

Graziele Acçolini

Protestantismo à moda Terena



2015

Graziele Acçolini

Protestantismo à moda Terena

Equipe EdUFGD/2012
Coordenação editorial: Edvaldo Cesar Moretti
Administração: Givaldo Ramos da Silva Filho
Revisão e normalização bibliográfica:
Raquel Correia de Oliveira
Programação visual: Marise Massen Frainer

CONSELHO EDITORIAL
Edvaldo Cesar Moretti - Presidente
Célia Regina Delácio Fernandes
Luiza Mello Vasconcelos
Marcelo Fossa da Paz
Paulo Roberto Cimó Queiroz
Rozanna Marques Muzzi
Wedson Desidério Fernandes

A presente obra foi aprovada de acordo
com o Edital 01/2012/EdUFGD.
Os dados acima referem-se ao ano de 2012.

Editora filiada à
 ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Gestão 2015/2019
Universidade Federal da Grande Dourados
Reitora: Liane Maria Calarge
Vice-Reitor: Marcio Eduardo de Barros

Equipe EdUFGD
Coordenação editorial:
Rodrigo Garófallo Garcia
Administração: Givaldo Ramos da Silva Filho
Revisão e normalização bibliográfica:
Cynara Almeida Amaral, Raquel
Correia de Oliveira, Tiago Gouveia
Faria e Wanessa Gonçalves Silva
Programação visual: Marise Massen Frainer
e-mail: editora@ufgd.edu.br

CONSELHO EDITORIAL
Rodrigo Garófallo Garcia - Presidente
Marcio Eduardo de Barros
Thaise da Silva
Marco Antonio Previdelli Orrico Junior
Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi
Rogério Pereira Silva
Luiza Mello Vasconcelos

Revisão: Raquel Correia de Oliveira e
Cynara Almeida Amaral
Projeto gráfico/capa: Marise Massen Frainer
Diagramação, impressão e acabamento: Triunfal Gráfica e Editora – Assis – SP

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da UFGD, Dourados, MS, Brasil

A185p Açcolini, Grazielle.
 Protestantismo à moda Terena. / Grazielle Açcolini. – Dourados, MS: Ed.
 UFGD, 2015.
 192p.

 ISBN: 978-85-8147-113-6.
 Referências: p. 181-191.

 1. Contatos interétnicos. 2. Terena. 3. Identidade étnica. 4. Protestantismo.
 5. Sistema xamânico. I. Título.

CDD – 980.41

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.
© Todos os direitos reservados. Conforme Lei nº 9.610 de 1998

Nota da autora

Esta nota serve para esclarecer alguns pontos importantes acerca dos nomes indígenas, bem como das declarações escritas na íntegra em discursos orais feitos pelos Terena durante as entrevistas in loco citadas ao longo do texto.

Quanto aos nomes de sociedades indígenas e outras palavras ou expressões relacionadas, optou-se por mantê-las no original, da forma como são faladas pelos próprios indígenas. Portanto, devido ao fato de não existir nenhuma desinênciã que indique o fato de estarem no plural, como é o caso do “s” final correspondente à língua portuguesa e demais línguas latinas, o leitor encontrará exemplos como “os Terena lutaram” ou “o Koixomunetí evoca os seus Koipihapati-Koixomunetí”, o que não caracteriza nenhum erro de concordância nominal nem de regência verbal.

Quanto aos diálogos com os Terena, optou-se por transcrevê-los na íntegra, com todas as peculiaridades de discursos que mesclam o dialeto terena com o português, sendo, portanto, passíveis de eventuais erros gramaticais que confrontam as normas cultas da língua portuguesa, o que não diminui sua importância como instrumentos de comprovação das teorias levantadas pela autora ao longo do percurso textual.

SUMÁRIO

Prefácio	11
Apresentação	13
Introdução	15

CAPÍTULO 1

Os terena: um pouco de ontem, um pouco de hoje	21
--	----

CAPÍTULO 2

Tentativas de compreensão dos contatos interétnicos	31
Malinowski: a análise das instituições e as três sociedades	32
Os culturalistas e suas formulações sobre o contato	35
No Brasil, as formulações de Roberto Cardoso de Oliveira	40

CAPÍTULO 3

Os índios Terena, a guerra do Paraguai e a construção da identidade nacional	51
O Brasil: independência e guerra contra o Paraguai	52
Índios bravos e índios mansos: a política de aldeamentos	59
Os Terena e a construção da identidade nacional	69

CAPÍTULO 4

Uniedas: o cenário protestante Terena	85
O índio republicano e a "era do capital"	87
Prólogo de uma doutrina no Brasil: inserção e expansão do protestantismo	102
A igreja Uniedas: configuração da crença protestante na aldeia Bananal	112
Protestantismo da Uniedas: o cotidiano de uma igreja	122

CAPÍTULO 5

Protestantismo e xamanismo na aldeia Bananal	135
Xamanismo: a dinâmica da dimensão religiosa e cultural	135
Crente terena, Terena crente: aberturas ao protestantismo	146
Xamanismo terena: visibilidade, continuidades e atualizações	165
Referências bibliográficas	183

[...] teve um feiticeiro, ou vamos dizer assim, um curador, ele é tudo na vida, ele é pagé [*sic*], ele foi morto, na aldeia de Cachoeirinha, município de Miranda/MS. Este velho mudou para lá depois de tanto o meu povo perseguiu-lo, na minha aldeia, querendo matar ele. Se você encontra com ele na estrada, num piscar de olhos, 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. (Sr. Modesto Pereira. *Revista Terra Indígena*, 1991. Adepto da Assembleia de Deus).

Lista de abreviaturas

CIMI – Conselho Missionário Indigenista

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISAMU – Inland South American Mission Union

MEU – Missão Evangélica Unida

SAIM – South American Indian Mission

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais

Uniedas – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul

Prefácio

Conheci bibliograficamente a sociedade Terena e a aldeia Bananal (*P.I. Taunay/Ipegue*, Aquidauana - MS) trabalhando como bolsista de Iniciação Científica em um projeto de pesquisa intitulado *Bibliografia Crítica dos Povos Aruák do Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco*, em 1990. Pouco tempo mais tarde, no curso de Mestrado e Doutorado, a aldeia Bananal tornou-se o local privilegiado de minha pesquisa etnográfica por ser centralizadora de decisões importantes em vários âmbitos dessa área indígena que congrega outras cinco aldeias.

Ali convivi com a família Cândido e com ela frequentei a igreja local Uniedas (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul), cuja história no Bananal remonta ao início do século XX, mais precisamente com a chegada dos missionários anglo-norte-americanos. A partir da Uniedas, outras igrejas protestantes e pentecostais sucederam-na nesse local como, por exemplo, a Assembleia de Deus. Participei de várias atividades, como o culto, a cerimônia chamada de Santa Ceia, a Escola Dominical, incluindo aniversários de fiéis celebrados com entusiasmo pelos membros dessa comunidade religiosa.

Nessa interação, em especial com a família Cândido, percebi que a pesquisa de campo nutre-se do cotidiano e de suas minúcias, das interlocuções que transcendem roteiros; mais do que fatos — são sentimentos e sensações entrelaçados e intercambiados.

E foi por uma dessas situações que conheci um xamã, designado em português como curandeiro. Refiro-me a uma insônia que perseguira-me e que graças à família Terena fora levada a uma sessão de benzimento. O importante é que nesse caso em particular, tratava-se de um xamã também evangélico, membro da Igreja Independente Indígena Renovada da aldeia Bananal. Eis a constatação do xamã-curandeiro: nada de físico, meu problema era espiritual; o corpo cansava, mas o espírito continuava inquieto.

A partir da percepção de que os adeptos protestantes e pentecostais recorrem à ação dos xamãs, mesmo que a um xamã e a um sistema xamânico reelaborado, “protestantizado” e, ao que pareceu representado pelo curan-

deiro, em paralelo com apropriação e transformação do protestantismo à lógica terena, elaborei a hipótese do *processo de terenização do protestantismo*. Desenvolvi essa ideia em minha tese de doutoramento uma vez que observei entre os Terena da aldeia Bananal tanto a reconstrução do sistema xamânico quanto a estruturação da doutrina protestante.

As interpretações formuladas pelos Terena parecem fornecer-lhes a possibilidade de englobar elementos exógenos à sua sociedade de forma ativa em paralelo às possíveis re-elaborações em sua própria visão de mundo, a fim de abarcar e dar direção às transformações inevitáveis próprias aos contatos interétnicos. Nesse sentido, a ideia de “processo de terenização do protestantismo” possui como proposta ilustrar uma dessas possibilidades que podem ser elaboradas, contextualmente, pelos povos indígenas frente às situações inusitadas, como muitas das apresentadas pela sociedade nacional.

O título *Protestantismo à moda Terena* foi inspirado em Claude Lévi-Strauss, quando, na obra *O cru e o cozido. Mitológicas* (1ª ed., 1991), o autor argumenta que a culinária é um dos meios através dos quais a natureza é transformada em cultura. O ato de cozinhar é universal mas também é particular: cada cultura possui seu modo próprio de cozer, selecionando determinados alimentos conforme suas disponibilidades, seus interesses, suas necessidades, sua visão de mundo. Assim, essa analogia com a culinária remete-se à questão da apropriação do que é exógeno e sua transformação em elemento próprio de uma cultura, como pareceu ser o caso da apropriação da doutrina protestante e sua transformação em elemento terena frente à reestruturação do xamanismo.

Assim, sob esta perspectiva, convido o leitor a percorrer um dos caminhos pelos quais as sociedades indígenas transitam: o campo religioso ocidental — evangélicos Terena ou Terena evangélicos. O mais interessante é que essa lógica parece, mesmo com todas as violências e arbitrariedades advindas do contato interétnico, conduzir todo este percurso de resistência e ressignificação.

Apresentação

Graziele Açcolini fez trabalho de campo entre os Terena do pantanal sul-mato-grossense, convivendo intimamente com uma das famílias da aldeia Bananal (P.I. Taunay/Ipegue, município de Aquidauana - MS), acompanhando-a em suas atividades cotidianas, inclusive nas diretamente ligadas à Igreja UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul), cujos membros são parte integrante e ativa. Nessa “observação participante”, obrigatória para uma antropóloga (mas nem sempre realizada com a seriedade e a solidariedade da Graziele), ela conseguiu captar os sentimentos e a visão de mundo dos Terena, o que resultou no presente livro.

Procurou contextualizar no tempo e no espaço os contatos interétnicos, a partir de uma postura teórica baseada em Roberto Cardoso de Oliveira (o contato como “fricção interétnica”), Marshall Sahlins (e o conceito de “estruturas performáticas”), G. Balandier (o “colonialismo interno”) e, por fim, Fredrik Barth e Poutignatt e Streiff-Fenart (focando a identidade étnica como elemento de sistemas mais amplos, cujos grupos elaboram identidades contrastivas marcando diferenças e legitimando interesses).

Contatos intensos entre os Terena — cuja migração do Chaco paraguaio para o Brasil ocorreu no final do século XVIII — e a sociedade envolvente ocorreram principalmente durante e após a Guerra do Paraguai, quando se constrói — só então tardiamente — uma identidade nacional.

Os Terena lutaram contra o Paraguai e, com o fim dessa guerra, foram cooptados ao trabalho praticamente servil em fazendas e também para a participação da construção das Linhas Telegráficas e da estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Muitos Terena lutaram contra os paraguaios voluntariamente, interessados em conseguir a confirmação das terras para sua comunidade.

Há também outra questão a ser considerada: a população paraguaia era majoritariamente ou quase, exclusivamente, indígena. Era a população Guarani sedentarizada e “colonizada” pelos jesuítas espanhóis.

Na época da penetração espanhola pelo Rio da Prata, os Guarani foram principalmente informantes e guias dos conquistadores, o que redundou em hostilidades contra os mesmos por parte de outros grupos indígenas, inclusive os Mbayá-Guaykurú e os Guaná (Aruák), filiação linguístico-cultural da qual os Terena são parte. Compreende-se assim que os Terena (que constituem a maioria dos atuais Guaná) tenham lutado contra outros povos também indígenas.

As relações entre os Mbayá-Guaykurú e os Guaná, aí incluindo os Terena, caracterizavam-se mais pela simbiose que pela sujeição, ao contrário de outros povos indígenas escravizados pelos Guaykurú. Aliás, Max Schmidt já havia ressaltado que os Aruák, em sua expansão para o sul, desenvolviam uma estratégia interessante em relação a outras etnias, inclusive através de alianças matrimoniais.

Essa estratégia “cultural” possivelmente deve ter ajudado os Terena na apropriação e reelaboração da religião protestante, resultando na Uniedas, o mote deste livro.

Creio que a percepção de que o protestantismo entre os Terena foi “terenizado” seja de grande importância para demonstrar que a identidade étnica é sempre reelaborada, apropriando elementos de fora, mas sem deixar de ser identidade terena, inclusive com a conservação de uma visão de mundo em que os Koixomunetí (os xamás terena) continuam presentes, embora sob outras roupagens.

Silvia M. S. de Carvalho
Outono de 2012.

Introdução

Este livro é uma edição da tese de doutoramento que defendemos em 2004, cujo objetivo amplo era abordar a atualidade do povo Terena — habitantes do pantanal sul-mato-grossense desde o século XVIII.

A partir da pesquisa etnográfica iniciada na aldeia Bananal ainda no período do curso de mestrado (de 1994 a 1996 pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais — área de concentração: Antropologia, PUC/SP) e aprofundada no período de doutorado (de 2000 a 2004 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pela FCL/UNESP, campus de Araraquara), conhecemos a igreja Uniedas (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul) e seus adeptos. Neste processo de apropriação da crença protestante pentecostal, observamos a re-elaboração do xamanismo como contraponto para ancorarmos a hipótese do *processo de terenização do protestantismo*, tendo em vista que os próprios adeptos evangélicos, como os membros da Uniedas, recorrem à ação dos xamãs, porém não a qualquer xamã; os evangélicos terena recorrem aos xamãs também evangélicos.

Assim, partimos de um estudo de caso sobre os Terena, povo Poké, que veio da terra, do barro, dialeto do tronco linguístico-cultural Aruák, cuja língua é o Guaná; mais especificamente, os Terena da área indígena Taunay/Ipegue pertencentes ao município de Aquidauana, Mato Grosso do Sul.

De fato, concentramo-nos na aldeia Bananal, por essa se apresentar como um campo fecundo à pesquisa por sua localização central. Ali transitam há décadas decisões e rupturas políticas, sociais e religiosas que influenciam não só esta área indígena (que inclui mais cinco aldeias circunvizinhas) como outras, principalmente desse estado.

Como já mencionado, na aldeia Bananal, conhecemos a Uniedas — União das Igrejas Evangélicas da América do Sul —, instituição religiosa local fundada e formada por indígenas que ocupa um espaço importante entre os Terena como uma das representantes do fenômeno protestante, presente desde o início do século XX entre esse povo.

No primeiro capítulo deste livro buscamos discorrer sobre a história dos Terena, sua organização social e as relações que estabeleceram com outros povos e outras religiosidades, de forma a apresentar inicialmente as bases empíricas e teóricas que sustentam a nossa hipótese do *processo de terenização do protestantismo*.

Na sequência, no segundo capítulo, buscamos discutir algumas das principais abordagens que tratam dos contatos interétnicos, indicando retrocessos e avanços na tentativa de demonstrar a capacidade de construção de identidades dos povos indígenas apesar das vicissitudes por que passam em contato com a sociedade envolvente.

Em seguida, buscamos nos aprofundar na história dos Terena, em particular o período da Guerra do Paraguai e sua fase posterior, época em que inicia-se o contato intenso deste povo com a sociedade envolvente. Nesse capítulo desejamos também mostrar o processo de construção da identidade nacional, uma vez que ele influenciou a visão que os Terena possuem da sociedade de entorno e deles mesmos em relação a ela. As alianças que foram estabelecidas entre indígenas e os demais moradores da região durante a invasão de Mato Grosso do Sul por Solano López, além da participação de alguns Terena no exército imperial, influenciaram também a perspectiva dos não indígenas, que passaram a valorizar os Terena como agricultores, ceramistas, enfim, um povo trabalhador, “apesar de serem índios”.

Após essa breve viagem pelo século XIX, no quarto capítulo trataremos das políticas implementadas no período republicano e que envolveram a questão indígena, contextualizando o cenário onde o protestantismo foi inserido. Posteriormente, discutiremos a ação da igreja Uniedas na aldeia Bananal, recuperando a história de como se deu a entrada desta nova crença e como ela se desenvolveu entre os Terena.

Por fim, buscamos analisar as relações entre essa nova doutrina religiosa ocidental e o sistema xamânico terena: no processo de apropriação da crença protestante, observamos a reestruturação do xamanismo, com novas roupagens. Aqui ancoraremos nossa hipótese, o processo de terenização do protestantismo, tendo em vista a recorrência dos adeptos protestantes a essa forma de religiosidade caracteristicamente indígena, o xamanismo, em paralelo com a reconstrução da identidade étnica.

Com a edição deste livro buscamos levar estas reflexões a público, para que possam servir de debate, gerando outros saberes e conhecimentos, outros olhares sobre os contatos interétnicos.

Os terena: um pouco de ontem, um pouco de hoje

Os primeiros contatos dos Terena com os não índios nos remetem ao século XVI. De acordo com as informações históricas levantadas por Kalervo Oberg (1946), Francis Castelnau (1949), Enrique Palavecino (1956) e outros pesquisadores, os Terena, antes de migrarem ao Brasil no século XVIII, viviam na região chaquenha (Chaco) desde, pelo menos, o século XVI. São desta época os primeiros registros realizados por viajantes e exploradores que por ali passaram e deixaram informações sobre os Chané-Guaná, grupo linguístico Aruák no qual os Terena são incluídos. Desde este século (XVI) os Terena mantinham contatos esporádicos com missionários católicos, porém o alcance da catequese no Chaco é difícil de ser avaliado.

Ainda no Chaco, os Terena, como os demais subgrupos Guaná, sofreram grandes influências de outras culturas. Sociopoliticamente, foram classificados como *nyiolola*, ou “vassalos”, na falta de um termo mais adequado que expresse as relações que mantinham com os guerreiros Mbayá-Guaykurú, a quem prestavam tributos em colheitas e serviços.

A relação mantida entre os Guaná e os Mbayá-Guaykurú caracteriza-se mais pela troca do que pela sujeição violenta. Ao contrário de outros povos, como os Chamacoco, que eram escravos dos Mbayá-Guaykurú, e os Chané, escravizados pelos Guarani-Chiriguano, os Guaná mantinham suas unidades político-econômicas e articulavam-se com os Mbayá por meio de visitas periódicas. Durante estas visitas os senhores cavaleiros tinham a obrigação moral de presentear seus anfitriões com o que estes exigissem (CARVALHO, 1992, p. 467).

Podemos imaginar o alcance da aliança entre estes dois povos através de um mito dos Mbayá-Guaykurú, no qual os Guaná aparecem como os primeiros homens que foram retirados da terra pelo ser supremo deste povo, o Gonoenhodi. Neste mito, que conhecemos fragmentariamente, os Guaná são tirados da terra e recebem desse ser supremo a agricultura (LEVI-STRAUSS, 1998, p. 170).

Roberto Cardoso de Oliveira (1965, 1966) e Fernando Altenfelder Silva (1949) afirmam que a sociedade Terena possuía uma estrutura social tríplice, marcada por relações assimétricas entre os próprios Terena, que estavam divididos entre Naati (a nobreza) e os Waherê-txané (as pessoas comuns) e os Kauti, ou cativos, que pertenciam a outros grupos étnicos. Tanto Altenfelder Silva como Claude Levi-Strauss (1998) pontuam que esta estratificação social de fato não pertencia aos grupos Guaná, mas foi adotada dos Mbayá-Guaykurú pela proximidade com que viviam e pelo reconhecimento da estrutura social destes, bem como por conta das necessidades dos Guaná frente aos Mbayá, como por exemplo, de proteção. Há também registros de matrimônios entre as nobrezas dessas sociedades, como os citados por Roberto Cardoso de Oliveira.

Eles ainda eram divididos em duas metades não localizadas e com os mesmos direitos sociais: os Sukirikionó e os Xumonó. A diferenciação dessas metades dava-se durante as cerimônias do Oheokoti, objetivando a regulamentação do comportamento mágico-religioso. Já na organização social essas metades funcionavam como classes matrimoniais.

Sobre as metades, Levi-Strauss refere-se a elas como exogâmicas, forma adotada para compensar uma endogamia de camadas da sociedade Guaná. Já Roberto Cardoso de Oliveira (1960) diz que tanto as metades quanto as camadas eram endogâmicas, ou seja, era permitido ao Naati casar-se com outro Naati pertencente à mesma metade, a ponto de muitas vezes ser impossível encontrar uma mulher hierarquicamente compatível para o matrimônio. Nessa situação havia os matrimônios fora do âmbito da aldeia, porém, mantendo a endogamia das metades e camadas e a exogamia era concebida só entre os grupos locais. Esse intercâmbio matrimonial intensificava o contato entre as aldeias.

Também encontramos nessa estrutura social tríplice a presença do Xuna-xati, categoria que dinamizava as relações sociais. O Xuna-xati era o guerreiro que destacava-se em batalhas matando um inimigo. Dessa forma é que se adquiria o direito a pertencer a esse grupo social. Desse grupo eram escolhidos os Chefes de Guerra, cujos poder e influência só ficavam abaixo do Chefe do Povo, o cacique. Na estrutura social, o grande papel do Xuna-xati dava-se em relação aos matrimônios: os Xuna-xati tinham o privilégio de se casarem com uma mulher de camada imediatamente superior à sua, possibilitando, com isso, o rompimento de uma endogamia de camadas que em termos estruturais era quase absoluta.

O contato dos Guaná com os Mbayá-Guaykurú nos demonstra que muito antes da chegada do colonizador já havia um intenso intercâmbio entre essas sociedades indígenas, marcando relações e trocas que foram muito além de alimentos e proteção, produzindo transformações sociais e culturais tanto em uma como em outra dessas sociedades.

A história dos Terena-Guaná e Mbayá-Guaykurú ressalta o fato de que a mudança não chegou à América há quinhentos anos e que não estamos trabalhando com sociedades que viviam congeladas no tempo e, de repente, caíram no quente¹ curso histórico sob o patrocínio da sociedade ocidental.

Eduardo Viveiros de Castro (1996), em um artigo que discute a mudança no pensamento etnológico nos estudos realizados entre os povos da Amazônia na situação pós-colonial, mas que também pode ser estendida a outros povos em contato com a sociedade nacional, diz:

A “virada histórica” da etnologia regional ampliou o interesse na interação entre sociedades nativas e estruturas sociopolíticas ocidentais. [...] A incorporação em massa da região na economia mundial que começou nos anos 70 não culminou na extinção ou na assimilação em larga escala de nativos, como já se temeu uma vez. [...] A resposta da Antropologia a esse processo foi um fortuito rompimento da divisão tradicional do trabalho em especialistas em “sociedades puras” e “sociedades aculturadas”. Essa divisão do trabalho foi caracterizada por uma abordagem ahistórica, uma visão de sociedades nativas como entidades passivas ou reativas, e por uma orientação distante do presente, em direção a um passado de integridade adaptável ou a um futuro de desagregação e anomia. A emergência de abordagens que consideram tanto dinâmicas locais quanto globais responsáveis pela trajetória de sociedades indígenas revela uma antropologia que tanto se dirige à realidade etnográfica contemporânea quanto à representação histórica de nativos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.192, tradução nossa).

Queremos com isso frisar que acreditamos não ser possível classificar como culturas inautênticas aquelas que convivem e se adaptam (adaptar-se e não tornar-se) a ordens culturais distintas da sua própria, reconstruindo sua alteridade na mudança, mesmo que demarcando-a, conforme o contexto,

¹ Levi-Strauss, s/d.

com signos ocidentais do índio. Para nós, os Terena demonstram a vivacidade das interações e trocas culturais entre os povos, incluindo aí suas relações com a sociedade nacional e a incorporação de religiões que agora fazem parte do seu sistema sociocultural.

Aliás, o contato dos Terena com a sociedade ocidental ocorre, como apontamos, desde as primeiras expedições pelo Chaco. Ali, os Guaná e seus subgrupos serviram a os espanhóis como guias ou abastecedores de alimentos, recebendo em troca ferramentas ou prata. Alguns ainda seguiram viagem juntamente com os exploradores.

Em comparação com outros povos em contato com o colonizador, essas relações estabeleceram-se de forma pacífica, apesar da assimetria em relação à sociedade ocidental, bem como através de alianças, e prosseguiram por estes séculos de forma intensa, principalmente após a Guerra do Paraguai, mostrando a reconstrução da identidade Terena realizada a partir dos elementos culturais que estão em jogo, tanto provenientes do exterior como do interior da aldeia. Esse trabalho se dá no seio da e para a sociedade Terena através de ressimbolizações e adaptações que sejam compatíveis com a sociedade que os envolve e, claro, com sua lógica própria. Diríamos que é possível falar em uma postura Terena, essa é a mudança.

Mas não estamos, com isso, negligenciando a violência patrocinada pelos colonizadores. A colonização acirrou diferenças entre as etnias envolvidas nesse processo. Vários rearranjos, alianças e rupturas aconteceram por conta da presença dos europeus e o embate brutal que ocorreu entre os povos indígenas. Silvia Carvalho expõe:

A sujeição dos Guarani pelos espanhóis logo nos primeiros anos das incursões no Prata, fazendo desses índios guias, intérpretes e integrando-os como guerreiros em suas expedições, tem como contrapartida a hostilidade dos Guaikurú, contra os quais os próprios Guarani exigiam dos espanhóis 'expedições punitivas', das quais participavam de bom grado (CARVALHO, S. 1992, p.16).

Conquistadores, bandeirantes e missionários católicos disputaram os índios em guerras cujo significado variou muito para cada um dos atores envolvidos. Um exemplo notório da interferência ocidental, apontado por Carvalho, é a introdução do cavalo nas terras da América do Sul. A criação e

utilização desse animal foram adotadas por alguns povos, como os belicosos Guaikurú, potencializando suas ações.

Frente às situações de confronto, colocadas tanto por povos inimigos como pelos conquistadores, sociedades agricultoras que se viram mais indefesas, começaram a recorrer à proteção de grupos que desenvolveram as técnicas equestres,

[...] cuja grande mobilidade lhes permitia, além disso, intermediar o escambo de produtos entre os europeus e os indígenas, e entre culturas indígenas diferentes (CARVALHO, S. 1992, p.16).

Cremos que a atualidade do povo Terena, e aí incluímos a religião protestante como elemento já participante desta sociedade, parece adequar-se, de certa forma, ao conceito de estruturas performáticas de Marshall Sahlins (1990).

Como discussão típico-ideal, Sahlins em sua obra *Ilhas de História* (1990) apresenta as *estruturas performáticas* em contraste com as *prescritivas* vendo-as como diferentemente abertas à história.

Esquemáticamente, essas estruturas são definidas em relação aos acontecimentos circunstanciais, como o inevitável encontro com a prática, ou com os riscos empíricos colocados às categorias culturais. Nas sociedades estruturadas performaticamente, estes acontecimentos circunstanciais são valorizados pela diferença com que se apresentam frente ao sistema constituído, enquanto as estruturadas prescritivamente valorizam tais acontecimentos, pautadas na semelhança frente ao arranjo social existente.

No encontro com a prática, os acontecimentos são interpretados pela comunidade de significação e justamente por ela esses são valorizados ou não, prescritiva ou performaticamente. Esta interpretação, baseada nos significados fornecidos pela ordem cultural, transforma-se em um evento e adquire uma significância histórica.

Assim, para Sahlins, o evento é a relação entre um acontecimento e a estrutura, “[...] o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica específica [...]” (SAHLINS, 1990, p. 15).

Sahlins prossegue sua argumentação ressaltando que, mesmo sendo a cultura entendida como uma ordem de significação, os significados estão em risco na ação, “[...] os significados são reavaliados quando realizados na

prática [...]”, com a cultura sendo ordenada historicamente, “[...] onde os sujeitos históricos reproduzem criativa e dialeticamente sua cultura e sua história através de processos de reavaliação funcional de categorias [...]” (Idem, p. 13).

Como o evento, essas improvisações, ou a reavaliação funcional das categorias culturais frente ao empírico, não se dão fortuitamente, mas são pautadas nas possibilidades de significação dadas pela ordem cultural, “... segue-se daí que ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica” (Ibidem, p. 11).

Porém, precisamos levantar uma crítica muito pertinente a Sahlins: a de que essas improvisações, mesmo que embasadas em parâmetros culturais particulares, muitas vezes são frutos da violência imposta pela sociedade ocidental, fato que, como critica Lanna, é negligenciado em alguns momentos pelo autor:

Falta, pois, um aspecto que pede complementação: fazer uma “história dos contatos interculturais” implica atentarmos para uma multiplicidade ou, ao menos, para uma dualidade de perspectivas. Sahlins critica os que privilegiam a perspectiva ocidental, mas privilegia a “nativa” (2001, LANNA, p. 122).

Não queremos perder de vista que a inserção do cristianismo entre povos indígenas, obviamente, é parte do processo civilizador empreendido pelo Ocidente. Mas, conhecendo o contexto terena, acreditamos que a incorporação da religião protestante possua um papel de destaque dentro dessa cultura, pois sugere um padrão de convivência desta com outras culturas que enfatiza e valoriza, ressimbolizando a partir de seus significados, as diferenças que lhes são apresentadas.

Essa forma de religiosidade é parte do contexto da sociedade nacional, mas foi apropriada e é vivida pelos Terena, sendo que as escolhas e a orquestração dessa interação parte desse povo indígena. Se considerarmos esta sociedade como uma ordem performática, podemos salientar a importância dessa religião ali sendo construída e vivenciada “como a forma institucional dos acontecimentos históricos” (SAHLINS, 1990).

Acreditamos que a crença protestante tenha apresentado uma via de acesso à modernidade, com a aceitação do protestantismo envolvendo a passagem a uma nova ordem social distinta da vivenciada até então pelos Terena,

já que, após a Guerra do Paraguai, uma gama de relações sociais estabeleceram-se entre essa sociedade e a nacional de forma ampla e contínua.

Assim, cremos que a Uniedas, fundada e formada pelos índios, os grandes responsáveis pela manutenção da esfera protestante entre os Terena, constitui-se em um exemplo marcante do que denominamos como *processo de terenização do protestantismo*.

Mas nesse processo de apropriação da crença protestante observamos que a religião tradicional não desapareceu, ou seja, o xamanismo não sucumbiu à secularização. Ao contrário, com suas novas roupagens, este apresenta-se como o contraponto necessário para ancorarmos a hipótese em questão, uma vez que cremos assistir, *etnograficamente*, tanto a uma reconstrução do sistema xamânico quanto a estruturação da crença protestante.

O elemento que nos embasa em tal empreitada é o fato de os adeptos protestantes também recorrerem à ação do xamã, fato importante, já que esse personagem, mesmo que nomeado por diferentes designações, é central à tradicional religião terena.

No caso dos Terena, a identidade surgida da conversão ao protestantismo é muito mais complexa, e por estar tão imbricada ali, sendo reconhecida também por quem não é *crente*, estamos vendo o protestantismo da Uniedas como um elemento integrante da cultura terena, no contexto histórico de interação entre essa sociedade e a nacional/regional.

Na convivência entre este mundo globalizado e as sociedades indígenas tentando englobá-lo, Sahlins assinala:

É assim que se faz hoje à história cultural, em um intercâmbio dialético do global com o local. Pois ficou bem claro agora que o imperialismo não está lidando com amadores nesse negócio de construção de alteridades ou de produção de identidades (SAHLINS, 1997, p. 133).

No capítulo seguinte aprofundamos as reflexões teóricas sobre as relações entre sociedades indígenas e não indígenas, buscando apresentar algumas discussões acerca dos contatos interétnicos nas quais podemos situar nossa preocupação e objeto de pesquisa: a atualidade do povo Terena, a elaboração de sua identidade étnica e a convivência na sociedade nacional, incluindo aqui, como delimitação mais específica, o convívio de religiões ocidentais entre eles, como a doutrina protestante pentecostal.

Tentativas de compreensão dos contatos interétnicos

Na busca de situar algumas de nossas preocupações junto ao objeto de estudo, relacionamos alguns dos principais modelos teóricos que tratam dos contatos interétnicos e sua dinâmica.

Os contatos interétnicos e o interesse pela compreensão da sociedade e cultura do outro tomam relevância e passam a ser fundamentados enquanto objetos de investigação de forma mais sistemática a partir do século XIX, com o advento da Antropologia e das teorias evolucionistas, no momento da expansão dos processos de colonização.

Alguns modelos analíticos e seus autores destacam-se pelas inovações e tentativas de superação dessas teorias, formulando novas categorias de análise que abarcam não só a visão do colonizador, mas também a dos povos com quem estavam em contato. No Brasil podemos ver a realização desse processo na preocupação com os povos indígenas no contato com segmentos da sociedade nacional.

Tendo como fio condutor a questão dos contatos interétnicos, aqui pretendemos abordar particularmente três posturas teórico-metodológicas: a do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski e seu modelo funcionalista; o esquema culturalista e sua ruptura em relação aos estruturalistas, com inspiração em Alfred Radcliffe-Brown e, por fim, os estudos e metodologia utilizados por Roberto Cardoso de Oliveira, que, além de tratar pormenorizadamente dos Terena, serve de referência para reflexão e crítica dessas teorias do estudo dos contatos interétnicos.

Mesmo que sucintamente, este capítulo constitui um primeiro exercício de sistematização de autores e teorias que tratam diretamente ou que influenciam de alguma forma nosso principal foco de atenção, os contatos e a reelaboração das identidades étnicas.

Malinowski: a análise das instituições e as três sociedades

Nas tentativas de compreensão do contato nos estudos sobre mudança social empreendidos pela corrente britânica, destaca-se a análise funcionalista nas formulações de Bronislaw Malinowski como forma de ruptura com a Antropologia clássica e seus pressupostos.

Pautado no relativismo cultural e na sociologia funcionalista, Malinowski inaugura a pesquisa empírica, demonstrando a importância de se ouvir o nativo e assim chegar à sua lógica. No marco das análises inspiradas nas ciências naturais, ele indica não apenas a necessidade de o pesquisador estar próximo do objeto de estudo, da pesquisa *in loco*, mas também a necessidade de manter-se distante dele, com a finalidade de não deturpar a cultura em estudo. Preconiza e pratica, desta forma, a observação participante explicitando sua visão naturalizada de sociedade.

Criticando as deficiências etnocêntricas dos teóricos de gabinete, dos difusionistas e missionários, aponta que toda formulação teórica deve basear-se na observação empírica, e esta deve ser precedida pela teoria, no caso, a funcionalista.

A crítica fundamental de Malinowski à Antropologia evolucionista recai sobre a arbitrariedade das categorias utilizadas que comparam sociedades diversas, através do desmembramento da realidade a partir de itens culturais isolados reagrupados no parâmetro da própria cultura do pesquisador, perdendo de vista a especificidade e a particularidade de cada cultura.

Preocupado com isso, Malinowski frisa a adequação das categorias teóricas à realidade estudada. Seu conceito de função, já implícito na obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*,

[...] aparece como o instrumento que permite reconstruir, a partir dos dados aparentemente caóticos que se oferecem à observação de um pesquisador de outra cultura, os sistemas que ordenam e dão sentido aos costumes nos quais se cristaliza o comportamento dos homens. [...] (MALINOWSKI, 1978, p. X).

Abordando o conceito de função através dos conceitos de uso ou utilidade e sua relação, Malinowski entende como todas as atividades que levam os seres humanos à satisfação de alguma necessidade.

Para ele, a identidade entre os homens pode ser encontrada nas necessidades biológicas e intelectuais, quando marcadas as particularidades nas formas pelas quais os grupos humanos e suas culturas fazem uso de seus objetos a fim de satisfazerem essas necessidades, apreendendo, assim, a especificidade cultural onde são inseridas. O autor, ao pontuar sobre da moradia humana, ilustra, assim, sua argumentação:

É um objeto físico, uma construção de toros ou galhos de madeira, de peles de animais, neve ou pedra. Tendo forma, todavia, a tecnologia de sua estrutura, assim como suas divisões, partes componentes e móveis, são relacionados aos usos domésticos que estão ligados ao domicílio, ao grupo familiar, seus dependentes e criados. Uma vez mais, no caso, a função global do objeto deve ser conservada em mente ao estudar as várias fases de sua construção tecnológica, assim como os elementos de sua estrutura (MALINOWSKI, 1975, p.145).

Sua concepção de cultura está sempre relacionada à capacidade de satisfação das necessidades humanas. Malinowski a encara como uma totalidade integrada que possui núcleos de organização humana com limites *naturais* estabelecidos pela própria cultura: as instituições. Indica, ainda, que a Antropologia científica consiste em uma teoria de instituições, ou seja, em uma análise concreta das unidades do tipo de uma organização.

A instituição para ele é uma unidade multidimensional:

[...] ela compreende uma constituição ou código que consiste no sistema de valores em vista dos quais os seres humanos se associam: isto é, corresponde à ideia da instituição tal como é concebida pelos membros da própria sociedade. Compreende também um grupo humano organizado, cujas atividades realizam a instituição (MALINOWSKI, 1978, p. XVI).

As instituições, como blocos isolados passíveis de observação na realidade, permitem a Malinowski solucionar o problema de adequação entre as categorias teóricas e a empiria, enquanto *unidades funcionais*. A instituição para Malinowski é como uma projeção parcial da totalidade da cultura e sua descrição pretende mostrar como ela permeia toda a cultura e como toda a cultura está presente na mesma.

Com a dinâmica colonial em curso na África, Malinowski passa a preocupar-se mais com a questão das transformações culturais decorrentes do contato interétnico.

A fim de explicar o contato interétnico e o que ele denomina como *mudança social*, o autor baseia-se na análise das instituições correspondentes. Na verdade, a solução teórica pautada no estudo das instituições se torna agora o problema desta análise.

Preocupado em compreender a realidade do contato, Malinowski aceita o princípio de que as instituições atuam umas sobre as outras segundo suas respectivas naturezas. Um exemplo disso são as instituições religiosas tribais, que seriam modificadas pela ação das instituições religiosas ocidentais, e assim por diante.

O autor acredita que é necessária a elaboração de novos métodos e princípios de pesquisa que deem conta de compreender o *nativo em mudança*. Para isso, propõe o esquema das três fases onde aparecem a cultura antiga da África, a do Ocidente e uma nova cultura compósita, que constituiriam três fases culturais coexistentes. Nessa análise, cada fase apresenta problemas específicos que devem ser trabalhados por métodos diferentes, distinguindo-as e focalizando-as separadamente.

Malinowski propõe a construção de uma tabela — a tabela de três entradas — onde as três fases, representando as três realidades (a nativa, a colonial e a compósita) aparecem com o conteúdo específico que assume cada uma delas. Assim, pode-se demonstrar, através das instituições homólogas situadas na mesma esfera cultural, as mudanças ocorridas com o contato. Dessa forma, o autor recorre à ideia de sobreposição de três sociedades, a colonizadora, a colonizada e a decorrente do contato.

É a partir da teoria das necessidades e da compartimentação das esferas da cultura que Malinowski entende os processos de mudança social. Sua concepção não é partilhada por outros funcionalistas, como Radcliffe-Brown e outros.

Algumas críticas ao esquema de Malinowski podem ser levantadas. Cardoso de Oliveira, por exemplo, argumenta que as instituições correspondentes:

[...] levam o pesquisador a minimizar a influência dos agentes alienígenas naquelas esferas formalmente fora de seus respectivos campos de ação. Assim o missionário ou o administrador afetariam a ordem

tribal apenas naquelas esferas relacionadas com o sistema religioso ou com o sistema de chefia. Ora, todas as afirmações de Malinowski relativas aos efeitos manifestamente negativos da “colonização” e sua concepção [...] perdem o significado e ficam destituídas de qualquer valor instrumental [...] para explicar a situação de contato, como totalidade (OLIVEIRA, 1964, p. 14).

João Pacheco Oliveira Filho ressalta que as reflexões e soluções de Malinowski:

[...] partem de um modelo naturalizado das sociedades, que só permite pensá-las como organismos integrados e relativamente harmônicos, cuja análise exige sempre uma abstração do contexto e uma ênfase especial nos aspectos anatômicos e fisiológicos. [...] Uma abordagem teórica ao contato, como quer Malinowski, precisa fabricar [...] um objeto teórico compósito, que reúna e aglutine as características de diferentes unidades sociais (OLIVEIRA FILHO, 1988, p.35).

As fecundas críticas a Malinowski feitas por vários antropólogos, como Georges Balandier (e sua noção de situação colonial) fizeram com que as análises de contato e mudanças daí advindas tomassem outros rumos com a elaboração de novos conceitos que abarcam o fenômeno de forma mais totalizante. Esta já é uma das contribuições de Malinowski, pois é a partir de suas formulações e de sua tentativa de superar o modelo evolucionista de sociedade que é elaborado gradativamente um novo quadro conceitual centrado no estudo do contato. Sua grande contribuição é a inauguração da pesquisa de campo como técnica de investigação do contato interétnico.

Os culturalistas e suas formulações sobre o contato

Outro modelo interpretativo elaborado pela escola norte-americana de grande influência nas pesquisas realizadas entre os povos indígenas no Brasil focaliza, particularmente, os fenômenos aculturativos emergentes da situação de contato.

O berço histórico dessas teorias é o fim da Segunda Guerra Mundial, período marcado por várias transformações, insurreições e guerras por independência. Silvia Carvalho aponta:

A retomada, no período pós-guerra, de muitas pesquisas feitas entre as duas grandes guerras, mostrou transformações consideráveis nos dados de campo. Estas transformações são inicialmente relatadas como fenômenos de “aculturação”. O termo recebeu críticas na medida em que — alegava-se — o contato entre povos tribais e civilização não agia unilateralmente, modificando apenas a cultura tribal: seria mais adequado usar a expressão “transculturação”, ou simplesmente “mudança cultural”. Todos esses termos como que escondiam ou eclipsavam a violência do avanço colonizador (CARVALHO, 1992, p. 460).

Podemos sintetizar as concepções encaminhando suas análises dos contatos e da mudança social a partir de dois memorandos nos quais estão expressos o sentido que dão ao fenômeno e suas consequências: o *Memorandum* de 1936, assinado por Ralph Linton, Robert Redfield e Melville Herskovits e uma reformulação deste com o *Memorandum* de 1954, assinado por Bernard Siegel, Evon Vogt, James Watson e Leonard Broom, no qual estes esquematizam o conceito de aculturação (OLIVEIRA, 1964).

Nessas formulações, os aspectos culturais são fortemente sublinhados; cada sociedade é vista como um conglomerado de traços de cultura e o processo de mudança social passa pela transmissão e aceitação de padrões isolados. Os elementos da cultura dos grupos que encontram-se em interação são dicotomizados e enquadrados na oposição entre o tradicional e o moderno, dualismo legado do evolucionismo.

Nas primeiras formulações teóricas do *Memorandum* de 1936 podemos ver a aculturação como um fenômeno de mão dupla, sem o estabelecimento prévio da direção que tomam as transferências e empréstimos culturais. Oliveira Filho coloca:

A esfera científica da investigação seria [...] focalizar as trocas culturais resultantes do contato entre dois povos, sem restringir o estudo do processo de aculturação a apenas um dos lados e sem estabelecer inferências sobre o sentido geral da mudança (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 30).

As pesquisas realizadas sob o ponto de vista da aculturação marcam, não só os empréstimos e mudanças dos índios em relação aos brancos, mas também aqueles elementos que a população regional incorporou da cultura indígena.

Cardoso de Oliveira frisa que o *Memorandum* de 36 direciona-se em grande parte para o aspecto sociológico do contato, pois:

[...] são discriminados os tipos de contato que podem ocorrer, sublinhando os autores a dimensão e composição dos grupos populacionais em conjunção, a natureza dessa conjunção (se hostil ou pacífica), a desigualdade social e política dos grupos e as estruturas de domínio e sujeição (OLIVEIRA, 1963, p. 19).

Mas daí em diante, critica este autor,

[...] o processo de aculturação é desmembrado em complexos de relações entre Traços Culturais e não entre entidades sociais, individuais ou coletivas, como seria de se esperar se quiséssemos que os autores perfilhassem caminhos suscetíveis de explicar as relações entre os homens (Ibidem, p. 19).

A reformulação realizada no *Memorandum* de 54 apresenta um esquema teórico referente ao conceito de aculturação, apontando a necessidade metodológica de se depreender da realidade do contato seu caráter de sistema. Nesse documento, o conceito é definido como uma mudança cultural que ocorre com a conjunção de dois ou mais *sistemas culturais* e o contato é visto como um *sistema intercultural*. Para isso, destacam-se dois itens de caráter sociológico: o referente aos papéis interculturais e a comunicação intercultural.

Sobre os papéis interculturais, os autores do *Memorandum* de 54 retomam a perspectiva de Malinowski focando-se no comportamento dos agentes interculturais, os missionários, administradores, comerciantes, assim como, no contato com os agentes tribais ou nacionais. Percebemos, novamente, uma análise baseada em uma qualificação dualista. Porém, ao considerar que esses agentes ocupam papéis definidos no processo de trocas interculturais, entende-se que as linhas de comunicação e de transmissão entre as culturas organizam-se em um fluxo aculturativo de uma para outra, pois já não estamos mais falando de uma via de mão dupla, como no *Memorandum* de 36.

Ao recorrer à noção de *sistema intercultural* fica assinalada a necessidade de se ter como objeto de investigação a unidade formada pela trama de relações depreendida da situação de contato. Porém, a abordagem culturalista parte da noção de cultura para chegar aos aspectos sociológicos do

contato, o que reduz a análise a elementos da investigação, como os papéis ou agentes interculturais. De fato, não há um corte entre o que é cultura e o que é sociedade e, assim, acabam por não estudar de forma consistente o sistema interétnico como foco do processo de mudança.

Esse é justamente o ponto que separa os culturalistas e a corrente estruturalista dos antropólogos sociais britânicos. A Antropologia Social inglesa não focaliza propriamente a dinâmica dos contatos, ao contrário, Radcliffe-Brown — o grande precursor dessa abordagem metodológica — sugere que os estudos diacrônicos devam ser precedidos pelos sincrônicos, pois, sem saber o que é cultura e como ela opera não é possível estudar como a mesma se modifica. Aliás, a perspectiva do *presente etnográfico* é valorizada e trabalhada por antropólogos como Meyer Fortes, Evans-Pritchard e Claude Lévi-Strauss.

De fato, concernente à questão dos contatos interétnicos, a Antropologia Social assume um papel importante por uma questão prática: a própria colonização inglesa, em especial na África e Austrália, e a necessidade de compreensão da vida social dos povos envolvidos nesse processo.

Nesse sentido, a grande crítica e ruptura com os culturalistas se dá com o deslocamento do foco de abordagem da cultura para a sociedade. Cardoso de Oliveira aponta que:

A concretização desta separação pelos antropólogos sociais britânicos, com o desenvolvimento espetacular das teorias estruturalistas, acabaria por tornar bastante nítida a linha divisória entre eles e seus colegas americanos. (OLIVEIRA, 1964, p.19)

Sem essa mudança do foco de atenção da cultura para os aspectos sociológicos da realidade dos nativos, a Antropologia Social cairia nos mesmos problemas que os culturalistas não conseguiram resolver.

Mais importante ainda, os culturalistas não indicam quem seria o grupo beneficiário de tais trocas culturais e chegam mesmo a tratá-las como fatos bilaterais, omitem a dominação presente nas situações de contato, conduzindo a análise teórica sob uma posição aparentemente neutra que escapa à realidade concreta.

Por fim, a direção da mudança torna-se claramente definida, como demonstra Oliveira Filho em uma crítica que, aliás, pode ser estendida

aqui no Brasil ao próprio Roberto Cardoso de Oliveira, como mostraremos mais adiante,

A coexistência e o relacionamento entre grupos e culturas é visto virtualmente como uma anomalia que tende a ser superada a longo prazo, impondo-se os fatores modernizantes e operando-se a disseminação das características da sociedade industrial ocidental por todas as partes do mundo (OLIVEIRA FILHO, 1988, p.31).

Outro sério problema teórico apontado é o de que, para escapar à fragmentação das culturas, os autores da abordagem aculturativa recorrem às fases, aos graus ou às etapas da aculturação ou atentam ao resultado final do processo com conceitos como o de sincretismo e assimilação. Isso fez com que alguns demonstrassem o processo de mudança cultural como inexorável, prevendo a completa assimilação dos índios pela cultura regional em questão de poucas décadas. Apesar de alguns encadeamentos teóricos diferentes dos interlocutores dessa corrente, o conceito de assimilação está presente implicitamente em todo o esquema culturalista.

Podemos observar que o modelo analítico que tem em vista as teorias assimilacionistas encontra-se no marco do paradigma da modernização baseado no princípio da homogeneização e da progressiva universalização cultural com a absorção dos grupos ditos minoritários.

Aqui no Brasil, em especial, a discussão sobre essa assimilação total é revista pelos antropólogos nas décadas de 1960/70, quando os dados concretos afirmaram o contrário; aliás, parte deles chega a essa conclusão a partir dos trabalhos que realizaram no antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Porém, a crítica que fazem fundamenta-se, como ressalta Oliveira Filho:

[...] exclusivamente no *primado da prática* e em experiências extra-acadêmicas, disso resultando a ascensão da noção de integração ao plano central das investigações, subsistindo no entanto todo o quadro referencial (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 31).

Os autores norte-americanos Talcott Parsons, Nathan Glazer e Daniel Patrick Moynihan fazem as mesmas retificações em relação aos imigrantes nos Estados Unidos, também outros pesquisadores chamam a atenção à sobrevivência do *tribalismo* na África. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fernart, referindo-se aos trabalhos de Glazer e Moynihan, colocam que:

[...] as previsões sobre a aculturação dos imigrantes e a uniformização progressiva dos estilos de vida nas sociedades urbanas contemporâneas não se realizaram. [...] Mas, o imprevisível no quadro da análise das teorias da modernização era que [...] as antigas distinções étnicas não somente não foram abolidas, mas tornaram-se fontes de mobilização coletiva (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 70).

Podemos nos recordar de Fredrick Barth que, sobre a identidade étnica, levanta a questão do reconhecimento pelos membros de um grupo através de mecanismos de autoatribuição e de atribuição pelos outros, por uma relação dialética entre endógeno e exógeno que “transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição” (Ibdem, p.142).

Assim, mesmo passando a trabalhar com a noção de processo de integração a fim de explicar porque a assimilação não se completaria apesar de os índios se encontrarem *aculturados*, ou seja, privados de seus referenciais tradicionais, a questão de “quem é e quem não é indígena” não pode ser solucionada se pautada nos traços culturais, pois, nessa linha teórica, a cultura não é vislumbrada como um processo dinâmico e cambiante.

No Brasil, as formulações de Roberto Cardoso de Oliveira

No Brasil temos as análises de Roberto Cardoso de Oliveira acerca dos contatos entre as sociedades indígenas e a nacional, como uma importante tentativa de superação de uma visão clássica da Antropologia ligada às teorias aculturativas. Nesse sentido, nos estudos que realizou entre os Tikuna e os Terena sobre a mudança social entre estes povos, inovou focalizando as relações interétnicas enquanto relações de *fricção*;

[...] o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela Situação de Fricção Interétnica (OLIVEIRA, 1963, p. 128).

Porém, para compreendermos esse conceito e o pensamento de Cardoso de Oliveira é necessário fazer um pequeno inventário do conjunto teó-

rico-metodológico trabalhado por este autor, marcando, mesmo que rapidamente, um pouco de suas influências.

Cardoso de Oliveira (1960) utiliza o conceito de aculturação como o formulado no *Memorandum* de 1954, no qual este termo foi definido como “uma mudança cultural iniciada pela conjunção de dois ou mais sistemas culturais”, pois crê que esta concepção seja útil na compreensão das consequências, na esfera da cultura, dos mecanismos da interação social, interétnica e tribal. Aqui o autor deixa implícita uma crítica às teorias aculturativas, por elas considerarem os sistemas culturais em si mesmos, deixando muitas vezes de lado a população ou grupo social portador.

Ele ainda explicita o que entende por *assimilação*, “como um processo pelo qual um grupo étnico se incorpora em outro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica”, explicitando a influência de Douglas Glazer quando em sua sistematização usa o termo *assimilado* em contraposição a *segregado*, condições extremas dispostas em um *continuum*. A partir da incorporação dessas categorias sociológicas, coloca que é possível apreender a dinâmica da identificação étnica e, através do padrão de identificação estabelecido no *continuum*, medir a assimilação. O autor também frisa que a dinâmica da identificação étnica pode caminhar tanto para um como para o outro extremo.

Nesse quadro, uma visão mais acurada das teorias aculturativas, colocadas por ele como mais descritivas que explicativas e recorrendo a categorias sociológicas como um caminho mais seguro para explicar os contatos interétnicos, pois tratam da sociedade e não da cultura, Cardoso de Oliveira incorpora ao seu referencial teórico a noção de *situação colonial*, nos termos propostos pelo sociólogo Georges Balandier, como uma linha mestra para a pesquisa das relações interétnicas.

Com a introdução do conceito de *colonialismo interno*, Balandier transforma a visão das sociedades duais (sociedade tradicional/ sociedade moderna). Cardoso de Oliveira acredita que através deste conceito é possível dar igual atenção tanto à análise das sociedades tribais quanto à análise da sociedade nacional, objetivando não só uma descrição da situação de contato, mas uma explicação da mesma. Nos passos de Balandier, o autor enuncia que a sociedade tribal mantém com a sociedade nacional — ou colonial — relações de “oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis”. Assim, Cardoso de Oliveira vale-se do termo *fricção interétnica*, em lugar do termo

aculturação, a fim de enfatizar a característica básica da situação de contato, embasando sua abordagem pela noção de situação e o caráter de totalidade que a envolve (OLIVEIRA, 1972, p. 79).

Poutignat e Streiff-Fenart apontam:

A análise da “situação colonial” como um fenômeno complexo e dinâmico, impulsionada [...] no domínio africano pelas pesquisas de Balandier, leva a colocar fortemente em causa as visões “primitivistas” das sociedades tradicionais [...] e assim como as etnias foram em larga medida criadas pelas operações de classificação impostas pela ordem colonial, suas tradições foram fixadas como tais pelas profecias retrospectivas ou autocriadoras dos etnólogos (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 80).

Estas são as ideias diretrizes que fundamentam a noção de *fricção interétnica* em Cardoso de Oliveira:

[...] as sociedades em oposição, em fricção, possuem dinâmicas próprias e suas próprias contradições. Daí entendermos a situação de contato como uma “totalidade sincrética” ou, em outras palavras, [...] enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça (OLIVEIRA, 1964, p. 28).

Diante de outros modelos teóricos da Antropologia que tratam do contato interétnico com um fim preestabelecido aos povos indígenas, Oliveira Filho expõe:

A própria escolha do termo fricção já indicaria a preocupação do autor em salientar como componentes estruturais do contato o conflito e a interação continuada. Ao banir de seu discurso imagens como a de transmissão, adoção, assimilação ou incorporação, Cardoso de Oliveira chama a atenção não para os aspectos culturais, mas para as relações sociais que são aí constituídas [...]. Até mesmo por suas associações inconscientes[...] a teoria da fricção interétnica não pressupunha a condição de índio como passageira, levando os pesquisadores a não projetar nos fatos observados ideias quanto à “extinção” (brusca) ou ao “desaparecimento” (gradual) desses povos (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 45-46).

Oliveira Filho sublinha a similaridade de perspectivas entre Cardoso de Oliveira e Fredrik Barth, teórico que discute a etnicidade a partir da abordagem interacionista. Barth, em suas análises acerca da etnicidade e da manutenção das fronteiras étnicas, levanta a atribuição das categorias *Nós* e *Eles* e “desloca a ênfase dos grupos étnicos enquanto unidades portadoras de cultura” (*culture bearing units*) para a sua existência e eficácia social como “tipos organizacionais” (*organizational types*) (Ibidem, p. 45).

É interessante frisarmos que a grande contribuição teórica de Barth se encontra no enfoque que dá aos aspectos generativos e processuais dos grupos étnicos. Poutignat e Streiff-Fenart argumentam:

[...] a abordagem de Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 112).

Na sequência dos trabalhos de Barth, inúmeras pesquisas foram realizadas com foco na identidade étnica como elemento de sistemas mais amplos, cujos grupos participantes elaboram identidades contrastivas marcando diferenças e legitimando interesses.

Na análise sobre os Terena, Cardoso de Oliveira recorre à construção de modelos, o que implica em uma abordagem atemporal, baseada nas análises levistraussianas, juntamente com os registros das mudanças sofridas por este povo frente às novas condições que se colocam com o contato, reintroduzindo, desta forma, a noção de tempo. A contradição de cunho metodológico que esta forma de análise poderia suscitar é superada pelo autor através do uso que ele faz dos conceitos de *estrutura social* e *organização social*.

Esses conceitos são trabalhados por Cardoso de Oliveira através das formulações de Raymond Firth. Assim, no conceito de estrutura social,

[...] as qualidades reconhecidas são primariamente as de persistência, continuidade, forma e penetrabilidade no campo social. Mas, a continuidade é essencialmente uma qualidade de repetição. Há uma expectativa de igualdade (sameness), dependendo de como se formula o conceito. Um conceito estrutural é aquele que fornece uma linha fixa de comportamento social e que representa a ordem que ele manifesta (FIRTH *apud* OLIVEIRA, 1965/66, p. 18).

Firth aponta a necessidade de se estudar como o grupo social agia quando não era mais possível atender aos requisitos estruturais, apelando a outra alternativa. Nesse contexto é que o conceito de organização social vem auxiliar na análise:

O conceito reconhece adaptação de comportamento em vista de determinados fins, controle de meios em circunstâncias variadas, que são determinadas por mudanças no ambiente externo ou por necessidade de se resolver conflitos entre princípios estruturais (FIRTH *apud* OLIVEIRA, 1965/66, p. 19).

Em suas análises, Cardoso de Oliveira faz uso também dos conceitos de frentes de expansão e agentes interculturais. A primeira encontra sua base teórica nos estudiosos do fenômeno expansionista, como Darcy Ribeiro, que trabalham com essa categoria como faces que a sociedade brasileira assume, estendendo-se, ocupando o território nacional e produzindo situações de contato diferenciadas para os povos indígenas.

Cardoso de Oliveira ressalta:

A noção de “frente”, acrescida à de “expansão”, indica claramente a característica dinâmica do fenômeno que se quer investigar. É a sociedade nacional, através de seus segmentos regionais, que se expande sobre áreas e regiões cujos únicos habitantes são as populações indígenas. Mas, esse processo de expansão não é conduzido ao acaso. Interesses econômicos o conduzem, motivando as populações nele envolvidas (OLIVEIRA, 1972, p. 98).

Cardoso de Oliveira argumenta que analiticamente é possível distinguir “três níveis de operação do sistema”: o econômico, o social e o político. O autor considera a preponderância do aspecto econômico, em que ocorrem os fenômenos mais determinantes do sistema.

A situação de contato, para Cardoso de Oliveira, pode apresentar as mais variadas configurações conforme as categorias econômicas da sociedade nacional que se relacionam direta ou indiretamente com os povos indígenas. Em uma frente de expansão de economia extrativa as situações de *fricção* apresentarão aspectos diferenciados de um contexto em que a expansão seja orientada por um desenvolvimento de economia agrícola, ou ainda pela economia pastoril.

O autor ressalta o quanto é imprescindível a análise no âmbito político, dos meios escolhidos pelos diferentes grupos em contato para alcançarem seus fins, investigando a natureza do poder ou da autoridade de um grupo sobre outro, estes sendo focalizados como partes de um sistema de dominação.

Cardoso de Oliveira deixa explícita a necessidade de distinguir, no interior dos sistemas de dominação, o domínio que emana do poder do domínio que emana da autoridade utilizando os conceitos de Max Weber. Indica também que outras noções desse autor podem ser trabalhadas de forma produtiva, como a dominação de tipo tradicional e carismática que, para ele, pode ser encontrada nas áreas de fricção interétnica,

[...] pois são tipos frequentemente engendrados em sociedades arcaicas ou tradicionais, como assim se configuram os segmentos regionais da sociedade nacional que alcançam os grupos indígenas em seus mais remotos redutos (OLIVEIRA, 1972, p. 97).

O autor ainda destaca os papéis dos agentes interculturais, englobando comerciantes, missionários e mesmo indigenistas que, no contato interétnico, representam a lógica e a dinâmica do universo não indígena. Refere-se aqui ao *Memorandum* de 54 e a Malinowski que já haviam indicado os agentes interculturais como focos para a análise do processo de mudança cultural, pois são indivíduos que por sua posição-chave na comunidade indígena podem ser vistos como veículos de ideias e valores exteriores. Retrata também a manipulação do domínio através desses agentes e dos papéis que podem desempenhar numa situação de contato, incluindo aí o uso da força.

Em um segundo momento da análise de Cardoso de Oliveira sobre contatos interétnicos, as relações de fricção interétnica passam a ser tratadas no interior de um sistema interétnico, composto por dois subsistemas — o tribal e o nacional:

As relações entre essas populações significam mais do que uma mera cooperação, competição e conflito entre sociedades em conjunção. Trata-se [...] de uma oposição ou, mesmo, uma contradição, entre os sistemas societários em interação que, entretanto, passam a constituir subsistemas de um mais inclusivo que se pode chamar de sistema interétnico (OLIVEIRA, 1972, p. 87).

Cardoso de Oliveira argumenta que, da mesma forma como a sociedade nacional é um sistema social passível de análise através de sua estrutura de classes, a situação de contato é passível de estudo mediante a noção de fricção interétnica, por conta do sistema de relações que abarca "...o que seria o equivalente lógico (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam de 'luta de classes'" (Ibidem, p. 87).

Por *sistema social*, Cardoso de Oliveira segue a concepção do sociólogo norte-americano Talcott Parsons, para o qual este conceito consiste:

[...] numa pluralidade de agentes individuais interagindo um com o outro numa situação que tenha ao menos um aspecto físico ou ambiental [...] é definido e mediado em termos de um sistema de símbolos culturalmente estruturados e partilhados (PARSONS *apud* OLIVEIRA, 1965/66, p. 17).

Oliveira Filho sublinha que surgem, nessa forma de abordagem, elementos de rigidez no pensamento de Cardoso de Oliveira. Enquanto a ideia de *fricção* afasta uma visão negativa do conflito, como algo que necessariamente tenha que culminar em uma ruptura, com a introdução da noção de *sistema* passa a sugerir a ideia de desajuste temporário, pois:

[...] um conflito que pudesse vir a ser superado e corrigido, admitindo uma concepção de sistema onde a existência de entidades diferenciadas ou mesmo contraditórias viesse a concorrer para a sobrevivência e o dinamismo (através de uma transformação gradual) do sistema (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 46).

A partir dessa mudança, o foco de investigação de Cardoso de Oliveira recai sobre o conceito de *integração social*, o que ele designa como "o processo responsável pela constituição desse sistema interétnico" (OLIVEIRA, 1972, p. 89).

O autor coloca que, no sistema interétnico, a *integração social* é a unidade de estudo do pesquisador e deve ser vista "como integração dos elementos que o compõe" (Ibidem, p. 89). Considerando que Cardoso de Oliveira vê no sistema inclusivo a possibilidade de dissolução dos conflitos — tendendo a um equilíbrio entre os subsistemas — e considerando que os elementos mais dinâmicos que se impõem nesse processo provêm do subsistema mais poderoso — no caso, a sociedade brasileira — conclui-se junto com o autor que "o processo em questão significa a integração do índio na sociedade na-

cional”. Podemos nos voltar novamente aqui ao paradigma da modernização e a uma crítica a esse autor também nesse caso.

Devemos também destacar a noção de *potencial de integração* utilizada pelo autor como forma de previsão, entendendo esta noção como “[...] aquelas características do sistema interétnico que, presentes na situação de contato, poderão ser tomadas como aqueles elementos responsáveis pela integração” (OLIVEIRA, 1972, p. 89).

Oliveira Filho expõe outra semelhança entre as abordagens de Barth e as de Cardoso de Oliveira, esta referente à concepção de grupo étnico. Estes autores argumentam que esta concepção de potencial de integração nasce de uma situação de interação, que engloba o conflito e a interdependência. No entanto, Oliveira Filho aponta que, ao contrário de Cardoso de Oliveira, Barth possui uma visão mais aberta sobre a ideia de integração, vendo nela a possibilidade de relacionamento e complementaridade entre os grupos envolvidos em várias situações:

[...] permitindo conceber desde casos onde a simbiose parece ocorrer, com as identidades étnicas dirigindo globalmente o comportamento dos indivíduos, até o caso extremo, onde não há qualquer complementaridade entre os grupos, que não se organizam portanto em linhas étnicas (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 48).

Fredrick Barth coloca que as diferenças étnicas são as próprias fundações de um sistema social englobador e que a interação em um sistema social deste tipo não leva as diferenças culturais ao desaparecimento por mudança ou aculturação, ou seja, estas podem permanecer apesar e por causa do contato interétnico e da interdependência dos grupos.

Como podemos deferir desta breve apresentação de alguns autores e correntes teóricas que trabalham com a questão dos contatos interétnicos, nos vemos diante de propostas teórico-metodológicas, mas também diante da problematizações delas. De qualquer forma, este capítulo nos serve de pano de fundo para as análises consequentes, quando partimos para o nosso estudo de caso dos Terena em Bananal e sua relação com a religião protestante.

Os índios Terena, a guerra do Paraguai e a construção da identidade nacional

A história de contato dos Terena com a sociedade envolvente deu a tônica à sua constituição social na atualidade. Este envolvimento estende-se por todos os planos dessa sociedade e possui como marco a Guerra do Paraguai, no século XIX (1864/1870).

Os Terena se viram envolvidos nesta guerra de duas formas: diretamente, quando lutaram ao lado dos soldados brasileiros após a invasão do Mato Grosso por Solano Lopez, e indiretamente, quando, ao final do conflito, depararam-se com suas comunidades desestruturadas e muitas vezes destruídas.

A partir daí o contato regular com nossa sociedade tornou-se inevitável e inúmeras transformações alteraram a vida dos Terena como, por exemplo, a absorção de mão de obra indígena para as fazendas que se formavam na região, o uso de artigos comuns à sociedade regional, a utilização do português no contato com os brancos e a chegada de novas religiões estranhas à cultura deste povo, particularmente as igrejas evangélicas (protestantes e pentecostais).

O contato dos Terena com nossa sociedade, sua participação na sociedade nacional, a reelaboração de sua identidade e seu modo de ver o mundo são construídos cotidianamente segundo um padrão de transformação que evidencia-se nesta história de convivência com a sociedade nacional.

Assim posto, cremos que a construção da identidade brasileira, em um processo dialético, também influenciou a visão de mundo construída pelos Terena, refletindo hoje na ideia que possuem de si mesmos e do meio onde se situam.

Nesse sentido, objetivamos traçar um perfil geral da situação para que possamos de fato encaminhar a discussão à dimensão que de perto nos interessa no conflito: o envolvimento dos Terena na guerra e suas consequências com a invasão de Mato Grosso, e a construção nesse momento da identidade nacional “gestada no Império e parida numa guerra” (CARVALHO, J. M.,

1999). Assim, pretendemos sistematizar indícios que estruturem essa nossa hipótese.

O Brasil: independência e guerra contra o Paraguai

A primeira metade do século XIX foi marcada por independências e pela constituição de Estados em toda a América do Sul; fora, ainda, um momento de integração da Bacia do Rio da Prata na economia mundial sob a égide britânica. Para as nações diretamente envolvidas na Guerra do Paraguai (Brasil — o único Império — Argentina, Paraguai e Uruguai) este período marcou a inserção destas no quadro dos imperialismos europeus da segunda metade do século; como resultado, houve a consolidação da própria ideia de América Latina.

Segundo Enrique Amayo (1995), o contexto do conflito contra o Paraguai foi determinado pelo significado histórico da “Pax Britânica”, do livre comércio e do imperialismo. Vale acrescentar que o período foi marcado também por guerras nos países periféricos.

Na América do Sul, a Guerra do Paraguai representou um dos conflitos mais brutais da história do século XIX, juntamente com a Guerra do Pacífico (1879-1883), ocorrida entre o Chile contra o Peru e a Bolívia. Nessas guerras quem se beneficiou grandemente foi a Grã-Bretanha, suprimindo a necessidade de abertura de mercados na América Latina, fazendo com que emergisse e expandisse mundialmente o fenômeno imperialista sob sua hegemonia até a Primeira Guerra Mundial. Como observa Carlos Guilherme Mota:

A dramaticidade do conflito em que se envolveram povos e regimes extremamente diversos marca [...] a nossa difícil inserção na história contemporânea. Qualquer que seja a perspectiva, a Guerra da Tríplice Aliança foi um marco. Um acontecimento histórico de pesadas consequências, que daria nova dimensão à história desta parte do planeta (MOTTA, 1995, p. 40).

Neste sentido, a Guerra do Paraguai foi fortemente marcada pela presença de financiamentos britânicos, mesmo sendo a Grã-Bretanha oficialmente neutra no conflito. Eric Hobsbawn reflete:

O que fez com que este período da história fosse relativamente tão sangrento? Em primeiro lugar, o próprio processo de expansão capitalista global que multiplicava as tensões no mundo não-europeu, as ambições do mundo industrial e os conflitos diretos e indiretos dele surgidos. [...] A Guerra do Paraguai pode ser vista como parte da integração da bacia do Prata na economia mundial da Inglaterra: Argentina, Uruguai e Brasil, com suas faces e economias voltadas para o Atlântico, forçaram o Paraguai a perder sua autossuficiência, conseqüida na única área na América Latina onde os índios resistiram ao estabelecimento de brancos de forma eficaz, graças talvez à original dominação jesuíta (HOBSBAWN, 1996, p. 119).

A dominação a que se refere Hobsbawn, efetivamente, também era uma dominação de brancos, de fora, mesmo visando estabelecer uma “República cristã guarani comunista”, no dizer de Clóvis Lugón (HOBSBAWN, 1996).

A partir de uma avaliação crítica sobre as teorias revisionistas que tratam do conflito no Prata, Ricardo Salles (1990) coloca que o imperialismo inglês pretendia impedir a formação de uma potência regional hegemônica, fosse ela o Brasil, a Argentina ou o Paraguai, esse último com uma indústria bélica em franco desenvolvimento.

As questões de fronteira tiveram caráter decisivo no desenrolar dos fatos que culminaram na intervenção político-militar do Brasil no Uruguai em 1864, tendo como intermediária no conflito a Argentina em um momento em que o Paraguai, sob Solano López, tentava estabelecer uma mudança na geopolítica sul-americana.

Aliás, a área platina foi palco de disputas desde o Período Colonial, uma vez que, como fronteira viva, separava a América portuguesa, a espanhola e a ocupação jesuítica. Wilma Peres Costa observa que, apesar de a tensão platina ter se conformado ainda no Período Colonial, ela não pode ser encarada apenas como um resíduo ou herança na vida do Brasil independente:

A referência explicativa reside aqui, no processo peculiar de nossa emergência como nação soberana, que desembocou na conservação da unidade territorial, na implantação da monarquia e na preservação da escravidão, fenômenos que [...] estão intimamente relacionados entre si (COSTA, 1996, p. 84).

A independência do Brasil não somente constituiu a passagem da colônia portuguesa para um Estado soberano, mas também estabeleceu a manutenção da ordem social sob o Império e a sustentação da escravidão negra, contradições que expuseram o Império a várias ciladas. Para Fernando Novais, vivemos com a independência uma “revolução conservadora”: revolução pela sua ruptura com a metrópole, conservadora pela continuidade inusitada estabelecida com a Coroa portuguesa que, como menciona o autor, foi “... colonizada pela própria colônia [...]. A fórmula da independência brasileira deixou-nos um legado da colonização sob a forma de um Império, que era uma garantia de continuidade [...]” (NOVAIS, 1995, p.81)².

É importante não esquecer que, ideologicamente, a monarquia representava a própria encarnação do sentido de civilização eurocêntrica, ao mesmo tempo em que caracterizava seus vizinhos republicanos como bárbaros.

Para o Brasil, o fato de ser uma ilha monárquica entre repúblicas assinalava o perigo que residia nas fronteiras. A manutenção do sistema escravocrata ainda agravava a situação da segurança da unidade nacional, pois dificultava o recrutamento de cidadãos para a formação e o fortalecimento de um exército moderno, já que a maioria da população apta para esse serviço militar era escrava.

A própria Guarda Nacional (1831) foi criada durante a Regência, porque nem o Estado nem as oligarquias confiavam na tropa. A própria participação no exército imperial era ponto de desonra para os cidadãos social e economicamente mais capacitados, pois estariam ao lado dos excluídos que o formavam (estrangeiros, escravos forros, brancos e mulatos pobres — as camadas populares que foram à Guerra do Paraguai). Assim posto, essas tropas representavam uma potencial fonte de rebeldia para ambos os lados.

2 Exemplo notório nos é dado por Chiavenato (1983) quando descreve a formação das forças militares do império pós-independência: D. Pedro I, utilizando uma fórmula comum em Portugal, arregimentou mercenários europeus para formarem as tropas brasileiras — oficialmente, o primeiro corpo regular de mercenários consta de oito de janeiro de 1823. Somente com a lei de 1830, os estrangeiros foram excluídos do exército, e, mesmo assim, excetuando aqueles que estiveram nas lutas da independência. Ainda em 1851, D. Pedro II contratou oficiais e soldados alemães para lutarem contra Rosas na Argentina, situação vivida semelhantemente em 1827 contra os mesmos inimigos.

Assim, a incapacidade do Império em organizar um exército profissional, sem corrupção, foi impedida pelas próprias oligarquias desde a independência. Sob a Regência, a Guarda Nacional, criada pela força dos grandes senhores de terras, cujos interesses muitas vezes divergiam do Estado monárquico, era formada em sua maioria pelas milícias provinciais, cuja fidelidade voltava-se mais aos senhores locais que ao governo imperial, constituindo a segurança da manutenção do poder político dessas oligarquias regionais. O grande impasse é como um Estado pode se manter sem possuir o poder de coerção em suas mãos. Salles aponta:

[...] a organização da Guarda Nacional tinha uma relação direta com a estrutura social escravista. Os corpos eram organizados e subordinados a autoridades locais, por sua vez, subordinadas aos grandes senhores e proprietários; só eram membros da Guarda Nacional aqueles que tivessem uma renda superior a 200 mil réis, sendo que não eram obrigados a servir pessoalmente nas fileiras, podendo indicar um substituto (SALLES, 1990, p. 57).

Um exemplo marcante que ilustra o problema enfrentado pelo Império é a Guerra dos Farrapos (1835-1845), na fronteira Brasil-Uruguaí, a mais longa das revoluções que assolaram a Regência e que expuseram tanto a unidade nacional como a monarquia. Como argumenta Wilma Costa:

[...] precisamente na região que passava a se configurar como o calcanhar de Aquiles do Império. Ao mesmo tempo, enfrentava a crescente pressão inglesa pela extinção do tráfico de escravos, que manteve em xeque a própria soberania do Estado até 1850 (COSTA, 1996, p. 94-96).

Apesar da questão dos Farrapos ser teoricamente de cunho interno — e por isso deveria ser contida pela Guarda Nacional, cuja função era manter a ordem — o cenário indicava que países vizinhos do Prata estimulavam o conflito no Rio Grande do Sul, que era fomentado pelo descontentamento dos estancieiros da fronteira e dos brasileiros que possuíam suas terras no

Uruguai, e por uma forte elite provincial formada contra a política central do Rio de Janeiro.³

É neste cenário que o Brasil, temeroso com os conflitos, e o Paraguai, preocupado com as intenções de novas anexações pela Argentina, se aproximaram, com o Brasil reconhecendo a independência paraguaia em 1844.

O Paraguai, soberanamente constituído, destacava-se por uma centralização do poder bastante significativa à época por conta de sua própria constituição colonial construída a partir da incorporação da população guarani à sociedade pré-independente, população esta já de certa forma organizada e centralizada por duzentos anos de ordem jesuítica na região e também pela debilidade de uma elite proprietária.

A milícia gaúcha era a principal força militar do Império e, assim, a política externa em relação ao Prata viu-se praticamente paralisada entre 1835 e 1842, desenrolando-se aqui o período crítico do final da Regência. Já sob o governo de Dom Pedro II, este tratou de incorporar o comando da Guarda Nacional (1850), a fim de controlar o poder coercitivo totalmente dominado pelas oligarquias locais.

Houve, assim, um fortalecimento da Guarda em detrimento do exército, já tão desorganizado.

Este foi um dos momentos que explicitaram a fragilidade da nova nação independente pautada nos princípios da defesa da unidade territorial, associada à forma monárquica e à preservação da escravidão, questão delicadíssima desde a proibição inglesa do tráfico. Arguindo sobre o desenlace da Questão Christie, com o reatamento das relações diplomáticas entre Brasil e Inglaterra, interrompidas pelo Império desde julho de 1863, Salles expõe que se a posição subalterna do Império escravista no mundo de relações crescentemente capitalistas não se alterou de modo contundente, pelo menos deu fôlego ao Império para outros objetivos internacionais, como a presença marcante no Prata. O Império:

3 Neste período, fora do Brasil, os conflitos ocorriam entre os partidos blanco e colorado no Uruguai com a “Guerra Grande” (1835-1851); a Argentina, sob a liderança do presidente da província de Buenos Aires (separada do restante da Argentina) Juan Manoel Rosas, pretendia restabelecer novamente o Vice Reinado do Rio da Prata, que incluía o território das missões orientais do Uruguai.

[...] marcava sua diferença em relação às potências capitalistas centrais não através do enfrentamento direto, mas na acentuação de suas diferenças com seus vizinhos, que se apresentavam mais fracos, mais gelatinosos em relação a essas mesmas potências. [...] Mais que uma estratégia conscientemente concebida, essa era a única via de afirmação internacional possível para o Império escravista (SALLES, 1990, p. 49).

A guerra contra o Paraguai tem suas origens ainda em 1863 quando os colorados uruguaiois liderados pelo general Venâncio Flores invadiram o Uruguai com o apoio de Mitre, então presidente da Argentina — que autorizou a utilização de seu território no intento pretendido — e pelos estancieiros liberais do Rio Grande do Sul que almejavam a independência da região.

De fato, vários outros acontecimentos ocorriam no Prata: em 1860, Bernardo Berro fora eleito presidente do Uruguai partidário dos *blancos*; o importante para nós é que seu governo adotou uma posição mais dura frente à penetração de seu território pelos brasileiros da fronteira, lembrando que na paz de 1851 entre blancos e colorados e no Tratado estabelecido entre Brasil e Uruguai, foram feitas concessões territoriais ao Brasil. Mas o descontentamento dos estancieiros com o Uruguai e com o governo imperial permanecia.

As relações com o Paraguai também não eram tão estáveis como o desejado, por conta dos acordos de navegação que oscilavam tanto quanto as águas:

[...] duas questões interligadas passaram a desenvolver um contencioso entre o Paraguai e o Brasil, desde então: a demarcação de limites e a navegação dos rios comuns. Basicamente, na questão de limites, disputava-se a zona de terra entre os rios Apa e Branco. Na questão da navegação, essa mais crucial para o Brasil, tratava-se de manter aberto seu principal acesso à Província do Mato Grosso (COSTA, 1996, p.117).

Em 1863 uma missão uruguaia procurou em Assunção uma aliança contra a Argentina e o Brasil, porém, Solano López, que já havia assumido o lugar do pai Carlos Antonio López, hesitou, mas advertiu que a independência do Uruguai era ponto indiscutível ao equilíbrio de forças no Prata.

Foram realizadas algumas inúteis tentativas de acordo com o Uruguai e, paralelamente, o contencioso entre Brasil e Paraguai prosseguiu extrapolando as relações bilaterais, pois estavam ligadas diretamente às questões de fronteiras e as implicações poderiam tomar rumos que questionariam os tratados já firmados.

O Brasil sofreu fortes mudanças políticas que foram contra a própria cultura política imperial e seu bipartidarismo (Conservadores e Liberais) revezador e conciliador das elites, quando apoiou Flores no Uruguai e a derrubada do governo blanco (Bernardo Berro) apoiando, conseqüentemente, os estancieiros gaúchos para contento e contenção de tal elite.

Em 1862, o Partido Conservador representado pelo Gabinete Caxias/Paranhos foi derrotado, em consequência de desconfianças da Câmara, acabando com mais de uma década de hegemonia conservadora. Os responsáveis por tal queda faziam parte de uma aliança entre conservadores dissidentes e liberais moderados, a Liga que, para seus líderes, deveria significar uma renovação na vida política do Império e uma pacificação das relações partidárias — o que não conseguiram, conturbando ainda mais a situação que antecedeu a guerra.⁴

Finalmente, em 1864, o Brasil lançou um ultimato ao Uruguai em apoio a Flores. Logo em seguida, o Paraguai saiu em apoio ao governo *blanco*, advertindo o Brasil contra a intervenção militar. Contudo, as tropas brasileiras invadiram o Uruguai e bloquearam Montevideú em 16 de outubro de 1864. O Paraguai acabou por precipitar a Guerra, quando, em 12 de novembro de 1864, apreendeu, sob a alegação de invasão de terras paraguaias, o vapor mercante brasileiro Marquês de Olinda que havia zarpado de Assunção em direção a Corumbá com o presidente da província do Mato Grosso a bordo.

A Guerra foi declarada pelo Paraguai em 13 de dezembro, seguindo-se a invasão de Mato Grosso. O Paraguai também declarou guerra à Argen-

4 A intervenção brasileira no Uruguai entre 1852-1862 não concretizou nenhum dos objetivos a que o Império havia se proposto; em última instância, não garantiu a legalidade dos governos constitucionais e esteve sempre às voltas com o caudilhismo de fronteira lhe pressionando; a aproximação entre Uruguai e Paraguai surgiu no cenário do Prata procurando estabelecer os projetos nacionais desses países.

tina em 18 de março de 1865, invadindo seu território pela província de Corrientes. Este é o ponto que nos interessa em particular, e ao qual retomaremos, pois, no atual Mato Grosso do Sul, à época da invasão do MT, já moravam os Terena que ali permanecem até hoje.

Costa nos chama a atenção para o que diferenciou a Guerra do Paraguai de outras guerras naquela região, aquilo que caracterizou sua própria modernidade, em especial o Paraguai. “[...] López conseguiu levantar em armas um exército de cerca de 80.000 homens, mediante o recrutamento universal da população masculina válida, adestrado e preparado para a guerra” (COSTA, 1996, p. 147).

Em posição oposta, no Brasil, a própria estrutura da sociedade escravista punha obstáculos intransponíveis aos fundamentos de um exército moderno que, como coloca Novais (1995), basicamente constituía-se na universalidade do recrutamento e na hierarquia do oficialato pautada no mérito, e não na própria estratificação social como era o caso brasileiro⁵.

É importante lembrar que, na Guerra, tanto para a Tríplice Aliança como para o Paraguai, as coisas fugiram ao controle. Para o Império a emergência de suas contradições começou a fomentar, principalmente no pós-guerra, um ambiente fecundo para novas ideias, como o abolicionismo e a República.

Índios bravos e índios mansos: a política de aldeamentos

Desde antes da Guerra do Paraguai, os Terena já viviam em dez aldeamentos próximos à vila de Miranda (atual Mato Grosso do Sul).

Os aldeamentos tornaram-se, sob uma direção leiga e não mais jesuítica, o carro-chefe da política implementada com o Diretório dos Índios instituído pelo Marquês de Pombal na década de 1750, substituindo o Regimento das Missões de 1686, além da abolição da escravidão indígena, concedendo por um breve momento inédito a autonomia para os índios, que

5 Paradigmática é a carreira militar de Caxias que, já aos cinco anos era cadete, major aos vinte e general aos trinta (!) por conta da falta de critérios de antiguidade antes da década de 1950 e principalmente de sua posição no núcleo da elite.

vigorou de junho de 1755 a maio de 1757, entendendo-a como sua emancipação dos jesuítas.

O Diretório nasceu da necessidade de atender situações em que o Regimento das Missões havia falhado, principalmente no que dizia respeito à força de trabalho indígena até então monopolizada pelos jesuítas e às reivindicações não só dos colonos brancos, mas da própria máquina administrativa colonial. Assim, o Diretório tinha como primeira tarefa e razão maior atuar e atender ao grande problema da força de trabalho para o serviço da colonização, superando a intenção missionária de conversão religiosa e alçando o índio a uma situação civil, igualando-o ao europeu do período.

Pombal, em Portugal, primou por uma política de nacionalização enquadrada nos princípios da filosofia racionalista e estendeu esses princípios para a Colônia com mudanças significativas.

No governo de Dom José I, com Pombal à frente, foram assassinados primeiramente o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra (1750), e depois o secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino (1756). De uma só tacada foi decretada a liberdade indígena, na sequência foi transferida a responsabilidade administrativa sobre a questão indígena dos missionários para autoridades civis, e logo após foi criada a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. Neste momento político conturbado, o Diretório foi criado para atender a região da Amazônia, sendo suas diretrizes posteriormente estendidas a toda a colônia.

Segundo a pesquisadora Rita Heloisa de Almeida, o Diretório dos Índios refletia a tentativa de fortalecimento do Estado português num momento de redefinição das fronteiras territoriais da colônia, principalmente na parte norte com o Tratado de Madri (1750) e seus reajustes com o Tratado de El Pardo (1761) e de Santo Ildefonso (1777) e, nessa perspectiva, pode ser visto a partir de três aspectos: como regimento de trabalho entre brancos e índios, como tentativa de povoamento e como modelo de tutela exercida pelo Estado:

No Diretório, os termos dirigidos aos índios transmitem expectativas de sua transformação: são “vassalos do rei”, que tem de volta a “liberdade de suas pessoas, bens e comércio”. E suas terras são “sertões” que devem ser reduzidos a “povoações bem estabelecidas” (1997, p. 182).

Apesar de revogado em 1798, oficiosamente, o Diretório permaneceu em vigor até meados do século XIX, por falta de diretrizes que o substituíssem. Esse certo vazio deixado em 1798 na política indigenista estendeu-se até 1845 com o “Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios”. Nesse período de 50 anos sem Diretório dos Índios, a legislação indígena foi flutuante e pontual. A questão indígena se colocou enquanto tal, e fortemente, no século XIX, por se encontrar ligada nesse momento à questão de terras, já nos séculos anteriores o problema encontrava-se vinculado principalmente à falta de mão de obra disponível.

A posição da Igreja em relação aos índios, neste caso em especial a dos jesuítas sob o Regimento das Missões, foi ambígua e contraditória: ambígua, pois não reconhecia a escravidão indígena, porém, a justificava em determinados casos, como nas guerras justas — estas legitimavam a escravização dos prisioneiros capturados numa batalha reconhecida juridicamente. Contraditória, pois os missionários tomavam muitas vezes o lugar dos soldados, poupando os índios de torturas, humilhações e a morte por um lado, mas minando o universo simbólico destes povos por outro, cristianizando-os para melhor servir aos seus próprios interesses e aos da metrópole (BEOZZO, 1983).

Os índios livres significavam para a colônia maior necessidade de fornecimento de escravos negros para a agricultura. O historiador Luis Felipe de Alencastro (2000) desenvolve a ideia dos ‘dois continentes, uma colônia’, associando Brasil e África Central a um mesmo projeto colonial que se tornou um circuito mercantil completo entre as duas colônias não só pela atuação da metrópole portuguesa, mas também pela ação decisiva dos missionários, legitimando o tráfico e a escravidão dos negros a partir de verdadeiras manobras nos Sacramentos e aderindo eles mesmos ao comércio ultramarino de escravos.

Nesse sentido, podemos concluir que a liberdade indígena — em tese, pois na prática é difícil categorizar como a liberdade ocorria — só foi possibilitada graças à escravidão negra, com os próprios jesuítas participando diretamente do processo de mercantilização dos africanos. Em um paralelo entre os descimentos de índios no Brasil e o tráfico de negros, ambos legitimados pela evangelização, Alencastro coloca que:

[...] é preciso atinar na especificidade do comércio de escravos lusitano e no status particular dos jesuítas portugueses nas duas margens do Atlântico Sul. Na conquista africana constantemente revolvida pela pilhagem, os inacianos estabeleceram, desde o final do século XVI, uma província missionária análoga àquela do Brasil, reforçando o fundamento ideológico dos Descobrimentos: a tarefa da evangelização na terra dos pagãos justificava o monopólio régio sobre as conquistas e os lucros obtidos no comércio ultramarino [...] (ALENCASTRO, 2000, p. 182).

O argumento irrefutável para a escravidão negra andava de mãos dadas com a colonização: seu comércio apresentava-se como um elo fundamental da inserção da África no mercado mundial. Assim, o negócio negreiro era muito mais lucrativo à Coroa e à Igreja, além de ser muito mais fácil dessocializar e dominar negros longe de sua terra natal do que aos índios que, mesmo reduzidos a aldeamentos e a catequizados, na visão dos padres, sempre tentaram escapar das amarras a eles impostas.

Vários outros fatores dificultavam e não tornavam um negócio viável a escravização dos índios. Mesmo com a proposta de afastá-los cada vez mais de suas aldeias de origem, a partir da política dos descimentos⁶, e assentá-los nos aldeamentos próximos aos portos — centros de comércio e povoações — esta esbarrava na irregularidade do transporte marítimo e na proibição do intercâmbio direto entre as capitânicas, acentuando a dependência e o controle da metrópole sobre o comércio. Sobretudo, mesmo que essa proibição não existisse, não havia uma rede mercantil apta a empreitar as vendas regulares e em larga medida de índios de uma capitania a outra. De acordo com Alencastro:

[...] a acumulação proporcionada pelo trato de escravos índios se mostrava incompatível com o sistema colonial. Esbarrava na esfera mais dinâmica do capital mercantil (investido no negócio negreiro), na rede fiscal da Coroa (acoplada ao tráfico atlântico africano), na política imperial metropolitana (fundada na exploração complementar da América e da África portuguesa) e no aparelho ideológico de

6 Os descimentos constituíam-se nos deslocamentos forçados dos índios para as proximidades dos enclaves europeus.

Estado (que privilegiava a evangelização dos índios) [...] (ALENCAS-TRO, 2000, p. 126-127).

Apesar de todos pertencerem à Coroa portuguesa, nos primeiros duzentos anos da colonização no Brasil, o poder das missões estendia-se pelo plano espiritual e temporal, ocasionando desavenças entre Igreja e Estado colonial português. Como mencionamos logo atrás, o ponto-mor da discussão era como e por quem seria utilizada a mão de obra indígena.

Baseando-se em documentos e cartas referentes à política indigenista no Brasil, o historiador José Oscar Beozzo (1983) relata que os missionários conseguiram construir um Estado dentro do Estado colonial por concentrarem, com sua política de proteção e catequese, a mão de obra indígena em suas aldeias de missões:

Enquanto a empresa de conquista é militar, a sorte das armas dependia da capacidade de ganhar apoio indígena e nisto os padres, assim como os presentes, desempenham o principal papel. Aos índios não se chega com assaltos nem ferros, mas com presentes, a pregação, a oferta de paz e de aliança. Quando, porém, cessa o estrondo das armas e começa a peleja da colonização, o índio é mais proveitoso como lavrador do que como frecheiro [*sic*], como remador das canoas do que como soldado, como escravo do que como aliado livre [...] (BEOZZO, 1983, p.30).

Justamente por esse poder desmedido das Missões, em 1750, Pombal principiou algumas mudanças no sentido da laicização que influenciaram grandemente a vida da Colônia quando tentou uma política de Estado relativamente autônoma frente a tantos interesses divergentes, inconciliáveis e que em muitas vezes deixavam de fora a própria Coroa.

Aqui no Brasil, a expulsão dos jesuítas das Missões e a política de aldeamentos sob direção leiga estiveram intimamente ligadas à necessidade de o Estado português tomar para si a responsabilidade de diminuir o poder da Igreja ocupando-se do suprimento de mão de obra.

Mudando totalmente a perspectiva das “Reduções de Índios” dos jesuítas, anulada em 1755, que, como o nome sugere, confinava os índios a título de *proteção* contra os brancos, a política pombalina visava à integração deles à sociedade colonial com os aldeamentos como o objetivo de prepará

-los à civilização. Uma das maneiras encontradas para isso foi incentivar os casamentos entre índios e regionais, insistindo também na necessidade de utilizá-los para ocupação efetiva do território.

Fritz Hoppe assinala:

As tendências civilizadoras da política pombalina estenderam-se ao Brasil, à Índia portuguesa e à África. Entre os meios de ação da política pombalina de civilização e assimilação contam-se a promoção de casamentos mistos entre Portugueses e mulheres brasileiras, indianas e africanas, bem como a garantia de igualdade de direitos dos mestiços provenientes destes casamentos em relação aos Portugueses europeus, quanto à concessão de funções públicas e honras (HOPPE, 1970, p. 310).

O próprio Diretório previa e regulamentava a entrada e permanência de não-índigenas nos aldeamentos, sob a justificativa que demonstrava a nova posição dos índios no mundo colonial, como aliados.

O contato direto com os não-índigenas no mesmo ambiente tinha como premissa impulsionar a civilização daqueles, a partir do aprendizado proveniente dessa nova experiência. O uso da língua portuguesa também foi estimulado e, no caso particular da Amazônia, foi abolido o uso da Língua Geral, intimamente ligada à administração dos jesuítas.

Assim, com o Diretório, os índios passaram a ser encarados não só como aliados, mas como parte da população da Colônia e foram, assim, incorporados ao processo civilizatório ocidental. Almeida expõe que “A inclusão dos índios ao projeto colonizador passou a ser tópico comum nas instruções destinadas ao povoamento, edificação de povoações e estabelecimento de governos civil, militar e eclesiástico [...]”. E prossegue:

[...] a civilização dos índios vincula-se ao projeto de estabelecimento de uma república polida e civil. A civilização dos índios viria, no processo de sua transformação, consagrar este ideal. O índio transformado é, aqui, um indivíduo incorporado à civilização ocidental, em razão de suas funções, direitos e obrigações estarem bem definidos (ALMEIDA, 1997, p. 162).

Claro que esse conceito de civilização era parte da própria cultura do colonizador, tendo a Europa como centro do mundo e as colônias como sua extensão, devendo, assim, tornar-se à sua imagem e semelhan-

ça: “cristão, mercantil, pagador de tributos, agrícola, sedentário e diferencialmente segmentado em vários níveis de poder e obediência” (Ibidem, p. 194).

As medidas vinculadas ao Diretório visavam, além de incrementar o fluxo de mão de obra, independente da atuação dos missionários, preparar os índios para a *civilização* e também reduzi-los a espaços territoriais menores e delimitados, subjugando-os e fazendo com que fossem afastados de suas referências culturais. Além da questão da mão de obra, nesse momento entrou no cenário a preocupação com a questão da regulamentação de terras.

Conjuntamente, a política pombalina foi mais longe com a criação das Companhias de Comércio, em especial a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, atendendo aos interesses da burguesia comercial, sua grande aliada contra o Clero e os jesuítas em especial, ao motivar o tráfico negreiro. Como ilustra Alencastro:

Mutatis mutandi, ao vedar o acesso ao trabalho coagido dos indígenas sul-americanos, as autoridades régias e os jesuítas travam a reprodução endógena -territorial- das unidades produtivas coloniais. Fazendeiros e senhores de engenho da América portuguesa passam a depender do tráfico negreiro e dos comerciantes metropolitanos para obter escravos africanos. Fundam-se, assim, as bases da dominação metropolitana na Colônia (ALENCASTRO, 2000, p. 143).

O novo regimento também deveria ajudar a superação da grave crise criada com a administração dos índios pelos regulares e, nesse sentido, já delineava o perfil do tutor, com a preocupação de separar a tutoria dos índios a serem civilizados do que constituía o gerenciamento sobre os mesmos como trabalhadores. A integração e conformidade dos índios às leis e direitos do Estado marcou a articulação dos programas de civilização com os interesses gerais da colonização.

Embora a antropóloga Manuela Carneira da Cunha argumente que a figura jurídica da tutela seja obscura, constata que é necessário distinguir o regime das sociedades indígenas independentes daquelas aldeadas,

[...] aquelas a quem tradicionalmente se impôs uma tutela, ou seja, os índios de aldeia: esses ficavam sob o poder temporal ora dos mis-

sionários ora dos administradores nomeados pela Coroa, que tinham poder de dispor, sob certas circunstâncias, de seu trabalho e dos frutos de tal trabalho [...] (CUNHA, 1992, p. 24).

A figura do tutor no Diretório constituiu-se como representante dos índios em uma instância superior, dando margem para a formação de seus governos próprios. Porém, essa margem não era tão flexível assim; surgiu em conjunto uma nova figura intermediária, o *principal*, que não era necessariamente o chefe legítimo do grupo, mas atuava como porta-voz na relação de seu povo com o colonizador. De fato, o *principal* constituiu-se em um elemento político imposto, representante de um modelo completamente alheio às sociedades indígenas.

Apesar da nova condição jurídica dos índios, agora incorporados ao projeto civilizatório como trabalhadores, obreiros ou operários, o tema da menoridade, tido como forma de proteção e assistência, era frequentemente utilizado para a intervenção do tutor nas relações de troca entre estes e brancos.

Não só o *principal* como outros cargos e funções dirigidos aos índios desde a administração missionária, como *sargentos-mores*, *capitães* e *oficiais*, foram mantidos e incentivados com o objetivo de situar os indivíduos na nova ordem social em construção, atribuindo-lhes papéis específicos e motivando a formação de uma elite nativa.

A constituição desta elite nativa, enquanto poder exogenamente elaborado, deve ser encarada como a introdução de novos atores agindo no processo de contato, remodelando elementos da estrutura de poder e chefia tradicionais das sociedades indígenas, respondendo ao contexto regulamentado pelo Diretório e seus agentes.

A atuação desses agentes também sofreu mudanças para adequar-se à nova realidade dos índios. Estes, enquanto indivíduos livres, deveriam ser tratados com o respeito devido a um semelhante e a quem está apto a ter seus representantes políticos próprios. Nesse sentido, visando criar uma nova imagem dos índios e um ambiente propício à sua incorporação ao projeto colonial, foram implantadas campanhas que instruíam sobre o comportamento que os brancos deveriam conferir àqueles.

A lei de 06 de junho de 1755, pautada na visão ideal de sociedade livre, veio restituir a liberdade dos índios, assegurando os direitos sobre seus bens e trabalho. Além disso, a atuação dos colonos, missionários, comerciantes, em relação aos indígenas, era regulamentada pelo Diretório. Mas na realidade o contato contradizia muito essas políticas e as campanhas.

Dois anos após a implantação do Diretório, em 1757, houve a necessidade de adaptações deste novo regimento ao contexto colonial vivido por esses atores. O índio, assim, passou a ser considerado incapaz de constituir governos próprios, mesmo com seus *principais*. A causa da incapacidade foi atribuída aos equivocados métodos dos missionários que falharam em sua estratégia de preparar os índios à civilização. E assim encerrou-se a autonomia indígena.

Com apoio no tema da menoridade, os índios foram igualados aos que não possuem condições de dirigir suas próprias vidas no convívio social por não serem aptos, afinal, primitivos, a conhecerem por si só o universo cultural, no caso o do colonizador, com suas normas e códigos dominantes totalmente distintos dos seus. Nesse sentido, os índios deveriam passar por estágios de aprendizado para adaptarem-se às regras vigentes em uma sociedade superior à sua própria.

A relação de tutela e seu aspecto mais ressaltado, sua dimensão educativa, legitimava uma das formas de dominação impostas aos índios de aldeamentos, pois esta, como expõe Oliveira Filho:

[...] se funda no reconhecimento de uma superioridade inquestionável de um dos elementos e na obrigação correlata, que esse contrai (para com o tutelado e com a própria sociedade envolvente) de assistir (acompanhando, auxiliando e corrigindo) a conduta do tutelado de modo que o comportamento deste seja julgado adequado — isto é, resguarde os seus próprios interesses e não ofenda as normas sociais vigentes (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 224).

Seguindo o senso mais prático do século XIX inspirado no cientifismo e com as mudanças políticas ocorridas com o advento do Império, o condicionamento político da questão indígena aderiu aos interesses dos moradores, encerrando de vez a autonomia jesuítica. Oficialmente, para fins de catequese e não de administração, em seu lugar foram introduzidos nos

aldeamentos os capuchinos italianos em 1840, que eram tratados como qualquer funcionário de Estado. Cunha diz:

Da Independência até 1861, a catequese e civilização dos índios fazem parte das competências do Ministério do Império. A 16/02/1861 passa para o Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, pois, a questão indígena já era [...] uma questão de terras (CUNHA, 1992, p. 14).

Mais ainda, era uma questão de espoliação *legítima* das terras indígenas.

A questão da tutela e suas reformulações vincularam-se sobremaneira à questão das terras e os índios foram julgados incapazes de administrarem seus bens (1858). Assim, o Estado incumbiu-se de velar sobre os bens dos índios e principalmente sobre as terras dos aldeamentos, ficando, a princípio, sob responsabilidade dos ouvidores das Comarcas até 1832 e, transitoriamente, sob os Juizes de Órfãos a partir de 1833 a administração desses bens e, mais importante, os arrendamentos das terras das aldeias, cujos benefícios deveriam ser revertidos aos próprios tutelados, mesmo que isso nem sempre ocorresse.

O “Regulamento das Missões” de 1845 restituiu oficialmente a administração dos índios das aldeias, terminando com o vazio legislativo deixado após 1798. Porém, não declarava quando e como as aldeias poderiam emancipar-se da curadoria e administração dos diretores. Somente em 1854 foi previsto que, conforme o estado de civilização dos índios, o governo imperial concederia, por ato especial, o pleno gozo de suas terras. Cremos que esse *estado de civilização* não foi alcançado satisfatoriamente até hoje!

É interessante comentarmos que, para fins práticos, os índios eram subdivididos no século XIX nas categorias *bravos* e *domésticos ou mansos*, “... terminologia que não deixa dúvidas quanto à ideia subjacente de animalidade e de errância” (CUNHA, 1992, p. 7). No momento, basta situarmos os Terena na categoria em que eram classificados, *domésticos ou mansos*, lembrando de sua relação amíúde pacífica e de cooperação, desde o século XVI, com os colonizadores.

Apesar de o catolicismo ser a religião oficial, a presença protestante no Brasil já se fazia sentir nesse período. Desde o início do século XIX, com a abertura dos portos, o Tratado de Aliança, Amizade, Comércio e Navegação com a Inglaterra (1810) e principalmente a partir da Constituição de 1824, com a diminuição progressiva da hegemonia católica, os protestantes anglo-

saxões e suas missões começaram a se estabelecer no país com relativa liberdade de culto, o que também facilitou a prática proselitista sobre os brasileiros.

Um dos mecanismos estratégicos utilizados pelos protestantes para divulgação de sua fé no Brasil que, aliás, antecedeu a chegada das missões propriamente ditas, foi a distribuição de Bíblias, não só no meio urbano, onde o percentual de pessoas alfabetizadas era maior, mas também no meio rural, locais onde o catolicismo não fornecia uma assistência mais efetiva à população. É o que diz Mendonça na seguinte citação:

O afã missionário norte-americano, começado com os distribuidores de Bíblias, com Kidder e Fletcher, da American Bible Society, tendo prosseguido com os metodistas, continuou com a chegada do missionário Ashbel Green Simonton, da Presbyterian Church in the United States of America, em 12 de agosto de 1859, ao Rio de Janeiro. Foi enviado pela Junta de Missões Estrangeiras, mais conhecida pelos brasileiros como Board de Nova Iorque (MENDONÇA, 1982, p. 29).

No meio urbano temos a chegada dos missionários norte-americanos e a entrada das denominações históricas como a metodista, instalada no Rio de Janeiro em 1836, e os presbiterianos e batistas, respectivamente nos anos de 1869 e 1882. No final do século XIX, praticamente todas as denominações clássicas já encontravam-se implantadas no país.

Mas o meio rural foi onde os protestantes tiveram mais liberdade de propagação de sua religião, por encontrar-se mais afastado tanto do sistema econômico quanto do religioso, com uma prática que aproximava-se mais do folclore ibero-católico que da ação dos párocos ou das missões desenvolvidas pelas ordens religiosas.

Os Terena e a construção da identidade nacional

Para os Terena, a Guerra do Paraguai representou a violenta conjunção entre sua sociedade e a nossa, no momento em que foram envolvidos na luta, retirados de suas aldeias e chamados às batalhas em benefício da ainda abstrata ideia de nação brasileira. Como já mencionamos, este envolvimento se deu de forma direta quando os paraguaios invadiram Mato Grosso e os Terena foram recrutados à luta juntamente com os soldados brasileiros e, de

forma indireta, quando, por consequência dessa invasão, praticamente todas as aldeias terena foram abandonadas, muitas vezes destruídas, e sua população dispersa pela região à procura de refúgio.

José Murilo de Carvalho (1999) vê a Guerra do Paraguai como a afirmação da identidade nacional, a oportunidade concreta de se criar a imagem *ideal* do inimigo não mais potencial, o Paraguai, para embasar o modelo de Estado-nação europeu, importado e interpretado nos moldes do Brasil, em um momento de dificuldades para o Império, principalmente no que referia-se ao convívio da monarquia e do escravismo entre repúblicas com trabalho livre que, como coloca a professora Wilma Peres Costa, encontrava-se “... em uma região de fronteira aberta onde os sistemas confinavam” (1996, p. 144).

A imagem da nação brasileira, até então, não passava da criação de uma elite de letrados que nem de perto era sentida pela maioria da população concentrada e centrada política e ideologicamente em suas próprias províncias. Carvalho expõe que, no período pós-independência:

O sentimento de identidade que pudesse haver baseava-se mais em fatores negativos, na oposição aos estrangeiros. O nativismo anti-português permeou muitas, se não todas, as revoltas urbanas da Regência. A identidade brasileira aí se definia pela oposição ao português e era fenômeno local determinado pela forte presença lusitana no comércio e nas posições de poder, civis e militares. Ser anti-português não era suficiente para definir identidade comum ao habitante do Rio de Janeiro, do Recife e de Belém (CARVALHO, J. M., 1999, p. 236-237).

Mesmo assim, como explana Salles, o desenvolvimento cultural da elite produziu a imagem necessária da sociedade, monárquica e escravista, que “... fora capaz de organizar uma vida política e cultural que lhe conferia uma identidade própria, seja em relação a si mesma, seja em relação ao mundo que a cercava e a continha” (SALLES, 1990, p. 43).

A guerra, em um momento inédito da história brasileira, foi a responsável por ter conseguido mobilizar de forma concreta a então dispersa população unida em prol da pátria. Assim, podemos configurá-la a partir do conceito de *evento social* que, como postula Max Gluckman (1987) em seu trabalho sobre a Zululândia moderna, deve ser utilizado como elemento

ímpar pelo pesquisador, pois representa momentos particulares e únicos que expressam o mote da comunidade que nos propomos a estudar.

Também — e, sobretudo — revelaram-se nesse período da guerra as representações dessa pátria, elevando o índio ao símbolo de uma nação americana e monárquica, contrastando com as repúblicas vizinhas.

A imagem do índio ligada ao nosso mito de origem, muitas vezes beirando o elo perdido, tomou forma na poesia romântica, no bojo de uma literatura cuja aspiração patriótica, em um primeiro momento guiado no sentido da diferenciação do que era lusitano, dominava o cenário nacional. Sérgio Buarque de Holanda afirma que o Indianismo (1840-1870), enquanto movimento literário de cunho nacionalista, “poesia nacional por excelência”, trazia consigo a própria temática que rompia e fazia-nos diferentes do português:

A importância e influência do indianismo foram historicamente inestimáveis, como instrumento de aquisição de consciência nacional num povo que acabava de chegar à vida independente. Entroncado numa tradição literária do século XVIII [...] ele foi uma espécie de grande sinal de identificação para todos os brasileiros, que projetaram na raça indígena o seu passado, a sua mestiçagem, a grandiloquência dos seus sonhos. E de moda literária tornou-se fator de unidade (HOLANDA, 1969, p. 347).

O autor ainda ressalta que a poesia foi o veículo marcante no advento dos temas sociais, já na década de 1860, com a agitação política que envolvia a Questão Christie, a Guerra do Paraguai ao dar os primeiros sinais do que viria a ser o movimento abolicionista.

Mesmo que todas essas ideias transitassem por um universo muito restrito, não podemos esquecer que elas eram os parâmetros a partir dos quais eram fundamentadas as políticas, direta ou indiretamente, de inclusão das populações indígenas.

Aliás, o problema da coesão de uma população tão heterogênea como a brasileira foi tema constante de debates no cenário imperial. Marco deste processo e da grande preocupação que envolvia a discussão sobre população foi José Bonifácio, que denunciava a necessidade de integrar à sociedade índios e negros, ideia que já era contemplada ainda na Colônia com as diretrizes instauradas com o Diretório dos Índios e a inclusão desses ao projeto colonial.

Nossa hipótese aqui é que a afirmação da identidade brasileira sentida e impulsionada com a guerra também influenciou o modo e a maneira como os Terena constroem e estabelecem sua relação até hoje com a sociedade abrangente, apropriando e transformando significados.

A ligação efetiva e necessária que ocorreu entre os Terena, Guaná, Kinikinau, Mbayá-Guaykurú (seus vizinhos seculares desde a região chaque-nha) e os regionais forneceu o sustentáculo inquestionável que assegurou a ideia de um povo único, brasileiro, no imaginário Terena, além, como já dissemos, das políticas que envolviam os povos indígenas.

Creemos, como Gluckman (1987), que o contato interétnico deve ser visto como um fator organizador e não desintegrador. Assim, o momento da guerra reflete uma complexa rede de interações sociais, em que as unidades envolvidas não são fechadas nem homogêneas e interesses e valores fazem parte de um mesmo *campo social*:

[...] Nesta ótica os agentes de contato não podem ser descurados ou tratados como fatores externos à vida tribal, mas sim abordados como “parte integrante da comunidade”. [...] “O missionário, administrador, comerciante e recrutador de trabalhadores devem ser vistos como fatores na vida tribal da mesma forma que o chefe ou o xamã (GLUCKMAN *apud* OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 39).

A noção de *campo social* de Max Gluckman advém da crítica à abordagem culturalista e também à antropologia social de Malinowski que, em seus trabalhos, mencionavam uma África moderna, a das cidades europeizadas, e sobre uma tradicional, onde viveriam as tribos de acordo com suas tradições. “... Gluckman deixa explícito que considera que ambas fazem parte de um único campo social, [...] de um mesmo campo de interdependências” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 40).

Mais especificamente, Gluckman dialoga com Malinowski quando este insiste em referir-se à existência das três fases culturais mutuamente dependentes, e critica os antropólogos sociais “... por escreverem sobre uma cultura única quando falam de uma única sociedade composta de grupos culturalmente heterogêneos” (GLUCKMAN, 1987, p. 302).

A mudança na análise dá-se porque Gluckman (1986) desloca o foco de abordagem do âmbito cultural. Pesquisadores como ele indicam que de-

vemos nos ater às comunidades ao invés dos costumes, enfoque adotado por Malinowski para sustentar sua tese das três *entradas culturais*.

No mesmo sentido, Evans-Pritchard (1990) tece crítica semelhante aos culturalistas, enfatizando a mudança de enfoque adotada na análise com a inserção da noção de *sistema* nos estudos elaborados a partir das teorias de Radcliffe-Brown; “O que o antropólogo moderno compara não são costumes, mas sistemas de relações” (1990, p.235).

Gluckman sustenta essa ideia quando assegura que a Zululândia moderna é formada por uma única comunidade, tanto ‘branca’ quanto zulu. Embora os atores expressassem comportamentos diferentes, estes encontravam-se adaptados uns aos outros. Ele conclui: “Por isso posso empregar os termos Zululândia e zululandeses para abranger brancos e zulus conjuntamente, enquanto o termo zulu designa africanos somente” (1987, p. 239).

Desta maneira, o campo é descrito como composto de atores que se encontram diretamente envolvidos nos processos estudados, trazendo para o centro deste processo de mudança seus valores, sentimentos, recursos e relacionamentos.

O autor complementa dizendo que a estrutura da comunidade zulu-branca constitui-se a partir dos próprios conflitos, das contradições e diferenças que envolviam os dois grupos culturais em questão, e que a cisão entre eles era o próprio fator de integração em apenas uma comunidade, demarcando que esta cisão não ocorria em grupos de *status* similares, sendo os europeus o grupo dominante, responsável pela dinâmica da mudança social na Zululândia.

Como mencionamos, na época da invasão do Mato Grosso, os Terena encontravam-se instalados em dez aldeamentos fixos e regulares próximos ao distrito de Miranda, sob os cuidados do missionário capuchino Marianno de Bagnaia. Sobre eles, Visconde de Taunay é nosso grande informante, dando-nos um indício em especial que parece corroborar nossa hipótese. Na obra *Entre os Nossos Índios*, Taunay (1943) argumenta que, até aquele período, para as “tribus” da região não existiam brasileiros, paraguaios, bolivianos, mas sim castelhanos e portugueses; a noção que se encontravam instalados em terras do Brasil Imperial só veio com a Guerra. Taunay também aponta para o fato de que os Terena eram a maioria “autóctone” da região, com três a quatro mil pessoas (Ibidem).

Aliás, este contingente populacional não passou despercebido aos encarregados dos assuntos ligados aos índios. Já sob a política dos aldeamentos, os Terena, nos *Livros de Correspondências da Diretoria Geral dos Índios — Província de Mato Grosso de 1848*, eram considerados de fundamental importância ao povoamento da fronteira. Mais ainda, Oberg menciona:

Tão logo os Terena entraram em território brasileiro, sua organização política começou a mudar. As autoridades brasileiras selecionavam, nas várias povoações, um chefe ou líder com quem tratar. As autoridades brasileiras davam, para o capitão da aldeia, um título sobre a área de terras envolvendo a povoação. O efeito da seleção de um chefe para representar a aldeia foi o de destruir a organização dual e o sistema dual de chefes cerimoniais (OBERG, 1985, p. 18).

Essa colocação do autor nos remete à atuação dos *principais, capitães, sargentos-mores*. Mas é prudente relativizarmos o que Oberg chama tão categoricamente de destruição da organização dual da sociedade terena, pois, enquanto substrato cultural ela continua permeando muito das representações sociais que os Terena construíram na interação com a sociedade nacional, o que demonstraremos mais adiante.

Com a Guerra, os Terena não só absorveram a ideia de que pertenciam a uma nação que nem era portuguesa, nem espanhola, como concretamente lutaram por ela; nesse momento, seu inimigo não era um branco qualquer, mas sim os paraguaios (com sangue mais guarani do que europeu).

O momento decisivo de fato ocorreu com a invasão em dezembro de 1864. Miranda foi invadida e saqueada e alguns moradores foram feitos reféns pelos paraguaios, como o missionário capuchino Bagnaia, na época diretor dos aldeamentos. Em janeiro de 1865 os habitantes de Miranda abandonaram suas casas e os índios suas aldeias, carregando só o necessário na fuga. Taunay expõe que “cada ‘tribu’ manifestou suas tendências e índole. Nenhum se consagrou com o inimigo” (TAUNAY, 1943, p. 26).

Tanto os regionais como os índios dos aldeamentos buscaram refúgio no lugar chamado Morros, pequenas chapadas da Serra de Maracajú (MS). Taunay (1943) visitou os Morros, em março de 1866, e conta que por mais de um mês após a fuga, tantos eram os núcleos de refugiados, que uns nem sabiam da existência dos outros, tamanho também foram o desespero e a

desordem que reinaram na fuga dos habitantes; nos Morros, os Terena formaram a aldeia Piranhinha.

Nos Relatórios dos Presidentes da Província de Mato Grosso de 1865, consta a informação de que doze índios Guaná haviam sido destacados para a luta e que não houvera notícias do paradeiro dos missionários de Miranda e da região dos Kaiowá (Guarani). No ano de 1866, os Relatórios informam que o missionário-diretor dos aldeamentos de Miranda (Bagnaia) encontra-se como prisioneiro dos paraguaios no próprio distrito.

Taunay relata que o líder da aldeia Piranhinha, um Terena educado pelo frei Bagnaia, ofereceu colaboração voluntária ao governo brasileiro, pois tinha interesse em conseguir a confirmação das terras para sua comunidade; esse aspecto, o respeito para com as terras ocupadas pelos indígenas, também mobilizou outros povos na luta contra os paraguaios (CARVALHO, 1992, p. 19).

Por seis anos índios e regionais permaneceram na Serra de Maracajú vivendo de lavouras e de algum gado roubado longe das vistas dos invasores. Mesmo com cada qual em seu espaço, o perigo era iminente e a ajuda mútua necessária, pois os paraguaios por ali ficaram até agosto de 1867.

A convivência pacífica e reservada que os Terena aldeados mantinham com os regionais continuou a vigorar nos Morros, aliás, os Mbayá-Guaykurú, conhecidos por seus ataques seguidos de pilhagem, a partir da invasão dos paraguaios, tomaram atitude infensa a qualquer não indígena.

Um exemplo interessante que demonstra o conhecimento que os Terena tinham da vida política imperial nos é dado mais uma vez por Taunay (1943), que assistiu entre os Kinikinau e os Terena um jogo parecido com o boxe, que o autor denomina de Tadik; possivelmente ele esteja se referindo ao Mootó (ALTENFELDER, 1946), jogo parecido com o nosso boxe, mas jogado coletivamente.

Este jogo ocorria durante as cerimônias do Oheokoti, festa que dava início ao período das colheitas e que relacionava-se à regulamentação do comportamento mágico-religioso, ficando seus preparativos a cargo dos xamãs da aldeia.

Esse cerimonial, chamado oheokotí, é constituído por um conjunto de práticas religiosas e profanas, e é realizado na época em que a constelação das 7 estrelas, as Plêiades, alcançam sua altura máxima no céu. É dedicado ao culto aos mortos (aos seus espíritos ou *hoipihapati*) e as

práticas propiciatórias de boas colheitas; a origem telúrica dos terena [...] a par de sua existência de povo agricultor, torna extremamente íntima a relação entre os *hoipihapati* e o cultivo da terra, dando perfeita unidade aos rituais do Oheokoti. (OLIVEIRA, 1965/1966, p. 260).

Separados por sexo e idade, os Terena se dividiam em dois grupos, cada qual pertencente a uma das duas metades, Sukirikionó e Xumonó, e davam início a um festival de pancadaria organizada, cujo objetivo era o de alcançar novamente o equilíbrio entre as duas metades. A questão é que, na ocasião em que Taunay assistiu ao jogo, as duas metades adotaram os nomes Saquarema e Luzia, repercussão das lutas políticas no Brasil entre conservadores e liberais.

Esta informação é preciosa, pois, este jogo, tanto quanto lutas, conflitos e guerras, como coloca Eliade:

[...] tem quase sempre uma causa e função rituais. Trata-se de uma oposição estimulante entre duas metades do clã, ou uma luta entre os representantes de duas divindades [...] que comemora sempre um episódio do drama cósmico e divino. [...] Sempre que o conflito se repete, dá-se a imitação de um modelo arquetípico (ELIADE, 1969, p. 43-44).

As metades, enquanto parte da organização social terena, cumpriam o papel de classes matrimoniais e cerimoniais; enquanto tais, representavam possíveis alianças, tanto quanto as impossíveis. Ainda mais interessante é que elas só diferenciavam-se durante o Oheokoti. No cotidiano, era como se não existissem.

Os Terena possivelmente tinham informações dos fatos que ocorriam no mundo político imperial, mas a leitura desses fatos certamente era categorizada a partir de sua lógica simbólica. Conflitos, rupturas e alianças que também os envolviam, fosse quanto ao próprio cenário de guerra, fosse através de medidas políticas que os afetavam direta ou indiretamente, o que importa em especial são as atualizações e elaborações pelas quais passam os mitos, ou mesmo a criação de mitos, dando significado a novas situações e atores.

Desta maneira, considerando a guerra e seu contexto abrangente como um *campo social*, esta se configura como um ponto de inflexão na história terena, pois foi o momento no qual sua dinâmica sociocultural se viu definitivamente atrelada e dependente da sociedade nacional. Aqui aludimos

à ideia de Hobsbawm (1990) relativa à formação das nações modernas quando este autor expõe:

[...] não podemos presumir que, para a maioria das pessoas, a identificação nacional -quando existe- exclui ou é sempre superior ao restante do conjunto de identificações que constituem o ser social. Na verdade, a identificação nacional é sempre combinada com identificações de outro tipo, mesmo quando possa ser sentida como superior às outras (HOBSBAWN, 1990, p. 20).

Assim, o que diferencia o nacionalismo de outros sentimentos que separam o *nós* dos *outros* é justamente sua modernidade. Ela existe e abarca uma diversidade de grupos de pessoas, por tratar-se de um programa político, fato, para Hobsbawn, inexistente no conceito de etnicidade;

... a nação moderna, seja um Estado ou um corpo de pessoas que aspiram a formar Estado, difere em número, escala e natureza das reais comunidades com as quais os seres humanos se identificaram através da história, e colocam demandas muito diferentes para estes (Ibidem, p. 63).

Este processo, contínuo e dinâmico, de reelaboração da identidade étnica passa pelo jogo dos estereótipos criados a partir do conhecimento de situações sociais e diferentes atores do universo onde o grupo se espelha, em maior ou menor grau, manipulando as fronteiras étnicas de forma a viverem o que são e, não menos, serem como o outro o reconhecem também, no caso, indígenas. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart:

... não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos insiders e outsiders (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 124).

Assim, a Guerra do Paraguai para os Terena não representou somente a passagem para um estágio de contato intenso com a sociedade brasileira, mas também a inserção deste povo em uma esfera maior de relações, até então inexistentes, como a ideia de pertencer a uma nação. A ligação com esta *criação cultural* (HOBSBAWN, 1990) que é a nação, é de suma importância

para o povo Terena, pela sua dependência sob a tutela imposta, e também — por que não? — pela própria influência que hoje eles têm na política regional, como grande eleitorado e também com seus candidatos, com os traços que os demarcam enquanto povo Terena valorizado emblematicamente, juntamente com o papel assumido enquanto cidadãos brasileiros.

Os Terena sempre foram reconhecidos pelos regionais por seu modo disciplinado e pacífico; esta característica, juntamente com a maneira de os Terena se adaptarem à ideologia dominante e ressimbolizarem elementos exógenos à sua cultura, parece ter reforçado a visão de pertencimento a uma nação.

O que corrobora nossa visão são as modificações por que passou a organização social dos Terena; no final do conflito o número de fazendas de gado e de famílias não indígenas na região aumentou substancialmente. De todas as aldeias os índios foram absorvidos, em boa parte, para ser mão de obra nas fazendas como trabalhadores cativos, pois suas comunidades estavam desagregadas e desorganizadas, ou totalmente destruídas. Hoje este envolvimento se traduz e se estende por todos os planos da vida social deste povo.

No âmbito produtivo, os Terena, desde a guerra, começaram a participar efetivamente da oferta de mão de obra regional. Em um primeiro momento, foram obrigados ao trabalho praticamente servil em fazendas, contudo, também participaram da construção das Linhas Telegráficas e da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil.

Hoje, os Terena encontram-se entre duas modalidades de trabalho: uma — a assalariada — praticada em empreitadas realizadas mediante carteira de trabalho em usinas e fazendas da região; até a metade da década de 1990, estas empreitadas eram viabilizadas a partir de contratos estabelecidos com a Funai. Nesse processo, ainda hoje, a atuação dos cabeçantes — recrutadores de trabalhadores da própria comunidade e pessoas de confiança do cacique, cuja gestão esteja em vigor — continua sendo a regra e, por fim, a outra modalidade de trabalho é a agrícola, que geralmente abastece a família; quando há excedentes, esses são vendidos em Aquidauana. Vale lembrar que tais modalidades não são excludentes, mas sim complementares na maioria das famílias.

Como os Terena são agricultores, e mais, pelo fato dos homens cuidarem das roças, ao contrário do que acontece em outras sociedades indígenas,

onde é a mulher a cultivadora, a postura de povo trabalhador e dinâmico foi realçada nas interações com o não indígena, diferenciando-os de outros povos tradicionalmente mais voltados à caça e coleta como, por exemplo, os Guarani, acirrando hostilidades e aproximando-os da lógica da sociedade nacional.

Politicamente, houve uma remodelação nas regras de chefia com a introdução de elementos da sociedade envolvente, como o voto aberto em lugar da hereditariedade para a escolha de cacique e também estratégias de resistência que se ilustram pela participação dos índios na esfera política da nossa sociedade. Podemos citar como exemplo a escolha de chefes do Posto Indígena entre a própria população indígena, como também a candidatura de alguns membros, que já foram caciques ou que estão engajados nos problemas da comunidade indígena, ao cargo de vereador em Aquidauana.

Entretanto, vemos algo de indicioso na lógica de identificação partidária assumida pelos Terena; o que nos embasa nesta argumentação é o fato de, constantemente, essa identificação encontrar-se bipolarizada; variam os partidos mas o grupo sempre se organiza dualmente.

Já tivemos oportunidade de observar um pouco desse movimento que também se concatena com a política exterior; PDS e PMDB, PMDB e PSDB, conjuntamente PSDB e PT; o que importa é que os Terena formulam tais informações a partir do seu arcabouço simbólico, supostamente, a antiga divisão em duas metades. Em artigo sobre a campanha eleitoral de 1986 em Mato Grosso do Sul, Carvalho expõe:

Os Terena da aldeia de Bananal encontram-se divididos, há algum tempo, em dois grupos políticos antagônicos: um deles, hegemônico desde a criação da reserva, em 1904-1905, até o final da década de 70, identificado à política indigenista oficial; o outro, surgido na segunda metade dos anos 70, coincidindo com o período de abertura política e dinamização do movimento indigenista, ao qual se alinha. Essa divisão se reflete, a nível da política institucional, no apoio a distintos partidos políticos: enquanto o grupo próximo à FUNAI apoiava a ARENA e posteriormente o PDS, o outro grupo esteve identificado com o MDB e atualmente apoia o PMDB (CARVALHO, 1986, p. 13-14).

Otto Zerries em sua exposição acerca das sociedades indígenas que apresentam uma organização dual refere-se aos Terena do Bananal em relação às suas metades, afirmando:

Hoje em dia, o único traço é a existência de dois partidos, o dos “bravos” e o dos “bravos”, com diferente pintura, no bate-pau, dança folclórica brasileira, de caráter competitivo. Nessa dança, porém, cada participante escolhe livremente o seu partido. Além disso, os atuais Terena da aldeia de Bananal tendem a organizar-se em metades condicionadas pela civilização, em católicos e protestante (ZERRIES, 1964, p. 108).

Mas podemos observar que parece não se tratar apenas de um traço e sim de uma formulação característica de sociedades que possuem uma dinâmica dual, tendo em vista as particularidades em relação à interação própria dos Terena com a sociedade regional/nacional.

Este ponto também nos mostra que, assim como as regras e os procedimentos da sociedade nacional passam a interferir na sociedade Terena, também eles participam ativamente na política regional com um nexo de inteligibilidade próprio.

Do ponto de vista sociocultural, houve a emergência de novos parâmetros de vida; podemos citar o uso da língua portuguesa no contato com a população regional, a apropriação de novas religiões cristãs (protestantismo e pentecostalismo), o uso de artigos comuns à população regional (vestuário, utensílios domésticos) e uma mudança nos hábitos alimentares.

O Oheokotí, o ano novo Terena, que representava a supressão do tabu da colheita e o novo começo de tudo, passou a se realizar numa data fixa, a Sexta-feira Santa, e se reduziu ao encontro dos poucos purungueiros (xamãs) existentes, deixando as metades de se exprimirem enquanto classes cerimoniais.

O Dia do Índio, oficialmente estabelecido no conhecido dezenove de abril, sintetiza hoje a festa que perdeu seu real sentido ligado às Plêiades que alcançam sua altura máxima no céu em abril, o período do Oheokotí.

Desejamos frisar não perdas e danos, mas as transformações e ressignificações por que passam os elementos culturais que estão em jogo.

A partir desse contexto, pretendemos nos ater à entrada e apropriação da religião protestante entre os Terena, preocupando-nos, em especial, com a igreja Uniedas (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul) da aldeia Bananal, a fim de vislumbrarmos seu significado nessa sociedade indígena.

Mais do que isso, pretendemos nos concentrar no estudo da religião protestante, enquanto elemento da modernidade, que entre os Terena se encontra atuando desde o início do século XX. Nossa preocupação é em particular com a igreja Uniedas, pois acreditamos que ela seja, pelo menos entre os Terena, uma forte representante deste movimento que congrega adeptos de uma das aldeias mais aliciadas dos Terena, o Bananal.

Uniedas: o cenário protestante Terena

Para estudar a entrada do fenômeno protestante na aldeia Bananal, concentramos nossa atenção na igreja Uniedas, pertencente à Missão Uniedas (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul), fundada em 1972, fruto de um processo de evangelização desde o início do século XX. A partir de 1993, a Uniedas passou totalmente para as mãos das lideranças Terena, sem mais a interferência dos missionários norte-americanos da SAIM (*South American Indian Mission*).

A forma como este fenômeno foi vivenciado pelos Terena pode nos dar pistas importantes para compreendermos um pouco mais deste povo na atualidade.

Nossa proposta inicial era a de apresentar e sugerir uma interpretação acerca de como estão vivendo hoje os Terena da área indígena Taunay/Ipegue. No decorrer do trabalho conhecemos a igreja Uniedas, e também as igrejas de outras denominações que estão instaladas nesta área, e pudemos observar que esta, em especial, possui um papel importante em tal sociedade.

Mais do que isso, as pesquisas de Altenfelder Silva (1946, 1949) e as de Roberto Cardoso de Oliveira (1960, 1966) já indicam a relevância desta área, bem como a presença marcante dos missionários protestantes ali; os dados conseguidos através desses trabalhos demonstram que esta área indígena se constitui num bom cenário para compreendermos os Terena na atualidade.

A partir das visitas que fizemos a Bananal percebemos que a igreja Uniedas ocupa um espaço importante, como uma das representantes do fenômeno protestante na aldeia, onde existe também a Assembleia de Deus e a Igreja Evangélica Independente Indígena Renovada do Bananal. Sua apropriação por parte da população Terena e a forma como é vivida e dinamizada pelos adeptos nos dão pistas relevantes para tentarmos compreender um pouco mais sobre este povo indígena e para confirmarmos que existem alternativas de convivência entre índios e sociedade nacional formuladas sobre

bases que não se enquadram nos parâmetros estabelecidos pelo pensamento ocidental, mesmo com a presença de elementos ocidentais.

Estamos nos pautando nas igrejas locais e não na Missão Uniedas propriamente dita, pois cremos que as primeiras manifestações claras de aceitação do protestantismo se refletem na formação e manutenção das igrejas locais; a partir delas, em especial a do Bananal, foi possível tanto a implantação quanto a continuidade da Missão Uniedas.

Também acreditamos que o modo como pensam as pessoas envolvidas no cotidiano da igreja local não é necessariamente embasado no discurso e na ação das lideranças da Missão Uniedas; a autonomia relativa que permeia as igrejas Uniedas e a vida de seus adeptos da aldeia deixa margens para que haja manifestações e interpretações mais próximas da lógica terena.

Nesse intento, podemos levantar algumas questões iniciais: diferentemente de outras sociedades indígenas, como os Wari, por exemplo (VILAÇA, 1999), nem todos da comunidade se converteram a um só golpe e nem abandonaram posteriormente a nova crença; entre os Terena houve e há uma manutenção no número de adeptos, principalmente em relação à igreja Uniedas, com a família exercendo forte influência juntamente com as atividades desenvolvidas pela igreja, como a Escola Dominical, tendo essa um grande papel divulgador da crença protestante, principalmente nos filhos dos adeptos, além de ser um ponto de encontro em especial para os jovens. Nem todos da aldeia são adeptos da Uniedas ou de outra denominação, mas o protestantismo é reconhecido e possui um lugar na concepção terena de religiosidade no âmbito de toda a comunidade.

Outra questão que podemos colocar é a de que na vida do crente terena, as atividades relacionadas ao antigo xamanismo não foram de todo abandonadas, pois ele ainda solicita esse tipo de auxílio, principalmente dos que são chamados atualmente de benzedores ou curandeiros, por exemplo, em casos de doenças.

Assim, podemos sugerir que a fé nos mediadores entre o mundo dos espíritos e dos homens, por mais transformada que esteja, não sucumbiu à crença protestante, sendo esse um elemento muito importante para nós, pois parece demonstrar o que vemos como o *processo de terenização do protestantismo*.

Nossa intenção, e aqui ponto principal, é apresentar a Uniedas a fim de situá-la entre os Terena, relatando, com o consentimento dos seus adeptos

tos, o que vimos e ouvimos sobre a igreja da aldeia Bananal. Vale frisar que não tivemos acesso a nenhum documento desta entidade e nem da Missão Uniedas e que nossos dados provêm de conversas com os adeptos, entrevistas com o pastor da área indígena, participação nas atividades da igreja e muita garimpagem bibliográfica.

O índio republicano e a “era do capital”

Seguindo as incursões expostas sobre o inevitável envolvimento dos Terena com a sociedade nacional⁷, pretendemos retratar brevemente o perfil da situação indígena durante a República, a fim de contextualizar o momento em que as missões protestantes norte-americanas entraram em contato com essa sociedade.

Para tanto, concentraremos nossa atenção em três momentos principais: a Primeira República, com a construção das Linhas Telegráficas e da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e a fundação do Serviço de Proteção aos Índios (1910); o período da ditadura militar, mais especificamente o Estatuto do Índio (1973), com a questão indígena sendo dimensionada pela FUNAI, e a questão indígena a partir da década de 1980.

Esses momentos foram escolhidos pelos seguintes motivos: com o advento da República, houve o prosseguimento da instalação das Linhas Telegráficas sob direção de Cândido Rondon; estas passaram pelo atual Mato Grosso do Sul em 1904/1905 e muitos braços Terena foram utilizados no trabalho. Com a presença de Rondon, as terras Terena que estavam sendo invadidas por fazendeiros locais foram reservadas para demarcação.

Esse período também marcou a instituição do SPI (1910) e a chegada dos missionários protestantes ingleses e norte-americanos à sociedade terena. Demarcamos o período militar, pois, já sob a FUNAI, em 1972, foi fundada a Missão Uniedas, praticamente junto com o Estatuto do Índio de 1973 e, por fim, as décadas de 1980 e 1990, principalmente, marcaram o processo

7 Estamos vendo o contato interétnico pela perspectiva do *campo social* de Max Gluckman, ou seja, visto como um fator organizador e não desintegrador das comunidades envolvidas numa complexa rede de interações sociais, onde interesses e valores fazem parte desse mesmo *campo*.

da posse definitiva da Missão (1993) pelas lideranças indígenas da Uniedas, sem a interferência, até então vigente, dos norte-americanos.

As mudanças sociais e econômicas por que passava o país — a modernização dos meios de produção, o papel agrário do país na divisão internacional do trabalho, a secularização do Estado — inauguraram a política indigenista republicana, recuperando as ideias liberais de José Bonifácio conjuntamente com a fórmula dos positivistas, de cunho humanista, que cobravam do Estado garantia de terras e uma política de proteção e assistência aos índios.

O país passava por um momento de profundas alterações na organização demográfica e geoeconômica. As estradas de ferro e a rede telegráfica uniam o país e sua heterogênea população. Aglutinar o país continuava, como no Império, um problema a ser resolvido.

A Missão Rondon pretendia, assim, além de unir longínquas regiões pelas Linhas Telegráficas, fomentar a colonização em áreas ainda não exploradas e resolver a questão indígena, principalmente nos locais onde esses se colocavam como uma barreira à expansão do capital. O historiador Elias dos Santos Bigio comenta:

Ao incorporar o índio, a Comissão de Linhas Telegráficas realizava dois propósitos: ao mesmo tempo em que os compelia a aprender outras formas de trabalho, supria a falta de mão de obra permanente da Comissão. Isso é mais significativo quando sabemos que as deserções eram comuns, pois os soldados vindos de outras regiões não suportavam o rigor exigido e quase sempre preferiam fugir para trabalhar como seringueiros (BIGIO, 2002, p. 32-33).

Dessa forma, na perspectiva do Estado moderno, era necessário incorporar o índio à nação a partir do e para o trabalho; era necessário, segundo o pesquisador José Mauro Gagliardi (1989), metamorfosear o índio em colonizado, para que esse pudesse também participar do processo de ocupação e desenvolvimento do país, não se colocando mais como um entrave ao capital e à ideia de progresso da nação.

Os Terena, por sua vez, após a Guerra do Paraguai, viram-se explorados por grandes proprietários rurais, servindo de mão de obra barata ou mesmo servil e cada vez mais atrelados aos centros urbanos regionais. O contato que tiveram com os militares durante a guerra também marcou positivamente

te esse povo, no sentido de ter demonstrado que alianças com o não indígena eram possíveis, afinal, os índios, a população de não índios e até os militares refugiaram-se todos na Serra de Maracaju. Nesse cenário, a Missão Rondon e o projeto de povoamento nacional vieram ao encontro das necessidades de acomodação dos Terena após o conflito do Prata.

Com a República, os índios passaram a ser tratados como obrigação dos Estados ficaram à mercê da política das oligarquias locais. Na Constituição de 1891 os índios não foram nem mencionados, com se não existissem.

Em linhas gerais, na passagem do século XIX para o XX, três posições se delinearam em relação à questão indígena: os que pregavam o extermínio puro e simples dos índios; os que defendiam o direito exclusivo da Igreja em catequizar e civilizar os povos indígenas e os de influência positivista que acreditavam que deveria se incorporar o índio à sociedade nacional, mas sem a interferência da Igreja, cobrando medidas imediatas de demarcação de terras e garantia de proteção governamental.

Enfim, quem não pregava o extermínio, pregava a assimilação dos índios e, nesse sentido, de forma uníssona: incorporar para o trabalho. Os argumentos contra a atuação da Igreja indicavam a contradição que se colocaria, pois, dessa forma, o monopólio sobre a mão de obra indígena prosseguiria nas mãos dela como nos séculos anteriores; a saída para o problema indígena e da mão de obra nacional seria a ação secular por parte do Estado.

Essa ala mais progressista, cuja proposta recordava os ideais liberais de José Bonifácio, pautava suas ideias na tese positivista da evolução da humanidade⁸ e pretendia que ao índio fossem estendidos os direitos políticos burgueses instituídos pela Constituição. Gagliardi expõe que:

O positivismo brasileiro, embora reproduzindo as ambiguidades da sociedade burguesa — acreditava na possibilidade de fazer cumprir os direitos

8 Seguindo as formulações comtianas, os índios eram encarados no período como vivendo num estágio teológico-fetichista, desprovido do “germe metafísico” das sociedades industriais; porém, enquanto seres portadores de razão, para os positivistas, embasados no evolucionismo humanista, invariavelmente eles seguiriam o curso natural do desenvolvimento humano, alcançando o estágio da civilização. O mote da questão recaía novamente na incorporação do elemento indígena à sociedade nacional, inclusive com a continuidade da política de miscigenação que já havia sido colocada legalmente em prática desde o Regimento dos Índios no século XIX.

que a lei apenas formalmente assegurava aos homens — prestou inestimável ajuda às populações indígenas. Numa época em que os índios eram exterminados à bala, por serem considerados um empecilho ao progresso, o Apostolado Positivista do Brasil adotou como uma das suas bandeiras de luta a defesa desses povos e dos territórios que habitavam (GAGLIARDI, 1989, p. 170).

No século XX, houve dois decretos fundamentais para o direcionamento da questão indígena: o decreto 4.956 de 1903, que oficializava a desapropriação de terras de necessidade ou utilidade pública, e em 1906 foi criado o Ministério da Agricultura que, a partir do decreto 1.606, ficou incumbido, dentre outras atribuições, da famosa premissa de “catequisar e civilizar” os índios.

Tendo em vista que em várias áreas os índios bravamente impediam a usurpação de suas terras e os conflitos eram de tal modo violentos que a prática do genocídio não foi só cogitada; com esse decreto, esses *incidentes* que porventura ocorressem recairiam sobre o governo federal, pois a responsabilidade pela questão era sua incumbência, isentando, as oligarquias locais de algum tipo de constrangimento.

As ideias e ideais dos positivistas foram decisivos em vários momentos. Constantemente rechaçados pelas oligarquias, por outro lado, ganhavam adeptos, principalmente para a causa indígena, na classe média urbana em formação, que começava a despontar como um foco de contestação e pressão na sociedade.

Como o próprio programa de Rondon que propunha a incorporação do elemento indígena à sociedade nacional e a defesa de seus direitos a partir da atuação secular preparando-o para o trabalho, as contradições presentes nas propostas positivistas eram nítidas: por exemplo, não só propunham que os povos indígenas fossem tratados como nações independentes, mas com a possibilidade de interferência em suas terras caso fosse necessário à soberania nacional, como também indicavam alterações no arranjo cultural de tais povos, afinal, incorporar também era homogeneizar.

Havia certo caráter romântico presente na visão dos positivistas em relação aos índios, o *elo perdido nacional*, apesar de não ter mais a conotação que tivera durante o Império. Cremos que, no contexto republicano, esse aspecto

estava de acordo com o anseio da corrente positivista em manifestar o sentido de igualdade presente em sua filosofia (o “bom selvagem”). Gagliardi aponta:

[...] procurou-se recuperar, principalmente através da obra de José Bonifácio e Gonçalves Dias, o indianismo que havia marcado a vida e a literatura dos primeiros anos de regime imperial e adaptá-lo a um novo contexto histórico — no qual já não mais cabia na sua forma original (GAGLIARDI, 1989, p. 236).

O SPI foi fundado (Decreto 8072/1910) nesse clima de mudanças e pressão político-social, rompendo com a antiga concepção do “catequizar e civilizar”. Porém, na prática, permitiu tanto a atuação de missões católicas como das protestantes que principiavam no país. Passou a trabalhar com uma perspectiva assistencialista, refletindo as influências dos positivistas e encarando a integração ao sistema produtivo capitalista como um processo, que deveria ser realizado de forma gradual. A catequese foi substituída por proteção secular, afastando a atuação da Igreja.

De fato, o SPI almejava mais do que proteção e assistência aos povos indígenas; pretendia também regulamentar a questão da mão de obra nacional, tanto que, em sua institucionalização, a sigla adotada já indicava as intenções do novo órgão em abrigar os índios, transformando-os em pequenos produtores rurais autossustentáveis: Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN).

Dessa forma, o SPIILTN inaugurou, sob a influência direta de Rondon, uma nova atitude do Estado no relacionamento com os povos indígenas; o projeto de fundo preocupava-se com o desenvolvimento capitalista e pretendia criar para os índios os mecanismos de transição ao modo de produção dominante, mas com o mínimo de planejamento e respeito aos direitos dos homens presentes na Constituição de 1891. Assim, o Regulamento aprovado no Decreto 8072 (1910) possuía dois objetivos específicos: prestar assistência e estabelecer centros agrícolas, além de incentivar o povoamento do ainda pouco povoado norte e centro oeste do país, assegurando as fronteiras também.

9 Sérgio Paulo Rouanet em seu trabalho *O mito do bom selvagem* (1999), recupera o tema desde a antiguidade até o século XX, traçando os vários perfis que este assumiu na história ocidental.

Nesse período (em torno de 1925), os Terena, tanto da aldeia Bananal como de algumas outras de distintas áreas, demonstravam que as iniciativas do órgão oficial eram desenvolvidas com sucesso pelos índios e seus avanços serviram de exemplo com a aplicabilidade da política de integração a partir do trabalho. Bigio recupera alguns números interessantes sobre o Bananal:

No posto Bananal, esse índios haviam cultivado 435 hectares com mandioca, feijão, arroz e milho, e criavam 2050 cabeças de bovinos [...]. Os índios produziram, naquele ano, aproximadamente 417 mil litros de farinha de mandioca[...] Fabricaram, ainda, 25 mil tijolos e 5 mil telhas. O ‘progresso’ do posto atraiu novos Terena, vindos de outras aldeias. A população passou de 800 pessoas em 1922 para 1130 no ano seguinte. A expectativa do inspetor era de que o fluxo de índios para o posto do SPI continuaria a aumentar no ano seguinte (BIGIO, 2000, p. 42).

Mas, com o tempo, a situação dos Terena não se mostrou tão adequada assim; como bem sintetiza Noêmia Moura:

O órgão protetor executou o confinamento dos Terena. [...] para os indígenas foi legitimado um espaço que consideravam seu, por menor que fosse e para o Estado resolvia momentaneamente o problema com os índios, considerados obstáculos ao progresso. Por outro lado, com o crescimento populacional indígena, verificou-se a inviabilização da sobrevivência Terena, naquela área restrita, onde dependiam somente do cultivo do solo. Então, as próprias condições de produção da sobrevivência os compeliu [*sic*] a complementar suas necessidades vendendo sua força de trabalho fora da reserva. Isso, porque a demanda de necessidades, criada pela sociedade envolvente, era muito superior às condições de consumo proporcionadas pelas relações de produção dentro das aldeias (MOURA, 2001, p. 35).

O primeiro ato da República para regulamentar a situação jurídica dos índios brasileiros foi através do Código Civil de 1916, que estabeleceu a tutela do Estado sobre o indígena, permitindo assim sua interferência de cunho paternalista. Os índios foram enquadrados juridicamente no artigo sexto do Código como “incapazes relativamente a certos atos ou à maneira de os exercer”; dessa maneira, o artigo finaliza afirmando que os índios “ficarão sujeitos a regime de tutela à medida que forem adaptando à civilização”.

Em 1928, pelo Decreto 5484, foi abolida a tutela orfanológica imputada ao índio ainda no Império, mas foi reafirmado o conceito de menoridade do índio e o objetivo de incorporá-lo à sociedade nacional.

Em 1918, o SPILTIN foi dividido; o setor que cuidava dos trabalhadores nacionais foi deslocado para o Serviço de Povoamento do Solo, ficando constituído o SPI. A Constituição de 1934 foi a primeira a tratar dos índios de forma condizente com as atitudes e as ideias do SPI. O artigo 5º retratava e finalizava com a ambiguidade que ainda existia sobre a quem pertencia a responsabilidade pela política indígena, se aos estados ou à União, passando a esta o papel exclusivo sobre os índios e aos domínios de suas terras.

Durante o período da Revolução de 1930, o SPI já passava por grandes dificuldades; suas atribuições foram deslocadas para o Ministério dos Negócios do Trabalho, Indústria e Comércio, e em 1934 para o Ministério da Guerra, mais exatamente para a Inspeção Especial de Fronteiras, indicando nitidamente a ideologia da assimilação e suas nuances conjunturais, pois em 1939 o órgão regressou ao Ministério da Agricultura.

É necessário frisarmos que o Regulamento do SPI foi aprovado em caráter provisório em 1936; neste foi reforçado o monopólio do governo sobre a proteção dos índios em áreas de fronteira e ainda promulgava que nesses locais só brasileiros natos poderiam, de maneira geral, prestar assistência àqueles. Mas, em um parágrafo único, deixou aberta a atuação de entidades estrangeiras evangélicas na assistência aos índios, enquanto o Estado julgasse necessário, e que já se encontrassem estabelecidas entre eles, caso da Missão SAIM entre os Terena.

Tanto na Constituição de 1937, quanto na liberal-democrata de 1946, foram seguidos os aspectos esboçados na de 1934, reforçando a consolidação dos direitos indígenas frente aos interesses econômicos, teoricamente, pois a própria política nacional-desenvolvimentista implementada na era pós-30 deu uma nova feição ao indigenismo; como discorre Bigio:

Inicialmente reorientou o evolucionismo que norteava a existência do SPI, desde sua criação, adaptando-o ao projeto implantado por Getúlio Vargas. Esse novo ordenamento [...] ofereceu uma feição econômica mais definida à política indigenista, que passou a propor não apenas a transformação do índio em trabalhador nacional [...] mas principalmente a transformação dos postos indígenas (unidades

básicas do SPI) em empresas capitalistas modernas, nas quais o funcionário do SPI poderia ser facilmente comparado a um capataz de fazenda, e o índio, ao peão assalariado ou a outra personagem social típico do mundo rural brasileiro da época (BIGIO, 2000, p. 51).

O SPI não conseguiu barrar o avanço sobre as terras indígenas em várias regiões, tampouco evitar ataques armados contra os índios. O antropólogo Mércio Pereira Gomes coloca que, além desses problemas, o SPI:

...teve que se aliar com algumas novas missões religiosas, como os padres salesianos no Alto Rio Negro e no Mato Grosso, e igrejas protestantes inglesas e norte-americanas, para poder atender às demandas mínimas dos índios dessas regiões (GOMES, 1991, p. 87).

De fato, o SPI por todo o seu percurso passou por diversas dificuldades. Gagliardi comenta:

Durante os 57 anos de atividade, o SPI esteve diversas vezes na iminência de ser extinto. Produto do movimento republicano que laicizou as instituições brasileiras, enfrentou desde o princípio as pressões de setores conservadores e clericais, que foram radicalmente contrários à sua fundação (GAGLIARDI, 1989, p. 278).

Na década de 1940, houve uma mudança no enfoque sobre a questão indígena; por conta do conhecimento sistemático produzido na academia, pela Etnologia, e por sua influência no órgão tutor e na política indigenista. O Regimento de 1942 regulamentou a ideia de que o índio pertencia à nação brasileira, e isso era preciso demonstrar-lhes, ao mesmo tempo prestigiando suas tradições. No final dessa década, também Rondon, mudando de postura, afirmou que era necessário preservar a cultura indígena, pois quaisquer que fossem seus valores era uma forma legítima de exprimir e realizar a natureza humana.

No curto espaço de 1950/54, o SPI contratou etnólogos e fez deles diretores das principais divisões do órgão; contudo, com as eleições de 1955, o SPI passou por uma nova situação de crise, pois nesse momento envolveu-se com as interferências da política partidária e submeteu-se, como vários outros organismos do governo federal, ao Partido Trabalhista Brasileiro.

É importante relatarmos a cisão ocorrida na aldeia Bananal na década de 1940 ocasionada pela presença protestante e pela conversão de algumas lideranças tradicionais ao novo credo, dando origem à aldeia União, formada só por crentes.

Esse momento marcante de ruptura no Bananal se deu após a conversão do capitão Marcolini Wolilly ao credo protestante. Wolilly foi nomeado capitão em 1915 e é lembrado até hoje no Bananal; converteu-se ao protestantismo logo com a chegada dos missionários, carregando consigo um grupo coeso de adeptos. As desavenças posteriores pela disputa de autoridade com o encarregado do SPI e com os católicos foram inevitáveis. Em 1933 ele foi preso e destituído do posto de capitão. Houve a tentativa de um sistema de triunvirato, com representantes dos protestantes, católicos e do encarregado do SPI. Como o sistema não deu resultados positivos, um ano depois Wolilly foi re-empossado e permaneceu na chefia até 1946, quando novos atritos o obrigaram a se retirar da aldeia¹⁰.

O grupo protestante de Wolilly vendeu o gado que possuía e comprou um lote de terras de setenta e três hectares onde fundou em 1947 a aldeia União, a primeira aldeia protestante independente das autoridades do SPI e da missão norte-americana, apesar de sua influência ser nítida, inclusive com a construção de uma Escola Evangélica União, que atendia as crianças da aldeia e de pequenos sítiantes da região.

Esta ruptura nos fornece indícios de como o protestantismo interferiu na vida desse povo; tal situação refletiu diretamente nas eleições de 1955. As terras da aldeia União foram compradas por um grupo Terena da aldeia Bananal e, por se constituir como propriedade privada, não estava sob a égide do Estado e nem os índios sob a condição de tutelados.

Sobre a autonomia da aldeia União frente ao órgão tutor, Cardoso de Oliveira (1965/66) fornece-nos esta história paradigmática: nas eleições de 1955 o SPI, ou melhor, “...em nome da Diretoria Central foi decidido pela Inspeção Regional de Campo Grande...”, que os índios foram proibidos de votar, sob a alegação de sua condição de menor perante a lei. A justificati-

10 Após a expulsão dos missionários da ISAMU (1920) da área Terena, esses conseguiram retomar suas atividades através da SAIM em 1925, com a ajuda dos Terena crentes que tomaram para si a luta pelo espaço religioso dentro da aldeia; nesse processo, o apoio do grupo liderado por Wolilly foi de fundamental importância.

va atrela-se à ideologia pedagógica da tutela, pressupondo a incapacidade e inadaptabilidade do tutelado frente ao contexto social dominante. Através desta medida pretendia-se afastar a intromissão dos partidos políticos regionais dentro das comunidades e frear a participação dos encarregados do SPI no aliciamento de eleitores para seus candidatos. O resultado da história foi uma verdadeira caçada aos títulos eleitorais dos índios cujas aldeias encontravam-se sob o controle do órgão oficial; os independentes votaram normalmente, como qualquer cidadão comum.

Voltando ao SPI, este já encontrava-se em decadência em 1958 e, com o golpe de 1964, as contradições por que passava o órgão foram aguçadas; em 1967, com a denúncia de genocídios e a pressão de entidades internacionais, o SPI foi extinto pelo governo e, em seu lugar, a fim de apaziguar os ânimos, foi instituída a Funai pela lei 5371 de 1967 como órgão pertencente ao Ministério do Interior, indicando sua concatenação com a política econômica desenvolvimentista implementada pelos militares.

Integrar o país a qualquer custo era o que pregava o programa dos militares; vide as prerrogativas do PNB e, a partir de 1970, a Integração Territorial que previa a abertura de estradas em áreas ainda não exploradas, bem dito, pelos não indígenas, com várias populações indígenas de diversas etnias; a referência para a política indigenista nesse período era o Plano de Integração Nacional, destinado a desenvolver e ocupar a Amazônia.

A Constituição de 1967 e o AI 1 que outorgou a Constituição de 1969 seguiram de perto as anteriores, mas incluíram uma novidade: as terras indígenas passariam a ser consideradas terras da União, dando aos índios a posse exclusiva e a inalienabilidade. Apesar disso, o artigo 198 favorecia a demarcação das terras, tornando público os direitos de imemorialidade ou antecedência histórica sobre quaisquer outros direitos.

Outra das ações dos militares no final dos anos 60 foi a implantação das chamadas, sugestivamente, Colônias Agrícolas, em uma investida que objetivou a integração dos índios de forma mais rápida à sociedade nacional, além de evitar o êxodo para países fronteiriços. As Colônias constituíam áreas de exploração agropecuária, onde os índios, já tidos como *aculturados*, e sob a administração da Funai, conviviam com não indígenas também ali estabelecidos. “Integrar para não entregar”, lema militar que incluía os índios também.

No caso Terena especificamente, o governo militar procurou cooptá-los, elogiando sua disposição para os trabalhos agrícolas — como já vimos, os Terena são cultivadores, além de essa função ser atributo dos homens, ao contrário de outros povos indígenas, onde essa tarefa é exclusivamente das mulheres¹¹.

É interessante recordarmos também que a mão de obra Terena já fora utilizada pelos militares na primeira década do século XX na construção das Linhas Telegráficas e, mais ilustrativo ainda, a transferência na década de trinta de famílias Terena para a reserva indígena do Araribá, no estado de São Paulo, com a incumbência de ensinar aos Guarani ali instalados a cultivarem a terra, sem esquecermos de que os Guarani são povos tidos tradicionalmente como caçadores-coletores.

Podemos supor que a autorrepresentação dos Terena como povo dinâmico, trabalhador, teve grande importância nessa época e fez com que muitos dos Terena procurassem a carreira militar.

Em 1973, um ano após a criação da Missão Uniedas, formada por lideranças nativas Terena e missionários norte-americanos da SAIM, foi regulamentado mais um novo Estatuto do Índio, que se transformou na lei 6001 e regulamentava a questão indígena em seus aspectos jurídicos e administrativos. Um dos artigos previa a demarcação de todas as terras indígenas em um prazo de cinco anos, ou seja, até 1978, o que era, aliás, a principal reivindicação dos povos indígenas.

Apesar do Artigo 1º do Estatuto do Índio promulgar a preservação da cultura indígena e a “progressiva e harmoniosa” integração, no Artigo 29 foi reforçada a ideia das agrovilas; uma das alegações foi a tentativa de acabar com a influência de missionários que supostamente aqui se estabeleceram para contrabandear minérios para seus países de origem.

Outra alegação para tais restrições era que as missões insuflavam os índios contra as autoridades oficiais, aspecto de fato verdadeiro para algumas delas que efetivamente lutavam pela causa indígena e os abusos do governo, como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), mas que não era válido

11 No capítulo anterior tentamos levantar os elementos da identidade nacional em formação que influenciaram na visão de mundo terena; aqui parece se dar o inverso: a relevância dos Terena, enquanto povo agricultor, influenciando a identidade nacional via política indigenista. Exemplo claro são as Colônias Agrícolas.

necessariamente para as missões protestantes, que, ao longo do período militar, mantiveram com o governo bons relacionamentos. O Estatuto do Índio atacava as entidades religiosas que trabalhavam com a cristianização dos índios, obrigando-as a manterem, a partir de 1975, convênios com a Funai para que pudessem frequentar as áreas indígenas.

As medidas tomadas pelo governo militar visavam a assistência aos índios, mas dimensionada para o âmbito individual. A ideologia propagada pretendia inculcar no índio a ideia de promoção e de valorização do indivíduo independente de sua origem étnica.

Ideologicamente, o protestantismo norte-americano, principalmente a partir de seu crescimento com o advento da República, propagava os ideais da modernidade na tríade individualismo/liberalismo/pragmatismo. Os protestantes almejavam não só a expansão religiosa, mas a divulgação de um modo de vida; como se refere Mendonça (1982), a exportação do *way of life*.

Por conta das características do culto aqui introduzido — simbólico, ritualizado, informal e discursivo — os protestantes deram grande ênfase à educação, especialmente porque pregavam o livre acesso do fiel à leitura da Bíblia. Nesse intento, fundaram várias escolas agrícolas, aonde o ensino formal não chegava, pautadas na ação educativa e no trabalho como veículo de propagação não só de sua fé, mas também da ordem burguesa, vindo ao encontro do ideal de integração.

No bojo do movimento de autodeterminação dos povos indígenas iniciado na década de 1970, as reivindicações apoiadas no Estatuto, principalmente no que concernia à questão das demarcações das terras emperradas pela Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, acirraram-se, tendo como consequência a união de grupos indígenas organizados, como foi o caso da fundação da UNI (União das Nações Indígenas) em 1979.

Em relação aos líderes terena da Missão Uniedas, Moura afirma que “[...] a formação de diversos instrumentos de pressão à política indigenista nacional, que apontavam para a condição da autodeterminação, estimularam os Terena *crentes* a assumirem de vez a Uniedas em sua plenitude e resolver os problemas das finanças[...]” (MOURA, 2001, p.104).

Ao contrário do que estabelecia o Estatuto em relação às demarcações de terra, durante o governo Geisel, este decidiu promover e acelerar o processo de emancipação dos índios da tutela do Estado, em nome da integração total à nação brasileira, incluindo a ideia de dividir as terras indígenas em

lotes familiares ou individuais, permitindo sua venda; afinal emancipar era uma questão de liberação de terras!

A repercussão nacional e internacional foi de indignação, não convenendo nem aos mais árdios defensores da propriedade privada; obviamente, nem metade das terras foram demarcadas no período proposto no Estatuto e essa medida retratou uma manobra mal fadada de reverter e abafar a situação (GOMES, 1991, p. 90).

Apesar dos esforços dos quadros da Funai efetivamente empenhados na questão da demarcação de terras, o processo emperrou na mão dos militares incisivamente com o Decreto 88118 de 1983, que retirou da Funai a prerrogativa de definir áreas indígenas e demarcá-las por processo administrativo. Assim, essa definição passou a ser incumbência de diversos ministérios, deixando o caminho aberto aos interesses fundiários, políticos e, claro, dos próprios militares.

Com a abertura política e a Nova República, o direcionamento da política indigenista oficial viu-se atrelada aos *lobbys* anti-indigenistas que propunham um plano etnocida de emancipação, estadualizando cada vez mais a questão através do Decreto 92470 de 1986. Marcelo Ennes afirma:

A política indigenista da “Nova” República continua tal qual a velha, cega, muda e surda, ou seja, faz vistas grossas em relação aos conflitos postos cotidianamente, não torna a política indigenista transparente, não ouve as entidades indígenas legitimamente organizadas pelos próprios índios e outras entidades de apoio. Os quadros desses órgãos vem sendo compostos de forma autoritária, por meio de nomeações e, o que é pior, de indivíduos que compunham estes quadros nos tempos da “República Velha” (ENNES, 1986, p. 12).

Mesmo assim, alguns avanços foram arduamente conseguidos com a mobilização das organizações indígenas e dos grupos envolvidos na causa, por exemplo, a eliminação da perspectiva da incorporação à sociedade nacional.

Por esse momento, as lideranças nativas da Uniedas já encontravam-se fortalecidas frente aos missionários norte-americanos da SAIM; as mobilizações empreendidas com a nova situação nacional tiveram papel de destaque, pois abriram perspectivas para novas articulações com diversos grupos; a redução do Poder Executivo frente às questões que envolvem os indígenas e a

emergente presença do Poder Legislativo e do Ministério Público favoreceu o aparecimento de novos atores nesse cenário, principalmente no âmbito político, com a candidatura de lideranças indígenas a cargos municipais e até federais; exemplo disso é o caso do deputado federal Mário Juruna.

Sobre o papel das lideranças nativas, Moura argumenta:

Os Terena crentes, ou pelo menos suas lideranças, pareciam perceber que a eles estava reservada a tarefa de continuar a evangelização e a direção da Missão evangélica nacional. Aos poucos, e desde a década de 60, os missionários norte-americanos iniciaram o processo de instrução/preparação do quadro de lideranças indígenas evangélicas. Gradativamente, os índios “crentes” assumiram o compromisso da evangelização. De sua parte, as lideranças indígenas pretendiam-se superiores aos outros grupos étnicos que objetivavam evangelizar e apesar de temerosos com relação aos obstáculos, principalmente os financeiros, assumiram a empresa (MOURA, 2001, p. 68).

Os líderes religiosos terena assumiram tão completamente a empreitada que, em 1993, romperam com os norte-americanos da SAIM, apropriando-se definitivamente não só do processo de evangelização de outras etnias, como de toda a infraestrutura da Missão Uniedas. Os missionários foram proibidos de atuar em áreas Terena e, a partir de então, a SAIM (*South American Indian Mission*), cujo I significava Indian, passou a ser chamada SAM, *South American Mission*, excluindo a atuação frente aos povos indígenas.

Sobre o rompimento das lideranças terena da Uniedas e a SAIM em 1993, Moura relata que esse processo já estava em vias de acontecer desde 1972, quando a Missão Uniedas foi fundada. Em 1993, os desentendimentos chegaram a um ponto crucial. A autora, pautando-se nos documentos da Missão, deixa subentendido que os motivos para a separação se relacionavam a desvios do ministério pelos Terena:

Segundo a fala dos missionários estrangeiros, os terena “crentes” utilizavam-se da estrutura e influência da Uniedas enquanto canal de projeção de suas lideranças protestantes na sociedade brasileira e desviavam-se dos princípios da vida pura e reta prevista no Estatuto da Missão. Por sua vez, as falas das lideranças indígenas “crentes” também acusavam os missionários de terem criado situações conflituosas com relação aos ensinamentos cristãos, ao longo do convívio.

Chegou-se ao ponto de se agredirem moralmente. (MOURA, 2001, p. 104).

Em depoimento de Manoel Cândido, adepto da Uniedas do Bananal, foi destacada a questão das prestações de contas e a diferença de costumes dos norte-americanos em relação a isso:

Olha, a diferença [...] tanto é que prestação de conta de tintim por tintim que os índios muitas vezes não tem recibo; se recebeu uma coisa dos missionários, ele quer o recibo tudo direitinho. Mas o índio não tem o costume de pegar, pegar os recibos[...] também nas aldeias não tem, é na base de troca. Portanto, os americanos não estavam aceitando bem esta situação como a gente trabalha, principalmente as igrejas indígenas. Por ali dificilmente circula dinheiro. Mas os americanos queriam que fosse como da cidade, né?! Tendo tudo conta de luz, conta de água e etc, etc... o pagamento do zelador, querendo que cada igreja pudesse contribuir para a Missão, para levantar o Missão, quanto nas aldeias, nas igrejas, não tem dinheiro; nessa parte aí que os indígenas, não contente, não ficou satisfeito com as exigências do norte-americano, onde eles se separaram, por causa disso... É por isso que a Uniedas rompeu nessa parte porque ele estava exigindo mais a parte do dinheiro que a parte espiritual. (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003)¹².

Este depoimento não está de todo incompleto se o compararmos com o material levantado por Moura sobre o fim do envolvimento da SAIM com a Uniedas. A autora tece uma síntese do discurso dos missionários norte-americanos:

A fala do representante norte-americano[...] denuncia a utilização da Uniedas e do seu patrimônio, para outros propósitos que nada tinham a ver com os propósitos evangelísticos. Referiu-se às retaliações feitas à divulgação do Evangelho pelos missionários da SAIM; ao tratamento disciplinar diferenciado, para as lideranças e para os demais membros - casos de adultério e demais problemas familiares; à utilização do patrimônio da Missão para projeções pessoais e projeções políticas - a falta de prestação de contas que garantia a transparência das verbas recebidas em doações intercedidas pela SAIM e da

12 Entrevista realizada na aldeia Bananal, em abril de 2003.

deteriorização de sua imagem enquanto mediadora dessas ofertas [...] Tinham compromissos fiscais com o seu governo de origem — os Estados Unidos — e dados os problemas contábeis, provavelmente, não era muito interessante ser reconhecida como mantenedora daquela Missão (MOURA, 2001, p. 108).

Mesmo com todos os problemas arrolados, a SAIM não esboçou o desejo de rompimento com o *modus vivendi*, deixando em aberto para que os líderes terena se manifestassem. E foi o que ocorreu:

[...] Outro depoimento extraído da mesma Ata foi mais contundente e enfático. *É hora de assumirmos essa obra e que a proposta da Junta é que haja um desligamento inclusive do Modus Vivendi.* (Atas, 1993, p.163). Desfizeram-se, desta forma, os laços que uniam as missões (MOURA, 2001, p. 108, grifo nosso).

Prólogo de uma doutrina no Brasil: inserção e expansão do protestantismo

A igreja Uniedas da aldeia Bananal, antes de 1972, conhecida somente como Igreja Evangélica do Bananal — como as demais presentes na área indígena Taunay/Ipegue, é fruto de um longo processo de inserção do chamado protestantismo de missão. O protestantismo proselitista inglês e, principalmente, o norte-americano, que no século XIX percorria o Brasil, disseminou-se de fato a partir do início do século XX, no contexto republicano. Seu objetivo principal era o de expandir o evangelho, oferecendo assistência nas áreas de saúde e educação, ou seja, tendo como grande abertura justamente as falhas do órgão oficial que ainda se estruturava, e a própria cumplicidade deste e do governo republicano, preocupados em laicizar as instâncias de poder e adequar o país aos moldes da modernidade.

Essas missões são caudatárias da Teologia dos Avivamentos, movimento de renovação do protestantismo clássico norte-americano do século XIX; seu mote ainda é hoje o de desenvolver o proselitismo e espalhar o evangelho até a última sociedade em vários continentes. Mendonça explica:

[...] A teologia dos Avivamentos foi uma resposta necessária da religião às condições novas de uma sociedade *sui generis* em que as

oportunidades estavam abertas para todos. A ascensão dependia das aspirações e do desempenho e as diferenciações sociais ainda estavam por se fazer. [...] uma religião montada sobre o velho calvinismo era pouco viável, pois, que suas doutrinas da soberania absoluta de Deus e da total incapacidade do homem chocavam-se contra o princípio do desempenho, assim como o da eleição contra o princípio do voluntarismo. Por outro lado, o elitismo calvinista repugnava o igualitarismo. Ainda, as ideias filosóficas evolucionistas reforçaram o crédito na capacidade de aperfeiçoamento e progresso do indivíduo e da sociedade. Não havia como fugir a uma reformulação teológica, reformulação essa que teve como matriz o arminianismo metodista (MENDONÇA, 1982, p. 78).

O metodismo com sua ênfase na conversão e não no batismo fortalecia a confiança na capacidade do indivíduo de sempre estar em busca da perfeição; subjacente ao princípio do voluntariado encontramos os ideais liberais reforçando a visão do homem como senhor de sua vontade e responsável por suas ações. As ideias iluministas que em um primeiro momento enfraqueceram o credo protestante foram incorporadas tendo como pano de fundo o idealismo romântico do homem comum e da democracia popular (MENDONÇA, 1982, p.77).

Aliado aos fatores filosóficos e sua concepção do valor do homem, a empresa missionária carregava consigo a doutrina arminiana do infinito amor de Deus para com todos os homens, tarefa que só podia ser resolvida com a extensão das missões a todos os cantos do mundo. Nesse intento, Mendonça (1982) expõe que entre o final do século XVIII e início do XIX já encontravam-se nos EUA mais de vinte associações preocupadas em evangelizar os índios e dar assistência religiosa às frentes pioneiras. Nesse sentido, a empresa missionária estimulou a conversão instantânea, pautada no aspecto emocional da teologia pietista e no redimensionamento da vida do novo converso rumo à perfeição.

Apesar das denominações terem organizado durante o século XIX suas próprias associações missionárias, foi mantida certa unidade teológica como forma de combate à Igreja católica; era necessária nesse período uma coligação que ideologicamente unisse esforços contra o credo católico. Isso foi alcançado a partir de uma simplificação teológica e litúrgica formando, assim, uma unidade básica. Mesmo os mais ferrenhos calvinistas, como presbiterianos e batistas, abriram mão da doutrina da predestinação em nome do

voluntarismo, valorizando o homem e seu empenho em busca do progresso, com o intuito de manter novos convertidos. Mendonça comenta:

... a necessidade de conservar os neo-conversos no redil diante de uma sociedade ameaçadora obrigou-os a por de lado a doutrina calvinista da 'perseverança dos santos' a fim de manter os fiéis em permanente vigilância, válvula esta aberta para a doutrina metodista da santificação. Justifica-se isto pela procedência dos missionários, cujas agências americanas surgiram no clima dos avivamentos e da questão da abolição, ficando o pietismo por conta do pano de fundo do metodismo wesleyano (1982, p.338).

A distribuição de Bíblias foi outro componente importante e muito utilizado nesse momento de efervescência das missões; o preceito do livre acesso à Bíblia fundamentado na premissa de que a simples leitura do *livro* transmitia as mensagens e os sentimentos cristãos, servindo de canal também para novas conversões, deu ênfase a uma das estratégias utilizadas pelos missionários, a educacional, a partir de dois planos: a fundação dos grandes colégios no meio urbano, que procuravam atingir a elite, as camadas mais abastadas da sociedade com o intuito de ganhá-las ao novo credo e ao modo de vida que esse representava, grosso modo, o *way of life*; e a educação utilizada com um caráter instrumental (como aconteceu com os Terena) que colaborava com o proselitismo e na manutenção dos cultos, por mais informais que já fossem estabelecidas.

Podemos imaginar as levas de missionários alcançando ainda no século XIX campos e sertões onde havia núcleos de moradores rurais ou ainda, na primeira década do século XX, por exemplo, mantendo contato com populações indígenas, como os Terena do Bananal. A difusão do livro sagrado era de fato um bom meio de promover a palavra do Deus cristão, mas essas populações onde o protestantismo conseguiu penetrar eram formadas majoritariamente por analfabetos.

Assim, junto com o caráter difusor ideológico de uma visão de mundo que diferia marcadamente da nossa em relação à crença e à sociedade de origem, instrumentalmente, a educação favoreceu, pelo menos em alguns lugares e com determinados grupos, a entrada e permanência dos missionários, pois além de divulgar e transmitir os princípios da nova crença e ter como meta angariar novos conversos, também oferecia a educação formal, alfabe-

tizadora, em locais que o ensino oficial não conseguia alcançar. Esse aspecto coaduna-se com o lado assistencial desenvolvido pelas agências missionárias na área educacional e de saúde, pois junto aos missionários, certamente encontraríamos uma escola, as chamadas escolas paroquiais.

Outro elemento importante que tinha — e tem — como meta transmitir e firmar as doutrinas e a ética protestante são as Escolas Dominicais; como instituição paralela à igreja, auxiliava em sua consolidação e desenvolvimento, pois até hoje em muitas igrejas como a Uniedas constitui-se como pré-requisito ao batismo, uma vez que o candidato deve conhecer os princípios que irá abraçar e o que isso representará em sua nova vida após a conversão.

É interessante pontuarmos a questão do livre acesso à Bíblia inclusive pelos leigos, e onde a própria Escola Dominical encontra-se nas mãos já de evangelizadores nativos, pois acreditamos que este traço favorece a ênfase dada por cada igreja a determinados pontos doutrinários e passagens bíblicas que os ilustram, e que emblematizam comportamentos. É a partir deste aspecto que o fenômeno se abre e demonstra apresentar uma grande flexibilidade frente a grupos de pessoas e contextos socioculturais específicos. Nesta perspectiva, a Uniedas, como uma representante da religião protestante, não está só.

Mais um elemento que desembocou na empresa missionária foi a concepção milenarista da história; a ideia da segunda vinda de Cristo à Terra. Enquanto um evento cósmico, inclui todas as nações do mundo que, invocadas e preparadas pela civilização cristã *mais avançada*, a norte-americana que, pautada no tripé religião, moralidade e educação, deve levar o conhecimento do evangelho e sua mensagem até os últimos cantos do planeta com o intuito de apressar esse retorno.

Entretanto, há duas interpretações acerca do milenarismo que divergem marcadamente no que diz respeito às questões sociais: a que prega que o retorno de Cristo dar-se-á após o milênio, com o reino de Deus visto como o ápice glorioso da história mediante os esforços e ação da igreja na história, carregando assim um tom secular e a confiança nas virtudes humanas; e a segunda interpretação que coloca que Cristo virá instaurar pessoalmente seu reino antes do julgamento final, abrindo-se outro momento para o mundo,

com uma visão que está mais próxima do resgate de uma idade de ouro perdida do que algo de novo.

Para o pós-milenarismo não há nada de sobrenatural neste evento, sendo uma continuação do tempo presente. Esta noção implica que devemos preparar o mundo para a volta do reino de Deus, sempre em busca do aperfeiçoamento, utilizando a educação como veículo de transmissão e melhoria das instituições sociais, tendo como molde a cultura norte-americana e a noção de progresso social. Assim, a sociedade é vista como algo a serviço de Deus, expressão do liberalismo teológico que acredita e valoriza a ação do homem em relação à sociedade; exemplo notório é o Evangelho Social, que ideologicamente muito pouco difundiu-se pelo Brasil, ficando mais restrito aos grandes colégios implantados por algumas denominações.

Já o pré-milenarismo crê na irrupção sobrenatural do reino de Deus na história; salvar almas através das conversões é prepará-las para esse momento além da história. Assim, a cooperação entre as denominações é necessária para que mais rapidamente o evangelho seja expandido a todos os países, abreviando o retorno de Cristo. O caráter conservador e o individualismo presentes nesta fé são expressões da teologia conversionista das missões, que se baseia na ideia de que, convertendo-se os indivíduos, pode-se converter a sociedade mudando-a para melhor, mas não para a ideal, pois essa só virá com o milênio.

Nesta concepção há um afastamento das questões sociais, recaindo as preocupações sobre a evangelização de todos os povos, pois o reino virá por ação divina independente da atuação do homem e resta a este estar preparado para o retorno do Messias. A ênfase recai na ideia da igreja espiritual, que incompatibiliza qualquer atitude de questionamento em relação ao social e ao *status quo*.

Este elemento também reflete alguns traços fundamentalistas no protestantismo; a crença de que tudo está colocado literalmente na Bíblia não favorece a reflexão teológica e muito menos a abertura crítica ao social.

Mas é bom termos em mente que, aqui no Brasil, o protestantismo sofreu várias modificações e até descaracterizações para que pudesse consolidar-se efetivamente em igrejas, salvaguardando o número de convertidos e, apesar da ideologia incorporada ao pensamento institucional protestante

brasileiro ter sido a do pré-milenarismo, isso não quer dizer que tenha repercutido ou transplantado simplesmente seu caráter conservador nos lugares onde conseguiu abertura para se consolidar, pois em cada comunidade onde a crença protestante inseriu-se, foi interpretada a partir dos elementos culturais e do contexto histórico então em jogo, pois, ao se transformar em elemento endógeno, pode ali ser encarada como algo em oposição justamente ao estabelecido e legitimado.

Frisamos o caráter endógeno de incorporação do protestantismo, pois a partir dele podemos não só visualizar as formas como foi apropriado, mas principalmente as formas pelas quais consegue manter-se em sociedades completamente distintas das de origem.

Fazemos esta observação, pois com a chegada do protestantismo não só entre os Terena, mas na sociedade brasileira, houve uma ruptura efetiva com o monopólio católico que representava a religião nacional. Altenfelder Silva (1949) e Cardoso de Oliveira (1960) indicam, em seus trabalhos sobre o Bananal, uma forte divisão entre católicos e protestantes nas décadas de 1940 e 1950, ponto de discórdia que gerou muita confusão. É possível conjecturar que, no caso de o terena assumir uma nova identidade religiosa, era como se posicionasse contra o catolicismo e contra os funcionários do SPI, pois a identidade de católico somente surgiu em relação à crença protestante e esses fizeram frente com os encarregados do posto indígena em vários momentos. Basta recordarmos a atuação de Marcolino Wolilly e a formação da aldeia União com pessoas do Bananal na década de 1940, esboçada logo atrás. Cardoso de Oliveira coloca:

[...] os crentes eram, a seu modo, os revolucionários da aldeia: insuflados pelos missionários, defendiam uma autodeterminação que significava liberdade de culto; a rigor, significava liberdade de ação do missionário dentro da reserva (OLIVEIRA, 1965/66, p. 115,116).

Entretanto, Bastian afirma:

[...] quando se ajuíza tal iniciativa como escapismo psicológico, conformismo passivo ou penetração imperialista, não se toma em conta a distância religiosa com vontade de resistência (1983, p. 240).

Cardoso de Oliveira frisa o caráter político que permeava o universo religioso entre os Terena, tanto os crentes como os não crentes;

[...] Em todas essas aldeias, os grupos religiosos constituíram verdadeiros “partidos políticos” o que nos permite tratar seus respectivos comportamentos mais numa esfera política do que religiosa. Mas em nenhuma delas os grupos religiosos estiveram tão marcados por ambições políticas como em Bananal e em sua aldeia vizinha, Ipegue (OLIVEIRA, 1965/66, p. 114).

É preciso ter em mente que essa cisão da sociedade em diferentes esferas — política, econômica, simbólica — onde em cada qual o indivíduo possui um papel, é peculiar à sociedade ocidental. O importante é compreender como outra sociedade vivencia essa cisão, por conta da inevitável interação com a sociedade envolvente. Mesmo existindo a disputa partidária, a divisão na aldeia Bananal desenrolou-se por uma questão religiosa; o estopim da ruptura foi a religião protestante: Wolilly e seu grupo se autoaclamaram crentes e não de tal ou qual partido. Não exclui-se a dimensão política da ruptura, porém, ninguém rompeu conscientemente porque se livraria da condição de tutela e porque poderia votar; essas foram consequência do processo da cisão religiosa.

Precisamos deixar claro que por construção endógena não entende-se uma construção de conotação sincrética; seguimos para tanto as considerações do sociólogo Paul Freston em relação ao pentecostalismo, que acreditamos caber nesse caso. Este autor argumenta que, apesar da doutrina pentecostal ser chamada de sincrética mesmo pelo protestantismo por fazer uso de elementos do catolicismo popular, cremos, na tentativa de enriquecer simbolicamente, o protestantismo brasileiro ser pobre nesse sentido. “Não se trata de um sincretismo que respeita a igreja dominante ou aceita afiliação plural” (FRESTON, 1998, p. 352, tradução nossa).

No caso do protestantismo entre os Terena caracterizado pelas igrejas Uniedas, isto parece ser colocado em relação ao catolicismo e suas práticas rituais, e também, o que é mais importante ao próprio universo de crenças terena, que não foram simplesmente abandonadas pelos crentes.

Podemos exemplificar com a inclusão nas atividades da igreja, transformada obviamente, da cerimônia chamada pelos adeptos da Uniedas do

Bananal de Santa Ceia, ritual que foi interpretado à maneira terena protestante que, realizado de forma bem simples e sem as pompas da igreja católica e, diferentemente dessa, fora do culto, simboliza a materialização do corpo e sangue de Cristo, a partir de migalhas de pão e suco de uva, que são servidos apenas aos batizados.

Conquanto ao simbolismo e às práticas rituais terena, frisando a não aceitação de filiação religiosa plural pela crença protestante, podemos neste momento ao menos inferir que, frente ao protestantismo, é difícil imaginarmos um crente recorrer aos velhos purungueiros (xamãs) ou aos benzedores atuais, mas é o que ocorre. Então, ainda nos passos da análise de Freston (1998), e principalmente pelos nossos dados de campo, podemos colocar que esses empréstimos e reinterpretações existem ali, e colocam a questão de ser crente, mas ser um crente terena, o que não descarta a recorrência ao seu próprio arcabouço simbólico.

O caso Terena é mais um no rol de discussões sobre o relacionamento entre a religião protestante e os povos indígenas. Podemos apontar outros casos na América do Sul que também possuem uma história com missionários e igrejas protestantes e pentecostais; alguns, como os Terena, há mais tempo, outros onde a entrada daquelas não ultrapassa duas ou três décadas, mas cuja presença já faz-se notar fortemente.

Com similaridades e diferenças marcadas histórica e culturalmente, o fenômeno protestante pentecostal entre os povos indígenas nos mostra sua grande versatilidade doutrinária e litúrgica, ao ser inserido e re-interpretado por outras culturas. Como destacamos acima, cremos que a ideia de que, como representante da sociedade ocidental, este fenômeno possua um papel legitimador de diferenças em conformidade com o *status quo*, que se enfraquece quando nos deparamos com trabalhos como o da antropóloga Joanne Rappaport (1984), entre os Paez e Guambianos da Colômbia, ou o do sociólogo Carlos Martínez García (1994), entre os povos dos Altos de Chiapas, México.

Entre eles, este movimento religioso foi interpretado e contextualizado como um elemento de resistência, de formulação endógena e com consequências tanto religiosas quanto políticas, como vemos no caso de Wolilly. Rappaport examina em seu trabalho a natureza da resistência dos “evan-

gelistas nativos” em diversas missões protestantes nas terras altas do sul da Colômbia, acrescentando:

Os missionários protestantes parecem ter grande êxito entre os Paez e Colombianos; atualmente há aldeias inteiras compostas por pentecostais e protestantes evangélicos. Contudo, esses convertidos fazem uma cuidadosa seleção entre os aspectos da nova ideologia a que estão dispostos a aceitar ou rechaçar (RAPPAPORT, 1984, p. 112).

Algumas abordagens teóricas tendem a analisar os protestantes e os pentecostais entre os indígenas como fomentadores de discórdia, minando a cultura e a religião tradicional desses povos. O que esquecem é que o tradicional a que se referem é uma elaboração construída a partir do contexto de contato com a sociedade ocidental e a religião católica desde os primeiros tempos coloniais.

García tece uma crítica a esta visão ao colocar:

Esta ideia de que os indígenas dividem as suas comunidades ao adotar uma fé diferente do catolicismo é consequência de se conceber o monolitismo religioso como sinônimo de identidade natural que não deve ser perturbada por crenças estranhas aos povos indígenas (GARCIA, 1994, p. 6, tradução nossa).

E ainda acrescenta que esta discussão nos círculos acadêmicos e intelectuais está permeada por um “inconsciente coletivo católico”.

No México, o antropólogo Carlos Garma Navarro (1984) descreve o sistema de cargos religiosos hierarquicamente estruturados a partir da ótica do catolicismo, que tomou ares de religião tradicional e da política dominante, servindo como um mecanismo de controle e conflito interno entre os Totonaca e alimentando entre eles uma diferenciação econômica e política que foi não só questionada como negada pelos protestantes pentecostais nativos.

Na mesma perspectiva Terence Ranger (1993), em seu trabalho sobre a história religiosa entre os povos do sudeste africano, questiona o que é tratado por religião tradicional alertando para o fato de esta ser o produto de uma imagem elaborada por missionários, administradores e até etnógrafos a serviço do processo colonial e embebidos pela ideia de *progresso*.

Com a introdução do cristianismo entre os povos do sudeste africano, esta imagem construída a partir da ideologia oficial pretendia fazer crer que tais sociedades encontravam-se esfaceladas frente à superioridade da dinâmica ocidental e que a cultura e a religião tradicionais já encontravam-se destruídas. A constatação disso vinha da interpretação dada às religiões chamadas *misturadas* etnicamente nos séculos XIX e XX.

Estes são alguns poucos exemplos de pesquisas preocupadas em compreender melhor o protestantismo entre os indígenas e também com as possíveis leituras sobre o tema. Não pretendemos estender-nos, mas indicar que os Terena não estão sós e que devemos estar alertas a análises que tendem a legitimar uma visão de mundo estilizada sobre os povos indígenas que não conhecem a palavra mudança, a não ser que esta esteja associada ao contexto ocidental.

Retornando aos Terena, a maioria dos dados que temos sobre a Uniedas provém da igreja presente no Bananal, pois, além de termos concentrado nosso trabalho nesta aldeia, a igreja local dali, que a partir de 1972 com a fundação da Missão Uniedas tomou esse nome, é a mais antiga das que existem na área indígena; nesta área, as igrejas Uniedas também estão presentes em quase todas as demais aldeias.

Esta igreja chamou-nos a atenção por sua estabilidade em relação ao número de fiéis — ao contrário da Assembleia de Deus, por exemplo, também presente na aldeia Bananal — pelo tempo em que subexiste nesta aldeia (desde o início do século XX), e por se apresentar como um contraponto à religião católica.

É bom frisar que nem todos os Terena são adeptos, mas estes formam um corpo coeso e respeitado na área indígena, influenciando o campo religioso e com consequências políticas, como mencionamos. Nem todos são adeptos, mas o protestantismo é reconhecido por toda a população; basta levantarmos novamente a questão da identidade dos católicos só ter sido construída em relação aos protestantes.

Apesar das dificuldades de acesso a informações e principalmente a documentação mais precisa sobre a Missão Uniedas e suas igrejas, podemos tentar traçar o perfil geral que a caracteriza, através da sistematização dos dados que obtivemos através da pesquisa de campo.

Estes dados foram coletados em períodos de 1994 a 1996 e, com a retomada da pesquisa, a partir de 2000, através de entrevistas com seus adeptos e líderes locais, e participação em várias atividades realizadas na igreja, como os cultos e a Escola Dominical, além de muitas conversas informais proporcionadas pela convivência com seus adeptos.

Assim, pretendemos apresentar a igreja Uniedas como uma das representantes da religião protestante na aldeia Bananal, mas, mais do que isso, uma representante terena. Preparando-se desde a atuação dos missionários norte-americanos e hoje com a Missão Uniedas (1993) nas mãos dos próprios Terena, estes transformaram-se em evangelizadores de outros povos.

A igreja Uniedas: configuração da crença protestante na aldeia Bananal

As informações sobre a fundação e organização da Uniedas provêm em grande parte de seus próprios membros; estes remetem à história da igreja evangélica no Bananal a 1926, com o retorno dos missionários norte-americanos à área em 1925. A presença de agências missionárias entre os Terena, pelo que nos foi transmitido, remonta a 1912, data frisada pelo pastor desta área indígena como o início do evangelho entre os Terena.

Altenfelder Silva (1949), em seu trabalho sobre os Terena do Bananal, relata que em 1913 estabeleceu-se próximo à povoação de Taunay a *Inland South America Missionary Union* (ISAMU). Já Cardoso de Oliveira (1960) fala em 1917 e fornece-nos mais detalhes remetendo esta data à instalação desta missão anglo-norte-americana pelo missionário inglês Alexander Rattray Hay na aldeia. Ali sua presença fomentou discórdias entre os novos convertidos à religião protestante, os ditos católicos e o então encarregado do SPI, principalmente após a conversão do então capitão Marcolino Wollily. Esta cisão interna acabou resultando na expulsão deste missionário da aldeia Bananal em 1920, sob a acusação de instigar os Terena contra as autoridades do SPI.

O autor ainda relata que Rattray Hay transferiu-se para a vila Taunay; ali levantou a sede e as casas da missão em um terreno cedido por um fazendeiro das rondezas que também era o presidente da Câmara do município de Aquidauana.

É interessante sublinharmos, pautando-nos ainda em Altenfelder Silva (1949), que, apesar de Rondon ter passado pela região em 1904-1905,

data das Linhas Telegráficas, alavancando a organização da área indígena, o Posto Indígena do SPI propriamente dito só foi instalado em 1920 (data da expulsão do missionário) e sofreu uma reestruturação em 1926.

Quer dizer, os missionários instalaram-se entre os Terena em um momento em que estes passavam por uma reestruturação de suas aldeias, o retorno à vida em comunidade após um período conturbado em que estiveram espalhados pela Serra de Maracajú, por conta da Guerra do Paraguai — muitos ainda encontravam-se como cativos de fazendeiros da região que ali se estabeleceram com o final do conflito.

As atividades desta missão foram retomadas em 1925 pelos missionários norte-americanos da *South America Indian Mission* (SAIM), representante norte-americana de uma cisão ocorrida na *Inland South American Missionary Union* (ISAMU), que originou esta denominação e sua equivalente anglo-saxônica *New Testament Gospel Union*.

A partir do material muito bem sistematizado por Moura (2001), sabemos que, sob o respaldo da SAIM, foram fundadas, nas seis primeiras décadas de trabalho missionário, doze igrejas evangélicas, todas autônomas em sua estruturação, mas ligadas pela atuação e financiamento a esta missão. Os adeptos do Bananal remetem à fundação da igreja ali na aldeia a 1926, data aliás presente na fachada do prédio. Até a década de 1970, a SAIM centralizou todas as decisões que diziam respeito às igrejas locais e seus adeptos.

Na década de 1960, a SAIM passou a investir na formação de um quadro ministerial nativo que participasse efetivamente do processo de evangelização. Moura coloca que:

[...] A memória das lideranças ‘crentes’ afirma até hoje que a SAIM teria necessitado do intercâmbio dos Terena com relação aos demais povos indígenas, por estar vivenciando muitos conflitos culturais; apesar de serem preparados para missões transculturais, sentiam-se alheios à cultura dos povos indígenas (MOURA, 2001, p. 45).

Como mencionamos logo atrás, a autora frisa que a conjuntura pós-golpe militar influenciou a iniciativa dos missionários da SAIM em incentivar e incrementar a formação de missionários nativos; no contexto de discussões que culminaram no Estatuto do Índio de 1973 e as pressões do governo sobre as missões cristãs, em especial o CIMI (Conselho Indigenista

Missionário). A SAIM precisou garantir seu espaço político-religioso em um momento de elaboração dos movimentos de autodeterminação ensejados pelos povos indígenas.

A tática parece não ter fugido à regra dessas missões, de não insuflar-se contra os governos estabelecidos nos países em que desenvolvem o proselitismo, demonstrando seu caráter conservador em relação aos direitos indígenas. Por outro lado, incorporou à cúpula da Missão os quadros terena, estimulando o potencial destes e sua abertura com outros povos, dando brechas à ação e autonomia a tais líderes. Em 1972 foi fundada a missão Uniedas, com um ministério formado pela SAIM e pelos quadros nativos, além do auxílio a partir de 1978 de uma outra missão de origem alemã, a MEU (Missão Evangélica Unida). A sede da Junta da Missão Uniedas consta ser em Aquidauana, e a partir desse momento (pós 1972), as lideranças nativas começaram a se fortalecer frente à SAIM. Foi constituída a Comissão de Interligação formada pela SAIM, pela Uniedas e pela MEU.

De fato, essas missões possuíam como uma de suas metas implantar igrejas autônomas e nativas que dessem continuidade ao trabalho de sustentação e, mais importante, de expansão do evangelho a partir das próprias lideranças nativas formadas no seio da nova crença; o que acreditamos que não estava na ordem do dia era que, anos mais tarde, essas lideranças nativas tomassem posse da própria missão. De qualquer maneira, o que desejamos realçar aqui é o fato de os espaços de autonomia outorgados pelos missionários norte-americanos terem sido mais tarde usados contra eles, como um claro exemplo do feitiço contra o feiticeiro.

Alguns dos membros da Uniedas contaram que a saída definitiva dos missionários da área ocorreu em 1972, data da fundação da Missão Uniedas. Mas a expulsão definitiva dos missionários aconteceu em 1993, quando da apropriação da mesma pelas lideranças nativas.

Os líderes terena foram acusados pelos missionários da SAIM, como já citamos, de usar a estrutura da Uniedas para se projetar na sociedade nacional; expuseram ainda que já havia a pretensão pela SAIM de transferir à liderança nativa o trabalho evangélico, mas não da forma como o processo estava sendo conduzido, privilegiando mais os projetos políticos de tais líderes ao invés de concentrarem-se efetivamente no caráter religioso da empreitada. Mais uma vez recorremos a Moura para ilustrar essa situação;

As lideranças “crentes” dos Terena [...] perceberam que a Uniedas era um instrumento político-religioso paralelo às demais organizações político-sociais. Portanto, serviram-se dessa Missão enquanto canal de comunicação, ascensão e inserção na sociedade brasileira (2001, p.106).

Entretanto, acreditamos em tal processo em relação a essas lideranças nativas, mas não acreditamos que a base, os próprios adeptos presentes nas igrejas locais estivessem almejando inserção ou ascensão social; o fato de ser crente fornece a possibilidade de conformação de uma nova identidade também reconhecida na sociedade envolvente, mas não cremos ser exato afirmar que conscientemente todos os que abraçaram a nova fé estivessem em busca de projeção social e política; o cotidiano da aldeia e a forma com que os adeptos da Uniedas a vivenciam a partir dos elementos mais simples, como cuidar do prédio e do pátio da igreja, não permitem-nos visualizar tal processo.

Também é necessário registrarmos o fato de que tais líderes, ou pelo menos sua grande maioria, poderiam ser encarados como índios urbanizados, que moram na cidade ou em aldeias situadas em seu entorno. É o caso de Aldeinha, considerada um bairro do município de Anastácio, cidade gêmea de Aquidauana, onde residem os dirigentes da Missão Uniedas.

Obtivemos alguns dados sobre a Uniedas em material coletado via *internet* (2000)¹³. Ali é registrado sua posição teológica (bíblica conservadora), como também seu objetivo final (evangelização, implantação de igrejas), o grupo alvo (tribos indígenas, povos não alcançados, líderes cristãos e leigos), e suas atividades principais (assistência social nas áreas de educação e saúde, evangelização nas aldeias e seminário menor).

Neste material digitalizado também consta um Instituto Bíblico, sem autor mencionado. Seu histórico e as informações fornecidas pelos adeptos remetem-nos a um dos três núcleos populacionais que formam a aldeia Buriiti, nos arredores de Aquidauana. Cardoso de Oliveira (1960) relata que Buriiti, aldeia cuja formação iniciou-se na década de 1920 com famílias terena vindas de fazendas situadas na Serra de Maracajú, antigo refúgio da Guerra

13 Disponível em: <www.comibam.org>.

do Paraguai, possuía três unidades de vizinhanças distintas: Buriti propriamente dita, Córrego do Meio e o núcleo mais recente, Água Azul, cujo terreno contíguo foi adquirido pelos missionários, de onde davam assistência aos Terena, através de seu líder já convertido.

Pelas informações do pastor da área indígena Taunay/Ipegue, aliás um Terena morador da aldeia Lagoinha, em conjunto com o material levantado, o Instituto Teológico Cades Barnea pertence à Uniedas e também atende outras denominações. Ali são oferecidos cursos de formação pastoral, missionária e teológica. A Missão Uniedas também possui a escola Lourenço Buckman, situada no distrito de Taunay.

O material coletado via internet ainda expõe os locais onde a Uniedas encontra-se presente, indicando país, cidade, povo/língua e número de obreiros. O mais interessante é que esta informação já havia sido impecavelmente transmitida pelo Sr. Manoel Cândido, diácono da igreja, em 1995. Em uma conversa sobre a localização de uma igreja Uniedas em São Paulo, a resposta foi mais abrangente:

Mogi das Cruzes, é só. Lá que temos a igreja. O resto só nas aldeias. Temos nos Xavante, Parecis[...] É por isso que, graças a Deus, estou aqui lutando para o evangelismo. Teve já vários[...] inclusive acho que foi no mês de julho, uma coisa assim, eu fiz o encontro das línguas indígenas, da música evangélica aqui na igreja. Foi doze linguagens diferentes cantando a música evangélica; Terena, Nhambiquara, Xavante, Kadiwéu, Cinta Larga, Tariana, teve bastante gente. (Sr. Manoel Cândido, janeiro de 1995).

Mas a implantação e expansão da Uniedas em cidades não estão descartadas, ao contrário, esse é um elemento pensado pelo pastor da área e pelos adeptos, pois, assim, os irmãos que eventualmente saíssem das aldeias teriam apoio espiritual e material; esse detalhe nos remete à uma evangelização dos *purutuya* (não-índios) pelos Terena.

Em material consultado sobre os Terena no CEDI poucos meses após esta conversa (mar./1995), obtivemos a informação da existência de vinte e duas igrejas, distribuídas nos estados de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Rondônia e São Paulo; mas Moura (2001) aponta, baseada nos documentos da Missão Uniedas, vinte e oito igrejas. No documento do CEDI constava como base Miranda e Aquidauana, e ainda a observação de que estas deviam

ser mantidas pelas igrejas evangélicas fundamentalistas e que caracterizavam-se pelo multid denominacionalismo.

Na mesma conversa, indagamos sobre a estruturação da Uniedas, mais diretamente, se toda igreja possuía pastor; de quebra, descobrimos que há uma Uniedas também entre os Suruí:

[...] Em nenhuma aldeia tem pastor. Tem algumas aldeias, como Limão Verde, lá entre os Kadiwéu, entre os Suruí, mas é sustentada pela missão de fora, ou mesmo igreja de fora, igreja daqui, igreja Assembleia; eles tá ajudando, tem alguém trabalhando lá. E graças a Deus, estamos lutando. Eu, por exemplo, tenho viajado bastante, eu conheço bastante aldeias indígenas do Brasil. (Sr. Manoel Cândido, janeiro de 1995).

A missão de fora mencionada é a própria Uniedas, que tem sido estruturada com o objetivo maior de levar o evangelho aos povos ainda não alcançados. Quer dizer, a Uniedas está consolidando-se nos moldes de missões como a Missão Novas Tribos do Brasil, a Meva ou o Comibam, só para citar alguns exemplos, mas com o importante diferencial de ser formada exclusivamente, a partir de 1993, por índios e assim obter uma maior abertura entre outros povos indígenas. O pastor da área informou-nos que até recentemente recebiam auxílio dos americanos, via intervenção da SAIM; com a ruptura definitiva com a SAIM, ele nos respondeu:

[...] Uniedas em si, está isolada de toda missão.

Ela já é uma missão?

Isso. É uma missão autônoma. Inclusive temos algumas igrejas aqui que faz cobertura, por exemplo, a Escola Evangélica temos como oferta. Não é aquele salário. (Sr. Emílio Miguel Moreira, pastor da Uniedas, março de 2002).

Anteriormente, os recursos financeiros para a Uniedas remetiam-nos aos Estados Unidos, Japão e Alemanha; em 1996, soubemos pelos adeptos que o auxílio estava restrito a Alemanha e também à Presbiteriana do Brasil. Mas hoje, frisam o pastor e sua esposa, o que sustenta mesmo a Uniedas são as próprias igrejas Uniedas que compartilham o dízimo e as ofertas.

De qualquer forma, podemos constatar a eficácia da ideologia religiosa dessas missões não só em seu destacado papel assistencialista como

no alcance de um de seus objetivos principais, a fundação e manutenção de igrejas *nativas e autônomas* (PEREIRA, 1991, p. 30-44). Tanto Altenfelder Silva (1949) quanto Cardoso de Oliveira (1960, 1966) destacam a grande cisão ocorrida entre católicos e protestantes na área indígena, em especial no Bananal, inclusive com a organização de aldeias formadas somente por famílias protestantes. Passada a etapa de implantação do evangelho entre os Terena, esse processo culminou na construção identitária de uma nova igreja evangélica, a Uniedas. Com todas as particularidades, processo semelhante de entrada e incorporação do protestantismo nos é descrito pelo antropólogo Robin Wright, discorrendo sobre os Baniwa:

[...] Certamente, isso acentuou as divisões internas, especialmente nos primeiros anos caóticos de transição para a nova religião. No entanto, uma vez sedimentado, assumiu a identidade de uma 'Igreja Unida de Todas as Tribos', em que expressivos dois terços da população Baniwa alegavam fidelidade à fé crente (WRIGHT, 1999, p. 183).

Assim, na interação entre Terena e sociedade envolvente, acreditamos que o universo religioso, em especial o protestante, proporcionou o que podemos chamar de *estruturas mais racionalizadas* para o entendimento das mudanças que acompanham a entrada das sociedades tradicionais no mundo mais amplo (POLLOCK, 1993, p.170).

Quase uma década antes de o SPI instalar-se na área reservada por Rondon aos Terena, lá já se encontravam os missionários, divulgando o novo credo e oferecendo apoio na área de saúde e educação, precárias, aliás, até hoje (CARVALHO e TELAROLLI, 1986).

Porém, mais importante que o lado assistencialista oferecido pelos missionários, a conversão ao novo credo apresentado por eles envolveu a passagem a uma nova ordem social distinta da sua e com uma amplitude mais abrangente que qualquer outra já vivida pelos Terena, no sentido da gama de relações sociais que estabeleceram-se nesse período e da forma como essas relações foram instauradas. Dominique Gallois e Luis Grupioni argumentam que as formas como cada grupo indígena incorpora as prestações assistenciais é determinante para o sucesso da tarefa ideológica da missão, qual seja, a secularização da religião tradicional e a aceitação do evangelismo fundamentalista (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 117, 118).

Em um dos depoimentos, Sr. Manoel Cândido frisou a necessidade de se expandir o Evangelho entre as populações indígenas. Indagado por que os índios precisariam tanto do Evangelho, ele nos deu a seguinte resposta:

Porque tão sendo muito [...] as pessoas despertam, assim, mentalmente, nós através do Evangelho. Porque tem muitos tribos aqui do Brasil sendo manipulado pelas pessoas que, muitas vezes até seu próprio patrício, principalmente os Suruí [...] tem um lá que é rico, devido a manipulação que está fazendo com seu próprio povo. Portanto, através do Evangelho aparece que, eu acredito que a mentalidade do índio começa a abrir, onde ele sempre começa a andar sozinho.

O senhor acha que a convivência com o branco fica melhor?

Eu acho, conhecendo o Evangelho e convivendo com o sistema do branco, né?! Porque aí não tem como, assim, ficar dependendo de alguém. Como aconteceu com o rompimento da SAIM com a Uniedas, agora nós não dependemos de ninguém. Agora temos de si virar, como diz, pra viajar... Mas, graças a Deus, estamos aí sempre lutando, né?! (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003).

Sahlins pontua a diferença estabelecida entre sociedade burguesa e sociedade primitiva:

[...] A primeira é caracterizada pela separação estrutural de esferas funcionais — econômica, sociopolítica, ideológica — organizadas diferentemente em sistemas de objetivos específicos por tipos distintos de relações sociais (Mercado, Estado, Igreja etc.). Uma vez que os objetivos e relações de cada subsistema são distintos, cada um deles tem certa lógica interna e uma relativa autonomia. Mas como todos estão subordinados às condições da economia, isso dá credibilidade ao tipo de teoria reflexionista que percebe na superestrutura as diferenças (especialmente de classe) estabelecidas na produção e na troca. Na sociedade primitiva, a ação econômica, política e ritual é organizada pela estrutura generalizada de parentesco. Onde os antropólogos, principalmente os antropólogos sociais ingleses, terem tendido a postular uma modalidade diferente de dominância estrutural para esse tipo de sociedade, vendo na política, nos ritos ou na economia o reflexo das relações entre pessoas e grupos e as exigências de manutenção dessas relações (SAHLINS, 1979, p. 233).

Isso não significa que os missionários tenham simplesmente se aproveitado de uma situação de mudanças profundas para os Terena; na verdade,

a impressão que temos é a de que eles ajudaram a responder a uma nova ordem que incluía este povo; cremos que o novo credo tenha apresentado uma via de acesso à modernidade, caracterizada pela secularização do mundo, um mergulho no tempo histórico.

Em trabalho realizado em Java, o antropólogo Robert Hefner (*apud* VILAÇA, 1999, p. 147) sublinha que, quando uma pessoa se diz membro de uma igreja, ela geralmente muito pouco sabe sobre a doutrina que está abraçando, mas o dizer-se crente tem consequências morais profundas, afetando suas relações sociais, principalmente em um contexto de contato específico, onde não podemos deixar de mencionar o caráter dominador, expansionista, da sociedade ocidental.

Assim, a Uniedas parece ser parte da dinâmica histórica do movimento protestante que assume características distintas conforme o contexto sociocultural no qual está inserida, sendo vista e trabalhada pelos Terena como um processo ideológico através do qual eles podem expressar uma visão cultural da história, manipulando e controlando suas representações e o uso de suas histórias sociais, pois, lembrando Sahlins (1997), não estamos tratando com amadores nessa história de construção de alteridades!

A missão Uniedas fundada e formada pelos índios, precedida pelas igrejas locais, constitui-se um exemplo marcante deste processo, mais ainda as suas igrejas locais, foco de nossa pesquisa, com seus respectivos adeptos que são os responsáveis efetivos pela manutenção da esfera religiosa protestante entre os Terena. Por isso ousamos falar em um *processo de terenização do protestantismo*.

Na perspectiva de Moura, o termo *terenização* é utilizado para denominar o que a autora coloca como a terceira fase do protestantismo entre os Terena. Parte da ideia de que, influenciados pelos movimentos de auto-determinação dos povos indígenas das décadas de 1970/80 que culminou no rompimento com os missionários norte-americanos da SAIM em 1993, principiou-se um processo de resgate cultural no sentido de adaptar elementos próprios desse povo à doutrina protestante, além das novas possibilidades que se abriam aos líderes nativos da Missão Uniedas, principalmente em relação à sociedade envolvente. Para Moura isso vem demonstrar o “caráter instrumental do espaço institucional conquistado” (MOURA, 2001, p. 119).

Um dos elementos que podemos desenvolver a fim de demonstrar a noção de *processo* é o de que, não só o xamanismo não foi abandonado como crença e como prática, como é a ele ainda que mesmo os crentes recorrem em momentos de aflição.

Poderíamos ser levados a pensar que o adepto protestante nos casos de enfermidade procuraria os grupos de cura da igreja *ou* o xamã, não nos esquecendo também dos médicos. De fato, pode acontecer de o crente recorrer aos dois, tanto ao xamã quanto aos grupos de oração sem problema algum. Isso é paradoxal ao pensarmos na contraditoriedade que envolve tal ação, já que na religião protestante estes xamãs são identificados como uma manifestação do demônio. Mas estamos tratando com adeptos Terena e este aspecto nos chama a atenção, pois a lógica Terena é quem dá a dinâmica às mudanças trazidas de fora.

Partindo da ideia, como já foi mencionado, de que os grandes responsáveis pela estruturação do protestantismo entre os Terena são seus adeptos e suas igrejas locais, em nossa conceituação entendemos que esse *processo de terenização* do protestantismo vem ocorrendo desde que este foi incorporado como forma de religiosidade que também faz parte do universo terena. Visualizamos, ou melhor, vivenciamos junto a alguns adeptos essa procura pelo xamã, levem eles o nome que for hoje em dia (purungueiro, curandeiro, pajé, feiticeiro, benzedor etc.)¹⁴.

Só para ilustrar, alguns adeptos da Uniedas nos contaram que o cacique Marcolini Wolilly, um dos primeiros terena a aceitar o novo credo, tem em seu próprio nome uma sugestiva tradução: Wolilly quer dizer *o que faz chover*, ou *o que sabe fazer chover*. Tivemos a oportunidade de ouvir de Sr. Manoel Cândido, que o referido cacique gostava muito de fazer chover; quem faz chover só pode ser um xamã!

Marcolino Wolilly não chega a ser um caso à parte. O pesquisador Rubens Caixeta Queiroz (1999) relata que entre os Waiwai a grande atuação da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia) se deu em relação à conversão do xamã Ewká, que, de líder político e espiritual transformou-se em líder político e religioso cristão — um pastor, abraçando, como coloca o autor,

14 Trabalharemos com essas definições no capítulo seguinte.

uma nova “ordem espiritual”, o cristianismo. Muito sucintamente, iniciou-se assim a atuação dos evangelizadores Waiwai em busca dos índios que estão sofrendo, lê-se isolados; as expedições desses evangelizadores possuíam um duplo sentido: levar os remédios alopáticos fornecidos pelos missionários e a palavra de Jesus Cristo aos povos ainda perdidos, mas o mote dessa empreita para os evangelizadores nativos era o de waiwainizar os “inferiores”.

Protestantismo da Uniedas: o cotidiano de uma igreja

A igreja Uniedas está presente em quase todas as cinco aldeias que pertencem à área indígena Taunay/Ipegue, a maioria com prédios próprios ou em construção, mas todas possuem adeptos dessa igreja, apesar de não termos um censo exato. Também está presente no distrito de Taunay desde 1956, com líderes Terena que residem em Anastácio, cidade gêmea de Aquidauana, porém esta não mantém muito contato com o pessoal das aldeias.

Mesmo sem possuir um censo exato, podemos fazer algumas conjecturas a partir de nossa participação nas atividades da igreja e também a partir do livro de registro dos batizados; esse livro parece ter sido passado a limpo há pouco tempo, e ali encontramos os registros dos batizados que constavam em abril de 2002 com 174 pessoas, com o último batismo tendo sido realizado em outubro de 2001. Nos cultos, nos períodos em que os homens retornam das empreitadas fora da aldeia, podemos levantar um número aproximado de 40 a 50 pessoas, principalmente aos sábados e domingos. Em dias comuns, esse número cai, pois como nos explica Sr. Manoel Cândido:

Os homens dificilmente paravam na igreja devido que ele vai ter que viajar, vai em busca da necessidade da família indo pra destilaria 2, 3 meses, onde as mulheres de vez em quando se ausentam da igreja, porque mora longe da igreja, muitas vezes é noite escura... então, muitas vezes não participam da reunião da igreja. Então, quando chega o marido, muitas vezes se ausentou 2, 3 meses... mas chegando o marido já ta tudo na igreja. E, graças a Deus, atualmente temos quase 200 membros da igreja.

Batizados?

Batizados.

Mas tem aqueles que frequentam e ainda não são batizados?

É, tem aqueles que frequentam mas não são batizados e tem batizado que não frequenta a igreja, né?! Então, tem tudo isso aqui na nossa

igreja também na Uniedas, e batizados, só batizaram e vão embora, aparece de vez em quando na igreja. E tem aqueles que não é batizados, mas ta sempre junto na igreja. Tem muita pessoa, principalmente aqui no Bananal é [...] no culto normal da igreja, no mínimo, reunimos quase 50, 60 pessoas. [...] Mas muitas vezes tem bem menos, né?! Dia de semana[...] (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003).

O pastor desta área indígena, como mencionamos, um Terena residente na aldeia Lagoinha, frisa sua semelhança com a igreja Batista; aliás, todo o material da Uniedas, como cartilhas para a Escola Dominical e a edição de Bíblias, provém de editoras batistas.

Sobre as Batistas, o cientista político André Corten coloca que são fortemente difundidas no sul dos EUA e agrupam dois terços das igrejas negras deste país:

Elas são às vezes qualificadas como fundamentalistas porque são conservadoras no plano teológico e frequentemente também no plano político. Estas igrejas são teologicamente de orientação arminiana como a maioria das igrejas pentecostais. No batismo, o batizado é instituído “como o ato de crentes conscientes, sobre a base de uma associação numa igreja reunida”. Frequentemente muito democráticas na sua organização interna, os batistas (como igrejas protestantes históricas) têm igualmente seu movimento de renovação carismática. Certas igrejas, como a igreja batista nacional do Brasil, são pentecostais (CORTEN, 1996, p. 58).

Esse pastor da Uniedas do Bananal, Sr. Emílio Miguel Moreira, também o é das outras aldeias; morador da aldeia Lagoinha, ele nos contou que esta medida foi adotada devido à igreja não possuir recursos suficientes para manter um pastor em cada aldeia; ainda informou que há um Instituto de Teologia em Aquidauana, o Cades Barnea, que presta serviços educacionais e de formação teológica à Uniedas e a outras denominações. Porém, ele mesmo se formou no Instituto de Teologia de Araçatuba, também interdenominacional.

Após passar pelo Instituto de Teologia, o pastor realizou um estágio de dois anos, durante os quais foi avaliado pela igreja. No término destes dois anos, ele foi levado até uma assembleia de delegados da Uniedas, onde foi aceito como pastor.

O pastor da Uniedas explicou que o aspecto fundamental do trabalho evangélico é a “parte doutrinária”, pois é por seu intermédio que ele obtém a base para o seu trabalho e a conscientização necessária para ter uma igreja forte. Por isso ele acredita que o pastor que está mais inserido nestas questões pode dar um exemplo de conduta para os demais da comunidade e principalmente para a juventude da igreja (Sr. Emílio, dezembro de 1995). Ele também mencionou que, dentro dos princípios bíblicos, há três grupos de salvação. Iremos apresentá-los da forma como eles nos foram transmitidos.

Em um primeiro estágio encontra-se o plano natural, onde incluem-se as pessoas que não passaram pela conversão; logo após, o plano carnal, onde encontram-se 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.

Em relação à eclesiologia, a Uniedas, e suas representantes das igrejas locais, optaram pela organização congregacional com o respectivo Conselho das Igrejas. Na área indígena Taunay/Ipegue temos a seguinte configuração: há na área este pastor que mencionamos e em cada aldeia a Uniedas possui um grupo de anciãos; desse grupo é eleito um presidente pelos membros da igreja e pelo pastor. Este presidente fica responsável pela manutenção da igreja em todos os aspectos que a envolve e é escolhido, geralmente, de dois em dois anos, ou conforme as necessidades da igreja, ou ainda pode permanecer nesta função caso todos os membros concordem.

Aos anciãos cabe zelar pelo bom andamento das atividades materiais e espirituais da igreja. Após esses, encontramos os diáconos e evangelizadores, que, pelo que nos parece, também são diáconos. Moura (2001) aponta que este tipo organizacional foi escolhido afirmando-se que seria o mais aberto à participação de todos, fato que a própria autora demonstra não ser tão exato assim, pois o constatado foi o predomínio de algumas famílias nas lideranças da Missão.

Nas pregações, não há um papel cerimonial fixo, podendo os membros adultos, geralmente os diáconos, celebrar o culto ou outras das atividades desenvolvidas na igreja, como a mencionada Santa Ceia; aliás, a título de ilustração, esse tipo organizacional implementado pela Uniedas assemelha-se

muito ao da Igreja Adventista do Sétimo Dia instaurada entre os Taurepáng, grupo Karib que ocupa os campos e serras de Roraima (WRIGHT, 1999).

Os adeptos da Uniedas são batizados após um ano de preparação na Escola Dominical, na *idade da razão*; o pastor contou que eles não creem 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 Assembleia 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 frequentam são os doentes, crentes ou não, e os verdadeiros crentes em Cristo, o que na ocasião já de antemão nos excluía.

A Escola Dominical funciona nas manhãs de domingo na igreja, dividida em quatro classes, na expressão usada por eles, que, na Uniedas do Bananal, possuem os seguintes nomes: a classe Cordeirinho, que inclui as crianças de ambos os sexos; a Mirim, onde encontram-se as moças solteiras; a Filadélfia, ocupada pelas senhoras casadas e a composta pelos homens, a Josué. A Uniedas do Bananal também possui um grupo de música formado pelos jovens, o Nova Dimensão.

Tivemos a oportunidade de assistir a alguns cultos, realizados aos domingos. Registraremos aqui o que observamos durante estes cultos e a escola dominical, começando com esta.

Às oito horas do domingo há uma pequena abertura antes do início das atividades da escola dominical; geralmente é realizada pelo ancião-presidente ou por um dos diáconos que abre com uma oração, a que seguem-se os hinos cantados por todos. Logo após, as pessoas são divididas e encaminhadas cada qual à sua classe da escola dominical; há cortinas no meio do salão da igreja que separam cada grupo. Todas as classes estudam e discutem passagens bíblicas; a classe das senhoras é assessorada por um diácono ou ancião; as moças ficam sob a coordenação de uma professora, enquanto outro diácono ou ancião responsabiliza-se pelas crianças. Após o término dos estudos, cada grupo apresenta uma leitura ou comentário do que foi visto na Bíblia, ou ainda apresenta uma música que tenha tido destaque durante o encontro de sua classe dominical.

Quando estas atividades são encerradas, o que dura mais ou menos quarenta e cinco a cinquenta minutos, o ancião-presidente dá os anúncios da semana como, por exemplo, quem realizará o culto de oração, quando será e qual o local, além de outras informações sobre o andamento ordinário da igreja. O encontro termina como começou, com os hinos e todos cantando; algumas músicas estão traduzidas para o Terena, outras são cantadas em português.

Assistimos vários cultos realizados aos sábados e domingos à noite que tem início marcado às vinte horas; a abertura é feita pelo ancião-presidente com uma leitura ou comentário de alguma passagem da Bíblia, brevemente, cedendo lugar aos cantos, ponto alto do culto, com a aparelhagem de som ligada e, principalmente, jovens que cantavam tanto em Terena como em português, sozinhos ou em pequenos grupos, parecido com o que chamamos de karaokê.

Aliás, sobre os cantos, Corten analisa que em um culto pentecostal,

[...] são acompanhados de instrumentos diversos, o que os distingue das igrejas tradicionais em que o único instrumento era o órgão ou o harmônico. Entre esse instrumentos, o violão, a guitarra, o tambor, o bandolim e cada vez mais também o sintetizador. Às vezes também a música gravada, principalmente barroca. O estilo musical varia: do “spiritual song”, jazz, rock, discoteca ou estilo romântico (diversos) (CORTEN, 1996, p. 60).

O cenário descrito por Corten é, com todas as particularidades, o que assistimos na Uniedas. Podemos conjecturar que esses grandes períodos dedicados aos hinos parecem remeter à questão da oralidade nas sociedades tradicionalmente ágrafas; o pastor frisou a importância que os hinos possuem como um dos recursos que faz com que uma pessoa converta-se à igreja.

Há um grande período dedicado aos cantos e durante eles é passada uma sacolinha na qual são depositadas as contribuições. Nesta ocasião dá quem tem ou quem deseja e pode contribuir; essas ofertas são encerradas com uma breve oração. A maioria dos adeptos também contribui com o dízimo, estimado em dez por cento da renda mensal da pessoa.

A cobrança do dízimo tornou-se importante após a ruptura com a SAIM, pois é basicamente deste que a missão Uniedas vem sobrevivendo.

Como no período matutino, há o anúncio das atividades para a semana e a apresentação dos fiéis que ficarão encarregados destas, como nos cânticos (quem será encarregado do acordeom, do contrabaixo etc.), quem realizará o culto de oração, as ofertas do domingo seguinte e assim por diante.

Após esses anúncios, o secretário da igreja, que cremos ser um diácono, informa com quanto cada adepto contribuiu para o dízimo e o total arrecadado.

Em seguida, um dos fiéis é escalado para ler um trecho da Bíblia, geralmente do Novo Testamento, que já foi traduzido para a língua Terena pelo SIL (Sociedade Internacional de Linguística), denominação atual do *Summer Institute of Linguistics*. Assim, após esta leitura, o mesmo fiel realiza um comentário acerca do trecho lido enfatizando sempre as mudanças que ocorreram em sua vida após a conversão.

Outro aspecto importante do culto são os testemunhos, mas isto não quer dizer que eles ocorram necessariamente em todos os cultos. Estes são sempre voluntários e realizados por aqueles que, podemos dizer, encontram-se no plano espiritual dos princípios bíblicos. O objetivo deles é relatar e mostrar aos demais como Deus exerceu e exerce seus poderes na vida dos fiéis entregues à religião e as transformações, para melhor, que ocorreram a partir da conversão.

Encerrando o culto, o ancião-presidente anuncia novos cantos e transmite mais alguns lembretes. Assim, após uma oração de agradecimento chegamos ao seu final já em torno das vinte e duas horas.

É interessante também descrevermos a disposição dos fiéis na igreja durante o culto; apesar de simples em sua configuração, ela mostra-nos uma separação entre os sexos, com as mulheres e crianças (principalmente meninas) sentadas no centro e à esquerda do altar, enquanto os homens e os meninos maiores ficam dispostos à direita. Também observamos que nenhuma mulher tem participação marcante durante os cultos.

O pastor da Uniedas também explanou sobre a conversão em si e que há vários aspectos que podem sensibilizar uma pessoa e convencê-la a tornar-se um crente. Ele acredita que a conversão pode se dar através dos hinos, cujo conteúdo é muito emotivo; através da cura, quando a pessoa ou alguém próximo recorre à igreja por motivos de doença e alcança a graça; ou ainda através dos testemunhos e das pregações realizadas nos cultos.

Como já mencionamos, nem todos os Terena são adeptos; percebemos as mudanças quando conversamos com um fiel. Aí sim, conseguimos enxergar os aspectos que diferenciam adeptos e não adeptos na aldeia, pois não observamos uma mudança postural significativa que os demarque, por assim dizer, dos demais, como ocorre geralmente com os conversos no espaço urbano.

Sabemos que, quando da conversão, o indivíduo rompe com os vínculos de sua vida anterior, mas entre os Terena isto não ocorre de forma tão categórica. Porém, uma das grandes mudanças enfatizada por seus adeptos é a maior aproximação com os irmãos da igreja e o afastamento de antigos grupos de convivência e suas atividades habituais. Este aspecto da conversão é de muita importância principalmente para os homens, já que o afastamento de um determinado grupo muitas vezes representa o afastamento das bebidas alcoólicas e o abandono de um vício ligado à vida anterior à transformação evangélica. A pesquisadora Cecília Loreto Mariz coloca que “[...] A igreja de crente é vista como um instrumento eficiente de recuperação da dependência ao álcool [...] e que oferece apoio aos familiares daqueles que têm esse problema” (MARIZ, 1994a, p. 204).

Citamos o exemplo das bebidas alcoólicas, pois este foi o aspecto mais ressaltado em todas as conversas que tivemos com os adeptos Terena, e sabemos que entre os indígenas do país este é um problema sério e de difícil solução, já que o álcool também foi um dos instrumentos utilizados pela sociedade branca para a desestruturação destas sociedades. Mas é interessante relativizarmos a ideia do afastamento dos antigos grupos de convivência, pois estes constituem-se também em potenciais convertidos.

Quanto à questão econômica, cremos que os adeptos da aldeia não diferem muito da clientela urbana; todos apontam uma melhora em seu padrão de vida. Isto porque, nos parece, suas rendas, que são poucas na maioria das famílias, começam a ser melhor direcionadas. E não podemos nos esquecer de que estamos tratando de uma rede de comunicação e ajuda mútua e não só de uma igreja. Dizemos isso, pois vemos que as pessoas que frequentam a igreja conseguem, por seu intermédio, empregos ou pelo menos uma ajuda informal dos irmãos em um momento de dificuldade financeira. Observamos também que, entre os irmãos, no que concerne ao aspecto financeiro, há certa homogeneidade, não havendo grandes discrepâncias em seus padrões de vida, o que já é notado entre adeptos e não adeptos.

Fator primordial e ressaltado pelos fiéis é o caráter sacral que envolve as conquistas alcançadas, ou seja, o Evangelho como máxima de vida na medida em que todas as melhorias almeçadas e realizadas estão relacionadas diretamente aos poderes de Deus.

A Uniedas tem exercido uma influência importante no plano político. Toda a comunidade Terena vê-se há décadas envolvida com a política regional. No entanto, como acontece com outras igrejas protestantes, os adeptos da aldeia voltaram-se à política de forma mediada pela igreja; esta tornou-se uma grande formadora de opinião neste aspecto e grande aliada de candidatos, tanto no interior da aldeia, como nas eleições, por voto direto, para cacique, como a candidatos da região que conseguem seu apoio, carregando consigo um número razoável de eleitores.

De fato, vemos que a direção de tais manifestações políticas muitas vezes provém do exterior da aldeia, dos partidos políticos regionais, mesmo que o maior enfoque recaia sobre a pessoa do candidato e o que ele irá prometer à comunidade Terena como um todo; porém esta toma corpo ali dentro, através da política interna e seus respectivos representantes Terena. Também devemos acrescentar que não há uma forte fidelidade com partidos e políticas externas; o que está sempre no bojo da discussão são os benefícios que podem ser adquiridos pela comunidade com este ou aquele partido e seus candidatos.

Na política interna, principalmente, observamos que não só a Uniedas, mas também as outras duas igrejas evangélicas ali presentes (Assembleia de Deus e Igreja Evangélica Indígena Renovada) exercem seu papel de orientadoras de opinião; no caso da Uniedas, durante o período da pesquisa, ela apresentava-se como um apoio importante às lideranças que representavam na época o bloco da *situação* na aldeia.

A procura pelos *purungueiros* e *curandeiros*, inclusive pelos adeptos protestantes, dá-se em casos de doenças físicas e psicológicas. Como mencionamos, a busca pelas orações de cura da igreja e a procura pelo xamã em casos de enfermidades pode dar-se complementarmente. Nosso informante, Sr. Manoel Cândido, esclareceu-nos que existe uma diferença entre essas formas de cura.

A diferença consiste em linhas gerais na seguinte crença: quando recorre-se à igreja, as orações são feitas pedindo para que realize-se a vontade

de Deus, enquanto o xamã pode interceder para que seja feita nossa vontade. Ele frisou que é muito difícil ver, por exemplo, um filho doente e que a “a carne é fraca”. Assim, justificou porque também os crentes recorrem ao xamã. De fato podemos afirmar que a crença no xamã não desapareceu, afinal, ele parece dar conta até de Deus, pelo menos do Deus cristão!

O caso Terena, emblematicamente, parece demonstrar que a nova identidade surgida da conversão é muito complexa e, assim, cremos poder refletir sobre a Uniedas como uma integrante dessa cultura, no contexto histórico de interação entre esta sociedade e a nacional; como acentua Turner:

[...] uma parte significativa das transformações sociais e culturais da sociedade nativa não é mero resultado da opressão exercida aberta e deliberadamente pela sociedade nacional ou da exploração levada a cabo pelos representantes do capital internacional, mas é, ao contrário, objeto de um consentimento ativo, isto quando não é espontaneamente desencadeada pelos próprios povos indígenas (TURNER *apud* SAHLINS, 1997, p. 123).

Assim, vemos a Uniedas como um elemento que forma, e transforma criativamente, sob a cadência indígena, a sociedade terena.

No processo de apropriação da crença protestante pelos Terena, frisamos a sobrevivência do xamanismo como o contraponto necessário para ancorarmos nossa hipótese, o *processo de terenização do protestantismo*, uma vez que parece ocorrer tanto uma reconstrução do sistema xamânico quanto a estruturação da nova crença.

No próximo capítulo, abordaremos a questão do xamanismo e suas várias nuances atuais, definindo *Quem chama quem em que momento* — fórmula sugerida pelo antropólogo Paulo Santilli durante o Exame de Qualificação, tendo em vista a recorrência dos adeptos protestantes a este universo simbólico caracteristicamente indígena e ricamente reconstruído, apesar disso poder parecer contraditório para a lógica ocidental.

Podemos encerrar com uma citação de Altenfelder Silva que, mesmo sendo de décadas atrás, ainda parece-nos sugestiva para a atualidade dos Terena:

Como ainda não alcançaram uma forma de vida consistente e bem integrada, os Terena não tem ainda 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 forte dose de xamanismo (SILVA, F. A., 1946, p. 276).

Protestantismo e xamanismo na aldeia Bananal

Neste capítulo nos dedicaremos à questão do xamanismo e suas nuances atuais, tendo em vista que os adeptos protestantes não abandonaram este sistema simbólico-religioso caracteristicamente indígena e nem este sucumbiu ao processo de secularização empreendido pelas missões protestantes, aspecto ressaltado por vários pesquisadores quando do encontro entre a religião dos povos indígenas e tais missões.

A partir desta constatação, queremos demonstrar o que observamos como a reestruturação do xamanismo, sendo este vislumbrado sob a perspectiva de nossa hipótese: o *processo de terenização do protestantismo*.

Assim, desejamos esclarecer o que pensamos sobre a ideia de sistema xamânico e, mais particularmente, situando esse fenômeno no contexto sociocultural terena. Para isso, levantaremos as interações que observamos entre a estruturação da crença protestante em paralelo à reelaboração do xamanismo, tendo em vista a vivacidade deste, apesar das várias mudanças sofridas por conta da inevitável relação estabelecida com a sociedade envolvente.

Para tanto, pretendemos traçar o perfil do que parece-nos apontar uma releitura e atualização deste sistema a partir da comparação entre os personagens que consideramos xamãs, apesar das distintas designações: o *purungueiro* — no caso *purungueira* — e o *curandeiro*, figura que nos remete às reelaborações dinamicamente construídas sobre a religião terena em face das transformações ocorridas ao longo da história desse povo.

Xamanismo: a dinâmica da dimensão religiosa e cultural

Iniciaremos dissertando sobre o que compreendemos por xamanismo, esse visto e sendo aqui abordado enquanto sistema sociocultural. Essa tarefa, aliás, não é das menos complicadas, pois o tema é complexo e conceitualmente fluídico e, por isso, pretendemos delimitar mais adiante a questão pautando-nos na pesquisa de campo realizada na aldeia Bananal.

Aqui atentaremos aos elementos centrais sobre o tema, já que há vários pesquisadores que nos fornecem uma gama de informações e exemplos. Assim, preferimos nos reportar, a fim de ilustrar algumas situações, às características presentes na manifestação do xamanismo entre os Terena e seus xamãs.

Recorremos à antropóloga Esther Jean Matteson Langdon, que, em comentário acerca do artigo “Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras”, de Renate Viertler, mostra uma das dificuldades em se trabalhar com o xamanismo. Langdon comenta sobre a autora:

Aponta para a heterogeneidade das teorias e as implicações dos vários nomes empregados para pensar o tema. Sua análise conclui que há a falta de um conceito suficientemente amplo e flexível, frente à diversidade das manifestações históricas, culturais e sociais, dificultando assim o estudo do xamanismo em diferentes níveis de abstração. É necessário deixar claro os critérios utilizados para identificar xamanismo (LANGDON, 1996, p. 11).

Mesmo que de forma generalizada, pretendemos abordar sua coerência enquanto pensamento lógico — porém com premissas diferentes das nossas ocidentais — nos termos da ideia de coletividade e de representação de um todo relacional homem/natureza que propõe uma explicação do mundo existente; mundo vivido, não só por homens, mas também por animais, plantas “para comer e para pensar”, pedras, planaltos, morros, coisas que devem ser mexidas e coisas que não devem ser tocadas.

Compartilhamos a noção de xamanismo como fenômeno que emana de uma coletividade, exteriorizando através dos ritos os valores de uma cultura e refletindo sua organização social, formando assim um sistema de representações que expressa e se nutre da e pela sociedade.

Isso porque o xamanismo possui a capacidade de organizar a sociedade, dando cosmológica e socialmente ordem ao universo vivido pelos homens e tentando influenciar seu cotidiano; é um sistema, pois forma uma visão de mundo (GEERTZ, 1989; LANGDON, 1996). Geertz expõe:

O que caracteriza um sistema religioso é um conjunto de símbolos sagrados, entrelaçados em um todo ordenado. Para seus fiéis, tal sistema religioso parece proporcionar um conhecimento genuíno, um

conhecimento dos modos nos quais a vida tem, necessariamente, que ser vivida (GEERTZ, 1995, p. 94, 95, tradução nossa).

Enquanto sistema, o símbolo e o rito são indissociáveis, pois sem o ritual o símbolo não pode se concretizar. Nesse sentido, em relação à denominada por Geertz *perspectiva religiosa* e suas atividades simbólicas, esse autor argumenta que o ritual, o “comportamento consagrado”, desprende-se;

[...] da convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que as diretrizes religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial — ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo — que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras [...] (GEERTZ, 1989, p. 128, 129).

Essa perspectiva deriva de uma postura crítica em relação às discussões clássicas acerca da questão da magia e da religião e a forma dicotômica como foi tratado o tema, sendo o xamanismo classificado como fenômeno pertencente ao domínio da magia. Sobre isso, Langdon afirma:

Utilizando a magia como um conceito analítico, obscurece-se a visão dos sistemas ideológicos e dos rituais enquanto meios de comunicação. [...] Nós, os civilizados, acreditamos que a magia não tem eficácia. Os mágicos são “charlatões” ou “trapaceiros”. As investigações que abordam o xamanismo como uma técnica de magia e que definem o xamã como mágico, impossibilitam a compreensão do xamanismo como sistema, não nos deixando constatar que é um fenômeno sério e persistente (LANGDON, 1996, p. 22, 23).

Em relação aos símbolos religiosos, Geertz aponta sua capacidade em apresentar confiança aos homens em um mundo repleto de inconstâncias.

Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 1989, p. 120).

Sobre essa perspectiva — que não distingue magia e religião já que as duas buscam o mesmo fim, qual seja, o de mudar a partir dos ritos as coisas do mundo — Langdon indica que nela há o abandono de uma preocupação única em torno do social, partindo a análise das representações centrais de um povo como forma de expressão de uma visão de mundo. Dessa maneira, ampliou-se a ótica e o próprio conhecimento que se tem sobre o homem e sua vida rotineira.

Então, aqui concebido como uma das possíveis manifestações religiosas presentes nas culturas humanas, o complexo xamânico possui alguns elementos singulares que o definem enquanto um sistema existente e constatável empiricamente.

Aparentemente, o xamanismo corresponde a uma visão de mundo que já foi da humanidade como um todo e que, por isso mesmo, fundamentou filosofias e religiões. Nas culturas que ainda não tinham desenvolvido o conceito de propriedade sobre animais e plantas, a necessidade fundamental para a reprodução de um sistema econômico caracterizado por ‘punções’ na natureza é a de pensar e insistir em um reequilíbrio, particularmente com a fauna, sendo o xamã o maior conhecedor dos desequilíbrios causados e, portanto, o elemento central de comunicação com os espíritos dos animais, das plantas e também dos ancestrais, mestres e auxiliares desta sabedoria. Esta visão de mundo pode se modificar, mas oferece uma grande resistência, pois é o cerne da religião de alguns povos, como os indígenas.

Há várias nuances e especificidades envolvendo o sistema xamânico que, elaboradas em determinada cultura e sendo expressão dela, formam um conjunto de características que espelham a sociedade e também a demarca das demais.

A relação com os espíritos é um dos elementos fundamentais no xamanismo; a ambivalência presente nesta relação também a caracteriza, podendo o xamã ser dominado ou dominar os espíritos, e a confiança da coletividade neste conhecimento e em sua eficácia, o *tripé da magia* (LEVI-STRAUSS, 1975), são elementos que formam a *cultura do xamanismo*. Assim, o que nunca pode faltar, “... são os espíritos e a crença que sua ação interfere profunda e diretamente na vida dos seres humanos” (BRUNELLI, 1996, p. 238).

A iniciação de um candidato a xamã possui características múltiplas encontradas em distintas regiões; experiências singulares que demonstram a condição suscetível de determinada pessoa e a prepara para novas revelações.

Os sonhos iniciáticos, os transe e desmaios extáticos, a doença que pode seguir-se aos sonhos, o rapto da alma são aspectos que fazem parte deste conhecimento *em revelação* e da passagem da pessoa do xamã para um novo papel no âmbito religioso que o distingue do restante do mundo dos mortais, o mundo profano. Eliade expõe:

[...] as doenças, os sonhos e os êxtases constituem por si mesmos uma iniciação; isto é, conseguem transformar o homem profano de antes de ter sido eleito como um conhecedor do sagrado [...] seguida por uma instrução teórica e prática que procuram junto aos mestres mais velhos [...] (ELIADE, 1986, p. 43, tradução nossa).

Lobo-Guerreiro e Herrera salientam:

O caráter de “eleito” que tem o xamã tem sido relacionado com seu caráter de doente, e a doença tem de fato, em muitas comunidades, um papel importante na iniciação do xamã [...] nos casos em que a doença tem um papel importante na iniciação do xamã, é necessário considerar este não como um homem doente, mas sim como um homem que soube se curar. É o fato de haver se curado, de haver suportado a doença, de haver de certo modo “ressuscitado”, o que o faz um “eleito” (LOBO-GUERREIRO e HERRERA, 1990, p. 17).

Além das especificidades, o que une a todos os xamãs, homens ou mulheres é a cura ou, melhor dizendo, o papel de curador. A iniciação, a indumentária, a morfologia da cura, os tipos de instrumentos, as técnicas adquiridas pelo aprendizado ou por indicação dos espíritos, o transe com a utilização de psicotrópicos ou não, são elementos que variam muito, conforme a cultura, seus contatos e influências estruturadas, que sejam, *prescritiva* ou *performativamente* (SALHINS, 1990). Langdon afirma que

Curar é um papel bastante frequente do xamã e, em alguns casos, o único. Além disso, as culturas sul-americanas são caracterizadas por vários rituais para proteger contra a poluição ou para a manutenção da higiene. No seu livro Pureza e Perigo, Mary Douglas (1966) demonstra claramente que questões de saúde não são separadas de preocupações religiosas, mesmo dentro da nossa tradição judaico-cristã [...] (LANGDON, 1996, p. 25).

A cura xamânica em algumas sociedades apropriou-se de elementos da religião cristã, como os santos que, no caso dos espíritos do xamá, são mediadores entre os dois mundos, o terreno e o supraterrâneo.

A partir da iniciação e do aprendizado prático com outros xamãs sobre as tradições e os mitos, como interpretar sonhos e acontecimentos aparentemente sem nexos e as técnicas de manipulação de plantas e animais, o iniciado se prepara para, além de ser o detentor de um conhecimento diferencial das demais pessoas, também ser um curador, um “*medicine man*”.

O estado de transe em que o xamá entra para seguir sua viagem extraordinária ao mundo dos espíritos está presente em todo esse processo, tanto na iniciação como nas sessões de cura e cerimoniais premonitórios ou profiláticos, sendo encarado como um voo ao mundo dos seres sobrenaturais, à morada dos mortos, aos quatro cantos do mundo; e assim recebe seus poderes através de instruções e instrumentos, como espinhos, pedras, penas etc.

O transe pode ser induzido por alucinógenos ou bebidas alcoólicas, como no caso dos koixomunetí (xamãs) terena. Durante os cerimoniais do Oheokoti, o indutor do transe, além dos próprios cantos que são eles mesmos utilizados como vias de comunicação com os espíritos, é atualmente a pinga, consumida tanto pelo koixomunetí quanto por sua assistência. Mas antigamente era utilizado o hidromel, fabricado especialmente para determinadas ocasiões.

Castelnau em 1845 descreveu o primeiro registro que temos disponível do Oheokoti, em visita que realizou a uma aldeia terena, durante os preparativos desta festividade, e refere-se a um “[...] licor espirituoso, alma de todas as festas. A este licor dão o nome de chichi, que lembra a palavra chicha, usada pelos Quíchuas para designar também uma bebida fermentada. As mulheres preparam o referido licor [...]” (*Apud* CARVALHO, 1999, p. 113).

A comunicação com os espíritos não exclui a audiência, os espectadores. Nem mesmo durante o transe, o xamá isola-se da comunidade ao seu redor, pois mesmo disso ela também participa, reconhecendo e dando sentido a este sistema de crenças. Lembremo-nos, pois, de Quesalid, cuja vitória só pode ser buscada na atitude do grupo em relação às suas crenças e práticas (LEVI-STRAUSS, 1975).

Em relação à principal função relacionada ao xamá, o papel de curador, não há ruptura entre aquele que cura e aquele que é curado, pois tanto

um quanto o outro vivenciam da mesma experiência, a doença, sendo o curador aquele que, instando o doente, cura-o e cura a comunidade, reequilibrando-a a partir do indivíduo.

Dissertando sobre a questão da doença e da cura na Umbanda, que também acreditamos caber no caso da cura xamânica, Paula Montero aponta:

A ação mágica, embora vise ritualmente o corpo do indivíduo, se propõe, através dele, reorientar a causalidade do mundo: procura suprimir as forças maléficas [...] verdadeiras causas das desordens que afligem a vida do paciente. E este, ao assumir a interpretação mítica, adquire uma linguagem, uma maneira socialmente codificada de expressar as contradições em que se encerra sua vivência cotidiana (MONTERO, 1986, p. 64).

Os cânticos exercem um papel importante nas sessões de cura e, como expõe Geertz:

[...] Um cântico é uma espécie de psicodrama religioso, no qual há três atores principais: o “cantor” ou o curandeiro, o paciente e, como uma espécie de coro antifonal, a família e os amigos do paciente [...] (GEERTZ, 1989, p. 120).

Assim, os poderes do xamã e sua capacidade de cura são questões inteiramente pautadas no aval da coletividade e podem se apresentar de forma técnica e ritual diversas conforme o contexto sociocultural; porém sua eficácia não pode ser posta em dúvidas. O xamã que não soube curar não é um bom xamã, pois para o bem ou para o mal, sua magia tem que funcionar e só funciona pela crença coletiva que a alimenta.

Toda a indumentária e o instrumental pertencentes ao xamã são relacionados a temas míticos e revelam parcelas dos elementos que permeiam esse universo cultural. Alguns deles estão também presentes na sociedade ocidental, como o simbolismo ornitológico; no caso dos Terena, a ema no céu (o Cruzeiro do Sul). Eliade indica:

O mesmo simbolismo da vestimenta sobrevive nas religiões mais evoluídas [*sic*]: as peles de lobo ou de urso na China, as plumas de ave do profeta irlandês [...]. O simbolismo macroscópico se encontra nas vestimentas dos sacerdotes e dos soberanos do antigo Oriente. Este conjunto de hábitos se encaixam em uma lei muito conhecida da his-

tória das religiões: se chega a ser o que se mostra ser (ELIADE, 1986, p. 147, tradução nossa).

A vestimenta do xamã pode ser desde um manto emplumado e ricamente elaborado até um trapo que ele pode utilizar sobre a cabeça ou ainda, a nudez parcial, como entre alguns dos xamãs Terena que deixam seu dorso nu. O importante é a distinção que a vestimenta demarca entre a pessoa do xamã e o restante da coletividade.

Os xamãs terena na cerimônia do Oheokoti, tanto homens quanto mulheres, podem pintar o tronco nu com listras em preto e branco no sentido vertical e nos braços na horizontal e no rosto, um círculo em cada face, com as cores presentes no corpo. Esse foi o tipo de pintura registrada por nós durante o Oheokoti de 2002, mas os motivos variam, podendo também se apresentar como manchas de onça feitas em branco e vermelho ou preto, como a registrada por Fernanda Carvalho (1999) no cerimonial xamânico assistido em 1992.

Outro exemplo, este bem mais antigo, foi desenhado por Taunay em sua estadia na aldeia Piranhinha em 1866 durante a Guerra do Paraguai. O desenho presente na obra *Entre nossos índios* (1943) mostra uma pintura mais elaborada, com diversos motivos geométricos cobrindo tanto o tronco quanto o rosto do xamã.

Diferentemente de outras sociedades, entre os Terena é permitido à mulher exercer o ofício de xamã; em algumas outras, só lhe é permitido, quando o é, após a menopausa, momento em que a mulher deixa de ser considerada perigosa.

O lugar preparado para a cerimônia do Oheokoti que assistimos constituía-se de uma tenda de, mais ou menos, quatro metros quadrados, com um mastro no centro onde se apoia uma lona que a recobre. Taunay, na obra citada, registrou também em desenho uma tenda muito semelhante, mas sem cobertura. A forma pode variar com o tempo, mas a sacralidade relacionada ao local delimitado permanece.

Em relação aos acessórios rituais presentes nas sociedades indígenas da América do Sul, recorreremos mais uma vez a Eliade, quando se refere a um instrumento que os xamãs Terena utilizam desde o Chaco nas sessões de cura ou no cerimonial do Oheokoti, chamado por eles de purunga;

[...] na América do Sul Tropical, se usam determinados acessórios do xamá. Um deles, por exemplo, é a maraca ou sonajero “que se faz com uma cabaça, a qual contém sementes ou pedras e tem um mango”. Este instrumento é considerado sagrado [...] (ELIADE, 1986, p. 146, tradução nossa).

Carvalho nos dá mais detalhes sobre a purunga:

O maracá (chocalho ornamentado que possui propriedades sobrenaturais) é acessório característico do xamá na região do Chaco e em quase toda a área tropical da América do Sul. Entre os Terena [...] este instrumento é conhecido pelo nome de “purunga” (ou itâka, em terena, segundo a grafia de Ekdahl e Butler, 1969) (CARVALHO, F., 1999, p. 111).

Entre os Terena, acredita-se que o conteúdo dessa cabaça, a purunga, seja um mistério de conhecimento somente de seu manipulador, o xamá; “Você pensa que são umas pedrinhas, mas há coisas que não se vê” (Sr. Onofre *apud* CARVALHO, F., 1996, p.61).

Junto à purunga, os xamãs terena também possuem um penacho de penas de ema que utilizam em suas sessões. Eliade, de forma genérica, refere-se ao simbolismo ornitológico dizendo:

Se vê claramente que, por meio de todos esses ornamentos, a indumentária xamânica tende a emprestar ao xamá um novo corpo, mágico, em forma de animal. Os três principais são: a ave, o cervo e o urso, mas especialmente a ave [...]. Em todos os lados se encontram plumas de ave na descrição das vestes xamânicas. E mais: inclusive a estrutura da indumentária trata de imitar, da forma mais eficiente possível, a forma de uma ave (ELIADE, 1986, p. 133).

Os cânticos xamânicos estão presentes não só nas sessões de cura diretamente, mas fazem parte do arcabouço utilizado pelo xamá em muitas cerimônias, como as de caráter profilático e de encerramento de tabus, inaugurando com as colheitas um novo ciclo cósmico, como no Oheokoti. Sobre o canto dos xamãs terena (koixomuneti), Fernanda Carvalho relata que, “através do canto, o Koixomunetí evoca os seus Koipihapati-Koixomunetí — espíritos dos Koixomunetís mortos que em vida gozaram de grande pres-

tígio — e narra suas viagens aos ‘quatro cantos do mundo’” (CARVALHO, F., 1999, p. 111).

Em entrevista a dois koixomuneti (xamãs) sobre o significado de seus cantos durante o cerimonial do Oheokoti — Sr. Pascoal (*in memoriam*) e Sr. Onofre, considerados até hoje como poderosos xamãs — Fernanda Carvalho registrou as seguintes afirmações:

Segundo Pascoal: Pedimos aos Koixomuneti mortos pra dar força pra gente afastar os espíritos ruins, com a ajuda dos espíritos bons, de proteção. [...]. E, segundo Onofre: Agradecemos aos espíritos da terra cantando (CALVALHO, F., 1999, p. 111).

O tambor também é um instrumento difundido entre diversas sociedades nas sessões xamânicas. Entre os Terena, ele não é utilizado como um instrumento do xamã, mas está presente na sonoplastia da dança do Bate-pau, surgida após a Guerra do Paraguai, marcando o passo de uma guerra ritual entre as duas metades — Sukirikionó e Xumonó. As penas de ema também estão presentes nos saiotes que os homens utilizam na dança.

Mesmo que hoje muitas pessoas não saibam mais a que metade pertencem, as cores azul ou verde e vermelho ou rosa presentes nas vestimentas dos dançarinos do Bate-pau, a fim de demarcar os dois grupos antagônicos, recorda as metades que só se diferenciavam durante os cerimoniais do Oheokoti e socialmente regulamentavam, de forma endogâmica, os matrimônios.

As características que até aqui elencamos em relação ao sistema xamânico, excetuando as especificidades terena, são traços gerais que, como desejamos demonstrar, são conceitualizados — mítica e ritualmente — em conformidade com o arcabouço sociocultural de determinada sociedade, mas cujos elementos encontram-se em constante atualização, seja no contexto de interação com outras sociedades indígenas, seja em relação à sociedade envolvente.

Assim, pensamos que as discussões teórico-metodológicas que tratam do xamanismo sob uma perspectiva dicotômica — magia e religião, tradicional e moderno — e a miscelânea de nomes com que pode ser denominado o xamã parecem ser designações polifônicas que provêm dos estudiosos que se debruçaram sobre o tema, mas também de quem vive efetivamente essa visão de mundo: os próprios índios.

Por exemplo, entre os Terena, koixomuneti (xamã) pode ser designado em português como *purungueiro*, *feiticeiro*, *padre* e até pela nomenclatura mais difundida na cultura popular, *pajé*.

Ampliando o cenário, conhecemos na aldeia Bananal um *curandeiro* terena e a confusão aguçou-se sobremaneira, pois observado de perto após várias conversas que tivemos com ele e também após vários benzimentos, acreditamos que ele possua as mesmas prerrogativas de um xamã.

Esse *curandeiro* agregou à crença e à prática xamânica elementos do catolicismo e também do protestantismo, pois nesse caso, o curandeiro em questão é adepto da Igreja Independente Indígena Renovada, uma igreja protestante pentecostal só presente na aldeia Bananal.

Isso parece indicar uma das possíveis releituras do sistema xamânico entre os Terena, em especial após a incorporação do protestantismo, com a figura do xamã, suas técnicas e a forma de atuar estabelecidas e reunidas sob a rubrica de *curandeiro*. Geralmente é a esse personagem, o *curandeiro*, que os crentes recorrem, em especial em casos de doença, e não ao denominado em português, *purungueiro*.

Por isso, pela crença dos adeptos protestantes na ação do chamado *curandeiro*, pensado a partir do cerne da religião terena, é que acreditamos assistir a reelaboração do sistema xamânico em paralelo à estruturação da crença protestante.

Assim, a fim de esclarecermos essa questão, resolvemos incorporar a sugestão do antropólogo Paulo Santilli: “Quem chama quem do que em que momento”. Temos para isso um rol de nomes, mas iremos nos ater a dois em especial que parecem ser os mais relevantes tendo em vista o protestantismo em questão neste debate: as denominações *purungueiro* e *curandeiro*.

Faremos, na tentativa de elucidar a atualização do xamanismo, uma comparação entre Dona Margarida Marcelino, *purungueira* reconhecida pela comunidade e hoje uma das que realiza o Oheokoti — mesmo que fragmentado e reduzido às atividades xamânicas — e o senhor Agripino Valério, *curandeiro* renomado que recebe pessoas até dos municípios da região e que, como comentamos, frequenta a Igreja Independente Indígena Renovada.

Parece-nos que ambos podem ser considerados xamãs, com diferenças nuançadas e outras realçadas por eles. Porém, seguindo a premissa do “Quem chama quem do que em que momento” acreditamos que no fundo é o mesmo arcabouço simbólico que os permeia. Essa atualização também se

mostra como elemento característico da sociedade terena por conta de suas particularidades que englobam e pretendem dar conta dos vários agentes de contato e das relações que esse povo estabelece com o mundo não indígena.

Recordando Marcel Mauss acerca da vida social e a questão da coletividade, parece-nos que, por mais individuais que aparentem as condutas sociais dos membros protestantes terena, como no ato da conversão ou na atuação missionária dos evangelistas e a relação atual que estabelecem com o xamanismo, é preciso ter em mente que elas só existem, só possuem sentido, enquanto uma rede de relações simbólicas que se estruturam nesta cultura, a terena.

Crete terena, Terena crete: aberturas ao protestantismo

Queremos aqui aprofundar a questão do protestantismo entre os Terena, pois, como já expusemos, acreditamos assistir a apropriação dessa crença religiosa, mas concebida nos moldes da cultura terena e em paralelo com a reelaboração do sistema xamânico, o que denominamos de *processo de terenização do protestantismo*.

Mesmo frente à situação atual de contato intenso e inevitável com a sociedade envolvente, podemos observar a persistência dessa forma de construção do pensamento a partir do conhecimento experimental do mundo humano e extra-humano, o mundo dos espíritos, mesmo que de forma mais simplificada como no cerimonial terena do Oheokoti e seu personagem principal, o koixomuneti (xamã).

Faremos um resgate da história terena com o cristianismo, levantando alguns aspectos de interlocução entre duas concepções religiosas distintas, a cristã e o xamanismo, mas centrando-nos em particular na doutrina protestante. Nosso objetivo é demonstrar que, apesar de se autodenominarem *crentes*, esses adeptos terena terminam por nos mostrar a vivacidade da cultura e religião terena tacitamente ilustradas, por exemplo, na figura do *curandeiro*, o que desejamos abordar diretamente no próximo momento de nossa análise. Por ora, concentraremos no processo de apropriação da crença protestante no contexto da sociedade terena.

Os Terena tiveram contato com o cristianismo nos séculos XVI e XVII ainda no Chaco, sendo impossível precisar sua extensão por falta de dados documentais (ALTENFELDER SILVA, 1946). Carvalho aponta:

A partir de meados do século XVIII, os jesuítas mantinham contato apenas com os Guaná ocidentais — os Chaná — mas esta influência provavelmente se estendeu aos outros grupos Guaná. Em 1761, o padre jesuíta Sanchez Labrador visitou os Chaná e, juntamente com o padre Don Manuel Duran, fez uma tentativa de criar uma missão entre esses índios; tentativa esta que foi frustrada devido à expulsão dos jesuítas em 1767. Os monges franciscanos, dois anos mais tarde, também se mobilizaram com o mesmo objetivo, mas a falta de recursos fez com que desistissem em 1772. [...] De fato, os missionários franciscanos foram os que, com seus trabalhos, mais influência tiveram entre os Terena. Mesmo porque a grande corrente migratória Guaná para território brasileiro se dá após a expulsão dos jesuítas em 1767, com a vinda dos franciscanos para substituí-los (CARVALHO, F., 1996, p. 63-65).

Uma maior proximidade dos Terena com o cristianismo ocorreu no século XIX com os missionários capuchinos, já em território brasileiro. Mesmo assim, os Terena foram um dos grupos Guaná mais isentos desse contato. Schuch comenta que, no atual Mato Grosso do Sul

[...] foram criadas as missões dos padres capuchinhos a partir de 1819. Mantendo-se ora como missão, ora como aldeamento indígena elas existiram até 1864, quando deu-se o início da Guerra do Paraguai e a região foi ocupada pelas tropas de Lopez, desarticulando assim o trabalho dos missionários e da Diretoria Geral do Índios (SCHUCH, 1998, p. 89).

Esta autora ressalta que os capuchinos estavam preocupados com a ótica civilizadora da empresa, aproximando assim os índios do universo colonial, mais do que com os aspectos catequéticos propriamente ditos. Essa visão correspondia aos interesses do Império, pelo fato de os missionários serem funcionários públicos. Esse empreendimento valorizava o aprendizado dos índios em ofícios mecânicos, na lavoura e na alfabetização, em uma das tentativas de transformá-los em colonos.

Para os índios (Guaná, Terena, Kinikinau, Layana), a proximidade com os padres representava proteção e acesso ao mundo dos brancos e ao que esse lhes oferecia: ferramentas, roupas, comércio de produtos com os regionais. Apesar da generalização, somente alguns grupos considerados ca-

tólicos encontravam-se sob as vistas dos padres, que, aliás, foram somente dois capuchinos em um período de 1819 a 1864. Schuch expõe:

[...] O que eles precisavam era de um meio para ter acesso ao mundo dos brancos e certamente viram nestas aldeias-missão um trampolim para ter acesso a um novo status. Era uma forma de participar de um mundo para o qual eles estavam sendo empurrados, pois não havia como ignorar a presença da sociedade nacional na região, mas do qual eles dificilmente poderiam fazer parte em pé de igualdade (SCHUCH, 1998, p. 126).

Porém, com o advento da guerra contra o Paraguai houve a desarticulação do trabalho missionário, como a desestruturação das aldeias e de uma vida em comunidade para os grupos que estavam em contato com os padres e para os demais grupos.

Vale lembrar que por essa época o índice demográfico regional era muito baixo, tendo sido alterado de maneira relevante somente após a guerra, com o início da demarcação de grandes glebas. O contato intenso com setores da sociedade envolvente ocorreu de fato após 1870, quando os missionários católicos já não se encontravam mais entre os índios.

Apesar desse contato aparentemente harmônico com os missionários católicos, não podemos saber se essa aceitação do catolicismo foi efetivamente uma conversão a tal religião ou se foi de fato garantia de boas trocas com os pequenos núcleos de regionais frente aos outros grupos indígenas não conversos.

Schuch (1998) relata um episódio que nos instiga a pensar sobre a conversão dos índios ao catolicismo: em 1856 houve uma grande estiagem na região que praticamente acabou com as lavouras fazendo com que os índios abandonassem a aldeia que encontrava-se sob administração dos padres e saíssem à procura de alimentos.

Até aqui nada demais, mas no documento do capuchino Mariano de Bagnaia, este deixa claro que não só a fome fez com que se afastassem da aldeia, mas também a “inconstância” própria da alma indígena. A impressão que temos é que esse tipo de atitude parecia ser esperada e poderia ser desencadeada a qualquer momento por diferentes motivos — neste caso, um motivo válido: a fome.

A questão é que após a guerra as relações de contato se modificaram muito, tanto em relação aos índios como na própria sociedade nacional que caminhava para o final do Império e o início de uma República. Por fim, não houve mais nenhuma investida dos missionários católicos, ficando os índios à sua própria sorte até o início do século XX, com a passagem de Rondon pela região, época também da chegada dos missionários protestantes.

O século XX iniciou-se com grandes transformações em relação à questão indígena e, nesse processo, os Terena encontravam-se reorganizando suas comunidades e com um novo problema, os latifúndios invadindo suas terras.

Sem a proteção dos padres — que também não deve ser superestimada, pois não abarcava os grupos Guaná em sua totalidade — o apoio nesse momento provinha de uma nova legislação implementada que aparentemente tendia a garantir-lhes um espaço para viver sob a proteção do recém-criado SPI.

A história dos convertidos católicos parece ter se diluído com a guerra, pois, somente anos após a chegada dos protestantes representados pela ISAMU (Inland South American Missionary Union/ 1913), foi fundada uma missão católica permanente. Porém essa missão foi instalada no município de Aquidauana, não tão próxima assim dos índios como anteriormente, ao contrário dos missionários protestantes que instalaram-se bem ao lado das aldeias no distrito de Taunay (ALTENFELDER SILVA, 1946).

Com todo cuidado, parece-nos que o catolicismo em um primeiro momento fora interpretado como a religião dos brancos em geral; foi interessante aceitá-lo, pois os missionários capuchinos apresentaram-se como um elo com a sociedade envolvente e a sociedade Terena.

Entretanto, com o passar do tempo, o católico não era só associado àquele que protegia, mas, depois da guerra com o Paraguai, também era aquele que invadia, aquele que usufruía do trabalho dos índios como servos após a desestruturação das aldeias e aquele que passou a tratá-los como *bugres*. Esta categoria influenciou muito as atitudes dos Terena em relação à sociedade envolvente. Sobre isso, é emblemático o depoimento de Marcos Terena publicado no *Jornal do Brasil* em 1990 e reproduzido no mesmo ano pela Revista *Terra Indígena* do CEIMAM (Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menendez):

A relação com esta sociedade foi muito dura, doida mesmo. Por isso, um dia, quando me chamaram de “japonês”, decidi adotar essa identidade, e fiz isso por 14 anos. Depois de concluir o científico, fui aprovado nos exames intelectuais, físicos e psicológicos da Força Aérea Brasileira, onde aprendi a pilotar e a sonhar com um futuro que me possibilitasse comandar um dos Boeings que cruzam os céus do Brasil... Há doze anos, porém, ao chegar em Brasília, conheci a Funai e descobri que era “tutelado” (TERENA, 1990, p. 5-6).

Mas, entre esses dois universos, o da sociedade terena e o da envolvente, surgiu no cenário um novo agente — os missionários protestantes — representantes de uma religião também do não índio, mas que não possuía ainda nenhuma noção prévia formada pelos Terena.

Ao contrário, o assistencialismo oferecido pelos protestantes diferenciava-se do já empreendido pelos católicos, no sentido de não propor uma relação de tutela na forma das aldeias-missão e também por não propor aparentemente alterar o ritmo da aldeia, diferentemente da relação que mantiveram com os padres, que tinham como meta preparar os índios para melhor servir à sociedade envolvente, com o aprendizado técnico voltado a tal fim.

O caráter assistencial dos protestantes não só em relação à saúde, mas especialmente na área educacional, vinha de encontro ao que alguns grupos Terena almejavam, uma educação formal, alfabetizadora, imprescindível para conviver com esse mundo que se expandia rapidamente e cujas relações extra-aldeias os envolviam cada vez mais. Podemos traçar, a partir do pensamento do sociólogo Henri Janne, uma crítica proveitosa sobre o papel do sistema educacional nas sociedades industrializadas,

O sistema educativo adquiriu uma importância considerável nas sociedades industrializadas. A democratização dos estudos é nela uma necessidade não somente em função do valor social da “escolha”, mas em função das necessidades técnicas da sociedade. Contudo, se esquece que o ensino é, por natureza, uma atividade conservadora que se propõe, não a modificar mas a transmitir valores e conhecimentos (JANNE, 1968, p. 4).

Podemos aventar que era justamente a transmissão de tais valores e conhecimentos que interessava aos Terena ou pelo menos uma parte deles pois, nos parece, fornecia algumas fórmulas de convivência com a sociedade envolvente. Neste caso, os terena tiveram como condutores desse ensino os

missionários norte-americanos, ensino este que, além de alfabetizador, obviamente também pretendia mais do que divulgar, conquistar adeptos para a formação das igrejas autônomas e nativas, característica dessas missões de fé.

Neste intento, lembremo-nos também do preceito do livre acesso à Bíblia do protestantismo como via para novas conversões, elemento que instigou o processo de alfabetização na língua portuguesa. Entre os Palikúr, também de filiação Aruák como os Terena, vemos o mesmo interesse pela instrução escolar com a entrada do protestantismo pentecostal em suas comunidades. Arnaud pontua que,

[...] as canções e as orações eram intercaladas pela leitura de trechos da Bíblia. Além dos crentes, diversos outros índios costumavam assisti-los, e de modo geral mostravam-se bastante incrédulos, com respeito às palavras que ouviam. Em consequência, mesmo as pessoas mais velhas, que antes eram contrárias ao ensino escolar, passaram a manifestar o desejo de aprender para obtenção de um melhor conhecimento dos textos bíblicos (ARNAUD, 1996, p. 321).

Diferentemente também do catolicismo conhecido pelos Terena, o caráter emocional que envolvia as conversões ao protestantismo destoava muito do impulso civilizador dos padres. Desta maneira, a entrada do protestantismo pode ter sido carregada por um sentido de oposição a algo já conhecido: a incorporação de uma crença religiosa diferente do catolicismo, mesmo que ocidental tanto quanto, ofereceu uma nova possibilidade de convivência com o não indígena, em outro patamar.

Em primeiro lugar, podemos levantar a questão de o catolicismo passar a representar a religião do dominador, o que parece ter sentido se pensarmos que o monopólio católico só se rompeu quando da entrada no país dos missionários protestantes.

Em segundo lugar, é ressaltado pelos adeptos protestantes o caráter permissivo do catolicismo que em alguns momentos deixa transparecer algo de descompromissado com os fiéis; as regras rígidas do protestantismo são assim associadas a uma maior ligação moral que a igreja tem para com seus adeptos.

Isso é visível quando vários dos membros relacionam sua entrada à nova religião com o afastamento das bebidas alcoólicas e com um vínculo maior que estabelece-se entre as famílias e o cuidado com os filhos, principal-

mente com as filhas, que, em muitos casos, mudavam-se para as cidades da região em busca de trabalho sem que estejam preparadas para enfrentar um mundo de regras bem diferentes das estabelecidas na aldeia. Podemos ilustrar essa preocupação a partir do depoimento de Sr. Modesto Pereira: “Um crente não se envolve em bagunças, as mulheres não correm o risco de se prostituírem, e isso favorece o índio nas suas relações com os brancos, eles não dão motivos para ficarem mal vistos” (*apud* CARVALHO, F., 1996, p. 67).

Também podemos levantar a questão de o protestantismo investir na formação de um clero nativo — a política de nacionalização do protestantismo norte-americano — que nesse caso se fortaleceu a partir de 1972, com a fundação da Missão Uniedas, tanto em relação às lideranças nativas da Missão quanto das igrejas locais. Essa característica é bem distinta da hierarquia católica e do poder dos clérigos, mas também não pretendemos com isso superestimar a liberdade de ação dos adeptos. Porém, é inegável que uma coisa é a missa, realizada com a autoridade devida aos padres, e outra coisa é o culto realizado pelos próprios patrícios. Nesse sentido, Galvão (*apud* WRIGHT, 1999, p.158) indica que a aceitação do protestantismo parece estar muito atrelada à satisfação emocional derivada da participação ativa nos rituais.

Devemos também lembrar que a forma de organização eclesíastica escolhida pela Uniedas e sugerida pelas lideranças indígenas em assembleia na década de 1980 foi a denominada *Congregacional*, uma das três alternativas propostas pelo Protestantismo mundial, sendo as outras a Episcopal e a Presbiteriana. Parece-nos relevante a afirmação de Moura acerca da conformação deste tipo organizacional, que diretamente diz respeito às igrejas locais, em relação à organização sociocultural dos Terena:

Na aldeia tradicional, todas as decisões eram levadas pelo Conselho Tribal à comunidade, que em assembleia geral discutia as soluções e respostas adequadas. Eram momentos de construção de alternativas para os problemas da aldeia. É fato que não tinha essa conotação individualista que a conversão exige, mas não deixa de ter sua estratificação própria: chefes do povo, chefe de guerra, conselho de anciãos, pessoas comuns e *koichomuneti* (líder religioso) (MOURA, 2001, p. 93).

Moura (2001) aponta que, ao mesmo tempo em que esse tipo organizacional abriu espaço à participação de todos os membros ao aproximar-se do universo sociocultural terena, também proporcionou brechas para que as mesmas lideranças nativas da Missão Uniedas e seus familiares permanecessem como tais *ad infinitum*.

Sem dúvida, também observamos na igreja local da Uniedas presente na aldeia Bananal a persistência de adeptos nas mesmas funções, mas são funções eclesiais em que a permanência só demonstra seu compromisso com a comunidade religiosa.

Também assistimos a incorporação no quadro de funcionários da igreja pessoas aceitas recentemente, provenientes de outras igrejas, mas consideradas de total confiança — caso contrário, não ocupariam tais espaços.

Claro que há uma grande diferença entre as funções eclesiais e os cargos administrativo-burocráticos da igreja em relação aos da Missão Uniedas, mas de qualquer maneira a incorporação nas igrejas locais de novos membros em cargos de confiança parece ser bem-vinda, afinal potencializa novas conversões e o envolvimento maior do novo adepto nesse espaço.

O que desejamos frisar aqui é o encontro entre duas formas de pensamento e de concepção de história muito distintas: a da sociedade ocidental e a das sociedades indígenas.

A primeira, individualista e racionalizadora, homogeneizadora, monoteísta, na qual o tempo passou a ser concebido como um acontecimento histórico e não reversível, linear e cumulativo, dando-nos a sensação de que tudo é novo e se encontra em constante *progresso*, ideia sobremaneira sustentada por sua superioridade tecnológica. E a segunda, a das sociedades indígenas, cujo conhecimento se encontra pautado na noção de totalidade, cujas relações simbólicas e materiais entre o homem e a natureza tendem a realizar-se em um movimento dialético e reequilibrante, com uma cosmologia mais panteísta do que politeísta.

Essa observação se respalda nas reflexões de Levi-Strauss acerca das diferentes maneiras de se conceber a história:

[...] Chegar-se-ia [...] a distinguir entre duas espécies de história: uma história progressiva, aquisitiva, que acumula os achados e invenções para construir grandes civilizações, e outra história, talvez igualmente ativa e utilizando não menor talento, mas à qual faltaria o dom sintético, que é privilégio da primeira. Cada inovação, ao invés de vir

juntar-se às inovações anteriores, orientadas no mesmo sentido, se dissolveria numa espécie de fluxo ondulante, que não chegaria nunca a se afastar duravelmente da direção primitiva (LEVI-STRAUSS, 1993, p. 340).

Desta forma, o protestantismo, embasado nas configurações históricas e socioculturais Terena, pode ser visto como uma das estratégias de convivência com o não indígena, fornecendo *chaves* que podem ser acionadas no contexto de contato por eles vivenciado e que, além do mais, possibilita uma interação guiada não pela categoria *bugre*, mas por uma outra mais digna: *crente*.

Seguindo as discussões apresentadas no capítulo anterior, onde frisamos o parâmetro endógeno de construção e consolidação do protestantismo entre os Terena, apontaremos algumas relações estabelecidas com a doutrina cristã protestante, que nos parecem dirigidas pela lógica terena: um maior colorido dado a alguns aspectos da nova crença, como a importância dos hinos, dos grupos de música da igreja Uniedas e das coreografias desenvolvidas para serem apresentadas nos cultos.

O envolvimento da comunidade da igreja nessas atividades lúdicas é visivelmente enfatizado, transformando-se no ponto alto dos cultos. Sobre isso, o antropólogo Desidério Aytai indica que “O canto sempre está acompanhado por gestos rituais, movimentos ritmados, danças, e este conjunto é que lhe confere o sentido pleno, permitindo supor, até certo ponto, qual a mensagem que contém” (AYTAI, 1999, p. 82).

Os hinos, enquanto expressão emotiva individual e coletiva já nos tinham sido indicados pelo pastor como uma das vias às novas conversões. Os grupos de música, como o grupo Nova Dimensão da Uniedas do Bananal, ou os que se agrupam esporadicamente para uma apresentação, atraem principalmente os jovens, tanto as crianças quanto os adolescentes, sendo sempre seguidos e instruídos de perto por um dos diáconos ou anciãos da igreja.

As coreografias, muitas vezes pautadas em motivos bíblicos, são ensaiadas com entusiasmo, demonstrando o compromisso que há em se apresentar no culto da igreja. A esse respeito Anthony Seeger, em pesquisa realizada sobre a musicalidade entre os Suyá, indica:

A música é uma forma específica de comunicação. Suas características não-verbais fazem dela um veículo privilegiado para transmitir

valores e *éthos* que são mais facilmente “musicados” que verbalizados. Estes são comunicados não somente através dos sons, mas também dos movimentos dos intérpretes, do tempo, do local e das condições em que são executados. [...] Ao longo desta análise, sugeri que uma importante característica comunicativa da música é sua habilidade em atravessar distâncias sociais, psicológicas e espaciais e que a ênfase linguística de nossa própria sociedade pode não ser universal (SEEGGER, 1980, p. 84, 103).

Podemos insinuar que, além do aspecto da oralidade presente na comunicação que a música exprime, os hinos refletem um princípio de religiosidade original que nos instiga a relacioná-los ao canto dos xamãs, o canto entoado para a comunicação com os espíritos¹⁵.

Não pretendemos com isso apontar uma analogia conscientemente concebida entre essas duas formas de musicalidade, mas sim frisar que a importância dada pelos adeptos a tais manifestações está baseada em uma lógica cultural subjacente que se modifica, mas não se perde, nem é substituída simplesmente por outra forma de pensamento. Nesse sentido, concordamos com Lederman e sua afirmação de que “A tradição consiste aqui nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (*apud* SAHLINS, 1997, p. 62). E, complementemos, seja *prescritiva* ou *performativamente* (*idem*, 1990).

Carvalho argumenta:

[...] a ideologia religiosa — ideologia aqui entendida como interpretação do mundo — parece ter pouca importância. Os Terena não substituíram sua visão de mundo por outras veiculadas pelas religiões cristãs. Podemos dizer que essa visão de mundo foi sofrendo mudanças, no processo secular de contato, mas não prioritariamente em decorrência de uma incorporação da visão de mundo veiculada pelo cristianismo (CARVALHO, F., 1996, p. 67, 68).

Outro elemento que talvez auxilie a corroborar esta nossa afirmação dá-se no momento de finalização dos cultos. Assistimos na Uniedas do Bana-

15 Sobre o tema musical entre sociedades indígenas, ver Manizer. Música e instrumentos de música de algumas tribos do Brasil. Revista Brasileira de Música. Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 303-327, 1934.

nal uma oração coletiva que poderíamos tender a aproximar das práticas dos cultos pentecostais mais efervescentes, mas que para o protestantismo não é concebível doutrinariamente, “porque a Bíblia recomenda que Deus não faz confusão... gritar, pular e assim por diante [...]sic” (Sr. Manoel Cândido, dezembro de 1995).

De fato, não há pulos nem gritos, mas uma oração coletiva em voz alta abrangendo tanto os homens como as mulheres, incompreensível por ser em conjunto e na qual, principalmente as mulheres, ajoelhadas defronte aos bancos da igreja, ou seja, de costas ao que poderíamos chamar de altar, clamam e choram emotivamente; um choro ritualizado.

Tivemos oportunidade de presenciar durante um funeral em meados de 1994 o choro ritual da parentela feminina de um falecido que lembrou-nos muito esta oração do final do culto. Aqui, o choro não ocorre por conta de um falecimento, mas a comoção desencadeada parece ser a mesma. Indagamos sobre o significado desse ato em que a comunidade da igreja, em especial o grupo feminino, parece entregar-se à emoção que transborda, exteriorizando-se como por uma válvula, e o Sr. Manoel Cândido nos explicou que esse é um momento dedicado a pedir pelo bem dos filhos, da comunidade terena, e para que para nenhum mal paire por ali.

Recordamos Eliade e sua afirmação:

[...] O sagrado se manifesta sempre dentro de uma situação histórica determinada. As experiências místicas, ainda que as mais pessoais e as mais transcendentais, estão influenciadas pelo momento histórico. [...] Isso não significa que qualquer hierofania ou qualquer experiência religiosa seja um momento único, sem repetição possível, na economia do espírito. As grandes experiências não se parecem só pelo conteúdo, mas sim muitas vezes também pela sua expressão... (ELIADE, 1995, p. 11).

Podemos também sugerir outras aberturas no protestantismo que parecem concatenar-se aproximativamente ao universo simbólico terena e sendo assim trabalhadas. Uma delas é a de que na crença protestante não há a representação de santos, entidades que não possuem paralelos nas sociedades indígenas, como ocorreu com o catolicismo em relação ao *candomblé*, sendo santos e orixás homologamente identificados. O elemento aquático, miticamente concebido nas mais diversas culturas, encontra sua analogia também

entre a cosmovisão terena e a cristã protestante, como no batismo e no mito do dilúvio. Em relação à tradição judaico-cristã, Eliade enuncia:

O batismo [*sic*] equivale a uma morte ritual do homem antigo, seguido de um novo nascimento. No plano cósmico, equivale ao dilúvio: abolição dos contornos, fusão de todas as formas, regresso ao amorfismo. [...] Estudos recentes detectaram os elementos rituais e as implicações cosmo-escatológicas dos Salmos e explicaram o papel desempenhado pelo rei na festa do Ano Novo, em que se comemorava o triunfo de Iavé, chefe das forças luminosas, sobre as forças das trevas (o caos marinho, o monstro primordial Raabe)... (ELIADE, 1969, p. 74).

Na mitologia terena encontramos até hoje fragmentos do mito do dilúvio. Sobre esse mito, Carvalho, pesquisadora que coletou uma das últimas versões transcritas, relata que os Terena

[...] falam do dia em que tudo se encheu de água na aldeia, e se podia pegar peixes com a mão. Foi um Koixomuneté que fez a chuva parar. Isto é narrado como um acontecimento de um passado antigo, mas que foi presenciado por alguns moradores mais velhos... (CARVALHO, F, 1996, p. 59)¹⁶.

A alusão à abundância de peixes na aldeia após a inundação também possui seu paralelo na simbologia cristã e o episódio da multiplicação desse alimento.

Na versão colhida por Altenfelder Silva, fica patente a importância do koixomuneté como personagem cujo poder reequilibra as forças mágico-religiosas perigosas à sobrevivência da humanidade:

16 A versão coletada por Carvalho (1996) foi-lhe transmitida por seu informante quando esse ainda morava na aldeia Bananal: “aconteceu um dia de dar uma tempestade tão forte que a aldeia se encheu de peixes. Eram peixes que caíam do céu, essas ruas ficaram cheias de peixes que a gente pegava com a mão. Não parava mais de chover, só parou quando os Koixomuneté fizeram uma reza para parar a chuva, eles ficaram um tempo grande batendo purunga, aí parou a chuva. Todo mundo pegou peixe aqui na rua mesmo” (Sr. Modesto, 1987). Também ouvimos no Bananal fragmentos desse mito, mas infelizmente não tivemos oportunidade adequada para registrá-lo de forma a ser transcrito posteriormente.

Chovia uma chuva que nunca parava. Era Vanuno que estava descendo. (Kameoné uti e monti Vanuno vanukê, ‘falava a voz de Vanuno no céu’). A chuva encheu os campos. Então tinha um Koixomunetí (médico-feiticeiro) que cantava para fazer a chuva parar. Já estava tudo coberto. O padre cantava sacudindo a itaaka, (cabaça). Se Vanuno baixasse até o chão a água cobriria tudo. O padre continuava cantando. Vanuno falava. Os índios ouviam a voz de Vanuno, mas não compreendiam. Vanuno era ruim e fazia mal para os índios. O padre continuava cantando. Foi indo, foi indo a voz de Vanuno foi recuando mais para cima e parou de falar. Quando parou a chuva é que o padre parou de cantar (*apud* CARVALHO, F., 1996, p. 59).

O tema do dilúvio e o fim do mundo também foram registrados por Herbert Baldus, marcando os elementos característicos da mitologia Aruák e as influências das culturas chaquenhãs pela convivência dos Terena nessa região. Baldus relata a *ema*¹⁷ presente no céu (o Cruzeiro do Sul) e a disputa de poder entre dois Koixomunetís; segundo sua versão¹⁸:

Dois padres, Koixamonte, estavam se insultando, dizendo que outro não sabia nada. Um deles, para mostrar que sabia mais do que o outro, deu jeito para virar a *ema* que está no céu e de que sai hoje à meia-noite o pescoço. (Em junho fica bem ao centro). Aí veio uma tempestade, escureceu muito, começaram a descer do céu no meio da chuva os passarinhos de duas cabeças, pato de duas cabeças, ganso de duas cabeças, carão de duas cabeças. Estava a nuvem tão baixa que a gente ouviu fala de criança em meio desta nuvem. Quando o outro padre viu que não podia com ele, o padre mais forte sacudiu o chocalho de cabaça, *itakaná*, e aí parou a chuva, os pássaros foram embora e limpou o tempo. A *ema* ficou no céu como o padre a tinha virado (BALDUS, 1950, p. 222).

17 Carvalho (1996) também transcreveu a seguinte afirmação: “No fim do mundo, a *ema* vai descer do céu e comer todos os homens como se fossem grãos de milho” (MODESTO, 1986).

18 Em comentário de Baldus: “O Saco-de-Carvão é cabeça de *ema* que tem em frente do bico o Cruzeiro, sendo a Via-Láctea o caminho da *ema*. Esse conceito é mais um dos traços que ligam os Tereno às culturas do Chaco. Para os Matakó e os Toba do Pilcomayo são o saco-de-Carvão uma *ema* e a Via-Láctea um caminho ... ao passo que para os Toba do leste, o Saco-de-Carvão é cabeça da *ema* e a Via-Láctea, desde o Saco-de-Carvão até a estrela Antares e a constelação Ofíúco, o seu corpo com as asas...” (1950, p. 227-228).

Mesmo que hoje os mitos sejam narrados pelos Terena de forma simplificada, a mensagem simbólica prossegue sendo a transformação do caos em cosmos, do poder e da vitória do koixomunetí sobre Vanuno, a serpente que habita o céu (a serpente do arco-íris) e que ameaça a ordem estabelecida e anuncia o possível fim do mundo. A figura das aves de duas cabeças, representações típicas da mitologia Aruák, também anuncia o perigo que ameaça a humanidade, fato que podemos perceber quando da referência à fala de crianças no meio das nuvens que parece aludir a crianças ainda nem nascidas.

Em relação às figuras vinculados ao céu e aos voos extraterrenos como as aves, aqui em especial a ema, Carvalho comenta:

É preciso notar [...] que o fato dos xamãs usarem, como um dos instrumentos rituais, um penacho de penas de ema (de que também são feitos os saiotos usados na dança do “Bate-Pau”) não é aleatório, mas traduz uma cosmologia ainda não esquecida pelos Terena (CARVALHO, F., 1996, p. 62).

Precisamos registrar que o batismo — enfocado como um fenômeno no sentido de ser percebido moral e socialmente pela pessoa¹⁹ e como rito iniciático — é expresso pelo mesmo vocábulo no dialeto terena tanto para se referir à iniciação do koixomunetí quanto para o batismo na igreja cristã, como a Uniedas: Ahivootí (batismo).

Sr. Manoel Cândido, diácono e evangelista da Uniedas do Bananal, relatou-nos sobre o batismo em sua igreja;

[...] para batizar um membro ou mesmo uma pessoa, temos que dar instrução para ele um ano para saber o que vem dizer o Evangelho. [...] Temos o batismo nas águas que a Bíblia diz que aquele que for batizado, esse será salvo. Ele não diz aquele que crê e for batizado pelo Espírito Santo ele não diz; mas a Bíblia diz que aquele que crê e for batizado. Então eu creio, nós cremos que nós que cremos em Jesus, nós vamos ser

19 Estamos pensando em M. Mauss e sua análise sobre a noção de *pessoa* nas sociedades tradicionais ou nomeadas à época como “primitivas”. Em crítica a Lucien Lévi-Bruhl e sua afirmação de que os “primitivos” não distinguem categorias como alma e pessoa, Mauss argumenta que o importante é compreender tal indistinção concluindo que alma, pessoa e posição social são a mesma coisa e se confundem, pois são proveinentes e se nutrem da própria sociedade, definindo assim, na vida social, a personalidade dos indivíduos.

salvos. Por isso, a Bíblia diz que muitos chamados, mas pouco escolhidos. Escolhidos são aqueles que creem em Jesus; não importa se a pessoa dança muito, se a pessoa fuma muito, se for isso ou aquilo, estudado, mas importante que crê no nome de Jesus. E tem também as ordens que recebemos: amar uns aos outros (Sr. Manoel Cândido, dezembro de 1995).

O batismo na Uniedas só é realizado após um período de preparação nas Escolas Dominicais, direcionada pelo que podemos observar principalmente aos jovens, geralmente já filhos de adeptos. Mas em relação aos candidatos já adultos, existe uma predisposição à conversão que pode ter sido estimulada por uma cura, em outros casos pela pregação ou pela emotividade dos hinos, como nos foi ressaltado pelo pastor, Sr. Emílio Miguel.

A conversão voluntária própria de tais igrejas leva em conta a maturidade do candidato, a consagração do batismo na *idade da razão*, aspecto que distancia-se dos batismos realizados na idade pueril, como no catolicismo. Podemos dizer que, ao contrário do batismo católico, é dada ao candidato a condição da escolha, sem, com isso, descartarmos o investimento dos membros da igreja para que a conversão se efetive.

Quanto à escatologia, a ideia do fim do mundo cristão-protestante, seu renascimento e a perenidade do retorno primordial, chegou ao Brasil em meio à bagagem ideológica das empresas missionárias protestantes com a concepção milenarista da história: a segunda vinda de Cristo à Terra.

No caso das agências missionárias que conviveram com os Terena, a interpretação dada ao novo advento de Cristo recai sobre a ideia de que haverá uma irrupção sobrenatural do reino de Deus na Terra; é a interpretação pré-milenarista, abordada no capítulo anterior, e sua enfática preocupação com o fim do mundo.

Em uma amostragem dos cânticos protestantes selecionados por Mendonça, o autor demarca alguns traços do apocalipsismo presente na visão pré-milenarista de história e argumenta:

[...] o Reino de Deus se estabelecerá pela segunda vinda de Jesus em glória. Sua derrota na primeira vinda será compensada pela segunda vinda triunfal. Sua vinda, bem ligada com os aspectos guerreiros do protestantismo, será como um guerreiro vitorioso. Pelo menos no Brasil o Reino de Deus parece ser a reprodução de uma Idade do Ouro; [...] um bem que foi perdido... (MENDONÇA, 1982, p. 421, 422).

A ideia da aproximação do fim do mundo pré-milenar encontra-se institucionalmente presente no pensamento protestante pautado nos textos apocalípticos da Bíblia, interpretados literalmente, e na sequência histórica ali estabelecida. Mendonça expõe que qualquer tentativa de relativização é rechaçada. “Essa espécie de racionalização da Bíblia e da história, além de ser geralmente simpática ao protestantismo, fornece vigoroso apoio às crenças relativas à expectativa milenarista” (MENDONÇA, 1982, p. 421). Eliade comenta que, com o monoteísmo, “pela primeira vez afirma-se e desenvolve-se a ideia de que os acontecimentos históricos tem um valor em *si mesmos*, na medida em que são determinados pela vontade de Deus [...]” (ELIADE, 1969, p. 118, grifo do autor).

Mas a ideia do fim da história, o fim deste/do mundo, como em tantas outras concepções escatológicas particular e contextualmente concebidas, possui estrutura universal, sendo assim passível de se abrir a versões porosamente dialogantes, como se pensássemos agora nos elementos que podem estar presentes e em constante elaboração nas *fontes étnicas* fundamentadas por Fredrik Barth (*apud* POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998), mesmo não havendo no imaginário religioso terena uma concepção messiânica de história.

O significado adquirido por essa, mesmo que em distintas construções doutrinárias, como as das sociedades tradicionais e das ditas sociedades modernas, revela-se, diz Eliade, nas teorias do “Grande Tempo”, ou dos grandes ciclos cósmicos;

[...] é aí que pela primeira vez se definem duas orientações distintas: uma, tradicional, pressentida (sem nunca ter sido claramente formulada) em todas as culturas “primitivas”, a do tempo-cíclico que se regenera periodicamente *ad infinitum*; outra, “moderna”, do tempo-acabado, fragmento (embora ele também cíclico) entre dois infinitos a-temporais. Quase sempre estas teorias do “Grande Tempo” se encontram associadas ao mito das idades sucessivas, encontrando-se a “idade do ouro” sempre no início do ciclo, perto do *illud tempus* paradigmático. Em ambas as doutrinas — a do tempo-cíclico infinito e a do tempo-cíclico limitado — essa idade do ouro é recuperável; por outras palavras, ela pode ser *repetida* uma infinidade de vezes na primeira doutrina, uma vez apenas na segunda (ELIADE, 1969, p. 126, 127, grifo do autor).

Em suma, Eliade diz que o cristianismo é a religião do homem “moderno” e “histórico”, aquele que descobriu simultaneamente a liberdade pes-

soal e o tempo contínuo, ao impor a esse homem a existência de Deus, ao contrário das sociedades tradicionais que possuem mecanismos — de forma mitológica, ritual e comportamental — para defender-se do que o autor chama de “terror da história”.

Mas também não negligenciem as sínteses arbitrárias elaboradas pelos missionários e reafirmadas principalmente a partir da tradução da Bíblia para o dialeto terena. Como exemplo, podemos ressaltar Itukoviche²⁰, ou Itukó ‘oviche, na grafia do Instituto Bíblico de Verão, responsáveis pela referida tradução.

Itukoviche, personagem mítico, criador da humanidade e do mundo, não interfere no cotidiano do homem e não é uma entidade cultuada. Esse conceito de ser supremo é encontrado em diversas sociedades indígenas e na cosmogonia terena interpretada pelos missionários, Itukoviche foi elevado à categoria análoga ao do Deus cristão; não se trata do *Filho*, para cujo personagem a designação continua sendo a de Jesus.

Contudo, não há nenhuma relação entre as atitudes desses dois personagens: Itukoviche, após a criação, retirou-se do cenário humano. Pela visão cristã podemos classificá-lo como um ser supremo, um deus, no mínimo ausente na vida de suas criaturas e criações, sendo os grandes mentores terena os gêmeos Yurikoyuvakai²¹; os heróis culturais presentes não só nas cosmologias dos povos indígenas brasileiros, como em outras do mundo.

Yurikoyuvakai personifica nos mitos o conhecimento do modo de vida terena; a organização das metades (Sukirikionó e Xumonó) e as relações sociais que as abrangem; as relações econômicas, bem como as morais foram ensinadas, ou melhor, transmitidas a partir da experiência dos próprios personagens míticos e sua vivência com os humanos. Os mitos referentes a Yurikoyuvakai relatam como foram adquiridos, construídos e conquistados os bens materiais e simbólicos que pertencem e demarcam os terena etnicamente.

Foram os heróis gêmeos que tiraram “gente do buraco”, gente de toda raça que posteriormente foi organizada pelo herói civilizador. Yurikoyuvakai também arrumou o fogo para aquecer as pessoas e beneficiou-se da amizade

20 Na grafia adotada por Kalervo Oberg (1949); na de Altenfelder Silva (1949), encontramos Itukovitché.

21 Na grafia de Herbert Baldus (1950), Orekajuvakái. Utilizamos aqui a grafia de Altenfelder Silva (1949), Yurikoyuvakai.

de alguns bichos para fazer com que as pessoas rissem e assim começassem a falar. O mito também retrata a origem telúrica dos Terena, o povo *Poké*, o povo que veio do barro (BALDUS, 1950).

O intérprete de Baldus lhe narrou que Yurikoyuvakai,

[...] deu uns carocinhos de feijão e milho e deu mandioca também e ensinou como se planta. Deu também semente de algodão e ensinou como tecer faixa. Ensinou fazer arco e flecha, ranchinho, roçar e plantar [*sic*] (BALDUS, 1950, p. 220).

Exemplo clássico da seleção de um personagem realizada para que representasse o deus-cristão é apontado por Zerries em relação a Tupã que, de primitivo demônio do trovão tupi-guarani, foi alçado pelos missionários europeus à categoria de um ser supremo nos moldes cristãos. O autor também disserta que entre as sociedades do Grande Chaco a única figura metafísica que aproxima-se do conceito de ser supremo é “Eschetewuarha”, mãe dos Chamacoco e de numerosos outros espíritos da floresta e da água:

[...] pois é também a mãe das aves Osasero, que representam as nuvens. Por isso, dirigem-se-lhe [*sic*] preces para pedir chuva e ela espera que todas as noites se lhe entoem cantos. Consta mesmo que castiga com a morte aos que negligenciam essa obrigação (ZERRIES, 1964, p. 39).

Aqui, duas concepções teológicas distintas se entrecruzaram: ao contrário de Itukoviche, o Deus cristão interfere na história dos homens, conduzindo coercitivamente seus seguidores e imputando-lhes o sentido de humildade que se deve ter frente a entidades divinamente poderosas e punitivas, sendo assim digno de culto como forma de demonstração de respeito e submissão.

Tanto Itukoviche quanto a mãe Chamacoco e o demônio do trovão Tupã são entidades selecionadas arbitrariamente e equivocadamente pelo pensamento cristão, no qual a presença de um Deus supremo é indispensável e indiscutível.

Itukoviche, pelo menos, é um ser supremo, traduzido do terena para o português como o “que nos fez” (ALTENFELDER SILVA, 1949), ou “ele que nos fez” (Geiza Cândido, Nov/2000), quer dizer, parece concebível a analogia feita pelos missionários. Carvalho comenta que ainda

[...] seguindo as normas moralistas impostas por essas doutrinas não católicas e insistindo em seus depoimentos que só existe um Deus, os crentes terena com os quais consegui ter aproximação suficiente para que me falassem sobre o que pensam do Universo, da dinâmica desse e da vida pós-morte, não reproduzem o que essas doutrinas apresentam a partir da leitura da bíblia, mas [...] apresentam uma visão de mundo na qual confluem elementos cristãos e crenças xamânicas (CARVALHO, F., 1996, p. 52, 53).

Considerando nossa hipótese, o *processo de terenização do protestantismo*, acreditamos que apesar de ser elemento ‘exógeno’, o protestantismo foi apropriado não só pelos adeptos em si, mas à própria lógica terena de conceber o mundo que os rodeia, afinal, é reconhecido pelo restante da comunidade; lembremo-nos da identidade católica só construída a partir da inserção do protestantismo entre esse povo indígena.

Mas o que efetivamente nos fundamenta é a crença dos *crentes* no poder do xamã, seja ele chamado por *purungueiro* ou *curandeiro*, questão que iremos abordar adiante.

Não descartamos a análise das modificações que ocorreram na religiosidade terena após o contato com o cristianismo, e marcadamente com a doutrina protestante. Mas parece-nos que essas modificações concatenam-se com o contexto sociocultural terena onde são reformuladas, como acontece em outras sociedades quando fornecem significados diferenciados a novos elementos e situações.

Para ilustrar, podemos levantar um caso que se distingue, por exemplo, da forma como os Terena se apropriaram do protestantismo; ao referirmos aos índios Zoró (Tupi-Mondé) e o contato com os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) na década de 1970.

Diferentemente dos Terena, toda a população Zoró se converteu a um só golpe à doutrina protestante proposta pelos missionários da MNTB, porém, com a evangelização efetivada por pastores Gavião que já haviam passado pelo processo de conversão ao protestantismo e que se encontravam entre o povo Zoró. O xamanismo foi o primeiro elemento cultural a ser atacado no sentido de ser exterminado enquanto visão de mundo; missão aparentemente realizada com sucesso, pois de fato conseguiram a conversão dos xamãs à nova crença e a interrupção da iniciação de outros candidatos.

Embora os evangelistas dos Zoró tenham sido os pastores Gavião, entre esse povo, contrariamente, houve uma atualização do xamanismo como resposta à subordinação em que se encontravam frente aos missionários da MNTB, com a recuperação de um espaço de autonomia frente a tal empresa missionária. Mas, como bem argumenta Brunelli (1996), o desaparecimento dos xamãs, como no caso Zoró, não significa o desaparecimento ontológico da relação entre os espíritos e o mundo humano.

Uma das hipóteses de Brunelli nos ajuda a esclarecer não só a situação dos Zoró, como também a dos Terena que demonstram a capacidade que o xamanismo possui em atualizar-se, introduzindo novos elementos e os transformando, enquanto em outros contextos e interações socioculturais este tende aparentemente a desaparecer. Brunelli argumenta:

[...] contrariamente ao que se poderia às vezes imaginar, nos povos que estão mais adiantados no processo de transfiguração étnica (como, aqui, os Gavião e os Suruí) a prática do xamanismo é muito importante, enquanto nos povos que se encontram nas fases iniciais deste mesmo processo (como aqui, os Cinta Larga e os Zoró) a prática do xamanismo não goza de qualquer prestígio e encontra-se mesmo ausente (BRUNELLI, 1996, p. 260).

Assim, diante do que esboçamos até o momento, concentraremos na comparação entre a *purungueira*, o *curandeiro* e esses personagens em relação aos adeptos protestantes da igreja Uniedas do Bananal.

A abordagem etnográfica neste caso, como em tantos outros que pretendem trabalhar com os povos indígenas, não só impõe-se como fundamental, mas é a própria alma do trabalho, pois a partir dela é que se pode dialogar com o que concretamente existe: a igreja, a escola, o curandeiro, o posto indígena, o Oheokoti, como já expressou Isaac Schapera (KUPER, 2001, p. 134).

Xamanismo terena: visibilidade, continuidades e atualizações

O xamanismo é um tema recorrente na literatura etnográfica, que nos fornece inúmeras descrições e generalidades acerca deste sistema religioso. Assim, pretendemos nesse momento discorrer sobre as especificidades que formam o xamanismo terena a partir da comparação entre duas personagens

que parecem ser, tanto um quanto o outro, dois “tipos” de xamá presentes na atualidade da aldeia Bananal: D. Margarida Marcelino, a *purungueira* e Sr. Agripino Valério, o chamado *curandeiro*. Langdon (1996) afirma que a sociedade pode reconhecer mais de um tipo de xamá, sendo preciso explorar as definições nativas para se descobrir quem o é; lembrando, seguiremos a premissa do “Quem chama quem do que em que momento” procurando demonstrar que a religião terena é quem fornece os significados, *performativamente*, à incorporação de outras crenças e à recriação de sua visão de mundo.

Para tanto, iremos traçar o perfil dos dois personagens citados, a partir da sistematização dos dados que levantamos sobre a forma como atuam, seus procedimentos e a lógica subjacente que envolve tais manifestações: o processo de iniciação, a descoberta de ser um eleito, os espíritos que os guiam por este e outros mundos, as formas de cura, a linguagem ritual, as adivinhações.

Iniciemos então pelo Koixomunetí, termo registrado por Baldus, Tannay, Oberg e Carvalho na atualidade, para designar xamá em terena e que, após o contato com o cristianismo, é traduzido comumente pelos Terena para o português como *purungueiro*, designação que refere-se a feiticeiro, personagem caracterizado como o que pode fazer tanto o bem quanto o mal às pessoas.

O termo *purungueiro* vem do instrumento usado no Oheokoti e nas sessões de cura, a purunga; designa quem utiliza a purunga nesses rituais. D. Margarida considera-se koixomunetí; *hocotí purunga*, seguidora da purunga. Mas no dialeto terena a expressão correta, frisou ela posteriormente, é *hocotí Oheokoti*, quem segue os rituais do Oheokoti. Cabe a fama aos *purungueiros* de fazerem tanto o bem quanto o mal, sendo até evitada sua presença. Apesar de Carvalho não mencionar o termo *purungueiro* em seu trabalho, refere-se ao koixomunetí-feiticeiro argumentando:

[...] todos eles são marcados pela ambiguidade [no relacionamento com os outros: podem favorecê-los, curá-los, mas o mesmo poder os faz também potencialmente perigosos: são “feiticeiros”, podem matar seres humanos, como aliás se supõe que façam, uma vez transformados — ao morrerem — em onças pintadas (CARVALHO, 1996, p. 58).

Outro dado explanado por F. Carvalho (1996) é o de que os crentes não recorrem ao koixomunetí, mas os temem; portanto, quem teme, acre-

dita! Também cita que hoje os koixomuneti são todos praticantes da religião católica. Mais adiante, a autora é mais específica e considera que é preciso diferenciar dois tipos de koixomuneti: o koixomuneti curador e o koixomuneti feiticeiro. Assim, expõe que ambos são koixomuneti, mas o feiticeiro também faz o mal enquanto o curador não utiliza seus poderes para prejudicar alguém.

Ainda acerca da afirmação sobre os crentes não recorrerem ao koixomuneti — xamá, há entrevistas de crentes terena que recorreram e recorrem a esses cuidados. Mas, nesse caso, o koixomuneti procurado é, em português, um *curandeiro*. Como D. Margarida, a *purungueira*, o Sr. Agripino Valério, o *curandeiro*, também se reconhece como koixomuneti, porém como ele mesmo disse “primeiro o Reino de Deus, depois eu acrescento”; este acrescenta outros elementos à sua prática, como também o fez a *purungueira*.

O *curandeiro* em questão é crente e, a partir de suas práticas, esse personagem conseguiu elaborar, *à moda terena*, um conjunto de crenças que pode incluir a essa lógica tanto elementos do xamanismo terena quanto do cristianismo, além de algumas nuances católicas, como apontaremos mais adiante.

Esse aspecto mostra que, mesmo inconcebível ao protestantismo, o universo xamânico terena existe e se apresenta tão vivo quanto antes, incorporando e transformando novos elementos, apesar das mudanças e interferências ocorridas. Tendo em vista especificamente a doutrina cristã protestante, 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.

Indagamos o Sr. Manoel Cândido sobre como ele chamaria em terena o *curandeiro*; o termo proposto, depois de refletir por um momento, foi veokoti — cura, quem realiza a cura. Porém, completou ele, o *purungueiro* também é veokoti, pois ele cura.

Em suas considerações, Sr. Manoel Cândido argumentou que o koixomuneti é aquele que “chacoalha” a purunga, acompanhado às vezes de imagens de santos católicos; através de sua magia é que consegue curar as pessoas. Enquanto o veokoti só se utiliza da oração; é aquele que não precisa das imagens para realizar a cura. Mas, tanto o koixomuneti quanto o veokoti

foram por ele identificados como feiticeiros, concluindo que o veokoti foi incorporado depois do contato com os padres católicos.

Em relação à cura, parece-nos que a diferença apontada entre koixomuneti e veokoti diz respeito ao instrumental e a indumentária utilizada, não se referindo a uma questão de poder relacionado a tal atividade, já que os dois foram identificados como feiticeiros. Nesse sentido, Eliade, ao discorrer sobre os xamãs sul-americanos, expõe o pano de fundo dessa visão de mundo:

Está claro que o xamã sul-americano, assim como seus semelhantes em outras regiões, pode desempenhar o papel do feiticeiro [...] De qualquer modo, o xamã sul-americano deve sua posição mágico-religiosa e sua autoridade social muito mais pelas suas capacidades de atingir o êxtase que a seu pretígio de mago. Porque semelhantes capacidades de obter o êxtase o permitem, acima da sua prerrogativa habitual de curandeiro, empreender viagens místicas ao Céu para encontrar-se cara-a-cara com os deuses e transmitir-lhes as orações dos homens (ELIADE, 1986, p. 258, tradução nossa)

Sabemos que a cura é uma das funções mais relevantes relacionadas ao xamã e, neste sentido, a busca pela cura no *curandeiro* ou no *purungueiro* parece significar a busca de um sentido na doença para além do estado físico que essa possa acarretar. Esse fundamento leva-nos novamente a pensar na dinâmica presente no xamanismo e no aval dado pela comunidade que lhe fornece respaldo a fim de se reestruturar frente, aqui em particular, à crença protestante e seus adeptos.

É importante expormos que há uma diferença entre a busca da cura na igreja e a cura por intermédio da ação do xamã: nosso informante, adepto da Uniedas, relatou que quando se recorre ao grupo de oração da igreja é pedido para que seja feita a vontade de Deus. Com o xamã, o pedido é feito para que seja feita a *nossa* vontade, pois como ele nos disse, é muito difícil ver um filho doente e esperar pela vontade de Deus, e completou nos dizendo que “a carne é fraca”. Em um primeiro momento, o que podemos concluir deste depoimento é que o xamã pode — poder — até com Deus, ao menos o Deus cristão! Sr. Manoel Cândido também frisou que alguns crentes procuram o curandeiro, mas em busca da cura e não se afastam da igreja por esse motivo:

A Uniedas realiza a cura pela oração?

Tem. Mas 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 sempre é chamada a atenção de não participar, muitas vezes esperar a vontade de Deus. Mas, como a Bíblia diz, a vontade de Deus 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 [...] [*sic*] (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003).

Sobre a ação mágica em relação à cura, Montero aponta que

[...] embora vise ritualmente o corpo do indivíduo, se propõe, através dele, reorientar a causalidade do mundo: procura suprimir as forças maléficas [...] verdadeiras causas das desordens que afligem a vida do paciente. E este, ao assumir a interpretação mítica, adquire uma linguagem, uma maneira socialmente codificada de expressar as contradições em que se encerra sua vivência cotidiana (MONTERO, 1986, p. 64).

E Eliade complementa, “Esta não tem sempre um caráter exclusivamente mágico. O xamá sul-americano também conhece as virtudes medicinais das plantas e dos animais, utiliza massagens etc.” (ELIADE, 1986, p. 259).

A fim de compreendermos melhor o sistema religioso que envolve a vida dos dois personagens em questão — a *purungueira* e o *curandeiro* — e as relações que eles mantêm com a comunidade, em especial com os crentes, visualizemos mais de perto o processo de iniciação por que passaram e suas atividades para que, demarcados os aspectos diferenciais, também consigamos apreender a lógica que os conduz a essas manifestações que, para nós, retratam a dinâmica concreta do xamanismo na atualidade terena.

Iniciaremos esse percurso por D. Margarida Marcelino, a *purungueira* com quem tivemos mais contato na aldeia. A história de D. Margarida constituiu-se em um exercício de memória para que os detalhes não se perdessem, pois o gravador causou-lhe estranheza e por conta disso só pudemos registrá-la no diário de campo, além de contarmos com o auxílio de uma de suas filhas, pois ela se expressa mal em português e por isso algumas passagens precisaram ser traduzidas.

Já Sr. Agripino Valério, o *curandeiro*, bem mais novo que D. Margarida (este aparenta aproximadamente quarenta e cinco anos enquanto D. Margarida deve estar com quase oitenta anos) e mais acostumado à *civilização*, concedeu-nos a permissão de gravar suas experiências, mas nem por isso com menos receio, indagando-nos por algumas vezes qual o destino da fita, pois o pastor de sua igreja (a Igreja Independente Indígena Renovada) não iria gostar de saber que ele falou sobre seu trabalho para uma *purutuya*.

Procuramos saber quem ensinou D. Margarida a “chacoalhar” a purunga e descobrimos logo que, de fato, trata-se de um processo muito mais complexo. Ela nos contou que tudo começou assim: quando se deitava, um homem e uma mulher lhe puxavam as pernas e dessa maneira não conseguia mais dormir. Passou também a não comer e adoeceu. Seu marido então lhe disse para procurarem a tia dela em Campo Grande, uma *purungueira*. A tia lhe explicou que para se curar era preciso que ela chacoalhasse a purunga e a ensinou como proceder.

À noite, sua tia colocou à sua frente um “copão” de pinga e disse a ela, que nunca havia ingerido álcool, para que bebesse tudo, pois aquilo era água; D. Margarida nos contou que a bebida não tinha mesmo nem cheiro nem sabor de pinga. Assim, sua tia passou-lhe a purunga e o penacho e a mandou comprar algumas imagens de santos, como São Sebastião e São José, e a primeira foi a de Nossa Senhora. Em seu altar atual encontra-se também a imagem do anjo Gabriel. Mas, mais relevante foi o aviso que sua tia lhe deu: disse para curar a todos que a procurassem e frisou que não era para ela “fazer outras coisas”, só curar. Pelo que pudemos compreender pelas conversas que tivemos com D. Margarida, ela cura qualquer tipo de doença, inclusive as causadas por feitiços, frisado por ela como muito perigosos.

Perguntamos se ela possuía um espírito que a auxiliava e assim D. Margarida continuou sua história dizendo que, na mesma hora em que be-

beu a pinga e pegou na purunga, “já foi na hora”: o transe e a manifestação de espírito-guia.

Acerca do transe e da cura que envolve o processo de iniciação do xamã, Eliade indica:

O transe xamânico é parte da cura: qualquer que seja a interpretação que o xamã dê, graças ao êxtase, ele sempre encontra precisamente a doença e conhece o tratamento mais eficaz. O transe leva, em algumas ocasiões, à “possessão” do xamã pelos espíritos auxiliares [...]. Mas já temos visto que muitas vezes para o xamã a “possessão” consiste em ter domínio sobre “órgãos místicos”, que constituem, de certa forma, sua verdadeira e completa personalidade espiritual. Na maior parte dos casos, a “possessão” se reduz a pôr o xamã à disposição dos espíritos auxiliares, a experimentar sua “presença efetiva”... (ELIADE, 1986, p. 260, 261, tradução nossa).

Para ela, o que define um koixomuneti é a purunga e o penacho; foi nessa ocasião que ela mencionou ser *hocotí* e apontava para a purunga pendurada na parede de seu rancho.

Sr. Manoel nos disse que,

Os índios aqui na aldeia do Bananal [...] curandeiro que [...] no dia da Semana Santa pega seu purunguinha e começa a chacoalhar, cantar, chamando espírito dos que já morreram. Então, através daquele lá, ele conserta, procura um meio de adquirir remédio para doença... às vezes cura, às vezes não, né!? E os que chacoalham a purunga se chamam ohokotí (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003).

Por aí também percebe-se a confusão terminológica no fato de Sr. Manoel se referir primeiro em sua fala ao curandeiro e depois argumentar que quem trabalha com a purunga é ohokotí (não seria oheokotí, ou hocotí oheokotí?); mas, não esqueçamos, os dois curam, então, os dois personagens podem ser considerados curandeiros. Sr. Manoel completou sua fala relatando o cerimonial xamânico do Oheokoti e a atuação do *purungueiro*, o que nos ajuda a esclarecer os termos:

Quando chega sexta-feira santa sempre faz aparecer algum vulto, ou mesmo animal bem próximo da tendinha que eles sempre fazem pra fazer trabalho durante quinze dias.
Esse é feiticeiro?

Os feiticeiros. Muitas vezes, ele chama pelo nome dos animais, veado, caititu, muitas vezes a gente nem vê no mato, mas aparece no dia da Semana Santa, sexta-feira santa. Então, os índios ficam com medo dele, porque muitas vezes ele assobia desce o urubu lá de cima, desce até ele, faz parte desses homens que sempre cultuam isso. (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003).

Voltando à D. Margarida, suas filhas eram fortes candidatas a xamã, porém, apesar de saberem disso e terem começado a iniciação, as duas frissaram que os sonhos são muito feios, assustadores e que elas ficavam escutando vozes e por conta disso acabaram desistindo e não fizeram a purunga “cantar”. Sobre isso, Bloom aponta que, “[...] São os quase simultaneamente iniciatórios sonho e possessão por espírito que assinalam o xamã potencial, que então entra no transe extático que define a vocação divinatória [...]” (BLOOM, 1996, p. 110).

Também indagamos D. Margarida sobre o trabalho de Sr. Agripino Valério e ela nos disse que ele não é koixomuneti, e apontava para a purunga, pois ele cura só com a oração e fez um gesto de imposição das mãos, aspecto que ainda iremos abordar.

Em conversa com um antigo morador da aldeia, a quem conhecemos ainda no curso de Mestrado e adepto da Assembleia de Deus, este nos relatou que os crentes também buscam a cura em D. Margarida e não só no *curandeiro*; Sr. Sabino Lulu contou que um crente (ele não mencionou a igreja) com a filha muito doente, procurou a *purungueira* e lhe ofereceu ajuda para realizar o Oheokoti caso ela conseguisse curar a enferma.

Voltaremos ainda a falar de D. Margarida, mas agora situemos Sr. Agripino no universo xamânico terena.

As informações que temos sobre o Sr. Agripino Valério, o *curandeiro*, são mais completas e possuem mais detalhes, pois pudemos gravá-las e anotá-las conjuntamente, sob sua permissão, como já mencionamos.

Sr. Agripino contou em uma de nossas visitas que sua avó lhe havia dito que ele tinha um dom especial para ser curador e que ela não sabia quando, mas que esse dom se manifestaria. Também relatou que era católico e ainda antes de “ser crente”, com 17 anos, “[...] Veio no meu sonho, chegou dois anjos do meu lado; esse anjo mais poderoso [...] arcanjo Miguel e o anjo, o Gabriel. Quando foi vinte e dois anos, eu batizo nas águas, do batismo eu participei [...]” (Sr. Agripino Valério, abril de 2003).

Pelo que pudemos entender, Sr. Agripino foi batizado na Igreja de Belém e colocou que os pastores também disseram que ele possuía o dom da cura. Contou-nos que visitou várias igrejas e orou muito até receber o batismo do espírito santo “que faz diferente o corpo e o espírito da pessoa”; além do dom da cura, possui o dom da revelação e da oração, pois argumentou ele, “sem a oração, não é nada”. Mesmo sem nos aprofundarmos aqui, o dom da revelação nos sugere adivinhação, como fazem os xamãs; Sr. Agripino também vê a sorte das pessoas geralmente antes de benzê-las.

Continuou a nos contar sua história dizendo que após o batismo do Espírito Santo, passou por provações: perdeu a esposa que lhe deixou seis filhos ainda pequenos e ficou temporariamente cego de uma das vistas, ficando três anos nesta condição e aí curou-se. Mas sete anos após alcançar a cura, passou novamente por essa prova, mas sem perder a fé no Senhor e “sempre curando”.

Sr. Agripino argumentou que fala com o sol, e onde esse bate é local abençoado e que sempre realiza a oração da estrela da manhã: “sete espíritos, sete poderes, sete igrejas que me guiam”, concluiu ele. O que nos chamou a atenção foi a recorrência dos números três e sete, simbolismo arcaico e universal e, parece-nos, altamente atualizável; as três regiões cósmicas, os sete céus ou os sete ramos da árvore sagrada, o “sete estrelas”, as Plêiades do Oheokoti que marcavam no céu o final do tabu da colheita e o início de um novo ciclo cósmico. Nesse sentido, Eliade comenta:

[...] O número místico 7 desempenha com toda probabilidade um papel de importância na técnica e no êxtase do xamã, porque, entre os Yurak-Samoyedos o futuro xamã passa sete dias e sete noites inconsciente, enquanto os espíritos o despedaçam e realizam sua iniciação [...] o xamã ugrio tem sete espíritos auxiliares [...] (ELIADE, 1986, p. 221).

Podemos sugerir em relação às “sete igrejas” mencionadas por Sr. Agripino que talvez isso possa ser decodificado como certa indiferenciação, por sua parte, das várias igrejas cristãs existentes, pois não nos parece que ele se referia a “sete igrejas crentes”.

Sr. Agripino frisou que aprendeu a curar e manipular remédios, tão importantes quanto a oração, com a família; referenciou que escuta o avô

já falecido que lhe fala até hoje mesmo em vigília, como também escuta os anjos que transmitem informações quando está quase adormecendo.

Assim, para realizar as curas, utiliza primeiramente a oração a Jesus, pois “a Bíblia fala”. Indagamos sobre a purunga e ele disse que não se utiliza dela, só dos espíritos, o que ele chamou de “espiritismo”; não utiliza nenhum instrumento, só a oração e a imposição das mãos em função profilática, aspecto mencionado por D. Margarida em relação a ele. Brunelli (1996) também registra essa mesma característica entre os ritos dos xamãs Gavião.

Parece-nos que Sr. Agripino Valério apropriou do cristianismo católico os anjos como espíritos auxiliares que o ajudam a curar e nas adivinhações sobre a sorte das pessoas e da comunidade, pois como os espíritos dos animais e dos koixomuneti mortos, os anjos, de qualquer maneira, são concebidos pelo catolicismo como espíritos. Divagando sobre isso, sabemos que para a doutrina católica romana com influências tomistas, há a defesa da necessidade dos anjos, concebidos como criaturas mais próximas a Deus que os homens:

[...] A grande intuição tomista é que os anjos têm perfeito conhecimento de sua espiritualidade, e portanto de sua liberdade. Nós andamos por aí aos tropeços, nada conhecendo além de fatos, enquanto os anjos são grandes platônicos, por assim dizer, com conhecimento direto das Ideias, mas também de todos os fatos... (BLOOM, 1996, p. 47).

A questão da imposição das mãos em função profilática nos ritos do *curandeiro* nos remete à presença do protestantismo pentecostal, como já dissemos, imposição das mãos que, como os anjos, foi integrada, nos parece, à ordem xamânica. Podemos sentir aqui nitidamente a presença do protestantismo pentecostal em Sr. Agripino, não sendo esse personagem uma exceção ao incorporar às práticas xamânicas elementos típicos, por exemplo, do evangelismo norte-americano, como a imposição das mãos. Brunelli, em relação aos índios Gavião convertidos ao protestantismo pelos missionários da MNTB (Missão Novas Tribos do Brasil), explana que neste tipo de análise é muito complicado definir quem influencia quem, “... por se tratar de uma relação dialética extremamente dinâmica e de natureza sistêmica, na qual todos os elementos se influenciam continuamente (BRUNELLI, 1996, p. 240)”.

Aliás, estamos tratando do protestantismo pentecostal, pois vemos o pentecostalismo como um movimento dinâmico do fenômeno protestante e não como uma categoria independente desse (FREESTON, 1998).

Sr. Agripino sublinhou que existem três (o três novamente) tipos de doenças: a doença espiritual, o encosto/a inveja e a doença física:

Tem doença do espiritual [...] talvez a pessoa tem doença pelo preocupação; fica nesse situação e sistema nervoso [...]. Esse daí que faz levantar numa pessoa uma pressão alta, vamos colocar, pressão alta espiritualmente. E tem o encosto; espírito do maligno. E, assim, se tiver no corpo da pessoa, aquele maligno, mal, inimigo que usa agora, exu caveira, zé pilintra, é pomba-gira, é tranca-rua e outros tipos do nome do maligno que sempre, que esse daí nunca falta no corpo da pessoa se for encosto, né?! É o problema do corpo humano da pessoa [...]. É [...] problema primeiro da pessoa infecção na urina, chamada hoje em dia próstata. Esse próstata que nós chamamos aqui agora chama-se icterícia. Geralmente, o que trás essa doença triste é uma, aquele doença incurável pelo médico. Vem para se curar, tem que tomar o raiz, o simpatia e o outro remédio caseiro... (Sr. Agripino, abril de 2003).

Retornando à questão das provas por que passou Sr. Agripino, esse concluiu sua fala sobre o processo de iniciação, fazendo menção ao reconhecimento de seus poderes de curador pela comunidade;

[...] chegou em mim um raio muito grande vindo lá do céu; esse raio do arcanjo Miguel e do anjo Gabriel que está chegando entregou um livro de ouro, de Bíblia na mão e ali continuei sendo firme diante de Deus e agora, e o povo, e a comunidade me chama curador. E curador em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Então, nessa manhã, a minha palavra é essa. (Sr. Agripino Valério, abril de 2003).

É inevitável não lembrarmos de Quesalid e a premissa de que o xamã não é reconhecido porque suas práticas são eficazes, mas justamente são eficazes e ele é um bom xamã porque possui o reconhecimento da comunidade de antemão. Esse aval é dado também pelos *purungueiros*, já que alguns deles buscam os serviços de cura de Sr. Agripino em casos de enfermidade, como os crentes. Em relação à cura xamânica e o reestabelecimento do equilíbrio, Lévi-Strauss argumenta que, para que ele exista são necessárias duas condições:

[...] por uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual, se elabore e se modifique continuamente uma estrutura, isto é, um sistema de oposições e de correlações que integre todos os elementos de uma situação total onde feiticeiro, doente e público, representações e processos, encontram cada qual o seu lugar... (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 210).

Muito interessante é a história que o *curandeiro* em questão contou-nos sobre uma *purungueira* que se converteu ao protestantismo; nessa passagem, a fala de Sr. Agripino encontra-se meio confusa em relação aos artigos usados, ao tempo verbal, pois ele, como D. Margarida, expressa-se melhor em terena:

Eu conheci uma pessoa nosso patrício, nossa família, ele foi curador muito tempo, ele chacoalha o purungo; ele muito bem, muito freguês que chegou na casa dela [...]. Batizou nas águas, e virou crente. Quando no outro dia, essas pessoas quando estava chacoalhando o purungo aí procurou novamente para benzer na casa dela. [...] Aí quando chegou na casa dela e bater palma aquele freguês, “— Eu venho para benzer”. Então, aquela senhora respondeu: “— Eu te conto uma coisa, já virou crente. Eu não sou mais de chacoalhador, de benzer [...] hoje o meu cura é na oração, mas é a mesma maneira que a minha cura com o Senhor agora é na oração”. [...] Primeiro foi uma curandeira, uma jogadora de purungo, mas quando certo tempo procurou e colocou no caminho certo com o Senhor e a mesma coisa orando, curando, em nome de Jesus Cristo... (Sr. Agripino Valério, abril de 2003).

Podemos notar que os personagens *curador* e *purungueiro*, esse referenciado por Sr. Agripino como “chacoalhador de purunga”, confundem-se no percurso da história, pois essa dicotomização foi elaborada a partir da “cristianização” dos koixomuneti, como já mencionou Carvalho (1996).

Também percebemos uma indefinição terminológica dada por Sr. Manoel Cândido sobre o koixomuneti e o veokoti, pois se nos reportarmos ao Sr. Agripino, esse também encaixa-se na definição de koixomuneti, como D. Margarida, que é tida como koixomuneti, mas também é veokoti, pois cura:

E o que quer dizer koixomuneti?

Koixomuneti quer dizer que tem uma visão muito além; visão além, além da imaginação.

Veokoti é cura?

É cura através das raízes, faz o consulta, assim, pelo que eles falam, através do espírito dos que já morreram; o nome dele koixomuneti devido a isso, ele cura através de alguém que já morreu... (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003).

Os koixomuneti — o *purungueiro* e o *curandeiro* — parecem também ter integrado a trindade cristã em sua concepção religiosa, já que os dois reconhecem o poder do Deus-Pai, do Filho e do Espírito Santo. O primeiro é tratado por Itukoviche, o ser criador terena, “aquele que nos fez” — devemos lembrar que hokotí Itukoviche é traduzido pelos Terena como crente, seguidor de Deus. Entretanto, não houve uma aproximação desse tipo com a figura de Jesus Cristo.

Nessa reelaboração sistêmica, não foi posto de lado o poder do *quarto elemento* (JUNG, 1994), sem o qual a complementaridade e relatividade do bem e do mal, na percepção xamânica não se sustentaria, como ocorre na concepção dicotômica e estagnada da doutrina cristã, retratada por exemplo, na “cristanização” dos xamãs: purungueiro/feiticeiro/mal, curandeiro/padre/bem.

Essa dicotomização parece não refletir o imaginário religioso terena; vide as citações de Sr. Agripino Valério e Sr. Manoel Cândido e a terminologia desordenada utilizada por eles para designar quem é koixomuneti, veokoti, *curandeiro*, *purungueiro*, dando-nos a impressão de que se trata de um mesmo personagem com roupagens e ritos distintos, mas cujas prerrogativas dizem respeito a um xamã, independente de quem faz “bem” ou “mal”, pois esses constituem-se ali, intercambiando-se.

Eliade relata um exemplo que pode ser utilizado para pensar o caso terena e essa divisão dos personagens, que usa como critério quem realiza o bem e quem se dedica também ao mal:

[...] Se vê o quanto é difícil traçar um limite natural entre os deuses “urânicos” e os deuses “telúricos”, entre os poderes religiosos considerados “bons” e os outros, os que se reputam “maus”. O que aparece, sim, com toda precisão é que o supremo deus celeste é um deus *otiosus* e que no “panteão” lakota, as situações e as hierarquias são muitas vezes mudadas, quando não também usurpadas. Devido a esse dualismo, por oras complexo e oras vago, se compreende como o xamã lakota pode “servir” aos deuses do “alto” e aos de “baixo”, porque o

“abaixo” não quer dizer sempre “espíritos maus” (ELIADE, 1986, p. 154, tradução nossa).

Como em D. Margarida e seu penacho de penas de ema, também encontramos em Sr. Agripino o simbolismo ornitológico, só que representado pelos dons e poderes do Espírito Santo que, como sabemos, é apresentado na doutrina cristã como a pomba.

A questão que pretendemos aqui demonstrar é a de que, mesmo integrando, incorporando ou substituindo elementos que não fazem parte do arcabouço xamânico terena, defronte ao cristianismo, tanto o católico romano quanto o propagado pelo protestantismo, essas inovações ocorreram e espelham o dinamismo e a capacidade de transformação desse universo religioso que mesmo frente à violência civilizadora, não apenas sobrevive, mas se enriquece.

Frente ao protestantismo, a visão sobre o xamanismo e os xamãs também sofreu interferências, mas a leitura feita pelos crentes não faz com que essa visão de mundo subsuma, ao contrário, é digna de novas interpretações que integram um e outro mundo em uma mesma atmosfera religiosa.

Considerando o que propusemos como *processo de terenização do protestantismo*, este pode ser visualizado através da releitura proposta pelos terena crentes — ou crentes terena — sobre o xamanismo diante de tais elaborações, e mais, vendo o *curandeiro* como a figura do xamã construído frente à doutrina protestante, Sr. Manoel Cândido, adepto da igreja Uniedas, parece fornecer-nos indícios quanto a isso referindo-se aos poderes de Sr. Agripino e relativizando de certa maneira os de D. Margarida, a *purungueira*:

A D. Margarida é koixomuneti, Sr. Agripino também?

Não. O Sr. Agripino prá mim é veokoti; ele não tem santo, nem nada e nem chacoalha a purunga, mas ele faz também remédio, faz remédio e também muitas vezes adivinha o futuro da pessoa. O Sr. Agripino quando fala que este alguém não tem mais cura, com certeza que vai embora mesmo. E esses koixomuneti, tem uns, fala que este não tem mais cura, mas vai pra outro lugar, no médico, muitas vezes se salva ainda. Se o Sr. Agripino falar que não tem mais cura, não tem mais cura mesmo.

A D. Margarida também é poderosa?

Não tanto, não tanto. Aqui no Bananal praticamente é ela que está sendo mais poderosa depois do Sr. Pascoal que foi embora e alguns que estão começando com este ritmo de trabalho de purungueiro,

que nós chamamos de purungueiro, que tem a purunga (Sr. Manoel Cândido, abril de 2003).

O depoimento de Sr. Manoel Cândido parece indicar que o *curandeiro* goza de grande prestígio e, aparentemente, um poder maior que os *purungueiros*. Isso pode refletir a visão protestante sobre o xamanismo, pois os poderes de D. Margarida são relativizados, mas também reconhecidos. Retornamos então à grande questão: o reconhecimento, baluarte do sistema xamânico, pois, como já discutimos, é por conta dele que os xamãs, em última instância, existem (e resistem): pelo poder a ele concedido pela comunidade e, parece nítido, pelo aval dos adeptos protestantes também.

Por outro lado, podemos também levantar a hipótese de que D. Margarida aproxima-se mais da figura dos antigos xamãs terena e, nesse sentido, se o xamã do tipo tradicional, como parece ser o caso, sente-se informado pelos espíritos-animais de que a pessoa não tem mais cura, é porque sua morte seria necessária ao reequilíbrio homem-natureza. Então, a questão não se pauta no poder maior ou menor de D. Margarida, mas sim em uma visão da cura que nega o antropocentrismo presente tanto na medicina ocidental como no poder do Deus cristão. Assim, a cura envolve outras relações que extrapolam àquelas entre o curador e a pessoa a ser curada. Gallois, discutindo o xamanismo Waiãpi, esclarece que,

[...] ao orientar toda sua força para a atividade terapêutica, os xamãs deixam de ser capacitados para outras atividades. De acordo com os Waiãpi, os atuais xamãs não conseguem mais trazer mel, ou mutuns, ou queixadas, ainda menos tabaco ou pano, porque “gastam” suas forças nas curas. A atividade propiciatória dos antigos exigia deles um controle absoluto das relações com o mundo sobrenatural que os xamãs somente conseguiam, vivendo totalmente afastados da vida cotidiana das aldeias, evitando sobretudo, tratar dos doentes... (GALLOIS, 1996, p. 65).

Relembrando a premissa que esboçamos no início, o “Quem chama quem do que em que momento”, e seguindo as colocações de Langdon (1996) sobre a sociedade poder reconhecer mais de um tipo de xamã, acreditamos que o *curandeiro* seja a versão cristianizada, melhor dizendo, *protestantizada*, do xamã atual, dialeticamente instituído frente ao que chamamos de *processo de terenização do protestantismo*.

O que nos leva a pensar assim pode ser vislumbrado por duas passagens referentes ao Sr. Agripino, o *curandeiro*: a questão de ele ter recebido o “livro de ouro, a Bíblia”, elemento fora de suspeita, e que garantiu seu reconhecimento como *curandeiro* pelos crentes, pois seu poder parece provir dela. E a outra passagem que relata a história da *purungueira* que “virou crente”, frisando que sua cura, seja na purunga ou na oração “é a mesma maneira”. Quer dizer, não importa muito como a coisa é realizada, mas sim que ela é realizada com o desígnio de ser o ponto reequilibrante da relação entre o homem e a natureza, pois o ato de curar ou não e o conhecimento que só o xamá possui, seguem o preceito desse equilíbrio, e este aspecto parece estar presente neste caso, mesmo que sob uma nova interpretação dada pelos Terena.

Sobre a relação entre o xamanismo e a identidade étnica, elementos que se transformam na dinâmica dos contatos, Brunelli argumenta:

[...] Os possíveis agenciamentos que, analiticamente, se podem detectar entre os [*sic*] xamanismo e a identidade étnica podem então ser inúmeros, variando desde a plena e total prática da atividade xamânica como manifestação da percepção de sua identidade étnica até a mais completa ausência desta atividade como afirmação de uma nova (real ou almejada) identidade étnica (BRUNELLI, 1996, p. 255).

Dessa forma, Sr. Agripino constitui para nós a releitura do xamanismo, sendo esse xamá o *curandeiro*, personagem que consegue encontrar lugar mesmo entre os crentes. Koixomuneti, purunga, veokoti, imposição das mãos, a capacidade do xamanismo de incorporar e reelaborar elementos distintos atenta-nos também, como em outros casos estudados, para o que Barth (1998) chama de *estruturação da interação*, o que permite a persistência das diferenças culturais no campo das relações que encontram-se organizadas, reconstruindo sua identidade étnica a partir do jogo conjuntural.

Considerando o contexto terena e sua relação com a sociedade envolvente, parece-nos pertinente a hipótese que levantamos, o *processo de tere-nização do protestantismo*, pois encontramos nas constantes atualizações da visão de mundo terena a tenacidade das sociedades indígenas em interação com a sociedade envolvente e a capacidade inexaurível de transformação que lhes permitiu incorporar uma doutrina tão díspare em um primeiro momen-

to, como a protestante, a essa outra lógica, a terena, que pode ser percebida a partir das mudanças reunidas hoje ao círculo xamânico.

Assim, a questão de se assumir a identidade de crente não nega e muito menos invalida a forma terena de pensar o seu mundo e o mundo que os rodeia; ao contrário, atualiza e revitaliza conteúdos culturais frente à reelaboração das fronteiras étnicas.

Apropriando-se de elementos estranhos à sua cultura e selecionados *performativamente*, como a doutrina protestante, as interpretações que daí derivam ampliam o campo de visão e atuação dos Terena em relação aos contatos interétnicos, não só no sentido da interação com a sociedade envolvente, mas também com relação a outros povos indígenas.

Nesse sentido, podemos ver a reformulação identitária em pleno processo a partir da reelaboração do xamanismo, já que é na ação que ela é construída dinamicamente e, desta maneira, a visão de mundo terena pôde incluir a doutrina protestante, o evangélico, a purungueira, o curandeiro.

A Uniedas é parte da dinâmica histórica do movimento protestante que assume características distintas conforme o contexto sociocultural no qual está inserida, sendo vista e trabalhada pelos Terena como um processo ideológico através do qual eles podem expressar uma visão cultural da história, manipulando e controlando suas representações e o uso de suas histórias sociais.

As interpretações formuladas pelos Terena parecem fornecer-lhes a possibilidade de englobar elementos exógenos à sua sociedade de forma ativa em paralelo com as possíveis reelaborações em sua própria visão de mundo, a fim de abarcar e dar direção às transformações inevitáveis próprias aos contatos interétnicos. Nesse sentido, o que denominamos como *processo de terenização do protestantismo* possui como proposta maior ilustrar uma dessas possibilidades que podem ser elaboradas, contextualmente, pelos povos indígenas frente às situações inusitadas, como muitas das apresentadas pela sociedade brasileira.

Este trabalho termina aqui, mas não se esgota. Ao contrário, pretende instigar reflexões, críticas e continuidades. Há muito que ser investigado em um terreno tão rico no sentido das relações humanas que se estabelecem no mundo vivenciado e construído pelos Terena.

Referências bibliográficas

ACÇOLINI, G. Discussões sobre os contatos interétnicos e sua problemática: perspectivas. **Fronteiras** – Revista de História. Dourados, v. 6, n. 12, 2002.

_____. **Protestantismo à moda terena**. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara.

_____. Os Terena do MS e o processo de construção da identidade nacional. **Terra Indígena: Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menedez**. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n. 85, 2003.

_____. **Terena: adoção de um novo mito**. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

_____. UNIEDAS: uma igreja evangélica entre os índios Terena. **Cadernos de Campo: Revista da Pós-graduação em Sociologia**. Araraquara: FCL/UNESP, n. 7, 2001.

ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALMEIDA, R. H. **O diretório dos índios: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII**. Brasília: UNB, 1997.

AMAYO, E. Guerras imperiais na América Latina: a Guerra do Paraguai em perspectiva histórica. In: MARQUES, Maria Eduarda C. Magalhães (Org.). **A Guerra do Paraguai: 130 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p.151-164.

ANDRELLO, G. L. Da mitologia à história: um exemplo Taurepáng. **Terra Indígena: Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez**. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n. 63, p.4-17, 1992.

_____. **Os taurepáng: memória e profetismo no século XX**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Campinas, Campinas.

_____. Profetas e pregadores: a conversão taurepáng à religião do Sétimo Dia. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Unicamp, 1999, p.285-304.

ARNAUD, E. O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikúr, Galibí e Karipúna. In: LANGDON, E. (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: UFSC, 1996, p.297-331.

ARRUDA, R. S. V. **A imagem do índio e o campo de intermediação: impasses e possibilidades**. Mimeo, [s.d.].

AYTAI, D. A música como veículo de comunicação com o mundo paralelo. **Rituais indígenas brasileiros**. São Paulo: CPA Editora Ltda., 1999, p.82-86.

AZZAN JR., C. **Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

- BALANDIER, G. **Antropo-lógicas**. São Paulo: Cultrix, 1976.
- BALDUS, H. Lendas dos índios Tereno. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v.4, 1950, p.217-232.
- BASTIAN, J. P. Disidenciam religiosa, disidenciam política. **Protestantismo y sociedad en México**. Ciudad de México: Casa de Publicaciones Unidas, 1983.
- BEOZZO, J. O. **Leis e regimentos das missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade** – Revista do Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p.9-23, 2001.
- BETHELL, L. Cronologia da guerra. In: MARQUES, Maria Eduarda C. Magalhães (Org.). **A Guerra do Paraguai**: 130 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p.27-36.
- _____. O imperialismo britânico e a Guerra do Paraguai. In: MARQUES, Maria Eduarda C. Magalhães (Org.). **A Guerra do Paraguai**: 130 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p.131-150.
- BIGIO, E. S. **Cândido Rondon**: a integração nacional. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BLOOM, H. **Presságios do milênio**: anjos, sonhos e imortalidade. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1996.
- BOISSET, J. **História do protestantismo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971.
- BOURDIEU, P. O campo científico. In: ORTIZ, Renato. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p.122-155.
- BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRUNELLI, G. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, E. Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996, p.233-266.
- BURDICK, J. **Procurando Deus no Brasil**: A igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- CAMARGO, C. P. F. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CÂNDIDO, M. **Entrevista concedida a Grazielle Acçolini na Aldeia Bananal em pesquisa etnográfica**. Aquidauana-MS, jan. e dez.1995; abr. 2003. [Declarações transcritas na íntegra de discursos orais].
- CARVALHO, F. **Koixomuneti e outros curadores**: xamanismo e práticas de cura entre os Terena. 1996. 117 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. Oheokoti: a cerimônia dos xamãs terena. **Rituais indígenas brasileiros**. São Paulo: CPA Editora Ltda, 1999, p. 110-114.
- _____.; TELAROLLI Jr., R. A campanha eleitoral de 1986 numa aldeia terena do Mato Grosso do Sul. **Terra Indígena** – Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n.45, 1986.
- CARVALHO, J. M. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: UFMG, 1ª reimpressão, 1999.

CARVALHO, M. **Introdução à práxis indígena**: “gente humana” e “gente natureza”. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

CARVALHO, S. M. S. Chaco: encruzilhada de povos e ‘melting pot’ cultural, suas relações com a Bacia do Paraná e o sul-mato-grossense. In: CUNHA, Manuela C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, FAPESP e S.M.C./SP, 1992, p.457-474.

_____.; CARVALHO, F.; GALAN, M. C. **Bibliografia crítica dos povos Aruák do MS e do Grande Chaco**. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

_____.; DELGADO SOBRINHO, A. T.; RAVAGNANI, O. M. A lógica subjacente às superstições e simpatias. **Perspectivas** – Revista de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista. Araraquara: Unesp, v.1, p.45-62, 1976.

_____.; _____.; _____. A lógica simbólica na medicina popular. **Perspectivas** – Revista de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista. Araraquara: Unesp, v.6, p.27-36, 1983.

CASTELNAU, F. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. São Paulo: Editora Nacional, Coleção Brasileira, v. 266-A, 1949.

CHAUÍ, M. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2a. reimpressão, 2000.

CHIAVENATTO, J. J. **Genocídio americano**: a Guerra do Paraguai. São Paulo: Editora Brasileira, 1986.

_____. **Os voluntários da pátria e outros mitos**. São Paulo: Editora Global, 1983.

CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

COSTA, E. V. **Da Monarquia à República**: momentos decisivos. São Paulo: Unesp, 7ª ed., 1ª reimpressão, 1999.

COSTA, W. P. **A espada de Dâmocles**: o exército, a Guerra do Paraguai e a crise do Império. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

CUNHA, M. C. (Org.). **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação. São Paulo: USP, 1992.

DA MATTA, R. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. **Dados** – Revista de Ciências Sociais do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IUPERJ, n.13, p.33-54, 1976.

DA MATTA, R. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DORATIOTO, F. F. **O conflito com o Paraguai**: a grande guerra do Brasil. São Paulo: Editora Ática, 1996.

DUNSTAN, J. L. **Protestantismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

ELIADE, M. **El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- _____. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. Sagrado y profano: conclusiones. In: RUEDA, Marco V.; YANES, Segundo E. Moreno. **Cosmos, hombre y sacralidad**: lecturas dirigidas de Antropología religiosa. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995, p.9-21.
- ENNES, M. A. Política indígena ao final de dois anos de “Nova República”. **Terra Indígena** – Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n. 45, ano 5, p.10-12, 1986.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Antropologia social. In: ZALUAR, Alba (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. 3 ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1990, p.223-244.
- _____. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- FORTES, M. Édipo e Jô na África Ocidental. **Cadernos de Campo** – Revista dos alunos de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, ano V, n.5, 6 ed., p.217-249, 1995-96.
- FRANCHETTO, B. Um histórico do *Summer Institute of Linguistics*: suas entradas e saídas. **Religião e Sociedade** – Revista do Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro, n.7, p.68-73, julho/1981.
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p.67-99.
- _____. Pentecostalism in Latin America: characteristics and controversies. **Social Compass, International Review of Sociology of Religion**, v.3, n.45, p.335-358, 1998.
- GAGLIARDI, J. M. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- GALLOIS, D. Xamanismo Waiápi: nos caminhos invisíveis, a relação I-paie. In: LANGDON, E. Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996, p. 39-74.
- _____.; GRUPIONI, L. D. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Unicamp, 1999, p.77-129.
- GARCIA, C. M. Las iglesias indígenas protestantes y la situación política en Chiapas. **Ponencia presentada en la Third Interamerican Missiological Consultation**: the social and religious significance of the growth of Latin America Protestantism. Philadelphia, outubro/1994, p.1-26.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados. In: RUEDA, Marco; YANÉZ, Segundo E. Moreno. **Cosmos, hombre y sacralidad**: lecturas dirigidas de antropología religiosa. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995, p.91-111.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: BIANCO, Bela Feldman. **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.
- GOFFMAN, I. **A representação do eu na vida cotidiana**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2ª ed., 1978.
- GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil**: ensaio sobre o holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOBBSBAWM, Eric. **A era do capital: 1848-1875**. 5 ed., 1 reimpr. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **Nações e nacionalismo desde 1780: programas, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. **Rebeldes primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

HOLANDA, S. B. A literatura durante o Império. **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, tomo 2, v.3, 2 ed., 1969, p.342-355.

_____. Política e guerra. **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, tomo 2, v.5, 1972, p.41-56.

HOPPE, F. **A África oriental portuguesa no tempo do Marquês de Pombal: 1750-1777**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970.

INSTITUTO SÓCIO-AMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil: 1991/1995**. São Paulo, 1996.

JANNE, H. Tradição e continuidade nas sociedades em evolução rápida. **Cahiers Internationaux de Sociologie**. Trad. Sílvia M. S. Carvalho/mimeo, v. XLIV, 1968, p. 13-26.

JUNG, C. G. **Interpretação psicológica do dogma da trindade**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

KUPER, A. O presente etnográfico: Adam Kuper entrevista Isaac Schapera. **Mana Estudos de Antropologia Social** – Revista Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. UFRJ, v.7, n.1, abr. 2001.

LANGDON, E. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: UFSC, 1996, p. 9-37.

LANNA, M. Sobre Marshall Sahlins e as “cosmologias do capitalismo”. **Mana Estudos de Antropologia Social** – Revista Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. UFRJ, v.7, n.1, abr. 2001.

LEITE, D. M. **Caráter nacional brasileiro: descrição das características psicológicas do brasileiro através de ideologias e estereótipos**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL-USP). Publicada na íntegra no Boletim nº. 230 da FFCL e Boletim n.7 da Cadeira de Psicologia, 1954.

LEITE, I. O *Summer Institute of Linguistic*: estratégias e ação no Brasil. **Religião e Sociedade** – Revista do Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro, n.7, p.60-64, julho/1981.

LEVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1ª reimpressão, 1998.

_____. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 4 ed., 1993.

_____. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 4 ed., [s.d.].

_____. **O cru e o cozido: Mitológicas**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LOBO-GUERRERO, M.; HERRERA, X. Xamanismo: irracionalidade ou coerência? **Terra Indígena** – Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez, Araraquara: CEIMAM/UNESP, n. 54, ano 7, p.14-27, 1990.

MALINOWSKI, B. K. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3 ed., 1975.

MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores, 2ª ed., 1978.

MARIZ, C. L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade** – Revista do Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro, v.21, n.1, p.25-39, 2001.

_____. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994a, p. 204-224.

_____. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. **Religião e Sociedade** – Revista do Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro, v.16, n.3, 1994b, p. 80-93.

MARQUES, M. E. C. M. (Org.). **A Guerra do Paraguai**: 130 anos depois. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, v.2, p. 39-184.

_____. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, v.2, p.209-239, 1974.

MELATTI, J. C. (Org.). **Radcliffe-Brown**: Antropologia. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 1978.

MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir**: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira. 1982. Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), São Paulo.

_____.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MINAYO, M. C. **O desafio do conhecimento**. Pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Editora Hucitec/Abrasco, 1993.

MONTERO, P. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

MOTA, C. G. A guerra contra o Paraguai: a história de um silêncio. In: MARQUES, Maria Eduarda C. Magalhães (Org.). **A Guerra do Paraguai**: 130 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p.37-50.

MOURA, N. S. P. **UNIEDAS**: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993). 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados.

MOUREIRA, E. M. **Entrevista concedida a Grazielle Acçolini na Aldeia Bananal em pesquisa etnográfica**. Aquidauana-MS, mar. 2002. [Declarações transcritas na íntegra de discursos orais].

NAVARRO, C. G. Liderazgo protestante en una lucha campesina en México. **América Indígena** – Revista do Instituto Indigenista Interamericano. México, v. XLIV/1, 1984, p. 127-141.

NOVAIS, F. A. O significado da “Guerra do Paraguai” na história do Brasil. In: MARQUES, Maria Eduarda C. Magalhães (Org.). **A Guerra do Paraguai**: 130 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p.77-81.

OBERG, K. Terena Social Organization and Law (publicado originalmente em *American Anthropologist Menasha*, v. 50, n. 2, 1948. Trad. por Sílvia M. S. Carvalho). **Terra Indígena** – Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n.33, p.9-21, fev. 1985.

OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 1998.

_____. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana Estudos de Antropologia Social** – Revista Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. UFRJ, v.4, n.1, p.47-76, 1998.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

_____. **A sociologia do Brasil indígena (Ensaio)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

_____. O dualismo terena. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v. 16, 1965/66, p. 255-262

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

_____. **O processo de assimilação dos Terena**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.

_____. Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos Terena. **Revista de Antropologia**. Rio de Janeiro, v.5, n.2, 1957.

PALAVECINO, E.; PALAVECINO, M. D. M. Los Índios Chaneses del Rio Itiyuro. **Runa** – Revista do Instituto de Ciências Antropológicas (ICA) da Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, v. 7, 1956.

PEREIRA, M. D. F. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyo. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Unicamp, 1999, p.425-445.

PEREIRA, M. Depoimento de um líder indígena. **Terra Indígena** – Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n. 59, ano 8, p. 30-42, 1991.

POLLOCK, D. K. Conversion and “Community” in Amazonia. In: HEFNER, R. W. (ed). **Conversion to christianity**. Califórnia: University Cal. Press, 1993.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.

QUEIROZ, M. S. Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções na aldeia de Icapara. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n.5, p.131-160, 1980.

QUEIROZ, R. C. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Unicamp, 1999, p.255-284.

RANGER, T. The local and the global in southern African religious history. In: HEFNER, R. W. (Ed.). **Conversion to christianity**. Califórnia: University Cal. Press, 1993, p.65-98.

RAPPAPORT, J. Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. **América Indígena** – Revista do Instituto Indigenista Interamericano. México, v.44, n.1, p. 111-141, enero-marzo/1984.

RAVAGNANI, O. M. Subsídios para o estudo da medicina popular no Brasil. **Perspectivas** – Revista de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista. Araraquara: Unesp, v.4, p.65-73, 1981.

ROUANET, S. P. O mito do bom selvagem. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p.415-437.

SALHINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em extinção (Parte I e II). **Mana Estudos de Antropologia Social** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. UFRJ, v. 3, n.1 e 2, p.41-73/103-150, 1997.

SALLES, R. **Guerra do Paraguai**: escravidão e cidadania na formação do exército. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1990.

SANTILLI, P. Mito e história Makuxi. **Terra Indígena** – Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n. 63, p.19-29, 1992.

SCHUCH, M. E. J. Missões capuchinhas entre os Guaná sul-mato-grossenses. **Pesquisas** – Revista do Instituto Anchietano de Pesquisas ligado à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (IAP/Unisinos). São Leopoldo, n.30, p.89-131, 1998.

SEEGER, A. Deve o Summer operar no Brasil? **Religião e Sociedade** – Revista do Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro, n.7, p.65, jul. 1981.

_____. **Os índios e nós**: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEGATO, R. L. Formaciones de diversidad: nación y opciones religiosas en el contexto de la globalización. **Thule Rivista italiana di studi americanistici**. Perugia/Itália, n.2 e 3, p.101-132, apr.-oct.1997.

SILVA, A. R. C. **Construção da nação e escravidão no pensamento de José Bonifácio**: 1783-1823. Campinas: Unicamp, 1999.

SILVA, F. A. Mudança cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo: Nova Série, v.3, 1949.

_____. **Religião Terena**. México: Acta Americana, v.4, 1946.

SILVA, J. A. F. Utiariti – A última tarefa. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Unicamp, 1999, p.399-424.

SKIDMORE, T. E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, B. M. **A experiência da salvação**: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SUESS, P. **Em defesa dos povos indígenas**: documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980.

TAUNAY, A. D' Ë. **A retirada da Laguna**: episódio da Guerra do Paraguai. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.

_____. **Diário do exército**: a campanha da Cordilheira / De Campo Grande a Aquidabá. São Paulo: Melhoramentos, 2. ed., 1958.

- _____. **Em Mato Grosso invadido**: 1866-1867. São Paulo: Melhoramentos, 1929.
- _____. **Entre os nossos índios**. São Paulo: Melhoramentos, 1943. [Primeira edição da obra em 1931].
- _____. **Memórias**. São Paulo: Melhoramentos, 1946.
- TERENA, M. Voo de índio. **Terra Indígena** – Revista do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez. Araraquara: CEIMAM/UNESP, n. 55, 1990.
- URBAN, G.; SHERZER, J. **Nation-states and indians in Latin América**. 1. ed. Texas: University of Texas Press, 1991, p.1-18.
- VAINFAS, R. Idolatrías y resistencia indígena en el mundo colonial iberoamericano. **Thule Rivista italiana di studi americanistici**. Perugia/Itália, n. 2 e 3, p.267-285, abr./out. 1997.
- VALÉRIO, A. **Entrevista concedida a Grazielle Acçolini na Aldeia Bananal em pesquisa etnográfica**. Aquidauana-MS, abr. 2003. [Declarações transcritas na íntegra de discursos orais].
- VERSEN, M. von. **História da Guerra do Paraguai**. São Paulo: Edusp, 1976.
- VILAÇA, A. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Unicamp, 1999, p.131-154.
- VIVEIROS de CASTRO, E. Images of nature and society in Amazonian ethnology. **Annual Review Anthropology**. Danvers/EUA, n. 25, p.179-200, 1996.
- WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 5. Ed. Brasília: UNB, v.1, 1991.
- WOOD, P. Afterwood: boundaries and horizons. In: HEFNER, R. W. (Ed). **Conversion to christianity**. Califórnia: University Cal. Press, 1993, p.305-321.
- WRIGHT, R. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Unicamp, 1999, p. 155-216.
- ZERRIES, O. “Organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros”. In: SCHADEN, E. (Org.) **Leituras de etimologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 87-126.
- _____. A representação de um ser supremo entre os povos primitivos da América do Sul. **Revista de Antropologia**, v. 12, n. 1/2, jul. e dez. 1964, p. 35-49.

Diagramação, Impressão e Acabamento:



Av. 15 - 20
Fone: (11) 3325-8778
Fax: (11) 3325-3074
vendas@graficatriunfal.com.br
www.graficatriunfal.com.br