalha é o próprio indígena, mas trabalhar mesmo na mesa é do próprio índio. Presidente, conselheiros, pastor. Trabalho é do próprio índio, índio pra índio. Entra de fora pra membrar. Tem ajuda sim, por exemplo, quem vai jogar as informações no site, na internet. Quem vai jogar na internet. Aí precisamos de ajuda, temos que confiar em alguém de fora, que entende. Quem tem competência, por exemplo: O Pastor Kim. Ele está como auxiliar da Igreja. O dízimo, na igreja de fora é diferente. Se você não der dízimo você não tem vida espiritual. Na Deus é amor, se você não dá dízimo não participa da Ceia. Pra nós isto não é certo. Isso não é bíblico, mas a Bíblia fala que tem que pagar o dízimo, né. Ambas tem Pentecostes. O *purutuya* ele gera esse recurso. E nós aqui foi mais difícil pra acontecer, pra nós gerar, pro ministério levantar; como os *purutuya* não geramos. É o que falta dentro do Ministério indígena e mais igreja né. Agora se nós fizer, igual os *purutya*, o que estamos esperando, temos que agir, temos riqueza de gerar dinheiro, ofertar, nós vamos gerar dinheiro. Aqui a gente não paga cartão de membro, lá nos *purutuya* paga, é anual. E se nós começarmos fazer isso nós vamos ver Assembléia de Deus crescer (IEADI Bananal, Conselheiro Albino, fev. 2008).

O ritual das atividades é o mesmo para as Assembléias de Deus. Talvez, segundo os representantes da IEADI, modifique um pouco o discurso dos dirigentes ao interpretar a Bíblia para seus *patrícios*. A identificação com o complemento indígena é algo que eles têm como diferencial e necessário. O trabalho é de índio para índio por isso tem que marcar “*porque quem trabalha é o próprio índio*”. A segunda diferença está na ausência do compromisso de dizimar.

Segundo os depoimentos, o índio acostumou buscar lá fora, mas agora as igrejas de fora falam para os índios custearem seu próprio trabalho. É aí que está o problema enfrentado pelos dirigentes. Eles estão procurando uma forma de conduzir seus afiliados a contribuir espontaneamente, apesar de saber que essa é uma obrigação deles. Albino deixa bem claro que *“se a pessoa não der o dízimo, não terá vida espiritual.”*

Outra questão salientada foi a inserção da Igreja na Aldeia, os líderes da IEADI foram taxativos em mostrar como a educação e o comportamento dos jovens mudou nos últimos tempos. Os jovens estão mais desobedientes, pois ficam muito tempo na frente da televisão e do computador. Afirmaram que o trabalho da Igreja está no incentivo aos jovens para que participem da vida na Igreja e se apeguem mais à palavra de Deus. *“(...) porque daí você passa a conhecer, conhecer, né; as éticas boas, as instruções boas; enquanto lá fora, no mundo vamos dizer assim, nas escolas, nas estradas, na cidade, lá fora tem outro sistema. (...) há violência no mundo hoje, drogas, né.”* (Depoimento dos dirigentes da IEADI – Bananal, fev. 2008).

As questões apontadas nos depoimentos dos dirigentes da Assembléia de Deus Indígena centraram-se basicamente no trabalho social que a Igreja desempenha na Aldeia com os jovens e as demais faixas etárias. No momento, os dirigentes estão se preparando para conscientizar os membros para dizimar em favor do Ministério ao qual estão filiados. Pretendem difundir o Evangelho entre os Terena das outras Terras Indígenas.

2) Igreja Evangélica Independente Indígena Renovada

Fundada há 14 de fevereiro de 1984, a Igreja encontra-se devidamente registrada na Chefia de Posto da FUNAI na Aldeia Bananal, bem como no Cartório do 4º Ofício do município de Aquidauana, desde o ano de 1989.⁷¹ Denomina-se Renovada porque reconhece o Novo Testamento da Bíblia Sagrada como guia exclusivo de suas práticas e doutrinas. Segundo seu Estatuto, Jesus Cristo é a

⁷¹ A fundação da Igreja se deu em 1984, o estatuto foi finalizado em 1987 e registrado em 1989.

suprema autoridade. Independente em relação a qualquer outra entidade religiosa, sua área de inserção exclusiva, por enquanto, é a Aldeia Bananal. Contudo, reconhecem que seus membros fundadores pertenciam aos quadros da UNIEDAS.

Ao definirem-se como Igreja propõem como principais fins os seguintes objetivos:

§ 1º : Reunir-se Regularmente para prestar adoração a Deus, estudos da bíblia e pregação do evangelho.

§ 2º : Concorrer para estabelecimento do reino de Deus por meios que ela achar estarem em harmonia com a escritura Sagrada.

§ 3º : Cultivar a fraternidade e a cooperação com as outras Igrejas da mesma fé, e ordem.

§ 4º : Criar ou seja solicitar auxílio financeiro para os necessitados Educação e outras obras de Utilidade à comunidade indígena de modo em geral, e ainda presta auxílio (Estatuto da Igreja Independente Indígena, 1987: 1)

De acordo com o depoimento de seu representante, a instituição tem um papel sócio-político relevante, pois se acha imbuída de atividades para auxiliar concretamente as pessoas necessitadas: arrecadar fundos para auxílio direto, além de reivindicar melhorias educacionais para a comunidade indígena. Essas melhorias não seriam apenas para o grupo da referida Igreja, mas para toda a população da aldeia. A meta é ajudar a população indígena a conquistar melhores condições de educação e saúde.

Tende a relacionar-se harmonicamente com suas congêneres, desde que sejam da mesma ordem e fé, buscando a comunhão entre as igrejas evangélicas. A definição de Indígena em sua denominação, talvez, refira-se diretamente ao segundo parágrafo de seu Estatuto, que lhe reserva o poder de decidir sobre os meios pelos quais ela entender que estão em harmonia com as Escrituras para o estabelecimento do Reino de Deus. As lideranças religiosas é que definirão quais são os direitos e os deveres de seus membros. No tocante à independência realçada no nome da entidade refere-se, provavelmente, à ausência de filiação com missões no sentido patrimonial e administrativo. Diferentemente da

UNIEDAS, que na época da fundação dessa Igreja, em 1984, ainda estava filiada à SAIM.

Tal como cada aldeia Terena tem um Conselho Tribal que auxilia a administração do Cacique, essa Igreja tem uma Diretoria composta por Presidente, Vice Presidente, Secretários Gerais (1º e 2º), Tesoureiros (1º e 2º), um Conselho composto por diáconos e anciãos, bem como uma Diretoria de Organização. Essa última instância, a Diretoria de Organização, é eleita anualmente e constitui-se de uma Diretoria da Escola Dominical, de uma Diretoria da Sociedade de Senhoras e um Conjunto Musical. Os Secretários, os Tesoureiros e os diáconos têm um mandato de dois anos, enquanto o Presidente será vitalício até quando cumprir a doutrina bíblica. Uma das diferenças dessa para as demais igrejas evangélicas é que no ato da consagração do Presidente, o Ancião é também consagrado como Pastor e tem função vitalícia. Além disso, elege-se anualmente uma Comissão de Exame de Conta, cujo papel é examinar os livros da tesouraria da Igreja. Cada uma dessas funções tem seu papel definido estatutariamente.

3) Igreja Evangélica Pentecostal Redenção Eterna

A Igreja Pentecostal Redenção Eterna inicialmente denominava-se “Rocha Eterna”. Em um primeiro momento, o Pastor responsável fez uma aliança com a sede do Ministério da Rocha Eterna em Londrina – PR, o que é muito comum nas Terras Indígenas Terena. Quase todas as denominações são fundadas em parceria com instituições externas e não-indígenas. O primeiro contato se dá com o pastor ou com seus familiares.

Nesse caso, em específico, o Pastor atual era funcionário da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e por muitos anos trabalhou no Distrito de Taunay, que como comentamos, no início deste trabalho, faz limite com a Terra Indígena Taunay/Ipegue. De acordo com o que relatou, o Pastor recebeu um chamado para fundar e assumir um Ministério Evangélico na Aldeia Bananal. Diferentemente da

UNIEDAS e da IEADI, sua formação se deu na prática juntamente com os membros da Igreja.

Apesar de a Aldeia Bananal ser reconhecida pelos Terena como hegemonicamente protestante, pudemos observar que tem menos Igrejas Evangélicas do que sua vizinha Ipegue. Pelas informações recebidas das lideranças religiosas concluímos que o poder de persuasão da UNIEDAS de Bananal é amplo dado que a própria população da Aldeia limitou o número de denominações desde o começo da institucionalização do protestantismo na referida Terra Indígena. Ipegue, por sua vez, tentou estabelecer o mesmo critério, mas não conseguiu atingir seus objetivos. Na atualidade, existe um ponto de pregação da Igreja Deus é Amor, que está iniciando o processo de reconhecimento no âmbito interno da denominação, para posteriormente reivindicar seu espaço na Aldeia. Talvez, a população consiga após a aprovação dessa nova denominação se fechar para outras Igrejas. Todavia, isso é apenas uma probabilidade que se desenha nos discursos das lideranças religiosas e temporais.

Em contraste com as quatro Igrejas Evangélicas de Bananal, apresentam-se as cinco de Ipegue. Parece pouca a diferença, mas a questão que implica na comparação é a forte presença do catolicismo que permite uma expressiva influência do xamanismo nesta Aldeia. Desta forma, Ipegue aparenta ser menos restritiva do que Bananal e isso faz com que as denominações que ali se instalaram tenham tido mais facilidade para institucionalizar-se, o que não quer dizer que encontrem-se livres da concorrência cristã. A presença do Catolicismo em Ipegue ofusca a quantidade numérica do protestantismo, a nosso ver.

A Aldeia Ipegue, através de seus benzedores, curandeiros, purungueiros promove condições para seu reconhecimento enquanto uma aldeia católica, enquanto Bananal está “fechada” para tal tipo de manifestação pela propagação da descrença protestante em tais entidades. É como se a fronteira física entre as Aldeias Bananal e Ipegue fosse respaldada por uma outra fronteira de crenças espirituais. Todavia, ressaltamos que esse é apenas o pensamento hegemônico entre as lideranças religiosas, o que não o constitui como o único em ambas as

aldeias. Voltaremos a esta problematização ao final deste capítulo, antes das considerações finais.

7.2 IGREJAS PENTECOSTAIS DA ALDEIA IPEGUE

1) Igreja Universal Assembléia de Deus dos Primogênitos (27/07/1981)

Da mesma forma que a IEADI da Aldeia Bananal (fotografias nº 16 e 17, nas páginas 263 e 264) enfrentou a Igreja UNIEDAS para se estabelecer enquanto instituição, a Assembléia de Deus dos Primogênitos também enfrentou uma forte rival na Aldeia Ipegue: a Igreja Católica e o “imaginário xamânico” do qual a população estava impregnada. Foram forças cristãs poderosas que limitaram frontalmente os espaços político-religiosos em ambas as aldeias. Contudo, a nova denominação conquistou seu espaço e se consolidou enquanto a primeira Igreja Pentecostal.

A Igreja Assembléia de Deus de Ipegue nasceu a partir do Ministério Primogênitos e esteve ligada à sua sede em São Paulo, desde 1986 (Ata de Fundação, 1986). Sua primeira denominação foi *Igreja Evangélica dos Primogênitos Hebreus: 12-23 Independente*. Os fundadores da Igreja sede eram residentes no município Osvaldo Cruz, estado paulista e eram não-índios. Segundo consta nos depoimentos da Igreja Evangélica Assembléia dos Primogênitos, o seu primeiro culto pentecostal foi realizado em 27 de julho de 1981. Apesar de nos apresentar o documento de fundação da sede em São Paulo, datado de 1965, os trabalhos de evangelização partiram de uma filial daquela entidade, localizada no município de Anastácio – MS. Suas primeiras atividades em Ipegue foram realizadas na residência de João Dias da Silva, que posteriormente viria a ser reconhecido como o responsável pelo Ministério de sua Igreja.

Aberta a reunião sob a direção do Cacique ELCIO FLÔRES, que esclareceu o motivo da reunião, e em seguida passou a palavra ao índio JOÃO DIAS DA SILVA, morador nesta Comunidade de Ipegue, o referido índio solicitou ao Conselho Tribal AUTORIZAÇÃO PARA CONSTRUIR UMA IGREJA, - quintal de sua residência, em seguida apresentou o

ESTATUTO DA IGREJA. DECISÃO: - As Lideranças Autêntico desta aldeia de Ipegue, jurisdicionado a 9º DR FUNAY em CAMPO GRANDE MS. Após verificar o ESTATUTO – da igreja universal assembléia dos Primogênitos, somente com a finalidade de EVANGELIZAÇÃO, as Lideranças por unanimidade decidiram de aprovar e AUTORIZAR a construção da IGREJA UNIVERSAL ASSEMBLÉIA DOS PRIMOGÊNITOS, nesta Aldeia de Ipegue, por se tratar de EDUCAÇÃO ESPIRITUAL sendo o responsável e dirigente dos trabalhos o referido indígena – JOÃO DIAS DA SILVA (Ata do Posto Indígena Ipegue, 1987).⁷²

A primeira Diretoria, cujo Presidente era João Dias da Silva, iniciou a construção de seu templo logo após a liberação da autorização de abertura do Ministério pelas lideranças temporais.

A referida Igreja depois de muitas lutas e perseguições foi reconhecida no arquivo que se encontra nesta chefia pelos líderes tribais e liberados pelo chefe de posto o Sr. Lino Luiz e o Cacique Elcio Flores e aprovado pelo Conselho, e no dia 15 de setembro de 1986 começou a construção da nova Igreja e no dia 30 de outubro termina a construção da Igreja onde foi realizado o 1º culto de oração como agradecimento ao Nosso Senhor Jesus Cristo (Ata de Fundação da IEAD da Aldeia Ipegue, 1986).

O Chefe de Posto, bem como o Cacique, era afiliado à Igreja UNIEDAS e é muito provável que a discussão em torno da abertura ou não de uma Igreja Pentecostal em Ipegue tenha passado por esse compromisso religioso das ditas *autoridades autênticas*⁷³. Este fato nos permite refletir sobre a ingerência política das igrejas da Missão UNIEDAS nos espaços profanos internos às Terras Indígenas e vice-versa. A discussão fora demorada porque daquele momento em diante a concorrência seria estabelecida entre os protestantes históricos e os pentecostais. As lideranças da Aldeia usaram sua influência para prorrogar a abertura de mais uma igreja evangélica na Aldeia de Ipegue. Todavia, como o Terena é habilidoso e diplomático esse caráter da disputa não ficou explícito. O Livro de Atas da Missão UNIEDAS foi uma fonte fundamental para levantarmos os

⁷² Destaques contidos no documento original.

⁷³ Os Terena separam as lideranças religiosas das civis. O Cacique e o Chefe de Posto são as lideranças autênticas reconhecidas pela FUNAI e representantes jurídicos da Aldeia. Os pastores, leigos e demais dirigentes religiosos foram por nós reconhecidos como lideranças, mas não pelos indígenas. No documento citado fica evidente a configuração do poder.

nomes dos atuais dirigentes das igrejas pentecostais e constatarmos sua ligação anterior com a Missão. Os dois *líderes autênticos* (Cacique e Chefe de Posto Terena) participavam da UNIEDAS desde a sua fundação.

Para regularizar um Ministério em área indígena, os interessados têm que solicitar ao Cacique e ao Conselho Tribal o registro da entidade na Chefia de Posto. No caso da Igreja Universal Assembléia de Deus dos Primogênitos, cuja fundação oficial se deu em junho de 1987, somente os documentos não revelariam o conflito estabelecido através do pedido de apreciação documentado. Nos depoimentos constatamos que houve uma sistemática resistência por parte das lideranças representativas da Aldeia, que permaneceu no âmbito das relações sociais e políticas internas. Embora os trabalhos de evangelização ainda estivessem sem a aprovação do Conselho Tribal e da Chefia de Posto, vinham ocorrendo desde o ano de 1981, conforme a Ata de Fundação. Portanto, foram muitos anos de gestão para o reconhecimento legal da instituição.

Algumas questões presentes no documento de aprovação do Conselho Tribal merecem destaques e reflexões pontuais: 1) a solicitação é feita de um índio para *lideranças autênticas*; 2) o Cacique, o Conselho e o Chefe de Posto, todos indígenas, são as autoridades autênticas na Aldeia Ipegue, bem como nas demais aldeias Terena; 3) o índio solicitante é morador na Comunidade de Ipegue; 4) a Igreja tem que ter Estatuto e ser dirigida por um morador residente na área para ser autorizada pelas lideranças; 5) a finalidade exclusiva do dirigente e da Igreja é evangelizar, ou seja, educar espiritualmente os demais residentes na Comunidade; 6) qualquer mudança na nomenclatura da Igreja ou na direção tem que ser comunicada às *lideranças autênticas* da Aldeia Ipegue, pois ficou destacada em caixa alta a denominação da Igreja e do seu dirigente.

Do mesmo modo, a estratégia de preservar a liderança do Cacique, enquanto a maior autoridade indígena é uma necessidade de impor limites ao processo de co-gestão consolidado pelo estado brasileiro. Essa co-gestão caracteriza-se pela presença das associações e das ações englobadas no processo de redemocratização brasileira, que atingem as populações indígenas através das organizações associativas propostas pela sociedade nacional.

Associações que têm um amplo poder de decisão fora e dentro da área indígena. São as portas de entrada para a captação de recursos financeiros para a Comunidade, além de serem os contatos priorizados pelos parceiros externos.

Há uma potencialização da disputa por espaços de poder dentro da área indígena, mesmo que todos sejam unânimes em afirmar que a liderança pertence ao Cacique. A disputa se amplifica nos momentos de conflito interno. Por exemplo, à época da eleição para Cacique e das eleições municipal, estadual e federal. Os grupos reagem e agem em favor de suas necessidades. Nas aldeias, a cada eleição para Cacique, são substituídos conjuntamente os diretores das escolas indígenas, os agentes de saúde e todos os demais cargos assalariados que não pertencem ao quadro efetivo, pois pertencem à esfera da barganha política. Os concursados oponentes ao Cacique eleito podem ficar ilesos do desemprego, porém dificilmente se asseguram contra os possíveis remanejamentos inter-aldeias. Essas são algumas das questões que perpassam as relações político-religiosas nas aldeias Terena. O mesmo pode ocorrer com a troca de Prefeito, uma vez que esses cargos em sua maioria são municipalizados.

Retomando a discussão sobre a presença da IEAD em Ipegue, é oportuno salientarmos que a Igreja Assembléia de Deus rompeu com o Ministério Primogênitos em 1996 e aliançou-se com o Ministério Madureira, Campos dos Perus, cuja sede regional estava localizada em Aquidauana - MS.⁷⁴ Essa ruptura ficou na informalidade e, por isso, não foi informada às autoridades civis, conforme as regras estabelecidas no documento de concessão de funcionamento. Por conta disso, em 1996, os membros da Diretoria da Igreja Primogênitos dissolveram-na e levantaram a Igreja Evangélica Assembléia de Deus de Mato Grosso da Aldeia Ipegue (Ata de Reunião, 27/02/1996). Naquela ocasião, seu dirigente expôs as novas normas que foram acatadas por unanimidade.

(...) foi passado a direção do trabalho para o pastor evangelista João Batista de Oliveira para pregar a palavra do Senhor, como tema Neemias cap. 6, 1-3, e na sua pregação,

⁷⁴ Os Ministérios se formam de acordo com a tendência da Igreja com as quais os Terena estabelecem relações amistosas e de reciprocidade. Nos casos específicos são dois Ministérios diferentes – Madureira e Perus. Essas Igrejas são contatadas pelos Terena interessados em levantar um novo culto em sua Aldeia. Geralmente, eles se tornam Pastores.

falou sobre as normas da Assembléia de Deus, de comum acordo todos concordaram com a nova direção, e ficou aprovado que a partir desta data esta congregação passou a ser ligada a Assembléia de Deus Ministério Madureira Campos de Perus, sob a direção do Pastor Evangelista João Batista de Oliveira (Ata de Reunião da Diretoria da Igreja Primogênitos, 27/02/1996).

Decorreram-se quatro anos de transição e, ao final desse período foi eleita a Primeira Diretoria Indígena da nova instituição seguindo a disposição: Primeiro Dirigente: Dionísio Delfino; Vice-Dirigente: Fábio Correa; Primeiro Secretário: João da Silva; Segundo Secretário: Valdomiro Amado; Primeiro Tesoureiro: Sabino Domingo; Segundo Tesoureiro: Vitorino da Silva. Todos os dirigentes são indígenas, pois uma das observações constantes na Ata de Fundação é de que *“o trabalho está sob a direção exclusiva do Índio Terena, domiciliado nesta reserva”* (Ata de Fundação da Igreja Assembléia de Deus em Ipegue, 17/01/2000).

As igrejas pentecostais são fundadas por famílias indígenas e dessa forma localizam-se no quintal de seu primeiro dirigente. O terreno é doado para a instituição e passa a ser de responsabilidade do quadro de afiliados. Diferentemente, as Capelas Católicas, cujos cinco primeiros prédios são uniformizados nas aldeias Bananal, Ipegue, Cachoeirinha, Limão Verde e no Distrito de Taunay e fundados na década de 1930, se localizam na rua principal de cada aldeia. As Capelas foram construídas quando os Padres Redentoristas chegaram ao Mato Grosso e iniciaram os contatos com os Terena. Portanto, pode-se deduzir que os católicos eram mais influentes na década de 1930 do que os protestantes da South American Indian Mission (SAIM), uma vez que a Chefia de Posto cederia um terreno estrategicamente bem localizado para construir seus templos em ambas as aldeias. Na rua principal ficam sediados a Escola, o Posto Indígena, o Posto de Saúde, além de ser à entrada da aldeia.

As demais igrejas protestantes e pentecostais foram construídas, conforme indicado acima no trecho destacado, *no terreiro da residência* de seu requerente. Isto posto, é importante destacarmos o contexto histórico de construção dos prédios e a cosmografia hegemônica nas aldeias, bem como

salientar que foi preciso muito empenho político para serem aceitas em uma *aldeia católica*. Ao menos nas aldeias Bananal e Ipegue foi possível perceber evangélicos politizados.

Destacamos um exemplo do apelo político contido no discurso da Igreja Evangélica Assembléia de Deus em um documento que nos foi entregue pela sua Diretoria. Trata-se de um discurso em nome dos fiéis da Igreja Primogênitos. Reflete a tomada de consciência histórica do contato interétnico e o conceito de *Primogênitos* para os indígenas da Igreja Universal Assembléia de Deus, que apesar de deixar de ser ligada à primeira matriz continuou insistindo ser a primeira igreja pentecostal daquela aldeia. Foi escrito por Ambrósio da Silva, que se auto-identifica *Índio Kadiwéu*. Assemelha-se a um *Manifesto*, embora não receba este título. Aliás, nem contém título. Resolvemos citá-lo na íntegra, uma vez que a riqueza de detalhes se perderia acaso o parafraseássemos. Ao lermos o documento vamos percebendo como os indígenas se vêem a si e ao mundo que os cerca. Percebemos, também, quanto às agências cristãs potencializam as capacidades indígenas.

Primogênitos das terras virgens da América do Sul, nosso viver é caminhar em direção à gigantesca responsabilidade de nunca abandonarmos os rastros dos nossos antepassados cromossomos legítimos desta terra. Igualmente ao vento que assopra as águas que correm pelos rios e mares sem nunca pedir licença aos viventes, visto pela harmonia perfeita, o belo era impecável, assim éramos, o que o europeu desconheceu. Tarde demais, hoje, prejuízo irrecuperável à humanidade ambientalista. Mas nós já éramos soldados ecologistas natos, guardiões da terra.

Os governos decidem o destino das nações no sangue e pela força humana. O sangue e a carne indígena alimentaram o combustível para assegurar as terras já habitadas pelos nossos pais. Jamais trocar, ou vender a nossa cultura, prisma que identificará os nossos filhos, perante as nações emergentes do amanhã, na virada do milênio. Enquanto a América do Sul não ouvir o nosso brado, em forma de canção, louvando o início de uma nova era, ritmado pela musicalização dos acordes dos nossos instrumentos musicais, a vida indígena perpetuará longa caminhada no caminho traçado pelo homem branco. A fartura parece estar às nossas portas, porém distante de ser atingida; o ouro e o dinheiro não resistem à usura e, pelo seu uso excessivo, debilitam a visão real do futuro, logo se fragmentam; mas a terra permanece, mesmo sendo ela agredida, continua viva, como nossa história; agora mais do que nunca, na luta pela sobrevivência que iniciará após os **500 anos de BRASIL INDÍGENA**. Choramos muitas vezes, mas nunca cabisbaixo. Unidos pela força da alma e do espírito e, pelos olhos da fé, conseguimos chegar aos quinhentos anos para testemunhar a nossa História.

Hoje, essa caminhada ao **3º milênio**, não é apenas do Índio, mas do negro, do branco, de todos nós, povos da grande pirâmide da civilização pluri-étnica brasileira (Carta de Ambrósio da Silva – Índio Kadiwéu, 2000, grifos do autor).

O documento apresentado revela a identidade indígena da Igreja Evangélica Assembléia dos Primogênitos, bem como o compromisso desse povo com o meio ambiente às vésperas da comemoração dos 500 Anos de Brasil. Naquele momento, as populações indígenas organizadas transmitiram várias mensagens à sociedade brasileira, tais como esta: *Tarde demais, hoje, prejuízo irrecuperável à humanidade ambientalista. Mas nós já éramos soldados ecologistas natos, guardiões da terra.* Os Terena afirmam a responsabilidade dos índios para com a preservação do meio ambiente; ou seja, sua consciência ecológica, desde sempre, ao passo que os não-índios ergueram essa bandeira muito recentemente. Atestam ter várias identidades sem deixar de ser índio.

Nossas considerações reforçam o caráter e a persistência indígena nas mais variadas situações. *Choramos muitas vezes, mas nunca cabisbaixo. Unidos pela força da alma e do espírito e, pelos olhos da fé, conseguimos chegar aos quinhentos anos para testemunhar a nossa História.* Salientam que o fato de ser crente ou católico não faz com que o Terena abandone sua cultura e rompa os laços com seu povo. Ao contrário, no documento acima transcrito fica evidenciado o caráter político institucional da Assembléia de Deus indígena até o momento de justificar o conceito de *Primogênitos*. Foram os primeiros habitantes desse território, mas têm consciência de que hoje não são mais os únicos. Sentem-se pertencentes à “*grande pirâmide da civilização pluri-étnica brasileira.*” São diferentes dentro da diversidade compósita da sociedade brasileira; são *civilizados*, tal como os demais componentes da sociedade brasileira. E, mais significativo ainda, têm a clareza histórica de estar adentrando em um outro milênio e que “*o caminho traçado pelo homem branco*” por 500 anos não destruiu a diversidade cultural.

Estão vivos, diferentes, diversos e juntamente com várias etnias indígenas reivindicam uma participação efetiva e o reconhecimento de suas capacidades através de seus movimentos indígenas e suas associações: “*(...) Enquanto a América do Sul não ouvir o nosso brado, em forma de canção, louvando o início de uma nova era, ritmado pela musicalização dos acordes dos nossos instrumentos musicais, a vida indígena perpetuará (...)*”. Ao Estado que discrimina

e recrimina as populações indígenas deixam seu recado de que nunca vão desistir de defender suas terras, conquistadas a peso do sangue de seus antepassados. *Os governos decidem o destino das nações no sangue e pela força humana. O sangue e a carne indígena alimentaram o combustível para assegurar as terras já habitadas pelos nossos pais.*

Entendemos que os Terena estão na fase de *domesticação dos brancos e de seus espaços sócio-políticos* (CUNHA, 2002), pois estão nos colocando para falar o que eles querem que saibamos e transmitamos. Foi assim que lemos a intenção do Pastor João Dias da Silva quando nos entregou o documento anteriormente destacado.

2) Igreja Evangélica Filadélfia Indígena Independente - (11/05/2002)

A fundação de uma Igreja faz com que uma outra perca parte de seus membros. No caso da Igreja Filadélfia (fotografias nº 21 e 22, na página 268), o Pastor responsável pela nova entidade religiosa pertenceu por mais de uma década à Missão UNIEDAS, em cujos espaços se formaram pastor e se consolidou liderança religiosa. A ruptura com a genitora, quase sempre é explicada pela falta de espaço para crescer dentro do Ministério, pois os cargos estão sempre em disputa. É bem provável que as lideranças religiosas, a seguir relacionadas, por qualquer motivo, sintam a necessidade de consolidar um outro espaço sócio-político. Juntos formataram um outro Ministério, o qual atendia suas demandas. Os Terena, sempre que encontram oportunidade, consolidam uma liderança (PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; VARGAS, 2003; AÇÇOLINI, 2004; ISAAC, 2004).

Aos onze dias do mês de maio do ano de Dois mil e dois da era Cristã, as vinte e uma hora e cinco minutos, reuniram-se várias pessoas que comungam dos mesmos anseios e desejos espirituais para a Fundação de uma Igreja com o nome de “Igreja Filadélfia Indígena Independente”, será constituída por tempo indeterminado, e com número indeterminado de membros uma Sociedade Religiosa sem fins lucrativos com sede na Aldeia do Ipegue, Taunay Distrito do Município de Aquidauana, Estado de Mato Grosso

do Sul, à frente da mesa o Presbítero Roberto Pascott iniciou a reunião, feita a contagem, com a presença de 33 (trinta e três) pessoas que serão relacionadas em folhas em separado do Livro de Presença com nome completo e data de nascimento e as devidas assinaturas fazendo parte integrante desta Ata (...) (Ata de Fundação da Igreja Filadélfia, 11/05/2002).

Como podemos observar, o fato de produzir registros sobre as instituições religiosas é um hábito consolidado pelas igrejas protestantes. Seus arquivos guardam a memória de suas ações e realizações. O registro, pelo visto, é uma necessidade das lideranças religiosas e uma exigência das lideranças temporais. É uma forma de controle dos fiéis e dos próprios dirigentes. No trecho acima, percebemos a importância dada pelas lideranças religiosas indígenas aos apoiadores *purutuya*, nesse caso o Presbítero Roberto Pascott, durante o reconhecimento da nova instituição. Quase sempre, na abertura de um ponto de pregação evangélico o grupo indígena recebe o apoio por parte de uma ou mais instituições religiosas de fora da Terra Indígena. Um dos requisitos para a aceitação da Igreja pelas lideranças civis Terena é que após seu assentamento ela venha a assumir um caráter autônomo e independente.

As *autoridades eclesásticas*, listadas a seguir, foram eleitas pelos membros para compor a Diretoria operativa da Igreja: Pastor Dionísio Francisco - Presidente; Diácono Célio Pereira da Silva - Vice-Presidente; Diácono Leocádio Francisco Albuquerque – 1º Tesoureiro; Presbítero Demétrio Gonçalves – 2º Tesoureiro; Fabiano Constantino da Silva – 1º Secretário; Diácono Fábio Correa – 2º Secretário. Estavam presentes a essa cerimônia trinta e três pessoas, as quais juntamente com a Diretoria comungam os mesmos anseios e desejos espirituais da entidade.

A denominação Igreja Filadélfia Indígena e Independente é sugestiva e parece ser recorrente entre os Terena. Segundo o Pastor Dionísio Francisco, o termo indígena propõe o desenvolvimento de trabalhos especificamente em áreas indígenas e pelos próprios índios, enquanto Independente é o status da Igreja Filadélfia em relação a qualquer outra denominação religiosa interna ou externa. Quer dizer que está livre de qualquer intervenção externa. Além de frisar sua

identidade a partir da própria denominação, a Diretoria registra, na Ata de Fundação, os nomes de todos os fundadores presentes àquela cerimônia. Essa parece ser uma medida estratégica utilizada pelas igrejas para identificar e assegurar a coesão do corpo associado no ato de sua formação.

De acordo com o Estatuto da Igreja Filadélfia, que assegura sua plena autonomia e soberania, a instituição só deve obediência a Deus e às autoridades constituídas na forma da Lei do Estado e do País, *conforme manda a própria Bíblia* (Ata de Fundação, 2002: 1b). Sendo autônoma, a Igreja pode se relacionar com quaisquer denominações que lhe aprouver, desde que aprovado por seus membros ativos. Em seu Regimento Interno, publicado na Ata de Fundação, logo após o Estatuto, expõe sua forma de organização e administração.

A organização e administração da Igreja deverá acompanhar o ritmo de seu desenvolvimento. A Igreja terá forma Independente, forma essa em que a entidade pratica o autogoverno, administra o seu próprio governo mediante a voz da maioria de seus membros. Desenvolver ministros dentre os membros capacitando-os para dirigir a Igreja, homens cheios do Espírito Santo (Ata de Fundação da Igreja Filadélfia, 2002: 4 a)

Tem como propósito organizativo formar seu próprio corpo doutrinário através do investimento na formação de novos quadros dirigentes. A base organizativa se ancora na comunhão e na cooperação. Suas doutrinas se baseiam no que reconhecem enquanto uma instrução na Palavra de Deus e na vida Cristã. Enfatizam o que consideram as doutrinas fundamentais.

Temos que ser unidos em um mesmo parecer com respeito; - Atividades cristãs; - Ao vício do álcool; - Ao vício do fumo; - Como também qualquer droga nociva à saúde humana; - Às diversões populares (bailes, teatros, jogos, sorteios, bingos, datas comemorativas pagãs), tatuagens pelo corpo, namoros desordenados, desvio de comportamento social, (roupas provocantes e ou transparentes, tais como: decotes, costas de fora, minibusas, minisaias); - À exigência da Lei civil quanto ao matrimônio, capaz de afetar a admissão de membros novos; - A maneira de tratar com membros, que caem em pecado e desonram o nome de Cristo e da Igreja (Mt. 28: 19, 29) (...) – ajuda as pessoas menos capazes, menos bem informadas, e menos corajosas a serem melhores do que poderiam ser sozinhas; - Ajuda o homem a vencer o sentimento de medo e frustração, por intermédio de Cristo, o amigo sempre presente; - Torna possíveis as amizades que resultam em casamento na elevação

de ideais e em lares felizes; - Dá aos pais altos ideais de vida e de amor que tornam o lar um centro do viver firme e nobre; - Ajuda a destruir as causas de toda miséria e infortúnio – o pecado e a ignorância; - Coopera para que haja melhores escolas, política mais sadia, vida social mais pura, e mais justiça nacional; - Está do lado da Lei e do direito, e gera respeito pelas coisas que fazem grande uma Nação; -Convida todos os homens a uma vida de fé, adoração, e serviço cristão à humanidade. – E este é o modo de servir a Deus (Idem, p. 5).

Em respeito às Leis nacionais vigentes, bem como os seus respectivos representantes a Igreja Filadélfia elaborou um conjunto de regras de comportamento e conduta que propõe uma vida verdadeiramente cristã. As pessoas que tendem a incluir-se no rol de membros devem apresentar a vontade e a disposição de alterar sua rotina, seus valores e sua conduta. De certa forma, os membros constroem situações pedagógicas, a partir dos acontecimentos cotidianos, para a aprendizagem de seus associados.

Um dos destaques possíveis é a obediência às autoridades constituídas. Todas as autoridades devem ser respeitadas, independentemente de suas ações, uma vez que foram escolhidas para determinada função. A vigilância, a solidariedade, a cooperação e o respeito são valores reconhecidos pela instituição como elementos pertinentes a uma conduta cristã que devem ser cotidianamente observados. Todo comportamento, valor e conduta externos às diretrizes propostas levam a um outro destino, que distancia o membro dos ensinamentos de Cristo.

De acordo com esse conjunto doutrinário, a Igreja concretamente ativa através de seus membros está constantemente observando e corrigindo os desvios dos cristãos a ela associados. Todos se observam e todos ajudam os demais a se corrigir. Constituiu-se a partir da vigência desse corpo doutrinário um grupo diferenciado dentre os demais na Aldeia Ipegue. Os impedimentos morais e sociais afastam os membros da Igreja da vida social da aldeia, principalmente das festas profanas (bailes, danças tradicionais, jogos, comemorações do Dia do Índio, dentre outras).

Finalmente, duas outras entidades religiosas estão em funcionamento na Aldeia: A Igreja Presbiteriana e o ponto de pregação da Igreja Deus é Amor.

3) Igreja Presbiteriana

Em nossas estadias nas aldeias Bananal e Ipegue não encontramos o Pastor da Igreja Presbiteriana que de acordo com as informações recebidas dos demais Terena reside em Aquidauana-MS, na Vila Trindade. O Pastor ausentou-se porque estaria trabalhando e residindo na cidade. Ficamos sabendo que as visitas dessa liderança religiosa à Aldeia são esporádicas e em nenhuma das vezes em campo conseguimos dialogar com seu dirigente.

4) Ponto de Pregação da Igreja Deus é Amor de Aquidauana-MS

Essa atividade religiosa ainda não foi reconhecida pelas lideranças temporais da Aldeia, pois ainda é um *ponto de pregação*. Um ponto de pregação é entendido pelos evangélicos como a primeira fase de existência de uma Igreja que poderá vir a se constituir e consolidar, ou ainda desintegrar-se no processo de constituição. Após esse estágio a denominação atinge o *status* de Congregação e, após a configuração de um quadro de afiliados passa a ser uma Igreja. Todavia, faz-se necessária a anuência das lideranças temporais e o reconhecimento da nova denominação por parte das lideranças religiosas.

A Diretora da Escola Feliciano Pio nos informou que as lideranças religiosas conformadas e as lideranças temporais realizaram uma reunião que tratou sobre a existência e a abertura de novas instituições religiosas na Aldeia Ipegue. Decidiram que não seriam mais aceitas novas denominações religiosas, uma vez que as existentes eram suficientes. Dessa forma, concluímos que as lideranças da denominação *Deus é Amor* enfrentarão vários entraves até ser concluído seu processo de reconhecimento enquanto Igreja. Por enquanto, nenhuma solicitação de seus dirigentes chegou às mãos do Cacique. Todavia, os trabalhos iniciais estão sendo desenvolvidos sob uma tenda no terreno de um dos fundadores.

As Igrejas, entretanto, têm um determinado peso político no período de eleição para Cacique. O atual Cacique de Ipegue é membro da Igreja UNIEDAS,

assim como o Cacique de Bananal é afiliado a Igreja Evangélica Independente Indígena. Portanto, mesmo que cada liderança temporal tenha sua opção, termina por respeitar a de seus *patrícios* para evitar maiores conflitos internos. As lideranças Terena procuram sempre evitar problemas internos. Além do mais o Cacique não é eleito apenas pelos membros de sua Igreja e precisa constituir sua base de apoiadores. Ouvimos nos depoimentos dos dois caciques quais as igrejas que os tinha apoiado nas eleições. Na Aldeia Bananal, o atual Cacique recebeu apoio de sua Igreja Independente, bem como da UNIEDAS. Em Ipegue, o Cacique recebeu apoio de sua Igreja UNIEDAS e de outras, mas preferiu omitir os nomes.

Apesar dos votos dos membros em sua totalidade não serem fechados para determinado candidato, pois a Igreja deixa a critério de cada um, segundo seus dirigentes, a Igreja por si só se constitui em um espaço de formação de opinião, principalmente quando suas lideranças (Pastor e Conselho ou Coordenadores) tendem a apoiar determinado candidato. Mesmo com toda a positividade em torno das Igrejas cristãs constituídas, atentamos para o fato de que as lideranças religiosas percebem a compartimentalização dos trabalhos de evangelização e catequese nas aldeias Terena. É corrente a idéia de que as *placas das igrejas evangélicas* dividem as aldeias, entre as lideranças católicas. Da mesma forma, como os evangélicos afirmam ser uma característica Terena a divisão de uma Igreja maior em outras menores. No caso das denominações evangélicas nas aldeias Bananal e Ipegue, esse fenômeno foi constante nas décadas de 1980 e 1990.

A primeira grande divisão religiosa, cuja ressonância no campo político interno e externo se fez notar, foi entre as facções crentes e católicos, tal como expusemos nos capítulos anteriores. Por toda a primeira metade do século XX esses dois grupos disputaram membros e espaços sócio-políticos, sob o aval dos *purutuya estrangeiros*. Entretanto, era apenas o início de um amplo conjunto de divisões internas.

O Catolicismo se transformou e o Protestantismo se subdividiu. O percurso do Protestantismo anglo-norte-americano resultou na constituição da MIU (Missão Indígena UNIEDAS) e dessa entidade se subdividiram várias células

religiosas. As características que as assemelham é a liderança religiosa autóctone e a autonomia de outras Igrejas externas ou não-indígenas. O que as identifica enquanto diferentes são suas denominações e as tendências às quais se dizem filiadas. As Igrejas UNIEDAS pertencem ao mesmo Ministério, mas ressalvam sua autonomia estatutária e regimental em cada Aldeia, ao mesmo tempo em que se identificam com o Protestantismo histórico de missão. As demais Igrejas Evangélicas identificam-se com o Protestantismo Pentecostal, apesar de algumas ressentirem-se da ausência de intérpretes de *línguas*. Algumas pessoas falam em línguas (glossolalia), mas “(...) *falta alguém que interprete o que está sendo comunicado*” (IEADI da Aldeia Ipegue, depoimento do Pastor Wilson, fev. de 2008). Dessa forma, encontra-se a Igreja Evangélica Assembléia de Deus da Aldeia Ipegue.

A Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena da Aldeia Bananal pareceu-nos não apresentar as mesmas preocupações da IEAD de Ipegue. Por sua vez, encontra-se em união com outras IEADI e formam um Ministério Indígena, cuja sede foi fundada na Aldeia Argola, na Terra Indígena Cachoeirinha em Miranda-MS, por apresentar o maior templo à época da fundação do Ministério Indígena. Atualmente, a preocupação central das suas lideranças religiosas é disciplinar os seus afiliados a dizimar, para sustentar as ações de evangelização que pretendem expandir para outras aldeias e Terras Indígenas Terena. Percebemos que no campo religioso protestante a Missão UNIEDAS disputa com o Ministério IEADI da Aldeia Bananal, nas Terras Indígenas Terena, apesar da pequena inserção da IEADI, que apresenta dificuldades de expansão.

Como havíamos anunciado na introdução deste último capítulo, voltamos nosso olhar para as diferenças entre o Cristianismo Protestante e suas relações com o Xamanismo das Aldeias Bananal e Ipegue, que apesar de sua proximidade geográfica distanciam-se religiosamente.



Fotografia nº 14 - Presidente da Igreja UNIEDAS da Aldeia Ipegue Pedro Luiz e sua esposa (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 18/01/07)



Fotografia nº 15 - Igreja UNIEDAS da Aldeia Ipegue (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 18/01/07).



Fotografia nº 16 Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena – Aldeia Bananal
(Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 15/01/08)



Fotografia nº 17 - Diretoria da IEADI da Aldeia Bananal (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 15/01/08)



Fotografia nº 18 Igreja Evangélica Assembléia de Deus da Aldeia Ipegue (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 16/01/07)



Fotografia nº 19 Pastor João da Silva da atual diretoria da IEAD da aldeia Ipegue
(Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 16/01/07)



Fotografia nº 20 - Pastor Wilson e sua esposa, atual dirigente da IEAD da Aldeia Ipegue (Fonte: Arquivo pessoal de Noêmia Moura, 16/01/07)



Fotografia nº 21- Igreja Filadélfia Indígena Independente da Aldeia Ipegue (Fonte: Arquivo pessoal do Pastor Dionísio)



Fotografia nº 22 - Celebração da Igreja Filadélfia Indígena (Fonte: Arquivo pessoal do Pastor Dionísio)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A etnia Terena teve uma participação definitiva na construção dos Estados de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul, apesar de ainda não ter sido reconhecida pela sociedade brasileira. A apropriação do Cristianismo foi mais uma de suas estratégias para inserir-se e acomodar-se nas Terras Indígenas da União. O *status* de cristão lhes abriu oportunidades para relacionar-se interna e externamente às suas aldeias com o Estado e o povo brasileiro, dos quais os atuais Terena se sentem parte. A identidade cristã foi um dos passaportes utilizados para dialogar com os não-indígenas e os demais indígenas.

A pluralidade religiosa foi uma opção desses indígenas. As Igrejas foram surgindo para amenizar os conflitos político-religiosos crescentes após a nacionalização do protestantismo norte-americano e a institucionalização da Igreja Católica. As novas lideranças excluídas da Missão UNIEDAS sentiam-se livres para fundar outras denominações a partir da década de 1970. Até então, só existiam as Capelas da Igreja Católica e algumas Igrejas Evangélicas Indígenas. Dessa forma, as interações externas com outras denominações cristãs abriram o leque para a ampliação do Cristianismo entre os Terena.

Ao falarmos em pluralidade religiosa estamos nos reportando apenas ao Cristianismo e suas relações com o Xamanismo Terena. Plural tem o sentido de várias denominações cristãs, ao invés de várias religiões. O Cristianismo nas aldeias Terena se reproduz enquanto Protestantismo Histórico, Protestantismo-Pentecostal e Catolicismo. Contudo, o que nos atraiu nessa temática religiosa foi a possibilidade de através de ela perceber a interlocução entre os espaços sagrados e os espaços profanos. As Igrejas, apesar da quase invisibilidade de suas ações políticas, têm uma forte presença no cenário sócio-político das Terras Indígenas desde as três últimas décadas.

Nestas considerações finais, reafirmamos a tese da persistência de identidades religiosas cristãs distintas para as duas aldeias Terena estudadas:

Bananal evangélica e Ipegue católica. Ambas constroem e reproduzem diferentes representações religiosas reconhecidas na atualidade pelos seus habitantes. Essas identidades funcionaram como recursos (*empowerment*) potencializadores das habilidades e capacidades das lideranças religiosas Terena, bem como de cada um dos membros afiliados, leigos e clientes dessas instituições.

Nosso recorte espaço-temporal recobriu todo o século XX, dividindo-o em duas fases históricas perpassadas pelas disputas sócio-político-econômico-culturais entre a sociedade brasileira, representada pelo Estado brasileiro, e as populações indígenas. Na primeira fase, localizada na primeira metade do século XX, apresentou-se uma Política Indigenista de caráter assimilacionista e populações indígenas se adequando às Reservas Federais, dentre outras formas de territorialização. Naquela conjuntura, as etnias indígenas estavam voltadas para a demarcação e homologação de suas terras, além de demandar questões em torno das políticas sociais de saúde, educação e segurança.

A segunda fase revelou organizações indígenas e indigenistas dispostas a resgatar alguns direitos históricos e conquistar outros espaços legais, cobrando do Estado brasileiro o reconhecimento à diversidade e às diferenças culturais. Para compreender melhor essas conjunturas, a partir do viés religioso na Terra Indígena Taunay/Ipegue, tomamos como parâmetro as Aldeias Bananal e Ipegue e conformamos o que denominamos de campo religioso sul-mato-grossense, para a primeira fase e campo religioso de Mato Grosso do Sul, para a segunda. Essas aldeias foram consideradas pelas lideranças Terena como as portas de entrada do protestantismo e do catolicismo. Desta forma, tentamos verificar as disputas inerentes a esse campo, que seguiram se metamorfoseando ao longo do século passado, salientando a interlocução entre os espaços sagrados e os espaços profanos.

Nossa intenção foi a cada capítulo fornecer elementos e argumentos para o leitor perceber como as lideranças religiosas *terenizaram* o Cristianismo sem deixar de realizar e participar dos rituais xamanísticos. Ressaltamos as transformações e enfatizamos as permanências ao longo do processo de apropriação e adaptação do Cristianismo aos padrões Terena. Ao mesmo tempo,

demonstramos como as lideranças religiosas Terena foram preparando seus membros para ocupar espaços sócio-políticos ou político-religiosos.

Nosso olhar esteve orientado pelas elaborações dos autores que participaram do projeto desenvolvido pelo Dr. Robin Wright, cujos resultados foram publicados nos volumes I e II da obra *Transformando os Deuses* (1999 e 2004) publicados pela Editora da UNICAMP. O foco central dos autores dos textos das coletâneas destacadas foi o estudo comparativo, tal como foi proposto também por Hill e Santos-Granero (2002) acerca dos Aruak. Em ambos os volumes, Wright tomou o cuidado de construir uma discussão teórico-metodológica fundamental para a constituição de uma nova forma de abordar a etnologia sulamericana. Contudo, percebemos que essa abordagem está ainda em construção e que a sociedade brasileira ainda está bem distante de praticar a interculturalidade e aceitar a diversidade.

No diálogo proposto entre a História e a Etnologia, percebemos que fomos muito mais historiador do que etnólogo, uma vez que valorizamos intensamente o olhar diacrônico enquanto um olhar mais aguçado sobre os aspectos pontuais do ethos Terena deixamos a desejar. Buscamos fazer, em alguns momentos do texto uma comparação entre a forma dos Terena se apropriarem do Cristianismo e o *terenizarem* e as maneiras dos Palikur, Baniwa e os Xokleng *indigenizarem* seus parentes e vizinhos. Tivemos a sensibilidade de perceber que além dos Terena outras populações indígenas desenvolveram a habilidade de indigenizar outras etnias. Todavia, o Cristianismo abriu os olhos dos crentes e católicos, mas principalmente os dos crentes, para a apropriação e domínio dos códigos organizadores e dominadores da sociedade brasileira. Dessa forma, as lideranças à frente do processo de apropriação dos saberes cristãos se *civilizaram* e abriram a possibilidade de transitar e ocupar espaços sócio-políticos interna e externamente às suas Terras Indígenas.

A semelhança com as demais etnias Aruak (principalmente Baniwa e Palikur) pelo que pudemos notar, foi o fato dos Terena se disporem a dialogar ao invés de partir para o confronto direto ou de buscarem parcerias para resolver seus problemas ao invés de se indisporem diretamente com seu interlocutor.

Essas, a nosso ver, são características que aproximam os Terena do que denominamos no texto de *ethos* Aruak ou matriz Aruak. Com isso não estamos querendo afirmar que outras etnias pertencentes à famílias lingüísticas distintas, a exemplo dos Xokleng, não possam também desenvolverem estratégias análogas. O que estamos afirmando é que o *ethos* Aruak, do qual os Terena herdaram muitos elementos (SANTOS-GRANERO, 2002), amplia essa possibilidade de atitude apesar de não engessar nenhuma população afiliada ao seu tronco lingüístico. Entretanto, acreditamos que o aprofundamento de uma metodologia comparativa vai evidenciar cada vez mais esta hipótese.

As diferenças entre as lógicas do Cristianismo e do Xamanismo foram percebidas e sentidas pelas lideranças religiosas Terena, que se apropriaram do Evangelho. Podemos afirmar que positivaram essa nova religião e seus emissários através das novas relações com eles e através deles. Aprender, apropriar, reconstituir e criar foram possibilidades de agir através dos não-indígenas. Apropriaram-se e tornaram seus os objetos, as instituições, os códigos, bem como toda a estrutura física das igrejas. Foi esse o caminho perseguido pelos Terena ao longo do século passado. Apropriaram-se dos códigos e das estruturas religiosas cristãs e projetaram seus membros nos espaços sócio-políticos da sociedade brasileira.

Os protestantes que inicialmente negavam a sua cultura tentando formatar um novo olhar em suas lideranças se voltaram para o *progresso* e a ocupação de espaços sócio-políticos internos e externos. Os indígenas católicos, por outro lado, asseguraram sua cosmovisão Terena, negociando e dialogando os *espaços do sagrado* com a Igreja Católica. Os católicos, por sua vez, se prepararam a partir da década de 1970 para assumir o comando das capelas em suas áreas, apesar de não terem ainda conquistado definitivamente o espaço do púlpito. Provaram aos crentes que eram capazes de conquistar espaços sem abandonar o conhecimento tradicional. Todos os depoentes, crentes ou católicos, reconheceram que o tempo dos xamãs poderosos, que profetizavam e viam o futuro ficou para trás. Entretanto, ainda estão presentes os *purungueiros*, os

benzedores, os *curandeiros* e os *fazedores de simpatia* e, principalmente, um imaginário alimentado pela crença na existência do “mundo dos espíritos”, dos “donos das plantas e dos animais” e da “viagem do espírito” após a morte física.

O objetivo geral desta pesquisa foi o de desnudar as relações sócio-político-religiosas que produziram a ruptura de fronteiras territoriais e religiosas entre as Aldeias Bananal e Ipegue extrapolando inclusive os limites fronteiriços da Terra Indígena Taunay/Ipegue. Essa tentativa está presente nos três primeiros capítulos, os quais destacam nossa concepção sobre as atuais populações indígenas, a forma como foram abordadas pela Academia no século passado, como as abordamos na atualidade e como as próprias etnias indígenas estão se apresentando aos outros olhares indígenas e não-indígenas.

No terceiro capítulo voltamos nosso olhar para as relações dos Terena com os demais agentes sociais que viviam e influenciavam politicamente o sul de Mato Grosso e para o fortalecimento do movimento indígena que vai se compor em Mato Grosso do Sul. Demonstramos que essa etnia foi uma das protagonistas na constituição e consolidação dos Estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul na Região Centro-Oeste brasileira. Lutou por seus territórios contra os paraguaios e depois contra os brasileiros, que ao finalizar a Guerra contra o Paraguai se apossaram das terras de suas aldeias. Fortaleceram-se enquanto etnia e receberam novos territórios nos quais produziram e reproduziram o *modus vivendi* Terena/Aruak. Todavia, novas relações, novos costumes e comportamentos, bem como novas religiosidades foram sendo aceitas pelos Terena contemporâneos.

As novas experiências políticas fortaleceram as lideranças religiosas e civis para reivindicar novos espaços sócio-políticos como a Administração Executiva Regional da FUNAI de Campo Grande, as chefias de Postos Indígenas nas Terras Indígenas, as funções de agente de saúde, professor, zelador, vigia, entre outras nas aldeias e fora destas e, principalmente as de pastor das Igrejas Evangélicas e dirigente da Igreja Católica nas aldeias e em seus arredores (cidades ou distritos). Os Terena aos poucos foram interagindo com a sociedade brasileira e ocupando novos espaços de poder. O mais interessante, entretanto foi perceber como esses novos comportamentos, valores e espaços de poder repercutiram nas relações

sócio-político-religiosas no âmbito das Aldeias Bananal e Ipegue. Tal como na sociedade brasileira, verificamos que o movimento das identidades e questões religiosas cresceu em direção ao centro da vida social, política e econômica, tanto em escala quanto em importância também nas Aldeias Bananal e Ipegue.

Os líderes religiosos adotaram e moldaram o Cristianismo desenvolvendo novas formas de sociabilidade interna e externa. Após a apropriação, essas crenças passaram a fazer parte do universo cosmológico Terena, o que implicou em afirmarmos que as lideranças religiosas formataram um *Cristianismo Indígena* e realizaram a *pacificação do Cristianismo*, destituindo-o de sua letalidade e tornando-o benéfico à etnia.⁷⁵ A partir do momento que se tornou cristão o Terena tornou-se partícipe de uma irmandade constituída pelos laços de fé. Desenhou-se, portanto, uma nova relação de “parentesco” com os não-índios. O indígena crente ou católico pacificou o branco tornando-se “aparentado” deste, da mesma forma que estabelecera a relação de “compadrio” com os fazendeiros e demais regionais.

A *irmandade* religiosa desconstruiu velhas *fronteiras* territoriais e culturais, facultando uma nova identidade aos convertidos. Às lideranças religiosas Terena competiu adequar-se aos novos espaços sócio-políticos produzidos, quer fossem nas aldeias ou fora delas. Estamos reafirmando a hipótese de que o povo Terena refundou o seu *modus vivendi* no momento em que o governo republicano brasileiro criou as Reservas Indígenas Terena de Ipegue e de Cachoeirinha em 1905 e as demais nos anos subseqüentes.

Nos três últimos capítulos apresentamos as igrejas cristãs existentes nas Aldeias Bananal e Ipegue do campo religioso do Mato Grosso do Sul, sem deixar de demonstrar suas intervenções nos demais setores das aldeias. Apresentamos o histórico de cada uma das igrejas, construídos a partir dos registros documentais e dos depoimentos orais fornecidos pelas lideranças religiosas e lideranças temporais das aldeias. Enfatizamos o processo de *indigenização do Cristianismo* produzido pelas lideranças religiosas Terena. A elaboração ficou extensa, pois

⁷⁵ Pacificar aqui tem o sentido que Manuela Cunha (2002) utilizou para prefaciar a obra de Albert & Ramos *Pacificando o Branco*, que será por nós utilizado ao longo do texto. Esta metáfora, *pacificar*, denota a capacidade de percepção e intervenção Terena na rede sócio-política configurada pela sociedade brasileira, nos vários contextos de convivência interétnica.

decidimos produzir um breve histórico acerca de cada uma das igrejas cristãs das aldeias Bananal e Ipegue. Desta forma, o quinto capítulo ficou com a parte geral do campo religioso de Mato Grosso do Sul e os históricos das Igrejas Católicas das respectivas aldeias, enquanto o sexto e o sétimo foram dedicados ao protestantismo histórico e pentecostal. Tanto em um quanto no outro, buscamos demarcar as relações entre os diferentes agentes componentes do campo, principalmente com relação aos rituais xamanísticos.

Observamos ainda que naquele período iniciou-se o processo de institucionalização das agências cristãs entre os Terena. No sexto e sétimo capítulos, apresentamos e desnudamos o campo religioso de Mato Grosso do Sul (1970-2008). Denominamo-no, propositalmente, dessa forma para realçar que até a década de 1970 tratava-se de um único Estado – o MT e após aquela década produziu-se a separação constituindo-se o novo Estado do MS e, conseqüentemente, uma conjuntura específica marcada por novos elementos sociais, políticos, econômicos e religiosos.

As igrejas cristãs realçaram as potencialidades indígenas que foram apropriadas e ressignificadas por eles, dentro de contextos diferentes. Dessa forma, ao invés de serem catequizados e evangelizados na ótica do não-índio, passaram a catequizar e evangelizar na ótica Terena, produzindo o que denominamos ao longo do texto de processo de *terenização do Cristianismo*. Seguimos a mesma lógica de Sahlins (1997a) ao afirmar a *indigenização da modernidade*, ao invés da modernização do índio. Entretanto, os estereótipos continuam em evidência.

Os crentes-evangélicos continuam insistindo que os católicos são desregrados e permissivos, enquanto os católicos os acusam de terem abandonado o modo de existir Terena e de terem perseguido e excluído os xamãs, representantes autênticos de sua cultura. Essas representações, ao mesmo tempo em que encerram estereótipos de uma aldeia sobre a outra, independentemente da existência da diversidade religiosa cristã, destacam-se enquanto traços religiosos adscritivos, que propagam o dualismo Terena no âmbito político-religioso.

Apesar da proximidade e da semelhança visual da paisagem sócio-geográfica das respectivas aldeias Terena e de ambas as aldeias experimentarem o fenômeno que estamos chamando de pluralidade cristã, elas se diferenciam em relação ao imaginário religioso. Podemos afirmar, a partir dos depoimentos apresentados ao longo do texto, que a Aldeia Bananal é hegemonicamente crente enquanto Ipegue é católica. Com isso, queremos enfatizar que tanto os crentes quanto os católicos continuam realçando suas diferenças religiosas em discursos perpassados pela estereotipia. Os crentes de Bananal prosseguem afirmando que Ipegue é povoada por “espíritos” que são os principais responsáveis pelo retardamento dos trabalhos evangélicos; por sua vez, os católicos afirmam que os crentes se afastaram de suas crenças e rituais deixando de ser verdadeiramente Terena.

Ambos os grupos se qualificam realçando suas diferenças. Entretanto, nas relações cotidianas os indivíduos crentes e católicos se cruzam em outros grupos sociais os quais os aproximam, seja enquanto parentes ou enquanto participantes de alguma causa, como por exemplo, a luta pela terra. Os sinais diacríticos marcadores de diferenças religiosas não são muito visíveis e a mobilidade entre as igrejas é contínua. As pessoas podem alternar sua participação de acordo com sua vontade em ocupar espaços sócio-políticos, realçar laços de parentesco, diluir conflitos, entre outras situações. Os freqüentadores mudam de igreja ou não assumem um compromisso sistemático com nenhuma delas, participando esporadicamente de uma ou de outra. Viveiros de Castro (2002) classificaria essa alternância como uma *inconstância da alma selvagem*.

Sobre a inconstância da alma selvagem, resgatamos as palavras de Viveiros de Castro, em seu clássico artigo *O mármore e a murta*, no qual a considera como uma característica constante de pertinência indígena, ao invés de corroborar com os diversos discursos religiosos e leigos que ao longo do processo histórico de contato com as populações indígenas afirmaram serem os *brasis* deficientes de vontade ou superficiais de sentimentos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

As permanências são mais visíveis nas lideranças pertencentes tradicionalmente às igrejas consolidadas. Contudo, mesmo as lideranças tidas como originárias da UNIEDAS romperam com sua igreja matriz e fundaram outra, semelhante ao que aconteceu com as fundações de novas aldeias. Romper com uma instituição significa a possibilidade de fundar e ocupar novos espaços sócio-políticos internos e externos à aldeia de origem.

As lideranças Terena atuais têm consciência dessa realidade afirmando terem ocorrido mudanças na conduta moral, na postura corporal e na formulação do discurso do crente Terena. Esse fato é observado pelos católicos, cujo representante Antônio Francelino, dirigente da Igreja Católica de Ipegue, nos relatou a partir da observação da nova postura de um de seus irmãos, que se converteu ao culto pentecostal na Igreja Deus é Amor. *“Começou um pouco assim, fazer muita extravagância em bebida, né, achei bom nessa parte. Agora ele parou, né, começou a fazer parte de lá. Nessa parte eu acho que é fundamental, né.”* (Depoimento de Antônio Francelino, 2007, Aldeia Ipegue).

A passagem de uma instituição religiosa (igrejas) ou política (partidos) à outra foi a maneira encontrada pelos Terena para demonstrar sua discordância com o discurso e a prática de suas lideranças religiosas ou civis. O Terena se deu o tempo todo o direito de escolha e essa liberdade de aceitação ou recusa lhe permitiu a “imunidade” aos dogmas cristãos, fossem católicos ou protestantes. Ao mesmo tempo experimentou as várias instituições o que lhe permitiu decidir-se por uma, por nenhuma ou por todas. Essa foi uma tarefa pouco complicada para esses indígenas, uma vez que sua cultura pressupunha a abertura às inovações culturais de outras formas de organização (HILL & SANTOS-GRANERO, 2002; ISAAC, 2004; PEREIRA & OLIVEIRA, 2003). No entanto, a conversão Terena foi além da incorporação dos dogmas religiosos e da reforma social, permitindo o *empowerment* Terena e a ampliação de espaços sócio-políticos.

A aceitação espiritual materializou-se, de ambos os lados, em situações de convivência e reconhecimento na sociedade brasileira. Dentre as várias questões abordadas ao longo deste texto duas nos interessaram diretamente – a tolerância religiosa e o livre arbítrio. Tanto uma quanto a outra foram construídas

concomitantemente ao longo do processo dialógico entre as religiosidades presentes nas aldeias estudadas e nas redes de alianças político-religiosas produzidas ao longo do século passado. As lideranças religiosas Terena enfrentaram várias situações internas e externas às áreas indígenas, no decorrer do século XX, que as fizeram perceber a necessidade de negociar determinadas concepções herméticas. Por isso, os sujeitos históricos Terena vêm desenvolvendo táticas e criando estratégias nas situações conjunturais produzidas pela sociedade brasileira. Apropriaram-se da matriz cristã e a adequaram ao estilo Terena.

Após a apropriação, essas crenças passaram a fazer parte do universo cosmológico Terena, o que implicou em afirmarmos que as lideranças religiosas formataram um *Cristianismo Indígena* e *pacificaram o Cristianismo*, destituindo-o de sua letalidade e tornando-o benéfico à etnia (CUNHA, 2002). A partir do momento em que se tornou cristão o Terena se tornou partícipe de uma irmandade constituída pelos laços de fé. Desenhou-se, portanto, uma nova relação de “parentesco” com os não-índios.

O livre arbítrio foi um aprendizado para os Terena, mais do que uma práxis das igrejas reformadas, devido à cumplicidade que ainda perpassava as relações familiares da etnia. Pressupunha uma decisão pessoal para determinada circunstância. Nesse caso em específico da pluralidade religiosa, cada Terena teve que optar pela denominação religiosa a qual se filiaria nas primeiras décadas do século passado. As primeiras conversões demonstraram o caráter coletivo das decisões, quando o Cacique Marcolino Lili filiou-se ao protestantismo, levando consigo um grande grupo de pessoas. A conversão coletiva muitas vezes passou despercebida pelos não-índios, justamente porque a lógica do pensamento dito racional é individual. Todavia, para os Terena, os laços de solidariedade, alianças, parentesco são desenvolvidos através das figurações Terena caracterizadas a partir dos *troncos* (PEREIRA, 2009).

Certamente, Marcolino Lili, no primeiro momento, fora o representante político de um *tronco*, cujas redes sócio-políticas eram amplas, pois era reconhecido pelos *patrícios*, bem como pelos *purutuya* ligados ao Serviço de

Proteção ao Índio (SPI) e à Missão anglo-norte-americana ISAMU (MOURA, 2001). De acordo com Pereira (2009), os principais elementos característicos da representatividade do *tronco* são a solidariedade e o respeito pelo seu articulador. Apesar de seu destaque para a solidariedade e respeito ao *tronco*, notamos que houve sempre a possibilidade de uma rotatividade entre esses, uma vez que as famílias ou indivíduos puderam se mudar de um tronco para outro para *escapar de problemas de relacionamento*. Da mesma forma, um casal de um determinado *tronco* podia fundar um novo tronco, bastando, para isso, que aglutinasse em torno de si um grupo de famílias que se comportasse como parente. Os troncos sempre tiveram autonomia política e o direito de autogerir-se. Todavia, quanta mais ampla era a rede de alianças entre troncos, mais fortalecido ficava o conjunto de suas ações políticas, econômicas e religiosas.

A mesma possibilidade de mobilidade Terena entre troncos, aldeias, Reservas e depois Terras Indígenas, observamos para as igrejas localizadas em seus domínios. No entanto, o papel da religião Terena ou da *tradição* Terena, como ouvimos algumas lideranças denominarem seus ritos e mitos, foi alterado na nova figuração social do Terena “moderno”. O Evangelho, na visão do crente, teve a função de promover o olhar Terena de uma “*condição primitiva para um estado civilizado*”, sem deixar de continuar sendo um olhar Terena.

Com isso quisemos enfatizar que a apropriação de um signo lingüístico, performático ou de qualquer outra natureza, não torna o índio menos índio. Ao contrário, no caso Terena essa é uma característica intrínseca ao seu modo de existir. “*Os Terena desejam sua tradição, mas não a desejam de modo fundamentalista, pois encontram na relação com outros grupos étnicos espaços para a atualização de seu modo próprio de ser.*” (PEREIRA, 2009:129). O status de civilizado, alcançado pelos Terena os capacitou a “civilizar” outras etnias indígenas. Esta positividade do *processo civilizador* desencadeado pelo protestantismo nas áreas Terena pôde ser entrevista em várias falas dos depoentes crentes.

Suas formas de atuação foram conservadas enquanto produziam resultados positivos para os indivíduos e sua etnia, tal como o sistema de co-

gestão com o SPI e depois com a FUNAI. Esse sistema atualmente encontra-se estremecido porque as lideranças Terena optaram por uma política de enfrentamento jurídico com relação ao processo de ampliação de suas Terras Indígenas na década de 1990. A partir de então, passaram a experimentar outras modalidades de pressão em suas relações com o Estado brasileiro.

Concluimos que as redes religiosas eram e continuam sendo perpassadas e posicionadas pelas variadas alianças, o que limitava a liberdade individual de escolha da religiosidade a seguir. Tanto é verdade, que os troncos protestantes tinham em torno de si toda a sua parentela. Ou seja, o próprio grupo de convivialidade compelia seus membros a uma determinada opção religiosa. Por isso, era corrente a possibilidade de conversão coletiva ao protestantismo e a auto-identificação também coletiva dos católicos. Com isso queremos indicar, e acreditamos ser isso muito provável, que as religiosidades desenvolvidas nas aldeias não estavam e não estão isentas do alcance das redes sócio-políticas dos *troncos* aos quais pertenciam. Ou seja, o campo religioso é um *locus* de expressão das redes constituídas a partir dos laços de parentesco, sejam esses moldados na consangüinidade ou na afinidade.

Cada grupo (crente e católico), ao seu modo, movimenta-se num tabuleiro de xadrez, cujas peças simbolizam a tradição e a mudança. Ambas fundamentais para que os Terena atuais refizessem sua leitura acerca dos traços diacríticos que os diferenciam dos *purutuya* e de outras etnias indígenas na atualidade (cf. PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; ISAAC, 2004; AZANHA, 2004). No tempo presente, percebemos a permanência dos estereótipos marcadores de diferenças dos espaços dos crentes e dos católicos. No entanto, a rivalidade atual é menos visível, pois as perseguições explícitas e os assassinatos não estão mais em vigência. Os ataques situam-se em um tempo mais remoto, atualizado apenas pela estrutura de um português que foge aos parâmetros lingüísticos padronizados, que segue sempre o presente do indicativo. Os depoentes narram os eventos como se os estivessem vivendo novamente no presente. Talvez, a atualização dos fatos rememorados abra velhas feridas, sentimentos de revolta ainda alocada na memória social (BOSI, 1979; BRESCIANI & NAXARA, 2004).

Reafirmamos que por todo o século XX as lideranças religiosas Terena estiveram divididas em agrupamentos crentes e católicos e essas divisões perpassaram os demais setores de organização social, política, econômica e cultural. De uma maneira abrangente procuramos evidenciar que as lideranças religiosas Terena, em nome de sua etnia e de objetivos individuais e familiares, se apropriaram do Cristianismo em suas variadas tendências, produzindo um Cristianismo Terena. O resultado foi que todos os espaços sagrados e profanos internos à Terra Indígena Taunay/Ipegue foram paulatinamente ocupados por representantes Terena crentes ou católicos.

FONTES ARROLADAS

Relatório FUNAI/Ministério do Interior (1977). *FUNAI/MISSÕES*. Brasília: FUNAI.

Relatório de Joaquim Alves Ferreira, Director Geral dos Índios, Cuiabá, 2 de dezembro de 1848, 16 folhas. Localiza-se no Livro Copiador das Cartas expedidas pela diretoria Geral dos Índios – Província de Mato Grosso (1848-1860). Faltam as quatro primeiras páginas deste documento. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso. (Material microfilmado).

Relatório do Director Geral dos Índios, João Baptista D'Oliveira de 2 de Maio de 1863, ao Presidente de Província Conselheiro Herculano Ferreira Penna “(...) *constam 21 tribus em estado selvagem: Caiuás, Chamacocos, Guatós, Coroados, Bacahiris e Cajabis, Barbados, Nambiquaras, Tapanhumas, Apiacáz, Mequens, Guarayos, Cautarios (no Rio Mamoré e Rio Madeira), Pacaz (Mamoré) Cenabos e Jacarés (Rio Mamoré), Caripunhas (Mamoré/Madeira), Ararás, Pareceis, Maibarés e Cabixis*

Relato de Henrique José Vieira, Director Geral dos Índios a augusto Leverger, Presidente da Província de Mato grosso. Cuiabá, 28 de Dezembro de 1852 (p. 17-18). Localiza-se no Livro Copiador das Cartas expedidas pela diretoria Geral dos Índios – Província de Mato Grosso (1848-1860). Arquivo Público do estado de Mato Grosso. (Material microfilmado).

Relatório de João Baptista D'Oliveira, Director Geral dos Índios, ao Presidente de Província Raimundo Lamare. Cuiabá, 31 de Dezembro de 1858. (p. 92-99). Localiza-se no Livro Copiador das Cartas expedidas pela diretoria Geral dos Índios – Província de Mato Grosso (1848-1860). Arquivo Público do Estado de Mato Grosso. (Material microfilmado).

Relatório do Director dos Índios João Baptista D'Oliveira ao Presidente da Província Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Cuiabá, 28 de abril de 1862. Localiza-se no Livro Copiador das Cartas expedidas pela diretoria Geral dos Índios – Província de Mato Grosso (1848-1860). Arquivo Público do estado de Mato Grosso. (Material microfilmado).

Ofício de João Baptista D'Oliveira ao Presidente de Província Cel. Antonio Pedro D'Alencastro, Cuiabá 22 de Julho de 1861. Localizado no II Livro Copiador das cartas expedidas pela Diretoria Geral dos Índios – Província de Mato grosso (1860-1873). Arquivo do Estado de mato Grosso em Cuiabá. (Material Microfilmado).

Ofício do Director Geral dos Índios Alexandre José Leite ao Presidente de Província Gen. Barão de Melgaço, Cuiabá, 27 de Julho de 1869. Localizado no II Livro Copiador das cartas expedidas pela Diretoria Geral dos Índios – Província de

Mato grosso (1860-1873). Arquivo do Estado de Mato Grosso em Cuiabá. (Material Microfilmado).

Ofício do Director Geral dos Índios, João Baptista D'Oliveira ao Presidente de Província Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Cuiabá, 31 de Março de 1862. Localizado no II Livro Copiador das cartas expedidas pela Diretoria Geral dos Índios – Província de Mato grosso (1860-1873). Arquivo do Estado de Mato Grosso em Cuiabá. (Material Microfilmado).

Ofício do Director Geral dos Índios Antonio Luiz Brandão ao Presidente da Província Tem. Cel. Dr. Francisco José Cardoso Junior, Cuiabá, 9 de Novembro de 1871. Localizado no II Livro Copiador das cartas expedidas pela Diretoria Geral dos Índios – Província de Mato grosso (1860-1873). Arquivo do Estado de Mato Grosso em Cuiabá. (Material Microfilmado).

II Livro Copiador das cartas expedidas pela Diretoria Geral dos Índios – Província de Mato grosso (1860-1873). Arquivo do Estado de Mato Grosso em Cuiabá. (Material Microfilmado).

Catálogo das Organizações Missionárias de Brasil (COMIBAN), outubro de 2002. (Acessível no site do COMIBAN);

“*Quem chorará por nós?*” CD contendo depoimentos e cantos Terena recolhidos por Naine Terena.

Perícia da Terra Indígena de Buriti realizada por Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira – 2003

AZANHA, Gilberto. *As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*. Brasília, abril de 2004. (Antropólogo do Centro Indigenista (CTI) e coordenador do GT de Identificação das Terras Indígenas de Cachoeirinha, Buriti e Taunay-Ipegue). Acessível em www.trabalhoindigenista.org.br

ESKER, Pe. Karl. *Pequenas Histórias de Aquidauana*. Arquivo da Igreja Católica de Aquidauana Nossa Senhora da Conceição (22/01/1930). Traduzido em 2001.

Carta do Missionário Wess Seng aos Terena da Missão Indígena UNIEDAS, 2005.

Ata de Fundação da Igreja Evangélica Assembléia de Deus Indígena da Aldeia Bananal, 30/10/1989;

Ata do Posto Indígena da Aldeia Ipegue de aprovação da abertura da Igreja Universal Assembléia dos Primogênitos, 22 de junho de 1987;
Ata de Fundação da Igreja Evangélica Assembléia de Deus de Mato Grosso em Aldeia Ipegue, 17 de janeiro de 2000;

Ata de Fundação da Igreja Universal Assembléia dos Primogênitos, 27 de julho de 1981;

Ata da Igreja Evangélica Assembléia de Deus da Aldeia Ipegue, 1996;

Ata da Capela Sagrado Coração de Jesus da Aldeia Bananal, 18 de fevereiro de 2001;

Ata de Fundação da Igreja Filadélfia Indígena Independente da Aldeia Ipegue, 11 de maio de 2002; Livro de Atas nº 01.

Estatuto da Igreja IEADI da Aldeia Bananal;

Estatuto da Igreja Filadélfia Independente

Estatuto da Igreja Pentecostal Redenção Eterna da Aldeia Bananal

Estatuto da Igreja UNIEDAS de Anastácio – MS;

Estatuto da Igreja Evangélica Independente da Aldeia do Bananal, 14 de fev. de 1984.;

PINTO, Anésio Alfredo Prof. (et.all). *Itatane Vapeyee (Pedacos de Vida)*. Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, 1993.

NASCIMENTO, Ernestina Profª (et. All). *Textos Produzidos pelos professores da Aldeia Bananal- Aquidauana-MS*. Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, 1996 (etno-textos)

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Postos Indígenas: subsídios para definição de uma atuação conjunta Estado de Mato Grosso do Sul/Ministério do Interior/FUNAI*, Campo Grande-MS, 1980.

Relatórios dos Presidentes da Província de Mato Grosso de 1839 a 1900. Acessível no Centro de Documentação Regional da UFGD, Dourados-MS.

DVD *Terena Guerreiro Conquista de Amor* - Produção da Missão Indígena UNIEDAS, 2008 (Arquivo da MIU);

Igreja UNIEDAS da Aldeia Bananal - Depoimento do Ancião Terena Tibúrcio Francisco da Igreja UNIEDAS da Aldeia Bananal recolhido pela Profª Vera Lúcia Ferreira Vargas em 1997 (Arquivo pessoal filmado);

www.socioambiental.org/website/pib/epi/terena/terena.shtm , Verbete Terena, acessado em 14/03/2004.

(<http://noticias cristas.blogspot.com/2007/10/ndios-da-tribo-Terena-participam-de.html> (notícias sobre os Terena por Terena));

Depoimentos recolhidos de 1994 a 2008 (Trabalho de Campo de Noêmia Moura):

- 1) Igreja UNIEDAS de Anastácio – MS (sede). Membros José Coreiro da Costa e Aurélio Jorge (anciãos Terena), abril de 1994;
- 2) Igreja UNIEDAS de Anastácio – MS – Ancião Adalberto Dias, junho de 2000;
- 3) Igreja UNIEDAS do Distrito de Taunay – Pastor Jair de Oliveira, 03 de junho de 2000;
- 4) Igreja UNIEDAS – Depoimento de Eloy Pereira, 26/01/2003;
- 5) Igreja Assembléia de Deus – Pr João da Silva e Pr. Wilson de Oliveira; jan. 2007;
- 6) Igreja Filadélfia Indígena Independente: Pr. Dionísio Francisco (fotografias);
- 7) Igreja Católica de Ipegue: Miguelina Silva e Maria Alexandra Silva; jan. de 2007 e fev. 2008;
- 8) Igreja Católica de Ipegue: Antônio Francelino; jan. 2007;
- 9) Igreja Católica de Ipegue: Donato Rondora e Antônio Francelino; jan. 2007;
- 10) Igreja Católica da Aldeia Colônia Nova (Terra Indígena Ipegue) - Arlindo Eloy; jan. 2007;
- 11) Igreja Católica da Aldeia Ipegue – Diolinda Silva e Furtuoso; jan. 2007;
- 12) Igreja Católica da Aldeia Bananal – equipe dirigente; jan. de 2008;
- 13) Igreja Assembléia de Deus da Aldeia Colônia Nova – Amado; jan. 2007
- 14) Igreja UNIEDAS da Aldeia Ipegue - Pedro Luiz; jan. 2007 e jan. 2008;
- 15) Igreja Assembléia de Deus Indígena da Aldeia Bananal – Pastor Maurício Gerônimo e Conselheiro Albino; fev. de 2008;
- 16) Igreja Pentecostal Redenção Eterna da Aldeia Bananal – Pastor; jan. de 2008;
- 17) Igreja Independente Indígena da Aldeia Bananal – Pastor; jan. 2008;
- 18) Igreja UNIEDAS da Aldeia Ipegue - Cacique Chico Ramiro e esposa Sônia, 10 de jan. 2007;
- 19) Igreja Batista da Aldeia Lagoinha – Pastor Reginaldo Miguel; jan. 2006;

20) Igreja Católica de Jaraguá/Bananal – depoimento do benzedor Mariano José, fev. 2008;

REFERÊNCIAS

- AÇÇOLINI, Grazielle (1996). *A Adoção de um novo mito*. Araraquara, SP: Dissertação de Mestrado em Sociologia (não publicada).
- _____(2004). *Protestantismo à moda Terena*. Araraquara, SP: Tese de Doutorado em Ciências Sociais (não publicada).
- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita(Orgs.) (2002). *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: EDUNESP.
- ALBERTI, Verena (2004). *Manual de História Oral*. 2ed. Rio de Janeiro:FGV.
- ALMEIDA, Maria Regina C. (2003). *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa – 2001.
- ALMEIDA, Ronaldo de (2004). *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*. In: Wright, R. M. *Transformando os Deuses*, v. II. Campinas: EDUNICAMP.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando (1948). *Mudança Cultural dos Terena*. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, nº 8, V. III.
- _____(2006). *Tradução e Mediação: missões transculturais entre grupos indígenas*. In: MONTERO, Paula (Org.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- ARNAULD, Expedito (1996). *O Sobrenatural e a Influência Cristã entre os Índios do Rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikúr, Galibí e Karipúna*. In: LANGDON, E. J. M (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. Da UFSC. pp. 297-331
- ASSIS, Edgar C. de (1979). *A alternativa dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- AZANHA, Gilberto. (2004). *As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*. In: www.trabalhoindigenista.org.br
- BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: *Enciclopédia Einaudi (Anthropos-Homem)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, v. 5.

BALDUS, Herbert. Lendas dos Índios Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. 4 (Nova Série), 1950.

_____. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Recife: Nacional, 1937.

_____. [1937]. *Revista Terra Indígena*, nº 55, Araraquara-SP.

BARTH, F. (1997), Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J., *Teorias da etnicidade*. São Paulo, UNESP (trad.)

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2006). As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político. *MANA*, nº 12, V1, 2006, pp. 39-68.

BEOZZO, J. O. (et. al) (1983). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Ed. Vozes.

_____ (org.). *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II/2, Petrópolis: Edições Paulinas, Vozes, 1992.

BERMAN, Marshall. (1986) *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras.

BITTENCOURT, C. M. & LADEIRA, M. E. (2000). *A História do Povo Terena*. Brasília: MEC.

BOFF, Leonardo (1994). *Igreja: Carisma e poder*. São Paulo: Ática.

BOURDIEU, Pierre (2003) [1998]. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BOSI, Ecléa (1979). *Memória & sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo, SP. T.A. Editor.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) (1984). *Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1986). *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense.

BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (Orgs.) (2004). *Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: EDUNICAMP.

BRUNELLI, Gílio (1996). Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, E. Jean Matteson (Org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

BURGUIÈRE, André (1993). A Antropologia Histórica. IN: Le Goff, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BURKE, Peter (2005). *O que é História Cultural?* Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CAPIBERIBE, Artionka (2001). *Os Palikur e o Cristianismo*. Campinas, SP, UNICAMP, Dissertação de Mestrado em antropologia Social.

_____(2004). *Os Palikur e o Cristianismo: a construção de uma religiosidade*. In: WRIGHT, R. M. *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígena no Brasil*. Campinas, SP: Edunicamp, Vol. II, 2004.

CARVALHO, Fernanda (1996). *Koixomuneti e outros curadores: Xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.

CARVALHO, Sílvia M. S., CARVALHO, Fernanda & GALAN, Maria Cristina (2001). *Bibliografia Crítica dos Povos Aruák do Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco*. São Paulo: Terceira Margem.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Esther Viveiros de (1958). *Rondon Conta Sua Vida*. Rio de Janeiro: Livraria São José.

CASTILHO, Maria Augusta de (2005). O cenário político, religioso e cultural da Igreja Particular de Campo Grande na administração de Dom Antônio Barbosa. IN: MARIN, Jérri Roberto (Org.) (2005). *Religiões, Religiosidades e diferenças Culturais*. Campo Grande, MS: Ed. UCDB.

CERTEAU, Michel de (1994). *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes.

_____(2005). *A Invenção do Cotidiano: 2. Morar, Cozinhar*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Vozes.

COSTA, Maria de Fátima (1999). *História de um País Inexistente: O Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*. São Paulo, Estação Liberdade: Kosmos.

CREMA, Roberto. Introdução à visão holística. 2 ed. São Paulo: Summus, 1989.

CUNHA, Manuela C. da (1987). Os direitos do índio, ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense.

_____ (org.) Legislação indigenista do século XIX – Uma compilação (1808-1889). São Paulo: EDUSP: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

_____ (org.) História dos índios no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1998.

_____ (2002). Prefácio. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (Orgs.) (2002). *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: EDUNESP.

DAL POZ, João. A Etnia e a Terra: notas para uma etnologia dos índios Arara. Cuiabá: EDUFMT, 1995. Série Antropologia nº 4.

English Dictionary for Speakers of Portuguese (2001). São Paulo: Martins Fontes.

DIAS, Edemilson (2005). *Panorama da educação Escolar Indígena na Aldeia: Sala Aldeinha – Zona Urbana do Município de Anastácio (1992-2005)*. Aquidauana - MS, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (Especialização em História Regional).

DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO – SÉCULO XXI. Versão 3.0 – Novembro de 1999. Editora Nova Fronteira/Versão eletrônica de Lexikon Informática Ltda/MGB Informática Ltda.

DREHER, Martin (1992). História dos Protestantes na Amazônia até 1980. IN: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1992. pp.321-340.

DUNSTAN, J. L. (1964). Protestantismo. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: ZAHAR.

DURKHEIM, E. (1968). *Lês Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Presses Univ. de France. (Portal Scielo).

DUROURE, João Baptista (1977). *Dom Bosco em Mato Grosso*, Campo Grande-MS: UCDB.

ELIAS, Norbert (1994). *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. I. Apresentação de Renato J. Ribeiro.

_____ (1993). *O Processo Civilizado: Formação do estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. II. Apresentação: Renato Janine Ribeiro.

_____ (2001). *A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FARIA, Luiz de Castro (1998). *Antropologia - Escritos Exumados. Espaços Circunscritos, Tempos Soltos*. In: FERREIRA, Andrey Cordeiro (2002).

FERNANDES JÚNIOR, José Resina (1997). *Da Aldeia do Campo para a Aldeia da Cidade: implicações socioeconômicas e educacionais no êxodo dos índios Terena para o perímetro urbano de Campo Grande, MS*. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco. 113 pp. (Dissertação de Mestrado).

FERREIRA, Andrey Cordeiro (2002). *Mudança Cultural e Afirmação Identitária: a Antropologia, os Terena e o debate sobre Aculturação*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. (não publicado).

_____ (2007). *Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e História das Relações de Poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERREIRA, M. M., FERNANDES, M., ALBERTI, V. (Orgs.). *História Oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2000.

FRANCHETTO, Bruna (1993). A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO & CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.) (1993). *Amazônia; Etnologia e História Indígena*. São Paulo; Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993. (Série Estudos) pp. 95-116.

FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (Orgs.) (2001). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

- _____ (2001). Introdução: História e Cultura Xinguana. In: FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (Orgs.) (2001). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FRESTON, Paul (1992). *Fé Bíblica e Crise Brasileira: posses e política – Esoterismo e ecumenismo*. São Paulo: ABU Editora.
- _____ (1994). Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste*. Rio de Janeiro: EDUFF, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1992.
- GADELHA, Regina Maria A. F. (1980). *As Missões Jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Coleção Estudos latino-americanos; v. 15.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. (Trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____ (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.
- GOMES, Mércio (1988). *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- GOW, Peter (1991). *Of Mixed Blood? Kinship and History in Peruvian Amazonian*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: University Press.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste*. Rio de Janeiro: EDUFF, 1997.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Abr. 1997, vol.3, nº.1, p.7-39. ISSN 0104-9313
- HAUCK, João Fagundes et al. (1985). *História da Igreja no Brasil. Segunda época: A Igreja no Brasil no séc. XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes: Ed. Paulinas.

HECK, Egon Dionísio. Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares (1964-1985). Campinas: UNICAMP (Dissertação de Mestrado), 1996.

HEFNER, Robert W. (1993). *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

HILL, Jonathan D. (1996). *History, Power, And Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

HILL, Jonathan D. & SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.) (2002). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonian*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1992.

_____. (1992). O Cristianismo Amazônico. IN: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1992.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (1997). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ISAAC, Paulo Augusto Mário (2004). *Modo de existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso*. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências sociais na Área de Etnologia Indígena. (Mestrado na PUC de São Paulo). 235 p. com anexos.

JOUTARD, P. (1999). *Esas voces que nos llegan del pasado*. Trad. Pasternac, N. 2 ed. Fondo del Cultura Económica.

LADEIRA, Maria Elisa & AZANHA, Gilberto (2001). Terena. IN: *INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL*.
Verbete Terena.

<http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/Terena/Terena.shtm>

LANDES, Philippe (1928). *Dom Aquino: Imperialismo e Protestantismo*. Mato Grosso: Penna Evangélica.

LANGDON, E. Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LE GOFF, Jacques. O Imaginário Medieval. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LEITE, Eudes F. (2003). *Marchas na história: comitivas e peões-boiadeiros no Pantanal*. Brasília: Ministério da Integração Nacional: Campo Grande, MS: Ed. UFMS.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1975). *Antropologia Estrutural*. Trad. De Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, ver. Etnológica de Júlio Cezar Melatti. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____(1986). *Tristes Trópicos*. Trad. De Jorge Constante Pereira. Lisboa: Edições 70, 416 p. (Perspectivas do homem, v. 7).

LIMA, Antonio Carlos de Souza (1995). *Um Grande Cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes.

LUCIANO, Gersem José dos Santos (2006). *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.

MALDI, Denise (1995). *A Etnia Contra a Nação*. Cuiabá: Editora Universitária da UFMT.

MANA. Estudos de Antropologia Social. Museu Nacional- Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Vol. 8, nº 01, abril, 2002. ISSN 0104-9313.

MANGOLIM, Olívio (1999). *Da Escola que o Branco faz à Escola que o Índio Necessita e Quer: uma Educação Indígena de Qualidade*. Dissertação de Mestrado em Educação na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB).

MARIN, Jérri Roberto (Org.) (2005). *Religiões, Religiosidades e diferenças Culturais*. Campo Grande, MS: Ed. UCDB.

_____. A Romanização da Igreja Católica no Sul de Mato Grosso (1910-1940). Associação Brasileira de História das Religiões; Recife-PE. Disponível em <http://bmgil.tripod.com/papers1.htm>. Acessado em 01 de agosto de 2008. Papers do I Simpósio da ABHR.

MARTINS, Gilson Rodolfo (2002). *Breve Painel Etno-Histórico de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS.

MATA, Possidônio da (1992). A Igreja Católica na Amazônia da Atualidade. IN: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1992.

MENDONÇA, A. G. & VELASQUES FILHO, P. (1996). *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUNICAMP: Edições Loyola.

MONIOT, H. (1988). A História dos Povos Sem História. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: Novos Problemas*. 3^ª ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. (1999). Armas e Armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2003). *Entre o Gabinete e o Sertão: Projetos Civilizatórios, Inclusão e Exclusão dos Índios no Brasil Imperial*. São Paulo, Campinas: IFCH/UNICAMP (Texto inédito).

_____. (1995). O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy L. da & GRUPIONI, L.D.B. (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

MONDAINI, Marco (2003). Revolução Inglesa: O respeito aos direitos dos indivíduos. IN: PINSKY, Jaime & PINSKY, Carla B. (Orgs.). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

MONTERO, Paula (1995). *Entre o Mito e a História: O V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. (Org.) (2006). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.

MOURA, Noêmia S.P. (1994). *Uma aldeia Terena Urbana: Aldeinha*. Monografia de Curso de especialização em História da América Latina. UFMS, Campus de Aquidauana-MS.

_____. (2001). *UNIEDAS: O Símbolo da Apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena Crentes (1972-1993)*. Dissertação de Mestrado em História. UFMS, Campus de Dourados-MS.

MOURA, N.S.P. & ZORZATO, Osvaldo (2004). O Processo de apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena através da UNIEDAS. In: WRIGHT, Robin M. *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígena no Brasil*. Campinas, SP: Edunicamp, Vol. II, 2004.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite (1999). *A Dinâmica da Organização social dos Terena, da Aldeia ao Espaço Urbano de Campo Grande – MS*. São Leopoldo, RS, Dissertação de Mestrado em História.

NINCAO, Onilda Sanches (2003). *Representações de Professores Indígenas sobre o Ensino da Língua Terena na Escola*. Mestrado em Lingüística Aplicada e Estudo da Linguagem. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). Dissertação de Mestrado.

NORA, Pierre (1984) Entre memória e História: lugares de História. *História: Novos Problemas*. 3^{oa} ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

OBERG, Kalervo. The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil. Washington D.C: Department of State, US Government Printing Office/ Smithsonian Institution /Institute of Social Anthropology, Publication NO. 9, 1948. 74 p.

_____. (1985) A Economia Terena no Chaco. Tradução da Dra. Silvia M. S. Carvalho. In: *Revista Terra Indígena*, nº 55, p. 20-37, 19).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1968). *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1976). *Do Índio ao Bugre: O Processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____. *A crise do indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988.

_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, São Paulo: EDUSP, 1972.

_____. *O índio e o mundo dos brancos: A situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

_____ (2000) Os (des) caminhos da Identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (RBCS). v. 15, nº 42, fev./2000, p. 6-21.

_____ (2002). *Os diários e suas margens*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____ (1998). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Abr. 1998, vol.4, no. 1, p.47-77. ISSN 0104-9313.

_____ (1999). *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ.

_____ (1999). *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

PEREIRA, Frei Serafim J. (1998). *Missionários Capuchinhos: nas antigas Catequese Indígenas e nas sedes do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Leste de*

Minas (1840-1997). Rio de Janeiro: Cúria Provincial dos Capuchinhos do Rio de Janeiro.

PEREIRA, Levi Marques & OLIVEIRA, J.E. (2003). Perícia Judicial apresentada ao Ministério da Justiça.

PEREIRA, MODESTO (1991). Depoimento de um líder Terena. In: Revista *Terra Indígena*, Ano VIII, nº 59, Ab/jun. 91.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PINSKY, Jaime & PINSKY, Carla B. (Orgs.). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

PIRES, Edmundo (2003). A Assistência À Saúde dos Terena da Aldeia Bananal (1990 – 2002). Aquidauana-MS, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. (Monografia de Especialização em História Regional).

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 15, nº 29, 1995

POMPA, Cristina. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 444 pp.

QUEIROZ, Paulo R. Cimó (1997). *As Curvas do Trem e os Meandros do Poder: O Nascimento da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS.

REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA: Tempos do Sagrado. Órgão oficial da Associação Nacional de História. São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, vol. 22, nº 43, 2002. ISSN: 0102-0188.

RIBEIRO, Boanerges (1973). *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): Aspectos Culturais da aceitação do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira: Fundação Nacional Presbiteriana.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O Processo Civilizatório: Estudos de Antropologia de Civilização: etapas da evolução sociocultural*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Kadiwéu: Ensaio etnológico sobre o saber, o azar e a beleza*. 2. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

ROHDE, Richard [1885]. Algumas notícias sobre a tribo indígena dos Terenos. *Revista Terra Indígena*. Araraquara, SP nº 55, p. 11-39. Tradução de Silvia M. S. Carvalho.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. (Trad. Bárbara Sette). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. 1997a. O 'Pessimismo Sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. In: *MANA – Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional – Rio de Janeiro*, v. 3, nº 1, UFRJ.

_____. 1997b. O 'Pessimismo Sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. In: *MANA – Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional – Rio de Janeiro*, v. 3, nº 2, UFRJ.

SALSA, Lúcia Corrêa (1999). *História e Fronteiras: O Sul de Mato Grosso 1870-1920*. Campo Grande, MS: Ed. UCDB.

SANT'ANA, Graziella Reis de (2004). *A Dinâmica do associativismo Terena no espaço Urbano*. Marília, SP, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (não publicada).

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

_____. *Aculturação indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira: EDUSP, 1969.

_____. *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. Seleções da *Revista de Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1972.

SCHUCH, Maria Eunice Jardim (1995). *Xaray e Chané: Índios frente à expansão espanhola e portuguesa no Alto Paraguai*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Dissertação de Mestrado em História (não publicada).

SCHWADE, Egydio (1992). Waimiri-Atroari: A História Contemporânea de um Povo Amazônico. IN: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1992.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P (Org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ: Marco Zero, 1987.

SEIXAS, Jacy A. (2004). Percursos de Memórias em Terras de História: Problemáticas Atuais. In: Bresciani & Naxara (Orgs). *Memória e (res) sentimento: Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

SGANZERLA, Frei Alfredo (1992). A História de Frei Mariano de Bagnaia: o missionário do pantanal. Campo Grande-MS: FUCMT.

SILVA, Mariza Vargas da (2005). *Os Índios Terena e a Guerra do Paraguai: Uma Questão Territorial*. Aquidauana-MS, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. (Especialização em História Regional).

SILVA, Verone Cristina (2001). *Missão, Aldeamento e Cidade. Os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá (1819-1901)*. Cuiabá, MT: UFMT, Dissertação de Mestrado em História (não publicada).

SOUZA, Laura de Mello e (2005). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 9ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras.

SUESS, Paul (1986). *Em Defesa dos Povos Indígenas*. Petrópolis: Vozes.

SUSNIK, Branislava (1978). *Los aborígenes del Paraguay I: Etnología del Chaco Boreal y Su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Assuncion-Paraguay: Museu Etnográfico "Andrés Barbero".

TAUNAY, Visconde de (1931). *Entre os nossos Índios: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs*. São Paulo, Cayeiras: Melhoramentos de São Paulo.

_____ (1960). *Memórias*. Biblioteca do Exército.

THOMPSON, P (1998). *A voz do passado – História Oral*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra.

TURNER, Terence (1993). De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência Social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO & CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.) (1993). *Amazônia; Etnologia e História Indígena*. São Paulo; Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993. [Série Estudos] pp. 43-66.

VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro F. (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VANSINA, Jan. (1968). *La Tradición Oral*. 2 ed. Barcelona: Labor.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira (2003). *A construção do território Terena (1870-1966): Uma sociedade entre a imposição e a opção*. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dissertação de Mestrado. 162 pp.

VARNHAGEN, F. A. (1962) [1854]. *História Geral do Brasil*. São Paulo. Edições Melhoramentos. 7ª edição integral, 1962.

VASCONCELOS, Cláudio Alves de (1999). *A Questão Indígena na Província de Mato Grosso: Conflito, trama e continuidade*. Campo Grande, MS: Editora UFMS.

VERÍSSIMO MARCOS, Domingos (1986). A Filosofia do Pensamento dos Povos Indígenas. *Revista Terra Indígena*. Ano V, nº 46, jan/fev. de 1987.

VIEIRA, David Gueiros (1980). *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

- _____ (1996). **Os** pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Out. 1996, vol.2, no.2, p.115-144. ISSN 0104-9313
- _____ (1998). Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo. *Mana*, Out. 1998, vol.4, no.2, p.119-126. ISSN 0104-9313
- _____ & CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.) (1993). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo; Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993. [Série Estudos]
- WEBER, Max (1999). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Ed. Pioneira. 13ª ed.
- WHITTINGTON, Rev. Harry (s/d). *On the Indian Trail in Paraguay and Brazil: The struggles and Triumphs encountered by a Missionary seeking Jewels*. Edimburgh: Knox Press.
- WOLF, Eric R. (1982). *Europe and The People Without History*. Berkeley, University of California Press.
- WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Vols. I. Campinas, SP: UNICAMP, 1999.
- _____. *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígena no Brasil*. Campinas, SP: Edunicamp, Vol. II, 2004.
- _____ (1996). Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Profetas entre os Baniwa. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC.
- WRIGHT, Robin M. & KAPFHAMMER, Wolfgang. Apresentação. In: WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Vols. I. Campinas, SP: UNICAMP, 1999. pp. 7-32.
- WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões do mundo*. 6ª ed. Ver. E atual. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- ZORZATO, Osvaldo. Conciliação e identidade: considerações sobre a historiografia de Mato Grosso (1904-1983). São Paulo: USP (Tese de doutoramento), 1998.

_____. “Civilizadores de Índios”: os agentes do sertão na historiografia de Mato Grosso. *Fronteiras*, Campo Grande: UFMS, v. 2, n. 4, p. 171-202. Jul./dez. 1998.