

HISTÓRIA, MEMÓRIA E COSMOPOLÍTICA TERENA NO SUL DO ANTIGO MATO GROSSO (1860-1960)

TERENA'S HISTORY, MEMORY AND COSMOPOLITICS IN THE SOUTH OF THE OLD MATO GROSSO (1860-1960)

Rosalvo Ivarra Ortiz¹

Noêmia dos Santos Pereira Moura²

Resumo: Neste artigo temos a ambiciosa pretensão de recobrir um século de historicidade religiosa referente aos povos indígenas Terena de Mato Grosso do Sul. Por assim corroborar, centraremos nosso olhar principalmente sobre os conflitos gerados nas relações entre as agências cristãs e dessas com os agentes religiosos Terena – os xamãs e os rituais atualizadores das crenças- seu ethos. Portanto, faremos uma breve apresentação do campo religioso da região na qual estão assentadas as aldeias Bananal e Ipegue, bem como a apresentação das agências religiosas e suas estratégias para conformarem-se naquelas áreas.

Palavras-chave: Terena; Cosmologia; Agência.

Abstract: In this article we have the ambitious pretension to cover a century of religious historicity Terena. Let us focus our attention mainly on the conflicts generated in the relations between the Christian agencies and of these with the Terena religious agents - the shamans and the rituals updating of the beliefs of their ethnicity. To do so, we will give a brief presentation of the religious field in the region where the Bananal and Ipegue settlements are located, as well as the presentation of religious agencies and their strategies to conform to those areas.

Keywords: Terena; Cosmology; Agency.

Artigo submetido em 24/01/2018. Aprovado em 22/04/2018.

¹ Possui graduação em Licenciatura plena em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados - FCH/UFGD. Atualmente é acadêmico do Mestrado em Antropologia Sociocultural pela mesma instituição de ensino. É membro do grupo de pesquisa GIPEDAS - Grupo Iberoamericano para Pesquisa e Difusão da Antropologia Sócio-Cultural. Bolsista: FUNDECT. E-mail: rosaltortiz@hotmail.com

² Possui graduação em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (1990), mestrado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2001) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2009). É professora adjunta IV da Universidade Federal da Grande Dourados, na Faculdade de Ciências Humanas, no Curso de Ciências Sociais e no Programa de Mestrado em Antropologia. Coordenadora Institucional PIBID/UFGD. Pesquisadora na etnia Terena. E-mail: noemiamoura@ufgd.edu.br



Considerações iniciais

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

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

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

Essa situação levou a Igreja Católica a impulsionar a formação de leigos para assumir algumas atividades religiosas. Os Terena foram aos poucos conquistando os espaços de poder das Igrejas em suas aldeias, cujo número estava aumentando. No artigo “A Romanização no Sul de Mato Grosso (1910- 1940)”, Marin (s/d) descreveu a situação na qual se encontrava a Diocese de Corumbá nas primeiras quatro décadas do século passado,



salientando o objetivo da Santa Sé em romanizar o Sul de Mato Grosso. Devido à sua extensão e ao reduzido quadro de religiosos a tarefa tornava-se árdua.

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

Após o trabalho missionário desenvolvido pelos Capuchinhos, que ficaram em Mato Grosso até o ano de 1886, assumiram os Salesianos. Faz-se necessário recordar que em 1886 restava somente Frei Bagnaia, pois os demais teriam se transferido, morrido ou retornado para as suas origens. Os Salesianos vêm ao Mato Grosso³ a convite do Presidente da Província. A Ordem chegou ao Mato Grosso em 1884 e iniciou suas atividades com os povos indígenas em 1895, conforme os registros da Missão Salesiana de Mato Grosso. Na Missão com os índios, seu alvo principal foram os Bororo-Coroado, recentemente pacificados.

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

³ Histórico disponível em: <<http://www.msmt.org.br/historia.php>>, no site da Missão Salesiana de MT.



Imaculada Conceição situava-se no município de Aquidauana-MT, reunindo grande parte a população Terena desde antes de sua fundação.

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

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

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

(DUROURE, 1977, p. 153-166)

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



Os índios Terena, que segundo Duroure, “vegetavam no território da paróquia de Miranda”, reconheceram imediatamente a Missão e ofertaram aos missionários alguns dos produtos de suas colheitas. O reconhecimento Terena da Missão, segundo nossa interpretação, salientava uma relação anterior com a Igreja Católica – a catequese desenvolvida por Frei Mariano de Bagnaia (1859-64). A oferenda, um ritual da Santa Missa, representava um prévio contato com os rituais do catolicismo, além de manifestar-se como um sinal de solidariedade e fraternidade para com os enviados pela Diocese. Essas ações caracterizavam os Terena enquanto catequizados e, portanto, civilizados.

Em outro documento, Pequenas Histórias de Aquidauana⁴, nos informamos sobre a existência da Capela de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Padroeira do Município de Aquidauana-MS, datada de 1898. Isso nos levou a perceber um desencontro entre a informação de Duroure, para quem a Capela fora fundada em 1905, e a dos Redentoristas que apontaram o ano de 1898. Contudo, pode ser que a primeira data refira-se ao primeiro local de congregação e o segundo ao definitivo. Pelo documento, a localização da Capela não é a mesma onde em 1930 fundou-se a Igreja Matriz Nossa Senhora da Imaculada Conceição. O relato enfatizou a chegada dos primeiros Redentoristas à Aquidauana em 1930 e os primeiros estudos realizados por eles sobre a cidade. A citação abaixo refere-se ao final do século XIX, quando foi fundada, segundo essa última fonte, a primeira Capela do município, conforme lhes relataram os Salesianos.

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

(ESKER, 2001, p. 4)

⁴ Documento fornecido pela Secretaria da Igreja Matriz Nossa Senhora Imaculada da Conceição e extraído do Livro de Atas da Fundação da Paróquia de Aquidauana em 1930. Traduzido do original em inglês pelo Padre Redentorista Karl Esker no ano de 2001.



Para o momento, o fundamental é percebermos que o povo de Deus estava praticamente como ovelhas sem pastor – mergulhado na miséria espiritual e contaminado pela superstição (DUROURE, 1977, p. 15)⁵.

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

1. O campo religioso nas Aldeias Bananal e Ipegue

Os Terena se autodenominam cristãos desde o final do século XIX. Portanto, na situação de Reserva eles já eram tidos como cristãos. Da mesma forma, assim os encontraram os missionários norte-americanos da *Inland South America Mission Union* (ISAMU-1912). À chegada da Missão protestante e dos primeiros Terena convertidos, realçou-se a latente identidade cristã católica em parte dos integrantes indígenas. Em contraponto aos Terena crentes, constituem-se Terena católicos (OLIVEIRA, 1976). Apesar do curto tempo em contato com o catolicismo de missão, os Terena continuaram convivendo com experiências de catequese nas passagens dos religiosos pelas fazendas, nas quais muitos trabalharam após o desfecho da Guerra contra o Paraguai. Resultados de pesquisas anteriores indicam que o realçamento da identidade católica foi uma tática dos Terena que discordavam da conversão do Grupo Terena, politicamente hegemônico, ao culto protestante (MOURA, 1994, 2001). O Cristianismo passou a ocupar um espaço sócio-político nas aldeias Terena dos Postos Indígenas de Ipegue e Bananal no início do século passado e, posteriormente, difundiu-se nas demais reservas. Nem por isso, o Xamanismo deixou de desempenhar um papel central nas comunidades Terena.

⁵ Transcrição do apelo de Dom Carlos Luís D'Amour ao Padre Malan para que autorizasse a Missão Salesiana de 1898.



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

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

(CARVALHO, 1996, p. 68)

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

Apesar de a primeira experiência cristã católica ter passado por muitos contratempos – dentre eles a suspensão da verba para a rubrica catequese e civilização e a eclosão da Guerra contra o Paraguai (1864-70), acreditamos que esse contato tenha contribuído para a apropriação e autodenominação de “cristão” pelos indígenas dessa etnia. Naquele período, segundo Sganzerla (1992), alguns indígenas aprenderam a ler, escrever e desenvolver vários trabalhos manuais, além das conhecidas habilidades de tecelagem e artesanato de sua cultura. Esses novos instrumentos potencializaram a etnia para lutar pelas suas antigas



aldeias. Todas as visitas realizadas pelos líderes Terena ao governo da Província e do Império eram mediadas por petições escritas (SGANZERLA, 1992; VARGAS, 2003).

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

As mulheres fiavam e teciam o algodão e a lã com os quais faziam redes, cintas e suspensórios. Foram construídos, por homens nacionais contratados, fornos de cal, de telha e de tijolo. Foi instalada uma escola de Primeiras Letras e uma Capela nas quais ensinava-se a ler, escrever e rezar. Os aldeados entendiam e falavam o português o que muito facilitava a comunicação com seus superiores imediatos o Missionário e o Director de Aldeia. (cf. Relatórios da Diretoria Geral dos Índios à Presidência da Província dos anos de 1858 e 1862). Esse é um panorama geral do cotidiano do aldeamento. A civilização dava-se por meio das relações de trabalho e convívio dos índios com os missionários, o diretor de aldeia, os fazendeiros e os demais grupos indígenas com quem passavam a conviver.

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



Segundo Almeida (2003), se por um lado os indígenas eram submetidos a uma convivência 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.

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

(ALMEIDA, 2003, p. 263- 264)

Os Terena, provavelmente, entenderam que civilização e cristianização eram indissociáveis e, portanto, havia a necessidade de serem reconhecidos enquanto civilizados e para isso cederam ao Cristianismo. A aceitação da identidade cristã era uma estratégia de aproximação e reconhecimento dos indígenas pelos regionais. É possível a posição Terena em aceitar a política de aldeamento, no final do século XIX, após tantas tentativas do governo brasileiro, como uma possibilidade de inversão e subversão da ordem pelos mais fracos. Essa estratégia será utilizada também na reorganização dos espaços nas Reservas (CERTEAU, 1994).

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



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

(PEREIRA, 2009, p. 55)

Enquanto o Estado nacional gestor e controlador da Nação regulamentava o espaço de cada agrupamento humano fundador do povo brasileiro, no interior do território conquistado, cada um deles, de acordo com seu conjunto de forças, acionava seus mecanismos culturais. Os Terena, através de suas lideranças, passaram a cobrar da Pátria os seus préstimos, através de seus capitães. Fardados, marchavam até Cuiabá onde na presença do Presidente da Província ou do Diretor Geral dos Índios apresentavam suas demandas e reivindicavam soluções (VARGAS, 2003). Dessa forma, prosseguiram até terem parte das Terras que ocupavam demarcadas e reconhecidas pelo Estado, por meio das Reservas Indígenas. A estratégia utilizada foi ocupar os espaços políticos, territoriais e religiosos, que lhes foram reconhecidos pelo Império brasileiro. Na virada do século XX, os Terena eram cristãos e colaboravam com o governo brasileiro na tarefa de civilizar outras etnias arredias. As cruzadas Terena não foram um fenômeno específico da primeira metade do século XX, posteriormente, na segunda, e até hoje continuam sendo realizadas pela UNIEDAS (MOURA, 2001).

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



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

(ROHDE, 188, p. 11)

Assumir-se cristão era uma condição para continuar sendo considerado amigo do poder. No entanto, não eram somente os Terena que procuravam estreitar os laços de amizade com o Estado. A estratégia do Governo, desde os fins do século XVIII, era fortalecer suas fronteiras através do povoamento da região e para isso dependia das etnias indígenas. Naquele momento, era imprescindível para o Estado continuar tendo o apoio e a amizade dos índios mansos. A política de aliança entre o Governo e as etnias afeitas ao contato perdurará por toda a primeira metade do século XX. Lima (1995) fala de um “grande cerco de paz”:

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

(LIMA, 1995, p. 131)

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



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

(LIMA, 1995, p. 180)

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

2. O processo de institucionalização do Catolicismo entre os Terena

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

Nas primeiras fazendas, nas quais se consolidaram relações de servidão/camaradagem e compadrio, os Terena conviviam com as celebrações e os rituais realizados pelos regionais. A relação de compadrio foi amplamente positivada pelos apadrinhados, pois muitos deles receberam até o sobrenome do padrinho fazendeiro. Trouxemos dois exemplos de afilhados que realçam essas relações. No primeiro apresentamos o caso de Donato Rondora e no segundo o de José Coreiro da Costa. O primeiro depoente, que se autodenominou “índio legítimo”, por ser filho de pai e mãe Terena, está com 92 anos e reside em Ipegue. Quando chegamos para visitá-lo estava



carpindo sua roça, da qual nos falou com orgulho, uma vez que ressaltou que vários patrícios seus deixaram de plantar. Nascido fora da aldeia, no município de Nioaque, foi criado pela irmã mais velha e não conheceu nem pai e nem mãe. Sua irmã o entregou ainda pequeno ao padrinho Ovídio Costa. Donato cresceu na Fazenda Várzea Alegre, onde aprendeu a ler, escrever e trabalhar. Em 1950, quando se deslocou para a Reserva de Ipegue, trabalhava na Fazenda Esperança, de Ênio Corrêa. Em suas palavras,

Sou da família Rondora. Quando eu nasci eu não conheci mais meu pai nem minha mãe, morava em Nioaque e uma irmã minha me criou. A gente trabalhava com um fazendeiro, minha irmã me deu pro Ovidio Costa, fui pra fazenda dele trabalhar: Fazenda Várzea Alegre. Foi lá que me conheci por gente, estudava, andava de cavalo. Foi lá que conheci minha patroa que faleceu⁶. Ela era de São Luiz de Cáceres, Alcida Benedito. Índia Terena. Começamos a palestrar, né, e casamos. Eu tava com 18 anos e ela com 14 anos. Não existia cartório, não existia igreja, nada. Não existia cartório, casamos na fazenda. Foi o padrasto dela que fez o casamento. O pai morreu em São Luiz de Cáceres e a mãe foi e ficou com o cunhado, irmão do pai, Gregório Benedito, e a mãe Firmina Corrêa; pra não extraviar a família, as crianças, ficou cuidando a cunhada. Foi e casamos. Padre Henrique, na fazenda do pai do Ovídio Costa, na capela lá. Hoje tô com 92 anos. 1950 viemos pra cá, pra aldeia. Um irmão meu falou vamos pra lá. Tem escola, não paga nada. Tinha uma menina já, Argemira Rondora (...) Doutor Ovídio Costa era meu padrinho. E eu sempre fui católico. O Zé Coreiro era evangélico tudo “de araque”. A gente tem que ser Católico Apostólico Romano, né. Firme. Nunca dancei bate pau e nunca dancei nem carnaval.

(RONDORA, 2007, p.1)

Donato Rondora, muito saudoso dos tempos em que trabalhou fora de sua aldeia, ressaltou que muitas famílias deixavam seus filhos com os avós na Reserva e continuavam trabalhando nas fazendas. José Coreiro da Costa, “Zé Coreiro” ou “Zé de Banda”, por sua vez, nunca se estabeleceu em nenhuma aldeia. Permaneceu na fazenda de seu padrinho quando poderia ter acompanhado sua família que se deslocou para a Aldeia Buriti, atualmente localizada no município de Dois Irmãos do Buriti. Era muito conhecido pelos não-índios. Após a fundação da Aldeia urbana Aldeinha (1933)⁷ tornou-se crente. Com dez anos de idade

⁶ Tínhamos conhecimento de que se encontrava muito desgostoso por ter perdido recentemente sua patroa. Antônio Francelino, que nos acompanhou, havia nos contado. Era possível ele nem querer prosear conosco, por conta do acontecido. Todavia, fomos muito bem recebidos.

⁷ Aldeia Aldeinha é a denominação da Terra Indígena que se situa na zona urbana do município de Anastácio-MS. Essa Aldeinha, à qual nos referimos enquanto local de habitação de José Coreiro da Costa, é a antiga área comprada por ele e seus irmãos e mãe, que migraram da Reserva de Buriti, em 1933. Dos 33 hectares comprados e distribuídos entre os três irmãos, sobraram umas quatro quadras para a Aldeia Aldeinha. A saída fora forçada por desavenças religiosas, após a conversão dos migrantes ao protestantismo da ISAMU. Buriti



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

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

(COSTA, 1994, p. 1)

A relação mais estreita dos anciãos com os fazendeiros estabeleceu-se em um período anterior à migração para as Reservas e estendeu-se até a década de 1970, quando segundo Antônio Francelino, ainda tinha serviço para os índios. “Dei baixa em 74 e fiquei por aqui, changueando por aqui mesmo, em 75. Como ainda tinha um pouco de serviço na fazenda, fiquei changueando por aqui. Meu pai sempre trabalhou com ele né, desde guri”⁸. Entretanto, após a constituição das Reservas as relações entre os Terena e os fazendeiros parecem ter-se tornado menos conflituosas, uma vez que foram relativizadas nos discursos dos indígenas dos quais recolhemos os depoimentos.

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

atualmente é uma das aldeias da Terra Indígena de Buriti, situada nos municípios de Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia (MOURA, 1994, 2001).

⁸ No mapa do Relatório da Empresa do gasoduto, em anexo, a Fazenda Esperança está totalmente dentro da área de abrangência da Terra Indígena Terena, que está sob judice. Essa situação deve causar certo constrangimento aos indígenas anciãos, que cultivam ainda hoje a memória dos seus antigos patrões, principalmente daqueles com os quais se construiu um laço de parentesco por afinidade.



Terena para os quais são convidados. E como bem nos alertou Rondora, não se pode ser crente “de araque”. Tem que ser Católico Apostólico.

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

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

(PEREIRA, 2009, p. 36).

Na situação histórica de Reserva, mais especificamente nas primeiras que foram criadas (Cachoeirinha e Ipegue em 1905), todos eram católicos, segundo nossos informantes. Ser católico no início do século passado no sul de Mato Grosso era participar ativamente dos Festejos de Santos, dos Casamentos, dos Batismos, dos Velórios, além de realizar e receber Bandeiras. Essa etapa histórica, na qual os Terena passaram a conviver, mais estreitamente, com novos sistemas de educação e saúde, requereu respostas criativas, por parte dos indígenas, pois o SPI implantara a Política Indigenista Republicana, cujo principal objetivo era acelerar a integração indígena. A política assimilacionista estendeu-se até a década de 1970.

A maioria da população das novas reservas saía das fazendas ou cidades próximas para as áreas indígenas, de acordo com a propaganda dos patrícios, que já se encontravam alojados. Segundo o depoimento de Donato Rondora, podemos perceber que os parentes eram bem persuasivos no convencimento para que eles saíssem das fazendas para morar na



Reserva. Evidenciavam as vantagens de viverem sem patrão e produzirem para si mesmos, além da Reserva oferecer escola para seus filhos.

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

(RONDORA, 2007, p. 1)

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

Os relatos das lideranças nos possibilitaram perceber que o Catolicismo do período anterior à chegada dos Redentoristas e das Irmãs Vicentinas, na década de 1930, aproximava-se do que conhecemos como Catolicismo Popular⁹. Somente após a chegada dos Redentoristas o Catolicismo iniciou uma nova fase de institucionalização baseada nos dogmas e na tradição da Igreja. Com a chegada dos novos padres e freiras os investimentos foram feitos no sentido de introduzir as aldeias Terena no ritmo do culto romanizado.

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

⁹ Boff (1994, p. 150) auxilia-nos na conceituação de Catolicismo Popular, apesar de afirmar ser esse um conceito complexo. “Popular é o que não é oficial nem pertence às elites que detêm a gestão do Católico. Catolicismo popular é uma encenação diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem gramática diferentes, exatamente aqueles populares”.



Irmãs Vicentinas. Todos os templos apresentam o mesmo padrão arquitetônico, conforme podemos perceber nas fotografias ao final do capítulo.

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

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

(FRANCELINO, 2007, p. 1)

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

As informações dos Terena sobre o Catolicismo dos “Tempos Antigos”, pelo que pudemos observar, foram apropriadas dos livros de história dos não-índios ou dos relatos dos padres nos Cursilhos¹⁰. Algumas vezes os Terena reconhecem a apropriação, outras vezes relatam como histórias dos antigos. Nesse caso, nosso colaborador reconheceu que os padres lhe contaram a história dos contatos coloniais.

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

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

¹⁰ Os Cursilhos eram cursos preparatórios de leigos para que assumissem a função de dirigentes das Capelas em suas aldeias. Geralmente, eram financiados pelos fazendeiros católicos, que provinham às reuniões de estudo de gêneros alimentícios.



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

(FRANCELINO, 2007, p. 2)

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

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

(JOSÉ, 2008, p. 1)

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



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

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

3. O processo de institucionalização do Protestantismo anglo-norteamericano – ISAMU/SAIM (1912) e suas relações com o Xamanismo e Cosmologia Terena

Para melhor entendermos o processo de institucionalização da evangelização Terena, faremos ao longo deste subitem uma rápida digressão, pois nosso foco é o século XX. Estivemos no Centro de Formação Ami¹¹ em fevereiro de 2007, para conversar com os missionários que estiveram entre os Terena no período de conformação da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS). Na ocasião, foi-nos repassado o primeiro livro escrito por um missionário que esteve entre os Terena, no começo do século passado. A obra retrata o modo como os missionários agiram para iniciar o proselitismo entre os Terena e como se relacionaram com o Catolicismo Popular e o Xamanismo. Afora esse documento da Missão ISAMU, temos os depoimentos de lideranças religiosas indígenas com as quais trabalharam entre as décadas de 1940 e 50. Para essas lideranças religiosas os Terena deveriam constituir o espaço protestante afastando-se totalmente das práticas católicas e xamânicas.

Vamos trabalhar doravante com as informações do missionário da ISAMU, relatando o que consta na obra *Na trilha indígena no Paraguai e no Brasil: lutas e vitórias de um Missionário a procura de Jóias*¹² que revela a visão protestante sobre o xamanismo. O

¹¹ O Centro de Formação Ami localiza-se em Chapada dos Guimarães, Cuiabá-MT e oferta às populações indígenas o curso de formação de pastores. O Diretor atual do Centro esteve entre os Terena, enquanto representante da SAIM, por quase trinta anos. Na ocasião de nossa visita os cursistas estavam chegando para iniciar as atividades de 2007. Quando os missionários Wess e Trud Seng afastaram-se dos Terena, em 1993, deslocaram-se para o Centro de Formação.

¹² Todas as traduções do inglês para o português foram feitas pela Professora Especialista Isabel Ratund. “On the Indian Trail in Paraguay and Brazil: The struggles and Trimphs encountered by a Missionary seeking Jewels”.



trabalho missionário protestante da ISAMU, e depois SAIM, foi o pioneiro na institucionalização do protestantismo entre os Terena no século XX.

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

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

(FRANCISCO, 1997, p. 1)

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

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

Essa comunidade distava, segundo o missionário, umas três léguas do povoado no qual se hospedara. As lideranças Terena se deslocaram de suas aldeias para convidar os representantes da Missão ISAMU para conhecer sua comunidade. Foram bem recebidos pelos demais indígenas. Em observação, o missionário relatou que não havia a influência do ensino de Roma e a comunidade estava ansiosa para receber um professor entre eles. A

As “jóias” aqui destacadas por nós foram entendidas como “as gentes nativas”, que assumiriam a palavra de Deus como sua.



informação corrobora com a nossa conclusão acima destacada: a de que a Igreja Católica dava pouca assistência aos Terena no período referido. Voltando para Nioaque, os missionários viajavam no dia seguinte para as Aldeias Bananal e Ipegue. A constatação da ausência de serviços missionários ligados à Igreja Católica Romana pareceu animá-los ainda mais à abertura desse novo campo de trabalho. Segundo a narrativa das comunidades Terena, essas fontes concorriam entre si e mostravam-se ansiosas por saber onde a Missão se fixaria.

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

Os missionários recém-chegados ao Brasil e às áreas Terena começaram a conviver cotidianamente com os Terena em 1913. Desde o primeiro momento, como veremos em outros relatos à frente, algumas lideranças Terena constituíram obstáculos à instalação, à construção da sede da Missão dentro da área indígena e depois à própria conversão em si. O trabalho protestante não parecia ser nada fácil entre os Terena, segundo Whittington. Em atenção à reivindicação das lideranças indígenas, os missionários abriram uma escola com o propósito de ensinar crianças e adultos. Ao mesmo tempo, atendiam aos doentes, principalmente as crianças.

A política assistencialista sempre fora uma característica das missões, fossem elas católicas ou protestantes (MOURA, 2001). Era uma forma de inserir-se na comunidade e aos poucos conhecer e intervir no aspecto religioso da sua cultura. A escola foi aberta tão logo conseguiram se instalar em Bananal. Apesar de suas casas não terem sido construídas pelos indígenas, como fora prometido pelas lideranças indígenas, o Terena George Pio e sua família, um homem muito influente na Comunidade, segundo Whittington, cedeu sua casa



para os missionários. Era a melhor construção do Distrito de Taunay. O proprietário, entretanto, não se converteu de imediato ao protestantismo, porém em momento algum requisitou a devolução da casa até que fosse construída a sede da Missão, fora da área indígena. Percebemos a admiração do missionário pela pessoa de George Pio, caracterizado como um homem digno, distinto e honrado. Sua postura estava próxima à de quem Pereira (2009) considera ser um grande líder.

Adultos e crianças passaram a aprender na escola. Aprendia-se a ler e escrever e a conhecer o Deus dos missionários. Nas palavras do missionário - “Era o início de um trabalho permanente entre os Terena, no qual Deus colocou o Seu selo, o qual Ele tem abençoado significativamente para a salvação de muitas almas”¹³ (WHITTINGTON, s/d, p. 133). A escola era, no nosso entendimento, uma extensão do campo proselitista da Missão. Constituíam-se em mais um instrumento de convencimento à conversão. Ao mesmo tempo em que a escola era uma necessidade para os Terena, como fica explícito nos diálogos estabelecidos entre eles e os missionários, também o eram para a Missão. Para compreender a Bíblia e realizar o encontro pessoal com Deus era necessário ao cristão, segundo a filosofia protestante, aprender a ler e a escrever. A leitura e interpretação individual da Palavra de Deus era um dos objetivos doutrinários, uma herança da Reforma religiosa do século XVI.

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

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

Alguns dos alunos que ensinamos na nossa escola estão preenchendo os púlpitos das igrejas brasileiras; outros são procurados, gananciosamente, por outras denominações pelos mesmos motivos, para que, pela graça de Deus, o índio, que antes era um ignorante, humilhado e desprezado, agora

¹³ “This was the beginning of a permanent work among the Tereno Indians upon which God has set His seal and which He has signally blessed to the salvation of many souls.”



passa a ser usado para evangelizar os brasileiros pelos quais foram desdenhados e, ao mesmo tempo, muitos de seus próprios alunos estão ocupados com o Evangelho. Um desses, Patrício Lili, enquanto ensinava seu próprio povo em outra aldeia, também auxiliava os tradutores Wycliff em sua missão¹⁴.

(WHITTINGTON, 1967, p. 133)

Diferentemente das instruções dos missionários católicos, os missionários protestantes interessavam-se em preparar conhecedores e pregadores nativos para que o Evangelho fosse mais rapidamente difundido na Comunidade indígena no idioma nativo. Como pudemos observar, na citação acima, havia uma instituição – Wycliff Translators¹⁵– empenhada na tradução do Novo Testamento para o Terena, desde os anos iniciais da evangelização da ISAMU. Um dos informantes da Wycliff era Patrício Lili, que se tornou o primeiro Pastor com formação teológica entre os seus patrícios. Como podemos ver, a Escola desempenhou um papel fundamental no processo de evangelização e formação política do Terena. Durante o dia os professores ensinavam as crianças e à noite, os adultos. Não eram muitos os adultos, segundo o narrador, porém esses poucos se engajavam na difusão da palavra de Deus.

Anos mais tarde, muitos desses se tornaram pregadores do Evangelho entre o seu próprio povo. Mas o objetivo principal que nos trouxe ao Bananal foi o de uma importância bem maior do que a de dar aos índios apenas uma formação acadêmica (...). O trabalho na escola era apenas uma maneira humana usada por Deus para que Seu propósito fosse divulgado entre as pessoas que nunca haviam escutado a proclamação do Evangelho¹⁶.

(Idem)

¹⁴ “Some of those pupils taught in our school are filling the pulpits in Brazilian churches, others are greedily sought after by different denominations for the same purpose, so that, by the grace of God, the one time ignorant, degraded and despised Indian is being used to evangelize the Brazilians by whom he was held in contempt, while at the same time many of their co-pupils are busily with the Gospel. One of these, Patricio Lili, while teaching his own people in another village, has been helping the Wycliff Translators in their important mission.”

¹⁵ Atualmente a Wycliff Translators é parceira da Missão ALEM (Associação Linguística Evangélica Missionária). A Missão ALEM foi fundada em 1982 e está preparando o seu Jubileu de Prata no Brasil. A principal função desta Missão Linguística brasileira é “o trabalho de tradução da Bíblia para as línguas indígenas nacionais e o treinamento de missionários brasileiros nessa área” (ALEM Em Notícias, abril/2007). Desde 1983, no ano posterior a sua criação, foi criado o Curso de Lingüística e Missiologia (CLM).

¹⁶ “Most of these in after years became preachers of the Gospel to their own people. But the overriding purpose which brought us to Bananal was of far greater importance than merely giving to the Indians an academic training. [...] The school work was but a handmaiden used by God to further His cause among people who had never listened to the proclamation of the Gospel”.



O trabalho na escola foi aos poucos se consolidando e a audiência das crianças era muito boa, segundo avaliavam os missionários. O mesmo não se podia dizer dos trabalhos religiosos. Esses eram basicamente ministrados às crianças, pois os adultos quase não participavam do *Sabbath*. “(...) enquanto eles eram recebidos com alegria, nós desejamos que seus pais também participassem” ¹⁷(Idem, p. 133). religiosas. Aos poucos, os Terena foram atraídos pela Missão. “Desse momento em diante, aumentou o interesse pela mensagem proferid.” ¹⁸ (Idem, p. 134).

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

Paralelamente às atividades educacionais, a Missão prestava assistência à saúde indígena. Enquanto o Sr. Whittington ensinava na escola, sua esposa desenvolvia atendimentos aos indígenas doentes, principalmente às crianças. O atendimento restringia-se aos poucos conhecimentos práticos dela enquanto enfermeira. Essa atividade proporcionava um relacionamento direto com as pessoas adultas, que eram visitadas pela enfermeira. As visitas domésticas eram consideradas oportunidades ímpares para a difusão do Evangelho. A pessoa que estava adoentada e, portanto, fragilizada, estava mais afeita a acreditar em um Curandeiro superior a todos os demais, segundo os missionários. “oportunidades de ouro para que pudéssemos falar para as pessoas sobre O maior Médico”¹⁹ (WHITTINGTON, 1967, p. 134).

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

¹⁷ “while these gladly welcomed, we desired the attendance of their parents also.”

¹⁸ “From that time onward their interest in the messages delivered increased.”

¹⁹ “golden opportunities to bring before the people the story of the Great Physician.”



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

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

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

Em nossa avaliação, esse relato-testemunho tem no mínimo duas intenções. A primeira é provar aos indígenas que o Deus cristão é superior aos espíritos protetores dos



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

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

... ao entrar em contato com o mundo invisível, o índio não se incomoda de se relacionar com o espírito de alguém que já partiu, como muitos outros espíritos bobos desta e de outras terras. Ele não se deixa enganar pelos Espíritos com os quais ele entra em contato, a sua força é exercitada sobre os espíritos maus ou demônios, os quais ele consegue chamar muitos ao mesmo tempo, à sua presença. Mesmo que ele ou ela possam chamar muitos espíritos diante de si (pois os médico- feiticeiros são tanto homens como mulheres) cada um tem um Espírito em especial que procura trazer os desejos daquele pelo qual foi enviado²⁰.

(WHITTINGTON, 1967, P. 152)

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

²⁰ “while in contact with the unseen world, the Indian makes no claim to be in touch with the spirits of the departed dead, as do so many of the duped spiritualists in this and in other lands. He is not deceived regarding the Spirits with which he is in contact, his power is exercised over the evil Spirits or demons which he is able to call many Spirits into his presence at will. Though he or she may call many Spirits into his or her presence (for there are both male and female witch-doctors among the Indians), each has a special Spirit that seeks to carry out the wishes of the one by whom it is sent.”



converter-se ao Evangelho. Cada vitória missionária era comemorada com cultos e depoimentos dos participantes. Os depoimentos indígenas estimulavam seus patrícios à conversão. A cada conquista sobre o “demônio”, mais pessoas eram atraídas para o Evangelho, segundo os missionários. O exemplo de transformação experimentado por um Terena funcionava como um artifício de atração, tal como uma isca para um peixe.

Antonio, um de seus dois filhos [filho do Koixomuneti derrotado pelo poder da fé e da oração] se decidiu por Cristo e se tornou superintendente/diretor da escola Sabática e um pregador local. A primeira mulher a ser batizada e ser recebida na Igreja foi a filha única do mesmo médico-feiticeiro (curandeiro). Virissimo, seu filho mais velho, era um beberrão perdido metido com jogatina; ele era escravo desses vícios fora disso ele era um homem de boa índole, de fácil acesso e bom de negócios (...) se tornou um novo homem em Cristo Jesus. Daquele dia em diante ele se tornou um homem mudado²¹.

(Idem, p. 153).

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

²¹ “Antonio, one of his two sons, [filho do Koixomuneti derrotado pelo poder da fé e da oração] took his stand for Christ and became an office-bearer in the Church an Superintendent of the Sabbath School and local preacher. The first woman to be baptized and to be received into the Church was the only daughter of the same witch-doctor. Virissimo, his eldest son, was a gambler and hopeless drunkard; to these vices he was a slave, otherwise he was an amiable fellow and most approachable, and keen on business. [...] a new man in Christ Jesus. From that day onward he became a changed man.”



Referências

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de (2003). *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa – 2001.
- BEOZZO, J. O. (et. al) (1983). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- BEOZZO, J. O. (org.). *História Geral da Igreja na América Latina. Tomo II/2*, Petrópolis: Edições Paulinas, Vozes, 1992.
- CARVALHO, Fernanda. Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena. São Paulo, 1996. 143p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) _ FLCH/USP.
- 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.
- CERTEAU, Michel de (1994). *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes.
- _____ (2005). *A Invenção do Cotidiano: 2. Morar, Cozinhar*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Vozes.
- DUROURE, João Baptista (1977). *Dom Bosco em Mato Grosso*, Campo Grande-MS: UCDB.
- ESKER, Pe. Karl. *Pequenas Histórias de Aquidauana*. Arquivo da Igreja Católica de Aquidauana Nossa Senhora da Conceição (22/01/1930). Traduzido em 2001.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza (1995). *Um Grande Cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes.
- MARIN, J. R.. *A romanização numa região fronteiriça: o caso da diocese de Santa Cruz de Corumbá*. In: VIII Encontro Estadual de História: experiências e desafios, 2000, Florianópolis. Caderno de Programação e Resumos. Florianópolis: Nova Prova, 2000. v. 1. p. 65-65.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOURA, N, S, P. (2001). *UNIEDAS: O Símbolo da Apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena Crentes (1972-1993)*. Dissertação de Mestrado em História. UFMS, Campus de Dourados-MS.
- MOURA, N, S, P. *O processo de terenização do cristianismo na terra indígena Taunay/Ipegue no século XX*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Campinas, SP : [s. n.], 2009.



OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1976). *Do Índio ao Bugre: O Processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

SGANZERLA, Frei Alfredo (1992). *A História de Frei Mariano de Bagnaia: o missionário do pantanal*. Campo Grande-MS: FUCMT.

SCHUCH, Maria Eunice Jardim (1995). *Xaray e Chané: Índios frente à expansão espanhola e portuguesa no Alto Paraguai*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Dissertação de Mestrado em História (não publicada).

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.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WHITTINGTON, Rev. Harry (s/d) (1967). *On the Indian Trail in Paraguay and Brazil: The struggles and Triumphs encountered by a Missionary seeking Jewels*. Edimburgh: Knox Press.

WRIGHT, R. M. (Org.) (1996). *Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Profetas entre os Baniwa*. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC.

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

_____ (Org.). *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígena no Brasil*. Campinas, SP: Edunicamp, Vol. II, 2004.

