

DA PROVÍNCIA AO ESTADO DE MATO GROSSO (1860–1930): A METAMORFOSE DOS TERENAS AO CRISTIANISMO

FROM THE PROVINCE TO THE STATE OF MATO GROSSO (1860–1930): THE METAMORPHOSIS OF THE TERENAS INTO CHRISTIANITY

Rosalvo Ivarra Ortiz¹
Ane Caroline dos Santos²
Noêmia dos Santos Pereira Moura³

Resumo: O objetivo do artigo é mostrar o processo de institucionalização do cristianismo no sul de Mato Grosso e como deu-se a conversão dos Terena, que resistiram por muito tempo ao cerco da sociedade nacional e regional. Na segunda metade do século XIX, antes da Guerra contra o Paraguai muitos dessa etnia foram aldeados pelos missionários católicos e no início do século XX muitos outros converteram-se ao protestantismo. Contudo, como o processo de institucionalização do catolicismo e do protestantismo foi lentamente processado no sul de Mato Grosso os indígenas foram negociando espaços para as novas crenças e ao mesmo tempo seguiram cultivando o xamanismo e suas práticas cosmológicas.

Palavras-chave: Povo Terena; Conversão cristã; Xamanismo.

Abstract: The objective of the article is to show the process of institutionalization of Christianity in the south of Mato Grosso and how the Terena conversion took place, which long resisted the siege of national and regional society. In the second half of the nineteenth century, before the war against Paraguay, many of these ethnic groups were marched by Catholic missionaries, and in the early 20th century many others converted to Protestantism. However, as the process of institutionalization of Catholicism and Protestantism was slowly processed in southern Mato Grosso, Indians were negotiating spaces for new beliefs and at the same time continued to cultivate shamanism and cosmological practices.

Keywords: Terena People; Christian Conversion; Shamanism.

Artigo submetido em 07/02/2017. Aprovado em 21/03/2017.

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Faculdade Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados- FCH/UFGD. Bolsista: Capes. E- mail: rosaltvortiz@hotmail.com

² Graduanda em Ciências Sociais pela Faculdade Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados- FCH/UFGD. Bolsista: Capes. E- mail: carol.santos43@hotmail.com

³ Professora Adjunta III da UFGD, licenciada e mestre em História com ênfase em História Indígena (UFMS), doutora em Ciências Sociais/Etnologia (UNICAMP). Coordenadora Institucional PIBID/UFGD. Pesquisadora na etnia Terena. E-mail: noemiamoura@ufgd.edu.br

Introdução

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

No atual estado de Mato Grosso do Sul (antiga Mato Grosso), região de fronteira brasileira com países tais como o Paraguai e a Bolívia, o catolicismo e o protestantismo reproduziram as disputas enfrentadas em nível nacional, porém as dificuldades para desenvolver o cristianismo eram enormes. Castilho (2005, p. 190), desnudando o cenário político, religioso e cultural da Igreja Católica no estado, corroborou que, somente em 1910, Corumbá tornou-se diocese, desmembrando-se de Cuiabá, juntamente com São Luiz de Cáceres. Esta diocese cobria uma área equivalente ao tamanho do atual estado de Mato Grosso do Sul e seu quadro religioso era ínfimo. Somente em 1957, foi criada a Diocese de Campo Grande, cujo território foi desmembrado da Diocese de Corumbá. Todavia, as dificuldades de deslocamento e a falta de recursos e quadros religiosos continuaram dificultando o trabalho.

Essa situação, entre outras, levou a Igreja Católica a impulsionar a formação de leigos para assumir algumas atividades religiosas. No artigo “A Romanização no Sul de Mato Grosso (1910-1940)”, Marin (s/d) descreveu a situação na qual se encontrava a Diocese de Corumbá nas primeiras quatro décadas do século passado, salientando o objetivo da Santa Sé em romanizar o Sul de Mato Grosso. Devido à sua extensão e ao reduzido quadro de religiosos, a tarefa era desafiadora. Alguns padres menos zelosos, segundo o autor, abandonaram o sacerdócio e mudaram de religião. A principal meta da instituição era homogeneizar as práticas religiosas, enquadrando-as segundo o modelo europeu sacramental e clerical. “As práticas do catolicismo popular consideradas pelos agentes romanizadores como “ignorância” religiosa a serem extirpadas, eram freqüentes, agravadas pelo indiferentismo religioso predominante” (MARIN, s/d, p. 4).

Iniciava-se o trabalho de institucionalização do catolicismo na região e a consequente capilaridade das atividades religiosas, que até então eram esparsas e descontinuadas. De acordo com as conclusões do historiador Jerri Marin, a *Romanização* da Igreja Católica nesta região só começou a ser concretamente percebida a partir de 1940.

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

(MARIN, 2008, p. 4)

A intenção dos religiosos era abranger todos os habitantes da região. No tocante aos povos indígenas que habitavam o Sul de Mato Grosso, dentre eles os Terena, várias foram as tentativas dos missionários católicos de convertê-los, a partir da política de aldeamentos religiosos. Ainda no Mato Grosso Província, os capuchinhos italianos conseguiram estabelecer na segunda metade do século XIX o aldeamento batizado como a “Aldea Normal de Miranda”. Os registros desse aldeamento se encontram nos livros da *Directoria Geral dos Índios*, muitos dos quais se encontram hoje digitalizados.

A Aldea Normal de Miranda, fundada em abril de 1860, agrupava em torno de 2.500 índios das etnias Terena, Laiana e Guachi. Foram descritos pelos administradores como “mansos”, “pacíficos”, “hospitaleiros” e “agricultores”. Eram aptos ao desenvolvimento intelectual e moral e, portanto, poderiam ser aproveitados nas mais variadas ocupações industriais. Produziam gêneros alimentícios: milho, arroz, feijão, cana e mandioca, cujos excedentes comercializam. Segundo os missionários, os indígenas utilizavam em suas roças ferramentas como foice, enxada, machado e arado que recebiam como presentes da Presidência da Província. Os brindes eram intermediados pela *Directoria Geral dos Índios*.

Além do trabalho interno, os indígenas eram recrutados para desenvolver atividades externas nas fazendas circunvizinhas, prática que até hoje é recorrente entre os Terena de Reservas e os fazendeiros sul-mato-grossenses. As relações trabalhistas eram mediadas pelo Capitão indígena e pelo Director da Aldeia (um missionário), que ajustavam a mão-de-obra dos aldeados a quaisquer serviços. Ocupavam-se da criação de gado *vacum* e *cavalar*, bem como de extração de madeira, confecção de cercas para impedir o gado de se alongar muito, entre outros pequenos serviços.

As mulheres, obedecendo a uma divisão interna de trabalho estabelecida nos aldeamentos, fiavam e teciam o algodão e a lã com os quais faziam redes, cintas e suspensórios muito apreciados. Provavelmente, na convivência com outras mulheres das etnias Kinikinao, Guaná e Layana, iam se apropriando de outros saberes artesanais. E continuavam a exercer os papéis sociais intrínsecos as suas culturas.

Os indígenas da *Aldea* foram treinados para desenvolver outras atividades econômicas. Para isso, foram construídos, por homens nacionais contratados, fornos de cal, de telha e de tijolo. Os empreendimentos internos ao aldeamento eram levantados por esses trabalhadores indígenas. Foi instalada, dessa forma, uma escola de Primeiras Letras e uma Capela nas quais os missionários ensinavam os aldeados a ler, escrever e rezar. Os aldeados, principalmente os homens, entendiam e falavam o português, o que muito facilitava a comunicação com seus superiores imediatos, o Missionário e o Diretor de Aldeia (cf. relatórios da Diretoria Geral dos Índios à Presidência da Província dos anos de 1858 e 1862).

Esse é um panorama geral do cotidiano do aldeamento. Aos poucos os aldeados iam se apropriando das novas relações sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas. Aprendiam a ler, a fazer tijolos, a levantar prédios, a lidar com o gado e a realizar outras atividades necessárias. A *civilização* dava-se por meio das relações de trabalho e dos ensinamentos religiosos na escola e no convívio cotidiano dos índios com os missionários, o diretor de aldeia, os fazendeiros e os demais grupos indígenas com quem passavam a se relacionar.

Os aldeamentos que eram instrumentos governamentais para civilizar e catequizar os povos indígenas *mansos* foram dirigidos como verdadeiras empresas. Os índios eram ajustados pelos regionais não indígenas, principalmente por fazendeiros e agricultores, para desenvolverem várias atividades remuneradas. Em acordo com Cunha (1998, p. 144),

podemos dizer que os mesmos serviam de infraestrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão-de-obra para os empreendimentos regionais. De acordo com os estudos da historiadora Vera Vargas (2003, p. 51) referentes à segunda metade do século XIX, com base na análise do texto de Francis Castelnau (1949, p. 301-302 apud VARGAS, 2003, p. 51), os Terena que habitavam a região Sul do Mato Grosso detinham desde antes da experiência da *Aldea de Miranda* conhecimentos tais como cultivar e fiar o algodão, desenvolver a agricultura variada em pequenos roçados, domesticar e lidar com cavalos e gado. O novo então desde 1845, quando Castelnau os encontrou aldeados na região de Miranda-MT, pelo que conclui foram os ensinamentos religiosos, a leitura e a escrita e as relações trabalhistas mais estreitas e recorrentes com os regionais, dos quais sempre mantiveram certa distância.

Por outro lado, a concentração de vários grupos indígenas num mesmo local, planejada pela Província e realizada pelos religiosos, tinha outro objetivo. Ainda, segundo a análise de Vargas (2003), os aldeamentos, e depois as reservas federais, foram instrumentos de desterritorialização e reterritorialização, através dos quais as terras indígenas foram liberadas para a exploração dos não indígenas, enquanto terras devolutas. Extensas áreas territoriais ficavam “vazias” e os novos lugares de índios seriam ambientes adequados para a miscigenação e a interação cultural. Todavia, a autora pondera que esses espaços podiam ser lidos pela ótica de afirmação identitária étnica favorável aos povos indígenas.

Apesar da experiência cristã católica em *Aldea de Miranda* ter passado por muitos contratempos — entre eles, a suspensão pelo presidente da Província da verba para a rubrica catequese e civilização e a eclosão da Guerra contra o Paraguai (1864–70), acreditamos que este contato tenha contribuído para a apropriação e autodenominação da identidade de “cristão” pelos indígenas desta etnia. Nesse período, segundo Sganzerla (1992), alguns indígenas aprenderam a ler, escrever e desenvolver vários trabalhos manuais. Esses novos instrumentos potencializaram essa etnia para lutar pelas suas antigas aldeias (SGANZERLA, 1992 apud MOURA, 2001). Todas as visitas realizadas pelos líderes Terena ao governo da Província e do Império eram mediadas por petições escritas (VARGAS, 2003).

Olhando através das lentes da antropóloga e historiadora Maria Regina C. de Almeida (2003), corroboramos que se por um lado os indígenas eram submetidos a uma convivência multiétnica, à exploração de sua mão de obra e à extorsão de suas terras, por outro, organizavam-se para configurar uma categoria hierarquicamente superior àquela dos

índios escravos e arredios. Ou seja, os Terena aldeados em terras que conquistaram tinham condições de organização que anteriormente não era possível desfrutar. Portanto,

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

(ALMEIDA, 2003, p. 263-4)

Os Terena e, principalmente, as lideranças da luta pela terra devem ter concluído que civilização e cristianização eram indissociáveis e, portanto, havia a necessidade de serem reconhecidos enquanto *civilizados* e para isso cederam ao cristianismo. A partir dos postulados anteriores, acreditamos que a aceitação da identidade cristã foi uma tática de aproximação e reconhecimento dos indígenas pelos regionais. Apontamos a posição Terena em aceitar a política de aldeamento e do cristianismo católico, no final do século XIX, como uma possibilidade de inversão e subversão da ordem pelos mais fracos. Esta tática será utilizada também na reorganização dos espaços nas reservas, quando vão aos poucos repartindo a terra contínua em aldeias (CERTEAU, 1994).

Após o trabalho missionário desenvolvido pelos capuchinhos italianos, com destaque ao aldeamento dirigido pelo Frei Mariano de Bagnaia (1886), irrompeu o conflito platino, que envolveu indiretamente os povos indígenas que habitavam a região Sul de Mato Grosso, uma das mais afetadas. Entre a Guerra contra o Paraguai (1864–70) e a proclamação da República (1890), os missionários católicos salesianos substituíram os capuchinhos. Faz-se necessário recordar que em 1886 restava somente Frei Bagnaia, pois os demais teriam se transferido, morrido ou retornado para as suas origens. Os salesianos vieram para Mato Grosso a convite do Presidente da Província. A Ordem chegou em 1884 e iniciou suas atividades com os povos indígenas em 1895, conforme os registros da Missão Salesiana de

Mato Grosso⁴. Na Missão com os índios, seu alvo principal foram os Bororo-Coroado, que foram reduzidos e pacificados.

O trabalho junto aos Bororo foi requerido em caráter de urgência pela Presidência, uma vez que a etnia se constituía um obstáculo ao progresso da Província. O Padre Malan, responsável pela Ordem Salesiana na Diocese de Cuiabá, voltou sua atenção para os povos recém-pacificados e deixou os *integrados* fora do alcance da ação missionária. Os indígenas tidos como catequizados, portanto integrados, foram englobados em situações de atendimento geral, como no caso da Missão de 1898, destacada abaixo, sob a responsabilidade do Padre Solari. Mesmo assim, os salesianos fundaram em “Mato Grosso três colônias: Sagrado Coração, em 1902, Imaculada Conceição e São José” (VASCONCELOS, 1999, p. 122-3) em 1905. A Colônia Imaculada Conceição, situada no município de Aquidauana, foi fundada em 1892 e, naquele contexto, se localizava no estado do Mato Grosso. Na década de 1970, com a divisão do estado, Aquidauana passou a pertencer ao novo Estado de Mato Grosso do Sul (1975).

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

O reduzido número de religiosos fazia com que os próprios missionários se desvirtuassem dos cânones católicos e mergulhassem na cultura regional, que se dedicava, quando muito, às práticas religiosas populares, tais como o batismo em casa, o casamento só no religioso, entre outras. A narrativa de Duroure retrata a composição da extensa Diocese de Cuiabá:

Mato Grosso formava uma única diocese – a de Cuiabá – com 16 paróquias canonicamente erectas e somente uma meia dúzia de sacerdotes diocesanos – na sua maioria impedidos pela idade avançada ou pelas enfermidades – de evangelizar seu povo. [...] 17 de Abril de 1898. [...] Dom

⁴ Histórico disponível no site da Missão Salesiana de MT: <<http://www.msmt.org.br/historia.php>>.

Carlos Luís D'Amour solta uma Pastoral para anunciar a ida de padres Salesianos em Missão extraordinária ao sul de Mato Grosso. [...] A 12 de Julho de 1898, embarca o padre Solari, acolitado de dois ex-alunos, decididos a partilhar as fadigas da longa e difícil viagem. [...] Miranda, em 1898, contava mil habitantes. Dista da capital do estado: 515 km. No território da paróquia vegetam os índios Terenos, já civilizados, de bom gênio, que cultivam a terra. Uma delegação deles visita o padre, oferecendo-lhe batatas e bananas. [...] Viaja o dia todo em companhia dos catequistas e do Senhor Anastácio Vincenzo. [...] De manhã, o padre celebra a Santa Missa, batiza sete crianças e assiste a um casamento de índios terenos. De noite, às 20:00 horas, ensopados, famintos, sem força, fazem uma triste entrada em Aquidauana

(DUROURE, 1977, p. 153-166)

Conforme podemos deduzir, a partir das informações da obra de Duroure, a enorme Diocese de Cuiabá tinha um número diminuto de missionários e se encontrava praticamente desprovida de quaisquer atendimentos religiosos às paróquias. Não somente os povos indígenas, mas também os regionais viviam fora das regras de conduta da Igreja. Eram ao todo 16 paróquias⁵, as quais se localizavam distantes umas das outras. O acesso a estas era difícil, segundo o relato do autor que destaca os escritos dos missionários.

O índio Terena, segundo o relato do autor destacado acima, vivia em bandos que “vegetavam no território da paróquia de Miranda”. No entanto, reconheceram a Missão e ofertaram aos missionários alguns dos produtos de suas colheitas. O verbo “vegetar” não corresponde às pessoas que têm o que doar. Para doar elas têm que primeiramente produzir. O reconhecimento Terena da Missão, de acordo com a investigação, salientava uma relação anterior com a Igreja Católica, remetida, possivelmente, a uma memória ancestral da atividade de catequese desenvolvida por Frei Mariano de Bagnaia (1859–64). A oferenda, um ritual da Santa Missa, representava um prévio contato com os rituais do catolicismo, além de manifestar-se como um sinal de solidariedade e fraternidade para com os enviados pela Diocese. Estas ações caracterizavam os Terena enquanto catequizados e, portanto, civilizados para os regionais e para os missionários.

Vera Vargas (2003) afirma em sua dissertação de mestrado que os Terena permaneceram nas fazendas, vilas e povoados até o início do século XX, quando foram levados para as reservas indígenas criadas a partir de 1905 e reconhecidas posteriormente pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), após sua criação em 1910. Entretanto, nem todas as

⁵ Cf. Sganzerla, 1992 apud Moura, 2013, 2009.

famílias e indivíduos Terena migraram para as reservas, pois muitos preferiram ficar onde estavam.

Nas reservas, os indígenas passaram do atendimento dos salesianos para os redentoristas. O relato abaixo enfatiza a chegada dos primeiros redentoristas à Aquidauana em 1930 e os primeiros estudos realizados por estes sobre a cidade. Na citação, o redentorista Esker (2001) está referindo-se ao final do século XIX, quando foi fundada a primeira Capela do município de Aquidauana-MT (1982), conforme lhes relataram os salesianos.

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

(ESKER, 2001, p. 1)

A informação consta do relato dos redentoristas quando receberam a Paróquia de Aquidauana dos salesianos. Para o momento, o fundamental é destacar que “o povo de Deus estava praticamente como ovelhas sem pastor — mergulhado na miséria espiritual e contaminado pela superstição” (DUROURE, 1977, p. 153)⁶. Entre os membros do povo de Deus, estavam os Terena. Não avaliamos que a situação estava ruim para os indígenas. Só constatamos que a capilaridade do cristianismo ainda estava se processando.

Os Terena, contudo, no contexto do início do século XX, se autodenominam cristãos católicos. No entanto, ao passo que a Igreja Católica se institucionalizava nas recém-criadas reservas indígenas, as missões protestantes também se movimentavam rumo à catequização dos povos desses novos territórios.

⁶ Apelo de Dom Carlos Luís D’Amour ao Padre Malan para que autorizasse a Missão Salesiana de 1898.

A *Inland South America Mission Union* (ISAMU-1912) foi a primeira Missão a entrar na Reserva de Taunay/Ipegue, através das lideranças da Aldeia Bananal, segundo os relatos escritos das lideranças religiosas Terena no livro “Atas da Missão União das Igrejas Evangélicas da América dos Sul”, criada pelos indígenas e pelos missionários estrangeiros em 1972. Outra fonte que reconhece a ISAMU como a missão primogênita é o livro escrito pelo Missionário Whittington, que narra a experiência de sua família com os Terena na Reserva de Taunay/Ipegue e em outras reservas na região na primeira fase missionária.

A entrada na Reserva foi conflituosa, porém o trabalho desenvolvido superou essa situação histórica. Paralelamente às atividades educacionais, a Missão prestava assistência à saúde indígena. Enquanto o Sr. Whittington ensinava na escola, sua esposa desenvolvia atendimentos aos indígenas doentes, principalmente às crianças. O atendimento restringia-se aos poucos conhecimentos práticos dela enquanto enfermeira. Essas atividades proporcionavam relacionamentos diretos com as pessoas adultas, que eram visitadas pela enfermeira, e com as crianças, que iam para a escola aprender a ler e escrever, bem como alguns adultos (WHITTINGTON, s/d, p. 134).

As visitas domésticas eram consideradas pelo casal de missionários como oportunidades ímpares para a difusão do Evangelho. A pessoa que estava adoentada e, portanto, fragilizada, estava mais afeita a acreditar em um curandeiro superior a todos os demais.

A expressão “o maior médico” refere-se ao Deus cristão e faz contraponto ao médico feiticeiro dos Terena, o *Koixomuneti*. Evidencia que os missionários protestantes combatiam as lideranças religiosas do povo Terena e destaca uma relação marcada por conflitos religiosos entre os indígenas que se convertiam ao protestantismo e os que permaneciam católicos e seguidores dos xamãs. Os *koixomuneti* foram traduzidos pelos missionários da ISAMU como “médicos–feiticeiros”, e, portanto, foram combatidos em nome do Grande Médico apresentado pelos missionários, que ocupava um plano superior aos “médicos–feiticeiros”, segundo os missionários.

Os *koixomuneti* Terena foram inicialmente temidos, combatidos, excluídos ou convertidos pelos missionários. Alguns se aproximaram da Missão. Eram representados pelos missionários como a expressão do demônio, inimigo do “Grande Curador”. Esses xamãs eram os perpetuadores da espiritualidade Terena. Dessa forma, os missionários procuravam meios para minar suas forças. Uma estratégia utilizada e eficaz, segundo seus

próprios relatos, foi a persuasão, através da evangelização, dos membros da família nuclear do mais poderoso xamã de Bananal. Os missionários relataram minuciosamente essa vitória sobre o representante do xamanismo.

Os *médico-feiticeiros*, segundo o relato do missionário Whittington, exerciam grande poder de controle sobre as aldeias. Em Bananal, um xamã tentou desconstruir os trabalhos evangelizadores de acordo com os depoentes. Segundo ele, Deus teria sido muito sutil conduzindo sua esposa e filha para o protestantismo, isolando o poderoso xamã. Após a conversão ao Evangelho, ambas abandonaram suas antigas práticas. De acordo com a interpretação do missionário, essa foi uma prova divina do poder do Evangelho contra as entidades espirituais daquele *médico-feiticeiro*.

O missionário enfatizou em seu relato que um dos filhos do xamã lhes comunicara que o pai havia atentado contra a Missão. No entanto, o espírito enviado pelo *koixomuneti* à casa da Missão, com o objetivo de aprisionar e escravizar a todos que lá se encontravam, fora desviado de sua meta. Além de não ter conseguido entrar na casa da Missão, o espírito retornou ao emissário reenviado por um grupo de crentes em oração. Através do filho, seu porta-voz, o *koixomuneti* admitia aos missionários e à sua comunidade, que a força do Deus cristão era superior à sua. Retirava-se do embate contra os missionários. A partir da rendição, toda a sua família se convertera, menos o *Koixomuneti*. O filho mais novo tornou-se um líder religioso em Bananal. Geração após geração, descendentes daquele grande feiticeiro participaram da liderança indígena crente, difundindo o Evangelho.

Em nossa interpretação, esse relato-testemunho tem no mínimo duas intenções. A primeira é provar aos indígenas que o Deus cristão é superior aos espíritos protetores dos mais poderosos *koixomuneti*. Por isso, nenhum crente terá mais que temer os espíritos dos ancestrais Terena. Vencendo o xamã, o *status* dos missionários muda perante a comunidade indígena. Conseqüentemente, aqueles indígenas que já vinham sendo evangelizados têm mais uma confirmação de que estão no caminho correto — a conversão ao Evangelho. A segunda seria demonstrar que a força de combater o Mal ou realizar o Bem, antes concentrados exclusivamente no *koixomuneti*, estava se distribuindo entre os crentes através do poder da Palavra de Deus. A Igreja unida tinha o poder de combater os xamãs, representantes do *Inimigo* e outros males, através da oração.

Aos poucos, a ação missionária protestante minou o poder do xamã através da ascensão e descentralização do poder da fé fundamentada na Bíblia — a poderosa Palavra

de Deus. A perseguição ao xamanismo e sua materialização — os rituais — foi uma das atividades mais difundidas pelos missionários. A tática missionária foi contestar o xamanismo, afirmando sua negatividade através da associação com as forças demoníacas prejudiciais à convivalidade interna e externa. O xamã fora eleito o principal inimigo Terena do cristianismo.

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

À chegada da Missão protestante e dos primeiros Terena convertidos, realçou-se a latente identidade cristã católica indígena. Em contraponto aos Terenas evangélicos, constituem-se os Terenas católicos (OLIVEIRA, 1976; MOURA, 2001; 2009). Apesar do curto tempo em contato com o catolicismo de missão, os Terena continuaram convivendo com experiências de catequese nas passagens dos religiosos pelas fazendas, nas quais muitos trabalharam após o desfecho da Guerra contra o Paraguai. A hipótese que defendemos, levantada anteriormente na dissertação e tese da primeira autora, é que o realçamento da identidade católica foi uma tática dos Terena que discordavam da conversão do grupo, politicamente hegemônico, ao culto protestante (MOURA, 2001; 2009).

É evidente que o cristianismo passou a ocupar um espaço sócio-político de destaque nas aldeias Terena dos Postos Indígenas de Ipegue e Bananal no início do século passado e, posteriormente, difundiu-se nas demais reservas. Contudo, os indícios demonstram que o xamanismo continuou a desempenhar um papel central nas comunidades Terena. Tanto é verdade, que nos últimos anos o movimento indígena Terena tem se colocado diante da retomada de terras tradicionais e a principal liderança é o xamã, presente nas atividades mais significativas.

Considerações finais

Segundo Carvalho (1996), com quem concordamos, os Terena não substituíram a sua cosmovisão por outras doutrinas veiculadas pelas religiões cristãs. Podemos até dizer que essa visão de mundo experimentou mudanças no processo secular de contato, mas não prioritariamente em decorrência de uma incorporação da visão de mundo veiculada pelo cristianismo.

O “realismo”, o “pragmatismo”, o “acaboclamento”, o “abugramento”, talvez sejam comportamentos e atitudes utilizados pelos Terena; diríamos que principalmente pelas lideranças, para sinalizar à sociedade brasileira que os mesmos possuem as capacidades e habilidades para conviver em situações sociais diferentes das suas. Independentemente dessas, em suas aldeias, continua-se reproduzindo o seu *modus vivendi*. De acordo com a produção antropológica recente, embasada em laudos periciais⁷, essa etnia é caracterizada por um conjunto de elementos culturais que informam e orientam seus comportamentos, atitudes e posturas nas relações internas ou externas às suas aldeias e reservas. Com relação à esfera religiosa, a matriz orientadora continua sendo o xamanismo Terena.

A estratégia utilizada foi ocupar os espaços políticos, territoriais e religiosos, que lhes foram concedidos pelo Império e depois pela República brasileira. Na virada do século XX, os Terena eram *cristãos* e colaboravam com o governo brasileiro na tarefa de civilizar outras etnias arredias. Identificar-se como cristão era uma estratégia contra a retaliação brasileira e uma forma de aproximação dos não índios. Entretanto, no contexto final do século XIX e primeiras décadas do XX, no Sul da Província de Mato Grosso não era necessário o cristão ter o domínio das doutrinas da Igreja Católica. O processo de institucionalização do catolicismo ainda era incipiente; bastava reconhecer-se enquanto tal. Tanto era assim, que as formas de expressão da fé se davam muitas vezes nos rituais dirigidos pelos capelães e em outras pelos próprios habitantes leigos.

Assumir-se cristão era uma condição para continuar sendo considerado *amigo do poder*. No entanto, não era somente os Terena que procuravam estreitar os laços de

⁷ Acessamos os laudos periciais realizados por Azanha (2004), Oliveira & Pereira (2004). Na verdade, estes laudos constituem-se em fontes a ser trabalhadas pelos pesquisadores, embora sejam instrumentos jurídicos nos quais a justiça pauta-se para deliberar sobre uma questão específica — ampliação de terras indígenas. Esta questão de terras desencadeada pelo movimento indígena Terena, no caso em específico, é uma ação política pela qual essa etnia busca resgatar terras invadidas por fazendeiros ou legalizadas pelo Estado brasileiro pertencentes, segundo o entendimento indígena, a seus ancestrais.

amizade com o Estado. A estratégia do Governo, desde o final da Guerra da Tríplice Aliança, era fortalecer suas fronteiras através do povoamento da região e para isso dependia das etnias indígenas. Naquele momento, era imprescindível para o Estado continuar tendo o apoio e a amizade dos índios *mansos*. A política de aliança entre o Governo e as etnias afeitas ao contato perdurará por toda a primeira metade do século XX.

Por outro lado, o protestantismo trazia consigo a educação e a saúde e isso era importante para as lideranças Terena no início do século XX. Contudo, os missionários combateram os xamãs e suas práticas ritualísticas. Por fim, ficaram o catolicismo, o protestantismo e o xamanismo como suportes religiosos entre os Terena. E cada grupo segue acionando a religiosidade que lhes atende em cada contexto. No momento atual, está em pauta a bandeira de retomada de terras tradicionais Terena. A religião tradicional está mais visível e o papel do xamã mais realçado.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina C.. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa – 2001).

AZANHA, Gilberto. *As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*. In: <www.trabalhoindigenista.org.br>. 2004.

CASTILHO, Maria Augusta de. O cenário político, religioso e cultural da Igreja Particular de Campo Grande na administração de Dom Antônio Barbosa. IN: MARIN, Jérri Roberto (Org.) (2005). *Religiões, Religiosidades e diferenças Culturais*. Campo Grande, MS: Ed. UCDB, 2005.

CARVALHO, Fernanda. *Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. São Paulo, 1996. 143p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) _ FLCH/USP.

CERTEAU, Michel de (1994). *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes.

DUROURE, João Baptista (1977). *Dom Bosco em Mato Grosso*, Campo Grande-MS: UCDB.

Livro Atas da UNIEDAS (1972-98).

MARIN, J. A Romanização da Igreja Católica no Sul de Mato Grosso (1910-1940). Associação Brasileira de História das Religiões, Recife-PE. Disponível em:

<<http://bmgil.tripod.com/papers1.htm>>. Acessado em 01 de agosto de 2008. Papers do I Simpósio da ABHR.

MOURA, N.S.P. & ZORZATO, Osvaldo (2004). O Processo de apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena através da UNIEDAS. In: WRIGHT, Robin M. *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Edunicamp, Vol. II, 2004.

MOURA, Noêmia S.P. *UNIEDAS: O Símbolo da Apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena Crentes (1972-1993)*. Dissertação de Mestrado em História. UFMS, Campus de Dourados-MS, 2001.

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

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

_____. *Urbanização e Tribalismo: A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

PEREIRA, Levi Marques & OLIVEIRA, J.E. *Perícia Judicial apresentada ao Ministério da Justiça*, 2003.

Relatórios da Diretoria Geral dos Índios à Presidência da Província dos anos de 1858 e 1862.

SGANZERLA, Frei Alfredo – OFM Cap. *A história do Frei Mariano de Bagnaia: missionário do Pantanal*. Campo Grande: Ed. FUCMT – M.C. C, 1992.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira (2003). *A construção do território Terena (1870-1966): Uma sociedade entre a imposição e a opção*. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dissertação de Mestrado. 162 pp.

VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na Província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 1999.

WHITTINGTON, Rev. Harry (s/d). *On the Indian Trail in Paraguay and Brazil: The struggles and Triumphs encountered by a Missionary seeking Jewels*. Edimburgh: Knox Press.

WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Vols. I. Campinas, SP: UNICAMP, 1999.