

NOEMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA

**UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos
Terena (1972-1993)**

NOEMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA

UNIEDAS: O SÍMBOLO DA APROPRIAÇÃO DO PROTESTANTISMO NORTE-AMERICANO PELOS TERENA (1972-1993)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Zorzato

Dourados – Agosto de 2001

NOEMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA

UNIEDAS: O SÍMBOLO DA
APROPRIAÇÃO DO
PROTESTANTISMO NORTE-
AMERICANO PELOS TERENA (1972-
1993)

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e orientador: Prof. Dr. Osvaldo Zorzato _____
2º Examinador: Prof. Dr. Antonio Brand _____
3º Examinador: Prof. Dr. Gilson Rodolfo Martins _____

Dourados, 14 de Agosto de 2001.

NOEMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA

NASCIMENTO 07/10/1967 – AQUIDAUANA/MS
FILIAÇÃO: Joaquim Ramos Pereira (In memorian)
Isabel Maria dos Santos Pereira

CÔNJUGE: Raimundo João de Moura
FILHO: André Luiz Pereira Moura

1987/1990: Curso de Graduação em História
Centro Universitário de Aquidauana, UFMS

1992/1994: Curso de Especialização em História da América Latina
Centro Universitário de Aquidauana, UFMS

1999/2001: Curso de Pós-Graduação em História, nível de Mestrado
Campus de Dourados, UFMS

RESUMO

Este estudo pretende demonstrar o modo como os Terena “crentes” comportaram-se diante da presença dos missionários norte-americanos da SAIM (South American Indian Mission). A tese central desta investigação é de que entre as décadas de 70 e 90 do século XX, os Terena “crentes” apropriaram-se da Missão protestante UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul), enquanto instrumento político-religioso de inclusão e ascensão social na sociedade brasileira. Primeiramente, nacionalizaram o protestantismo, depois apropriaram-se do discurso religioso e por último apossaram-se da estrutura da Missão nacional. E ao longo desse processo as lideranças “crentes” projetaram-se em diversos espaços sócio-políticos da sociedade envolvente, demonstrando serem criadores de alternativas/respostas como os demais atores sociais.

ABSTRACT

This study intends to show how the "believers" Terena indians behaved themselves before the North American missionaries from the South American Indigenous Mission (SAIM). The central thesis of this investigation is that along the 70s to the 90s decades of the twentieth century, the "believers" Terena appropriated of the Protestant Mission UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul), as a political-religious channel of inclusion and social ascension in the Brazilian society. Firstly, the Terena people nationalized the Protestantism, after that they took the religious speech, and finally they appropriated of the structure of the national mission. Along of this process the "beliervers" leadership found prominence in various social-political spaces of the emergent society, proofing to be they creator of alternatives/responses as other fellow social actors.

Ao povo Terena por apontar alternativas culturais para a
convivência em outros espaços sócio-políticos.

AGRADECIMENTOS

Para desenvolver uma monografia de Mestrado muitos caminhos tem-se que trilhar. É um percurso que ninguém consegue fazer sozinho. Portanto, faz-se necessário reconhecer a ajuda de algumas pessoas que estiveram mais presentes durante o processo. Com certeza, não se têm condições de arrolar uma a uma. Porém, fica um agradecimento geral a todos e todas que conosco caminharam, sorriram, dialogaram, refletiram, discordaram, orientaram e incentivaram, desde a formulação do anteprojeto, as primeiras leituras, a redação e a conclusão. Algumas, no entanto, não poderiam deixar de ser contempladas neste ritual. Desta forma, agradeço imensamente:

- Àqueles que me deram a vida - Joaquim (in memoriam) e Isabel. E à própria vida proporcionadora desta rica experiência acadêmica;
- À força energética que me enche de ânima e de vontade de conquistar novos espaços profissionais e humanos;
- Às lideranças Terena “crentes” que disponibilizaram o *corpus documental* cumprimentadas nas pessoas dos seguintes Pastores: Josias Paulo, Jonatan José, Jair de Oliveira, Jonas Gabriel Reginaldo, Alberto França Dias. Ancião - Adalberto França Dias e Silvarino Machuca de Andrade;
- Aos suportes afetivos e materiais responsáveis por grande parte dessa conquista- Minha família: Raimundo, André Luiz, Isabel, Maria, Severina, seus familiares e os demais parentes que acreditaram e “torceram”;
- Aos suportes afetivos e intelectuais que conquistados ao longo deste percurso acadêmico: Eudes Fernando, Iára, Zorza, Zirza, Vera Lúcia, Astor, Cláudio, Cimó, João Carlos, Biazotto, Arnaldo, Vilma, Lélian, Renata, Cléo, Zé Carlos, Valdeí, Rudiane, Marcelo, os companheiros (as) ideológicos, demais professores (as) que contribuíram nesta empreitada;
- À turma do Mestrado (1999-2001), pelas valiosas discussões e reflexões coletivas - Renata, Lélian, Ziliani, Aroldo, Luzia, Ana Paula, Alexandre, José Carlos e Joana;
- Aos professores que compuseram a Banca de Exame de Qualificação, pelas contribuições: Dr. Cláudio Alves de Vasconcelos e Dr. Gilson Rodolfo Martins;
- À Prof^a Dr^a Alda Quadros do Couto pela sua dedicação e profissionalismo na verificação da estrutura textual, gramatical e ortográfica;

- Ao meu orientador, Prof. Dr. Osvaldo Zorzato, pela paciência, capacidade intelectual, dedicação, amizade e companheirismo;
- Ao Governo Popular do Mato Grosso do Sul, através da Secretaria Estadual de Educação dirigida pelo Prof. Mestre Pedro César Gonçalves Kemp, por investir na capacitação docente, deferindo o pedido de Afastamento para Estudo com ônus (1999-2001).

EPÍGRAFE

“Os que andastes pelo mundo e entrastes em casas de prazer de príncipes, vereis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva e sustenta a mesma figura: a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade que lhe dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. (...) Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados: resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas uma vez rendidos, uma vez que recebem a fé, ficam nelas firmes e constantes como estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles. Há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brasil) que recebem o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a figura, e tornam a bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram.” (Pe Antonio Vieira)

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo I	
1- As experiências dos Terena antes do contato com a Missão ISAMU	
1.1- Do Chaco ao Sul de Mato Grosso: alternativas de convívio dos Terena.....	18
1.2- O SPI, as reservas Terena e a presença protestante (1912).....	35
1.3- As demandas Terena e os interesses proselitistas das Missões ISAMU/SAIM.....	39
1.4- As primeiras seis décadas de protestantismo: conflitos <i>católicos e crentes</i>	44
Capítulo II	
2. UNIEDAS: nacionalização do protestantismo norte-americano na conjuntura do regime militar (1972-93)	
2.1- As relações das missões cristãs com a FUNAI na década de 70: criação da UNIEDAS.....	52
2.2- Identidade <i>crente</i> : passaporte para a sociedade nacional.....	64
Capítulo III	
3- O fortalecimento das lideranças Terena e a apropriação definitiva da UNIEDAS	
3.1- Abrindo os arquivos da UNIEDAS.....	75
3.2- Instâncias de poder da UNIEDAS e das igrejas arroladas.....	79
3.3- Organização estrutural da Missão UNIEDAS.....	84
3.4- De convertidos a batizados: direitos, privilégios, deveres e disciplina.....	85
3.5- Dizimar é ofertar ao Senhor!.....	90
3.6- Organização eclesiástica.....	91
3.7- O processo educacional e a promoção de novas lideranças.....	93
Capítulo IV	
4- Ruptura com a SAIM e consolidação da apropriação da UNIEDAS pelos Terena <i>crentes</i>	
4.1- O fortalecimento indígena nos âmbitos nacional e regional e o reflexo sobre as organizações Terena locais.....	96
4.2- Persistência protestante proselitista e ampliação da frente de projeção político-religiosa	109
4.3- Novas possibilidades apontadas para a sobrevivência da UNIEDAS.....	117
Considerações finais	121
Fontes	127
Referências bibliográficas	131
Bibliografia	137
Anexos	138

LISTA DE ABREVIATURAS

AITECA – Associação Indígena Terena de Cachoeirinha
CIMI – Conselho Missionário Indigenista
CNBB – Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
IBCB – Instituto Bíblico Cades Barnéia
ISAMU – Inland South American Indian Mission Union (anglo-norte-americana)
MEU – Missão Evangélica Unida (alemã)
NOB/RRFS – Rede Ferroviária Federal Sociedade Anônima Noroeste do Brasil
ONA – Objetivos Nacionais Atuais
ONGs – Organizações não-governamentais-DGEP – Departamento Geral de Estudos e Pesquisas
ONP – Objetivos Nacionais Permanentes
SAIM – South American Indian Mission (norte-americana)
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais
UNÍ – União das Nações Indígenas
UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul

INTRODUÇÃO

Por entender que é muito difícil deixar de visualizar as práticas culturais separadas das práticas pelos quais os grupos étnicos articulam a reprodução de sua existência enquanto sociedades, ou seja, das práticas que envolvem a manutenção das estruturas produtivas da sociedade, buscou-se discutir neste estudo, a apropriação da Missão UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul) como uma resposta/alternativa do grupo Terena “crente” ao processo de *abrasileiramento* que o Estado brasileiro tentava impor-lhe de todas as formas, durante os períodos da ditadura militar e da reabertura democrática. (FERREIRA NETO, Apud VAINFAS e CARDOSO, 1997, p. 325)

Desta forma, lançou-se um olhar diacrônico sobre as fontes¹ levantadas buscando fazê-las dialogar entre si, enquanto a historiadora dialogava com os conceitos de apropriação/integração que serviriam posteriormente para iluminar a busca de respostas nas fontes, a partir da problemática suscitada ao longo da elaboração do anteprojeto e, depois, do projeto basilar dessa pesquisa. Para tanto, foi necessária a compreensão de que sozinha a disciplina de História não teria condições de conformar uma proposta metodológica que abrangesse tal empreitada. Buscou-se então o estreitamento de um diálogo com a Antropologia que, há mais tempo, vem elaborando uma série de trabalhos acadêmicos sobre os índios enquanto atores sociais.²

As elaborações antropológicas foram imprescindíveis, principalmente, no momento de recuperação das pautas culturais de contato dos Terena, enquanto grupo étnico, ao longo do processo histórico, para demonstrar como suas estratégias presentes estão permeadas de resquícios de sua cultura tradicional. Dos trabalhos antropológicos destacaram-se as primeiras abordagens elaboradas no segundo quartel do século XX: Fernando Altenfelder Silva, *Mudanças culturais dos Terena*, 1948 e Kalervo Oberg, *A economia Terena no Chaco*, 1946; as das décadas de 50 e 60: Roberto Cardoso de Oliveira: *Do índio ao bugre* 1976 e *Urbanização e tribalismo*, 1968; as de 70: Edgar de Assis Carvalho, *A Alternativa dos vencidos*, 1979; e os mais recentes das décadas de 80 e 90: Aççolini, *Adoção de um*

¹ No caso das citações essas fontes foram transcritas literalmente como se encontravam nos documentos.

² Considerar os indígenas enquanto atores sociais significa compreender que o grupo étnico deve ser inserido em *eixos espaço-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinados*. (OLIVEIRA, 1999, p. 8)

novo mito, 1996 e o de Fernanda Carvalho, *Koixomuneti e outros curadores*, 1996, entre outros.

De acordo com as elaborações de OLIVEIRA (2000), pode-se afirmar que os Terena apropriaram-se e continuam apropriando-se de objetos culturais do outro porque têm necessidade de incorporar e ser incorporados à sociedade nacional à qual foram coibidos a inserir-se. Assim comenta,

Os seus objetos culturais de desejos recentes, como a moeda e o passaporte, são o resultado da necessidade que esses povos têm de incorporar em seu modo de vida meios de sobrevivência nesse novo mundo em que foram obrigados a se inserir. (...) Porém, o que talvez seja pior é o efeito moralmente perverso do etnocentrismo colonial, que tende a transformar a consciência indígena numa “consciência infeliz” (...) levando o “índio a se ver com os olhos do branco”, do colonizador. (OLIVEIRA, 2000, p. 18)

Esse diálogo entre a História e a Antropologia torna-se imprescindível devido ao fato de que, até a primeira metade do século XX, a historiografia, ao considerar os povos indígenas como “sem história”, negou-lhes o estatuto de sujeitos históricos. Por outro lado, só muito recentemente a temática indígena passou a ser objeto das preocupações historiográficas. Como essa temática sempre foi objeto de preocupações antropológicas, explica-se a necessidade do diálogo e da aproximação entre ambas as áreas.

Dentre os estudos, anteriormente mencionados, aqueles que se debruçaram sobre o aspecto religioso, sem focar a UNIEDAS enquanto Missão, foram os de Grazielle Açcollini e Fernanda Carvalho. O primeiro fez uma discussão sobre o fenômeno pentecostal entre os Terena, que se expandiu principalmente a partir da década de 80. A pesquisadora classificou a UNIEDAS como mais uma denominação pentecostal, semelhante às demais existentes na aldeia de Bananal. Talvez desconhecesse o processo de construção e conformação da Missão Nacional e sua estreita ligação com as denominações anglo-norte-americanas. Apesar disso, serviu como referência para uma interlocução, já que no presente estudo considera-se a UNIEDAS enquanto Missão originária do protestantismo de invasão³. O segundo trabalho, cujo eixo central é a presença de manifestações xamanísticas nas aldeias de Taunay e Ipegue, enfatizou o protestantismo da UNIEDAS como um dos elementos que ajudou a ocultar o xamanismo Terena.

Quanto aos demais trabalhos se percebeu que a historiografia não registrava nenhum trabalho de fôlego sobre a etnia Terena e muito menos no aspecto da religiosidade.

³ Para aprofundamento desta discussão a leitura indicada seria a de ALVES, 1981.

Encontraram-se apenas algumas monografias que abordavam rapidamente esta etnia: Leonice Sanches, *Reserva Buriti*, 1994 e Noemia Moura, *Uma aldeia Terêna urbana*, 1994. A partir desta constatação, optou-se por retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado, no qual os diversos grupos indígenas passassem a conviver com outras formas de organização sócio-política que lhes exigirá uma nova readaptação que levarão alguns a se integrar⁴ para poder sobreviver etnicamente.

Baseando-se nos ensinamentos de Marc Bloch e nas valiosas contribuições da Escola dos Annales, é sabido que o historiador engaja-se em responder indagações do seu presente quando se volta à compreensão de alguma situação humanamente provocada, seja no passado mais longínquo ou num presente que não quer tornar-se passado. As perguntas instigadoras dessa investigação foram as seguintes: Por que o Terena é estereotipado enquanto grupo étnico colaboracionista, amigo do poder, expropriador de outros índios, preferido da República? E por que se integra, no ponto de ser classificado como totalmente assimilado pelo Estado brasileiro? Como consegue reproduzir-se e sobreviver na sociedade brasileira? Por que assumiu o protestantismo norte-americano? Como enxerga a UNIEDAS?

A partir dessas indagações e das primeiras impressões das fontes, formulou-se uma hipótese perseguida até o fechamento desta pesquisa: Os Terena “crentes” se apropriaram da UNIEDAS enquanto instrumento político-religioso de ascensão e projeção de suas lideranças nos diversos espaços político-sociais da sociedade envolvente. Dessa forma, enquanto análise histórica, refletiu-se o tempo todo sobre as experiências de um grupo étnico em contato estreito com uma sociedade atípica, em todos os seus níveis, da qual estava impossibilitado de alhear-se ou isolar-se. Os Terena experimentaram durante dois séculos (XIX e XX), e continuam a fazê-lo no século atual, uma situação de contínua criação de alternativas/respostas enquanto grupo diferenciado, dentro de uma sociedade cujos princípios e características entram diretamente em confronto com suas formas tradicionais de organização e tendem a reelaborar seus próprios esquemas/categorias na ótica do outro e, a partir destes esquemas, realçar sua identidade étnica.

Devido à inexistência de trabalhos historiográficos mais aprofundados sobre os contatos inter-religiosos, esta elaboração buscou dialogar com alguns pressupostos teórico-

⁴ O conceito de integração está sendo utilizado a partir da ótica de Nathan Wachtel que o descreve como o processo de incorporação de elementos culturais estranhos ao sistema local que os submete aos seus próprios esquemas e categorias. (WATCHEL, 1976, p. 118)

metodológicos presentes nos artigos localizados no primeiro volume da obra organizada por Robin Wright (1999)- *Transformando os Deuses*. Essa obra foi composta por estudos de caso que levaram a uma reflexão sobre os contatos inter-religiosos entre as sociedades indígenas e as não-indígenas. Os antropólogos pesquisadores procuraram, através desses estudos, fugir da abordagem usual de analisar as conseqüências e os impactos das práticas missionárias nas culturas indígenas e buscaram focalizar as maneiras como os povos indígenas têm incorporado, rejeitado ou transformado as diferentes formas de cristianismo. Segundo o que pode se observar, esses estudiosos propuseram uma abordagem etno-histórica na linha da antropologia histórica. Este trabalho enveredou por uma abordagem na linha da história indígena.

Desta forma, reafirmam-se os desafios que estão postos para os historiadores dos indígenas: 1) recuperar o papel histórico dos atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, revertendo o enquadramento destes enquanto vítimas de poderosos processos externos à sua realidade; 2) repensar o significado da história a partir da experiência e da memória de populações que não registraram, ou pouco o registraram do seu passado através da escrita. (MONTEIRO, 1995)

Levando em conta esses desafios propõem-se algumas elaborações distribuídas em quatro capítulos. No primeiro capítulo faz-se uma breve digressão, na tentativa de contextualizar as pautas culturais de contato dos Terena, no intuito de demonstrar que o processo histórico realizado está permeado de resquícios culturais tradicionais. Para desenvolvê-lo foram utilizadas as produções antropológicas das décadas de 40-90.

O segundo capítulo apresenta o processo no qual se deu a criação da UNIEDAS e a nacionalização do protestantismo norte-americano. Procura-se desenhar um painel da conjuntura da nacionalização; a necessidade da South American Indian Mission (SAIM) em transmitir a tarefa de evangelização aos Terena “crentes”; e as condições que foram se configurando e possibilitando a ruptura definitiva entre as duas missões. O penúltimo capítulo proporciona um desnudamento das fontes acima mencionadas, com o objetivo de explicitar o modo como as lideranças “crentes” se fortaleceram durante a conformação da Missão nacional, para posteriormente assumi-la.

O último capítulo enfoca diretamente o tensionamento das relações entre a SAIM e a UNIEDAS. Esboçou-se um panorama sobre as organizações sócio-políticas dos Terena em comparação com a movimentação indígena nacional, salientando as influências dessas organizações na decisão das lideranças da UNIEDAS. Destacou-se a crise financeira enfrentada pós-ruptura e as novas possibilidades apontadas pela Junta Administrativa.

As fontes alicerçadoras foram coletadas juntamente às igrejas locais e à Junta Administrativa da UNIEDAS e os documentos levantados através das lideranças indígenas protestantes: Livro Atas (1972-98), Estatutos da UNIEDAS e das Igrejas locais (1997), Orientações aos Candidatos ao Batismo (1997), Carta do Missionário que esteve entre os Terena em 1912 (1963) e cinco depoimentos orais de lideranças da UNIEDAS. Como fontes bibliográficas foram utilizadas as pesquisas desenvolvidas pelos antropólogos nas décadas de 40 a 90.

Abordou-se o *corpus* documental procurando cruzar os relatos da entidade com as informações levantadas nas fontes bibliográficas. Além disso, buscou-se as conexões desta história particular com a macro história dos povos indígenas na sociedade nacional.

Este estudo se propõe a contribuir na construção historiográfica indígena do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, na tentativa de oportunizar que novos atores sociais, até a poucas décadas “silenciados”, viessem à tona. E lança indagações para que novos historiadores se interessem pela temática indígena e desenvolvam novos estudos.

Isto posto, e por entender que a existência de uma representação estereotipada dos povos indígenas geralmente resultou em atitudes no mínimo contrárias a seus interesses, espera-se que esta investigação venha a contribuir para um debate em outros termos. E talvez, imprimir uma nova representação através da qual a sociedade nacional e seus diversos grupos possam ter atitudes mais tolerantes para com os indígenas.

Finalmente, conclui-se o estudo traçando apenas considerações finais, com a intenção de ao invés de fechar, abrir novos questionamentos, novas abordagens e novos objetos na temática indígena.

CAPÍTULO I

As experiências dos Terena antes do contato com a Missão ISAMU

Do Chaco ao sul de Mato Grosso: alternativas de convívio dos Terena

Neste primeiro capítulo, o objetivo central é fazer considerações sobre a situação histórica anterior ao processo de retribalização e contatos missionários evangélicos. Essas considerações se fazem necessárias para desnudar as formas de contatos interétnicos que os Terena estabeleceram no Chaco paraguaio e durante o processo de migração e fixação nas terras do sul de Mato Grosso; do mesmo modo, permitem-nos compreender as novas relações (sociais, econômicas, políticas, culturais) sugeridas após a criação das Reservas Federais Indígenas, no processo de reorganização tribal, tanto com os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e com os missionários cristãos, como com os regionais e, entre eles mesmos.

Para desenvolver as argumentações e organizar as informações este trabalho ancorou-se nas produções de viajantes, antropólogos e etnohistoriadores que estiveram entre estes índios ou que vinham desenvolvendo pesquisas sobre essa etnia; uma leitura antropológica faz-se importante na medida em que se trabalha com outra cultura que não é a brasileira. Serve, inclusive para *desestereotipar* os Terena enquanto povo pacífico/dócil/civilizador ou então como índios/capitalistas/descaracterizados exploradores de outros. Desde logo se pode adiantar que, ao longo de sua historicidade, foram amplamente espoliados de suas terras, dizimados e escravizados, primeiramente pelos hispano-lusos e depois pelos fazendeiros que se estabeleceram, após a Guerra do Paraguai, no território do sul de Mato Grosso. Entretanto, enquanto atores sociais forjaram várias alternativas de convívio e sobrevivência com e frente à sociedade envolvente.

Os Guaná/Chané são um subgrupo da grande família lingüística Aruák que se subdivide no Brasil em Terena, Layana, Kinikinao e Exoaladi. Até meados do século XVIII, viviam no Chaco paraguaio, na margem ocidental do Rio Paraguai e depois dessa data, migraram para o território entre os rios Miranda (afluente do Rio Paraguai) e Aquidauana, rios situados no atual Estado brasileiro do Mato Grosso do Sul.

Até o Tratado de Madri (1750), o atual território do Mato Grosso do Sul (1977) encontrava-se em domínios da Espanha, onde os Jesuítas da Companhia de Jesus, do Paraguai, constituíram a província de Itatin. Alguns relatos apontam para a possibilidade de que parte dos Guaná (Layana, Echoaladi, Kinikinao e Terena) estabeleceu-se nesta província desde 1673 a leste do rio Paraguai, quer dizer, na margem oriental.

Provavelmente, nem todos os subgrupos Chané/Guaná migraram ao mesmo tempo. (AZARA, 1985, p.18)

Desde o Chaco, os Guaná caracterizavam-se como predominantemente agricultores não deixando, no entanto, de coletar, caçar, pescar e realizar expedições guerreiras ao lado dos seus “suseranos”, os Mbayá-Guaikuru, exímios cavaleiros, com os quais mantinham contatos. Essas outras atividades eram necessárias dadas as características da região chaquenha e dos interstícios das lavouras. A região do Chaco apresentava um longo período de seca, o que exigia uma estocagem de excedente. Entretanto, os Guaná, principalmente os Terena, em contato com outros povos, essencialmente, coletores e caçadores, realizaram um intercâmbio de hábitos econômicos, alimentares e culturais; esse intercâmbio decorreu de relações baseadas em trocas comerciais ou de relações de submissão/subordinação a esses outros povos. (OBERG, 1949, p. 21) Todavia, os contatos interétnicos dos Guaná/Chané com outros povos indígenas ou não, foram uma constante ao longo do processo histórico desse subgrupo, permanecendo até o tempo presente com os remanescentes Terena, único grupo do subgrupo Aruák, sobrevivente enquanto etnia e preservação da identidade étnica.

Os diversos grupos Chané/Guaná mantiveram contatos diferenciados com os Mbayá/Guaicurú. Um relato de Aguirre indica alguns termos destes contatos:

Os Guaná são índios lavradores não-cavaleiros, mansos, empreendedores e não folgazões. Desejam servir e se empregam a troca de salário (...)o costume dos Guaná servirem começou depois da paz dos Mbayá. Estes últimos estavam a meio caminho dos primeiros, na província, e como os Guaná vinham, trabalhavam e levavam alguns utensílios com que melhoravam seu modo de vida e ainda comerciavam com os demais índios, os Mbayá começaram a cobrar-lhes passagem, com o que os Guaná concordaram. (AGUIRRE, 1793, p. 469-510)

Outro estudioso contrapõe-se à afirmação de Aguirre, informando que os Terena tornaram-se eqüestres, como seus “suseranos”, sem desviar sua orientação agrícola (CARVALHO, 1979, p. 37). O cavalo lhes servia nas atividades guerreiras para a obtenção de braços para suas lavouras, aumentando numericamente sua população, mesmo a partir da miscigenação étnica. Por terem se tornado eqüestres suas relações com os *suseranos* Mbayá eram mais de aliança do que de submissão. Por outro lado, os Mbayá, em função do seu rígido controle de natalidade, tinham mecanismos de adoção-integração rápida dos seus cativos/aliados.

A propósito dos Chané e do seu imbricamento interétnico com os Mbayá/Guaicurú, Carvalho assim manifestou:

seu módulo cultural no século XVII, caracteriza-se por uma mistura de elementos Chané-Aruaque próprios e Mbayá/Guaikuru. Continuavam a ser cultivadores com o ethos de heróis culturais gêmeos e sua irmã mítica, horticultora. Praticavam o mecanismo regulador das metades endogâmicas e cerimoniais, não se tratando de um princípio segregativo, mas distributivo, principalmente em ocasiões que envolvessem o controle da aglomeração ou da desordem potencial nas relações intergrupais. As metades “sukirikiono” e “shumono”, procediam do mesmo tronco, de “Yuriko-yuwakai”, (herói civilizador que tirou os Terena do fundo da Terra), irmão da horticultora e essa dualidade implicava rivalidade e etiqueta “provocativas” (...) Talvez pelo fato de serem eqüestres, suas relações com os “dominadores” eram mais de aliados subordinados do que vassalos plenos (CARVALHO, 1979, p. 37-8)

Entretanto, a apropriação de elementos culturais por parte dos Mbayá também ocorreu. Deu-se um duplo processo de “mbayazação/chaneização” dos povos Mbayá e Guaná no período de suas estreitas relações. O melhor exemplo da *chaneização* foram os Kadiwéu, que tornaram-se excelentes ceramistas e tecedores a exemplo dos Guaná.

A sujeição sócio-política dos Guaná/Chané, se bem que assumisse caráter de subordinação retributiva, produziu novos aspectos na cultura Mbayá: obtenção fácil dos bens de subsistência; novas formas de estratificação etnossocial; afirmação da dominância étnica e guerreira; certo impacto etnobiológico decorrente do intercasmneto dos chefes e guerreiros Mbayá com mulheres Chané. (...) os Cadigueodi (Caduveo-Mbayá-Guaicuru) que se tornaram excelentes ceramistas e tecedores. (CARVALHO, 1979, p. 35)

Ainda a respeito das relações interétnicas dos Chané com outros povos, outra estudiosa afirmou que obedeciam a três pautas básicas:

frente aos grupos culturalmente inferiores os Chané impunham-se formando colônias e realizando ou uma integração gradual utilizando estes povos como trabalhadores ou raptando suas mulheres. Em outros casos, mantinham relações periféricas amistosas com grupos com quem poderiam trocar, ou que poderiam intermediar estas práticas, como os Payaguá. Já com relação aos grupos guerreiros não ofereciam resistência,

sujeitando-se uma posição de submissão, como “status” de “Niyolola” frente aos Mbayá. (SCHUCH, 1995, p.60).

Essas pautas culturais de contato remetem à compreensão das relações simbióticas dos Terena com os Mbayá-Guaikuru, que era um grupo guerreiro, com os Chamacoco, aos quais submeteram e com os Payaguá, com quem comercializavam. Remetem ainda, à compreensão da facilidade que os seus subgrupos tiveram, amplamente visualizada nos Terena, de incorporarem os hábitos, costumes culturais e discursos de outros grupos étnicos. Por exemplo, dos espanhóis, ainda no Chaco, apropriaram-se, indiretamente, dos instrumentos agricultáveis de metal. Dos Mbayá-Guaikuru, incorporaram, ao longo do seu convívio, a estrutura organizacional de estratificação social e o cavalo enquanto montaria. Enfim, os Terena sempre apresentaram-se como um povo re-sociabilizador, quando convinha à sua sobrevivência física e cultural.

Ainda no Chaco, iniciaram relações estreitas com os Mbayá-Guaicuru que se estenderam até os meados do século XVII. Entretanto, as relações entre os hispanos e os *índios cavaleiros* sempre foram marcadas pela violência. Entretanto, estes, Mbayá/Guaicurú, solicitaram redução aos espanhóis ou ainda, por sua vez, os espanhóis tentaram reduzi-los. SCHUCH (1995) destacou uma primeira tentativa da parte dos espanhóis que ocorreu por volta de 1609, ao mesmo tempo que reduziram os Guarani. Essa redução foi dirigida pela terceira Missão da Companhia de Jesus, cuja incumbência era converter os indígenas ao cristianismo e *domesticá-los*. A principal intenção da Coroa era diminuir os ataques praticados por estes índios, abrir o trânsito para a comercialização no espaço de Assunção-Peru e converter outras nações habitantes daquela região, das quais algumas estavam sob o poder Guaicurú. (HERBERTS, 1998, p. 48)

Da parte dos Mbayá/Guaicurú, todas as tentativas espanholas foram vãs. Os Guaicurú continuaram nômades, mantiveram suas práticas religiosas e desconsideraram a prática do cultivo, por ser uma atividade dos cativos (Niyolola). Os missionários não conseguiram estabelecer uma comunicação plausível, dada a complexidade do idioma Mbayá e ainda conviveram com surtos de varíola que dizimaram muitos silvícolas. Da parte dos índios Chané/Guaná, a etnohistoriadora, supracitada, destacou um pedido de redução não atendido pelos espanhóis por impedimento dos seus “suseranos”, por volta de 1760. Os Guaná/Chané ainda estavam sob a *proteção* dos Mbayá/Guaicurú. Os Mbayá/Guaicurú temiam ser aquele o caminho da liberdade para os seus *Niyolola*⁵.

⁵ No idioma dos Mbayá/Guaicurú o termo Niyolola significava o mesmo que cativo.

Perseguidos pelos espanhóis, os Guaicurú buscaram aliança com os portugueses que também procuraram *reduzi-los*. O fim de seu apogeu étnico e o estreitamento de suas áreas de atuação ocorreram somente em meados do século XVIII, quando a Coroa lusitana organizou expedições punitivas que os ameaçaram e os seus antigos inimigos, os Lengua e Enimagá, passaram a disputar suas terras, seus cavalos e seus cativos. A partir daí sua relações com os Chané/Guaná entraram em declínio porque já não os supriam em suas demandas. Segundo OLIVEIRA,

Em princípios do século XVII, para os Guaná a ida dos Guaicurú a suas aldeias não era apenas útil, como ainda desejada. Eles necessitavam de facas, machados e outras coisas mais, que somente seus hóspedes podiam fornecer, graças aos assaltos que efetuavam contra os espanhóis e portugueses. (OLIVEIRA, 1976, p.33)

Com o avanço hispânico colonizador sobre o Chaco paraguaio, os conflitos com os Mbayá-Guaikurú, “suseranos” dos Chané/Guaná, intensificaram-se. Segundo Assis Carvalho (1979), as expedições militares espanholas perseguiram os Mbayá, em 1796, até o rio Miranda, perto de Albuquerque, na província do Mato Grosso, território português.

Sobre a perseguição dos espanhóis, comentou-se que, conforme os colonos espanhóis foram se interessando pelas terras do interior paraguaio e prosseguiram o processo de colonização/invasão das terras indígenas, foram surgindo os conflitos também com as tribos Chané/Guaná que optaram por migrar diante da superioridade hispânica. (SCHUCH, 1995) Todavia, na margem oriental do rio Paraguai, defrontaram-se com outra empresa colonizadora, a lusitana, enfrentando problemas análogos. Os Guaná aproximaram-se dos portugueses porque o cerco estava se fechando. Seus antigos “suseranos” enfrentavam as perseguições dos colonos espanhóis que abriam fazendas Chaco adentro, no intuito de delimitar sua área de mobilidade. Pediram auxílio aos soldados portugueses que se instalavam na região do Baixo Pantanal, através dos fortes, na última década do século XVIII.

A referida autora informa, ainda, sobre dois movimentos feitos pelos Guaná em busca da proteção portuguesa, contra os Guaicurú e os espanhóis. O primeiro foi em 1793, quando cerca de 300 Guaná dirigiram-se ao Presídio de Coimbra e o segundo, em 1796, quando mais 500 solicitaram a proteção. Para os portugueses, depois do Tratado de Madri (1750), era importante acolher índios *amigos*, pois necessitavam povoar a fronteira e garantir a posse do território invadido. (SCHUCH, 1995, p. 55)

Entretanto, os Mbayá firmaram acordo de paz com os portugueses e contra os espanhóis, no ano de 1791, solicitando redução missionária. Deslocaram-se para a margem oriental do Rio Paraguai, mais precisamente entre os rios Miranda e Aquidauana, da província do Mato Grosso, região que, no século XIX, passou a ser domínio brasileiro (1822). Os Kadiwéu e os Terena migraram mais ou menos na mesma época para o sul do Mato Grosso. Mas suas relações de aliança/dependência já haviam se deteriorado no século passado. Desfazem-se, principalmente, pela falta de *controle e segurança* dos primeiros sobre os outros, devido à mobilidade física/territorial adquirida pelos “índios cavaleiros”, que alargaram suas incursões à banda oriental e devido a criação de outras necessidades. Em fins do século XVII, as incursões dos Guaicurú perderam o caráter subsistencial e se voltaram para a satisfação do prestígio social e do direito da propriedade despertados pela acumulação. No entanto, reafirmavam a mesma existência tribal e perpetuavam a socialização guerreira da juventude. (HERBERTS, 1998, p. 53)

O trecho que se segue faz referência à localização dos povos indígenas. De acordo com as informações do Capitão de Fragata D. Juan Francisco Aguirre, cuja missão era demarcar os limites entre as terras espanholas e portuguesas na América Meridional, os Guaná, nos idos de 1793, já encontravam-se estabelecidos na margem oriental do rio Paraguai e reduzidos pelos missionários católicos na parte setentrional da província espanhola. AGUIRRE descreveu em seu relatório o número da população Guaná:

o número de Guaná em suas aldeias, segundo o presbítero D. Pedro Dominguez, somado aos que o padre Bartolomé hospeda em sua redução, era o seguinte: Nação Etelena conta aproximadamente com 1.000 homens, Layana 500, Hechoaladis 1.000, Equilquináos 600 e Neguacapatemi- 200. Em nota de rodapé a tradutora acrescenta: À página 487 do artigo, a informação se completa: Os Guaná somavam então 8.200 pessoas, das quais 3.300 homens. (CARVALHO, 1985, p. 20).

Portanto, no final do século XVIII, início do século XIX, remanescentes, Kadiwéu (Mbayá/Guaikuru) e Terena (Chané/Guaná), se estabeleceram nas proximidades do município de Miranda até o rio Aquidauana, onde surgirá o Município com o mesmo nome em 1892. SUSNIK (1978), enfatizou que com a dissolução das relações de aliança/dependência dos Terena com os Mbayá, a orientação sócio-econômica Terena passou a girar em torno de seus próprios líderes guerreiros, e o poder dos chefes das metades assumiu importância residual. (p. 39). O fortalecimento do poder dos chefes

Terena predominará até a dissolução de suas aldeias na metade do século XIX, quando eclodiu a Guerra do Paraguai.

Outra informação sobre a localização dos Terena, antes de 1864, chegou-nos através do Visconde de TAUNAY, que esteve na região sul-matogrossense na condição de militar do Exército brasileiro. Narrou em sua *Retirada da Laguna* que, às vésperas da Guerra contra o Paraguai, os Terena estavam estabelecidos em Naxedaxe, a seis léguas da vila de Miranda, no Ipegue a sete e meia, e na aldeia Grande a três. (TAUNAY, 1948, p. 267).

Por sua vez, BOGGIANI, comerciante italiano que esteve entre os Kadiwéu, registrou que,

Como as expedições militares contra os Mbayá por parte dos espanhóis continuaram (em 1796 e nos anos seguintes), os Uatedéo, os Ejuco, os Cadiueo e outras hordas se transferiram dos seus antigos pousos junto às colônias espanholas e especialmente da vizinhança do forte Bourbon ou Olimpo, para o território de Albuquerque, ao passo que aqueles do rio Mondego se puseram sob a proteção do forte português de Miranda, construído para defesa das supostas ameaças espanholas (BOGGIANI, 1945, p. 266)

Nos idos de 1850, chegaram a Cuiabá, capital da Província do Mato Grosso, os missionários Capuchinhos italianos que substituiriam os Capuchinhos franceses na evangelização dos índios do Baixo-Pantanal e na assistência aos não-índios situados na região. O líder desta congregação na Província fora o Frei Mariano de Bagnaia, que ficou conhecido como o *missionário do Pantanal*.

Logo após sua chegada, Frei Bagnaia embrenhou-se na região do Baixo-Pantanal, contatando diretamente com os povos Chané-Guaná. Estes se situavam à margem do rio Paraguai, ao longo dos rios Miranda e Aquidauana. Viviam em contato com os Guaicurú com os quais assemelhavam-se na língua e nos costumes. O missionário do Pantanal, em seus relatórios, descreveu seus cultivos-milho, mandioca, cana-de-açúcar, algodão, etc; seus costumes- cabelos compridos, chapéu de palha mexicano; suas armas de fogo; seu ritual fúnebre de sepultamento em esteiras e sob um túmulo de madeira. (SGANZERLA, 1992, p. 238).

O principal objetivo deste missionário, que se tornou Diretor dos Índios em Mato Grosso, pelo visto, era civilizar os índios e os regionais. Isto posto, porque a política

indigenista, no século XIX, não fora direcionada apenas pelo Imperador e muito menos pelos presidentes provinciais. Outros atores emergiram - os diretores de índios, capitães de aldeias, missionários, fazendeiros, administradores locais e militares – e interferiram, muitas vezes, direta ou indiretamente no processo. Criaram-se momentos de incompatibilidade entre o poder central e os poderes locais (VASCONCELOS, 1999, p. 57). Então, em muitas ocasiões, Bagnaia classificaria os regionais como mais primitivos do que os próprios silvícolas. É que à época, segunda metade do século XIX, civilizar significava ocupar, ordenar e controlar os espaços geográficos, dentro da ótica das relações sociais capitalistas. Significava exterminar a selvageria e aí eram incluídos os indígenas e o meio em que viviam - as florestas e as formas tradicionais de vida de seus habitantes. Por fim, civilizar significava destruir as sociedades indígenas tidas como inferiores e implantar uma outra considerada superior. (ZORZATO, 1998, p. 185)

Os missionários católicos (capuchinhos italianos) desenvolveram a evangelização entre os regionais e os indígenas. Construíram capelas em todos os núcleos populacionais existentes no entorno de Miranda. Entre os Chané-Guaná introduziram a cristianização. Por volta de 1859, realizaram contato com os Terena e fundaram a capela de São Francisco de Assis, considerada por Bagnaia como uma das mais prósperas. Em pouco tempo os Capuchinhos realizaram muitos batizados e casamentos na região, principalmente entre os indígenas. Os missionários italianos prosseguiram com a catequese/civilização, por mais cinco anos, quando foram interrompidos pela invasão paraguaia que destruiu Miranda e muitas aldeias circunvizinhas. Terminada a Guerra em 1870, Frei Bagnaia, vítima direta do conflito, não mais retornou a Miranda e nem aos índios da região. Retornou ao Baixo-Pantanal para instalar-se em Corumbá. (SGANZERLA, 1992) Portanto, a primeira experiência cristã documentada foi desenvolvida por uma das ordens católicas dirigida pelo Frei Mariano de Bagnaia.

Os Terena que experimentaram grandes perdas no conflito platino, historiograficamente conhecido como a Guerra do Paraguai (1864-70), entre Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai, cujo principal motor foi a abertura da navegação a essas nações, permaneceram distribuídos em suas aldeias, localizadas ao longo das margens dos rios Miranda e Aquidauana. Entretanto, mesmo que a convivência direta com os missionários tenha sido de curta duração, os Terena apropriaram-se da identidade de “cristãos”; provavelmente, porque se aperceberam que esse título era o passaporte de “civilizado” reconhecido pelos colonizadores da sociedade brasileira. Apresentar-se como

cristão era uma forma de ser aceito melhor pela sociedade envolvente. Para eles ser cristão significava ser civilizado.

Com a eclosão do conflito, as forças brasileiras buscaram reforços entre os índios da região. Alguns responderam prontamente; os Terena relutaram, ficaram distantes, mas finalmente não acharam outra maneira naquele momento para defender suas terras. Participaram efetivamente da Guerra (1864-70) ao lado do exército brasileiro e de outros grupos étnicos, a exemplo dos Mbayá-Guaicurú e dos Layana (Chané/Guaná). Acreditavam que lutando efetivamente, estariam assegurando a posse de suas aldeias já formadas naquela região. Ao fim do conflito, presenciaram além da destruição das aldeias a usurpação de suas terras pelos fazendeiros.

Alguns dos usurpadores foram os próprios soldados que resolveram permanecer naquela região ao invés de regressar às terras natais. Outros *invasores* foram os imigrantes paraguaios, que adentraram às fronteiras brasileiras na expectativa de melhorar suas condições de vida, já que seu país estava completamente destruído. Os demais *povoadores* foram os fazendeiros que vindos de outras regiões, atendendo o chamado de povoamento do Estado brasileiro, buscavam melhores pastagens para seu gado, riquezas minerais do *sertão* do Brasil e o preenchimento dos *espaços vazios* do sul de Mato Grosso.

Contudo, o conflito platino marcou profundamente a memória tribal Terena, ao ponto de um renomado antropólogo enfatizar que

esse conflito representou, além de um fator ponderável à mobilidade dos Terena, uma experiência que ficou gravada profundamente na memória tribal, constituindo-se, pode-se dizer, na fase heróica de um povo pacífico por natureza; proporcionou-lhes uma tomada de consciência de seus direitos sobre o território que ocupam (...) Resgata a autoconsciência que os Terena têm de sua história. (OLIVEIRA, 1976, p. 59-60).

Foi justamente nessa época de pós-guerra, que o sul do Mato Grosso passou a ser sistematicamente colonizado e que os Terena não conseguiram mais se isolar dos contatos diretos com os regionais. Essa colonização, no entanto, não se originou da guerra em si, mas da necessidade do Império brasileiro de proteger suas fronteiras, ocupando-as e explorando-as segundo uma formação social diferenciada daquela até então praticada pelos indígenas. Os Terena foram aliciados para trabalhar em condições desumanas, sendo profundamente explorados como força-de-trabalho. (SIMONIAN, Apud Revista Terra Indígena, 1988, p. 11)

Alguns *soldados* dessa etnia receberam condecorações, patentes e uniformes militares, mas poucos retornaram as suas antigas aldeias. E quando retornaram tiveram de reconstruí-las e protegê-las dos usurpadores *colonizadores*. A maioria dos Terena esparramou-se pelas recém-criadas fazendas de gado. Exímios cavaleiros e agricultores conseguiram facilmente empregar sua mão-de-obra da qual os fazendeiros precisavam, naquela região desassistida de mão-de-obra escrava negra. Esta era caríssima, devido às condições de transporte. Portanto, só lhes restava *contratar* os Terena, que não eram folgazões e necessitavam empregar sua força de trabalho em troca da sobrevivência física.

Richard ROHDE, pesquisador alemão que dirigiu uma missão científica pelo Museu de Berlim nos anos de 1883-84 e que esteve entre os Terena, após o conflito mencionado, informou a localização destes a oeste da cidade brasileira de Miranda até a fronteira boliviana. A primeira aldeia dista 2 léguas, a última aproximadamente 12-14 léguas da referida cidade. (ROHDE, s.d., p. 11)

O pesquisador forneceu outras notícias sobre os Terena, no final do século XIX. Trata-se de uma descrição pormenorizada daquele período. Descreve suas características físicas, sua identificação enquanto cristãos, a disposição interna de suas casas e utensílios, sua organização política e econômica, seus trajes cotidianos e de festas, sua alimentação, seu artesanato, suas festas. Enfim, fornece um painel geral sobre seu *modus vivendi*. Destacou, também, um aspecto da religiosidade Terena que entendeu como dissociado da práxis da sociedade:

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

Na verdade, a cultura tradicional Terena sempre fora impregnada de religiosidades. Ainda no Chaco paraguaio, acreditavam num ser superior criador do mundo. Explicavam sua origem através de suas mitologias. Dedicavam seus cultos cerimoniais aos mortos e à prática de boas colheitas. O *Koixomuneti* ou médico-feiticeiro era o dirigente dos rituais mágico-religiosos e dos demais aspectos do cerimonial. Sua principal festa era o *orehokoti*, quando as Plêiades apareciam no céu, a época que coincidia com a Semana Santa católica. Nessa festa, ao final das cerimônias xamanísticas,

os Terena se dividiam em dois grupos que se hostilizavam e lutavam. ALTENFELDER SILVA (1948) nomeia esses grupos de “calmo” e “bravo” e menciona uma certa superioridade do segundo sobre o primeiro. OLIVEIRA (1976) só verificou essa superioridade de uma metade sobre a outra nas manifestações cerimoniais e diz não ter encontrado correspondência na ordem social ou política. Descreve assim o caráter dual da tradicional sociedade Terena:

Briga, astúcia e malícia, de um lado, paz, seriedade e paciência, de outro lado, são alguns dos atributos conferidos às metades e por meio dos quais assume a sociedade Terêna o seu caráter dual (...) o dualismo corta a sociedade em diferentes níveis – no mitológico, no cerimonial e no social – conferindo-lhe, não obstante, a mesma e indiscutível unidade inerente ao herói civilizador, ainda que cortado em dois (OLIVEIRA, 1976, p. 191)

Os *Koixomuneti*, xamãs ou médicos-feiticeiros eram importantíssimos para os Terena. Estes acreditavam que os *assuntos humanos eram diretamente influenciados pelo mundo dos espíritos* (ALTENFELDER SILVA, 1948, p. 271). Os xamãs sabiam como protegê-los contra os espíritos, através de ritos mágicos e também podiam obter a ajuda desses mesmos espíritos quando precisassem. Acreditavam que os espíritos dos mortos podiam voltar, então de tudo faziam para que não encontrassem o caminho de volta. Quando doentes, consultavam o médico-feiticeiro. Temiam o xamã porque este podia tanto curar como colocar a doença através da magia negra. O xamã participava na assistência às caçadas, pescarias e guerras, selecionava e treinava seus aprendizes, organizava festas, enfim, estava presente em todos os níveis de vida do povo Terena.

Interessante é que a auto-identificação enquanto cristão, mencionada por Rohde, deve ter sido estimulada pelos frades capuchinhos italianos que vieram em substituição aos frades franceses, sob a direção do Frei Mariano de Bagnaia (1859-64) e que estiveram entre os Terena antes da passagem de Rohde. Como o visitante percebeu, a auto-identificação como cristão não tinha correspondência na prática religiosa indígena, o que nos permite afirmar tratar-se mais de uma percepção de conveniência do que um fato.

Esta característica de dualidade da sociedade Terena aparentemente manifesta-se até na atualidade com as divisões religiosas destes em “católicos” e “crentes”. Parece ser uma necessidade cultural esse aspecto dualístico, nem que seja em outras manifestações

que não sejam, como tradicionalmente, no casamento ou nos níveis de representatividade sócio-político.

O *esparramo*⁶ estabeleceu o período de cativo indígena, que vai estender-se até a formação das reservas federais, demarcadas e/ou homologadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (1910). Esse período foi marcado pela agressividade e violência dos fazendeiros sobre a população indígena aldeada e desaldeada. Nas aldeias viviam em constante suspense. Ora eram atacadas e queimadas suas casas, ora suas roças eram sumariamente destruídas pelo gado bovino. (OLIVEIRA, 1976, p. 89) Entretanto, a etnia Terena foi a que mais contribuiu no processo de povoamento do sudoeste brasileiro. Produziu bens de consumo para os regionais, foi mão-de-obra nas fazendas de criação de gado, na construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e na construção das linhas telegráficas da região. (CARVALHO, 1992, p. 471) Toda essa situação foi *assistida* pela Política Indigenista vigente até fins do século XIX. Sua principal preocupação era no sentido da pacificação/civilização dos grupos tribais desta região e de seu aliciamento às lutas que se travavam com os espanhóis ou, mesmo, sua neutralização. Além dessa orientação política geral no que diz respeito à pacificação/civilização dos povos indígenas, o governo imperial transferira muitas vezes esta tarefa aos missionários católicos.

Na região estudada, após a Guerra, somente os Terena do grupo Chané/Guaná e os Kadiwéu, do grupo Mbayá/Guaikuru, sobreviveram enquanto grupos étnicos. Alguns remanescentes de outros grupos desses troncos lingüísticos que acompanharam essas etnias sobreviveram, miscigenando-se com os grupos hegemônicos. É o caso dos Kinikinao, do tronco Chané/Guaná, que vivem entre os Terena.

Somente no século XX os Terena despertaram o interesse dos pesquisadores. Foram estudados primeiramente pelos antropólogos. Debruçaram-se inicialmente, na década de 40, Altenfelder (1948) e Oberg (1949); posteriormente nas de 50 e 60 foi a vez de Oliveira (1976, 1968) e nas décadas finais outros como Carvalho (1979), Carvalho (1996), Açcolini (1996) entre alguns outros compõem um número mais expressivo. Portanto, Altenfelder, cujo trabalho é sobre a aldeia de Bananal, pertencente a área indígena de Taunay/Ipegue- Aquidaunana-MS, é leitura obrigatória para aqueles que se interessarem por essa etnia. Seu trabalho pode ser tratado como um clássico do século XX sobre a história Terena. Seu objetivo era analisar as mudanças culturais vivenciadas pelos

⁶ Esparramo foi um conceito utilizado por BRAND (1997) retirado do vocabulário dos próprios Guarani, para caracterizar uma situação de desterritorialização deste povo. Neste texto, caracteriza a condição dos Terena desaldeados após a guerra do Paraguai, que permaneceram destribalizados e esparramados pelas fazendas que se constituíram na segunda metade do século XIX.

Terena após a Guerra do Paraguai, quando os contatos com os regionais passaram a ser freqüentes. Esteve entre os Terena por duas vezes. Uma semana em junho de 1946 e de dezembro deste ano a fevereiro de 1947. Ressaltou o envolvimento das aldeias Terena pelas fazendas de gado; o aumento da dependência dos indígenas dos administradores fazendeiros e dos centros comerciais das cidades; a presença da mão-de-obra indígena nos projetos de povoamento e ligação do Mato Grosso aos principais centros comerciais da região sudeste (RJ E SP): construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e das Linhas Telegráficas; descreveu a interferência direta das fazendas e fazendeiros na vida econômica e social das aldeias; referiu-se ao despovoamento das aldeias por causa dos freqüentes ataques do gado das fazendas circunvizinhas às roças; os reclames constantes pelos índios da situação de cativo a Rondon (militar a serviço do Brasil na fase do Império e depois da República) e, por fim, mencionou o estabelecimento dos protestantes anglo-norte-americanos em Bananal, como fatores convergentes destas mudanças.

O autor supracitado registrou que terminada a Guerra, os contatos desses indígenas com os regionais e o exército brasileiro estreitaram-se sem retorno. Nas fazendas, mesmo em regime de cativo, os índios apropriaram-se das técnicas de produção e criação dos *purutuya* (brancos), das práticas de comercialização, dos casamentos religiosos e monogâmicos realizados pelos padres católicos que assistiam religiosamente as capelas espalhadas pela região, enfim, iam adotando aspectos da cultura brasileira. Esta apropriação pôde ser percebida por DUROURE, que narrou a passagem da Missão Salesiana no sul de Mato Grosso, no final do século XIX. Este biógrafo de Dom Bosco, comentando a estadia desta missão em uma fazenda situada entre Nioaque e Aquidauana destacou o encontro do missionário com índios Terena que viviam na fazenda e a cena de um casamento Terena, que reproduziam o comportamento dos *purutuya*.

Nioaque, cidade fronteira, agasalha gente de várias nacionalidades; (...)Durante toda a sua permanência, o padre esforça-se para semear nas almas e espírito de compreensão, o perdão das injúrias, o amor aos outros, sem grande resultado, infelizmente. Em outubro o padre deixa Nioaque. A cidade em peso o espera nas margens do rio Urumbeva para despedir-se dele e receber a última bênção. Viaja o dia todo em companhia dos catequistas e do sr. Anastácio Vincenzo, dono de uma lancha a vapor em Corumbá. À noite, apenas hospedados numa casa, rebenta um terrível furacão. Relâmpagos, trovões, chuva pesada perturbam o sono durante a maior parte do tempo. De manhã, o padre celebra a santa missa, batiza sete criança e assiste a um casamento de índios terenos. E seguem para a frente. (DUROURE, 1977, p. 160)

Entretanto, esta foi a situação dos Terena desaldeados e esparramados. Aqueles que conseguiram retornar e reorganizar suas aldeias passam a comercializar seus produtos (farinha, rapadura, mandioca, milho, etc.), no comércio regional (Miranda, Taunay e outros povoados próximos), afim de complementarem sua renda. Todavia, permaneceram identificando-se com os demais indígenas, mesmo porque, os agrupamentos brasileiros não os aceitavam como iguais e os tratavam como inferiores. (ALTENFELDER SILVA, 1948)

Há necessidade de se fazer uma breve digressão sobre a história do SPI (Serviço de proteção ao Índio-1910), para compreender o seu papel enquanto órgão governamental diretor da política oficial do Estado. Observou-se historicamente que, proclamada a República (1889), o Brasil continuou a fortalecer suas fronteiras, povoando todo o território, além de adequar-se ao movimento de modernização pelo qual estavam passando os países europeus. O Marechal Cândido Mariano Rondon, veterano do Exército brasileiro, responsável pela implantação da rede telegráfica que ligou os *confins do sertão* mato-grossense aos centros comerciais brasileiros (Rio de Janeiro e São Paulo), foi escolhido pelos republicanos para resolver os conflitos que obstruíam o progresso do Estado brasileiro e desprotegiam suas fronteiras territoriais. (GAGLIARDI, 1989)

A Missão rondoniana foi duplamente utilizada como veículo de comunicação/reivindicação entre os índios do sul de Mato Grosso e o governo republicano. O Estado criou as condições objetivas para a comunicação nacional e *ajeitou* a vida dos indígenas, liberando as terras devolutas para os *empreendedores* do *povoamento* e do *progresso* do Mato Grosso. *Ajeitou* a situação, conforme as necessidades e interesses do Estado brasileiro. Entretanto, denunciou os maus tratos e a falta de urbanidade dos fazendeiros para com os trabalhadores indígenas. Sua voz somada às vozes de outros militares, intelectuais, indianistas, religiosos católicos, entre outros colaboradores, ecoou nos altos escalões do governo que, intencionando moldar um Brasil moderno, criou o SPI (1910) para desenvolver a política indigenista republicana. Essa política era norteadas da idéia de que, mais cedo ou mais tarde, os índios extinguiriam-se pelo extermínio ou pela assimilação.

Ao SPI, portanto, competia aglutinar os indígenas e os não-índios, na categoria de trabalhadores nacionais e organizá-los enquanto mão-de-obra rural. Esta foi uma estratégia de povoamento da República. Inclusive a primeira sigla do Serviço de Proteção era SPILTN (Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais) e o

órgão estava vinculado ao Ministério da Agricultura. Posteriormente, em 1918, os trabalhadores nacionais são desvinculados do Serviço de Proteção ao Índio.

Nessa conjuntura de modernização do Estado brasileiro, portanto, a questão indígena também requereu um olhar específico. A orientação política no início do século XX, ainda era a de assimilação e, portanto, competia ao SPI criar condições para que, gradualmente, os índios fossem *abrasileirando-se*, na condição de trabalhadores nacionais. As autoridades republicanas, diferentemente das autoridades da Colônia e do Império, criaram uma política indigenista de cunho assistencialista, por mais precária que fosse.

O SPI não foi criado somente para proteger os *índios*. Além dos índios, sua tarefa abrangia a fixação da mão-de-obra rural não estrangeira no campo, através de um sistema de controle do acesso à propriedade e treinamento técnico, efetivado por meio de unidades de ação denominadas *centros agrícolas*. Mesmo separando-se, em 1918, o setor de localização dos trabalhadores nacionais do SPI, a intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem, apesar de distintas visões do ser indígena terem dado ensejo a diferentes construções discursivas, persistiu. (LIMA, 1992, p. 156-9)

Todavia, em 1928, um regime jurídico especial para os *índios* se materializaria através da lei n.º 5484/28 e pela primeira vez se instituiu legalmente o termo índio e institucionalizou-se a tutela do Estado sobre o genérico status de *índio*. A efetivação da posse indígena sobre a terra foi tratada caso a caso entre a União e suas unidades federadas. Cada Reserva foi resultado de uma maior ou menor margem de barganhas e conchavos. Neste momento, nenhuma repercussão favorável aos povos indígenas foi vislumbrada. O novo termo jurídico era utilizado para diluir as diferenças entre os índios do Brasil. Entretanto a partir da década de 70, esse termo, antes tido como genérico, assumiu o caráter, para os povos indígenas, de categoria mobilizadora em torno dos pontos comuns a todos eles. Uniram-se, principalmente, ao redor da bandeira da recuperação da terra indígena.

Outro estudioso do SPI afirmou que para esse momento, o slogan de Rondon – *atrair e pacificar* que conotava uma atenção especial aos índios, significava essencialmente,

conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo, assim, a mão-de-obra necessária à execução dos ideais de Couto Magalhães, de desbravamento e preparação das terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos),

por meio de populações “aclimatadas” aos trópicos. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como **desconhecidos** nos mapas da época, e a transformação do índio em **trabalhador nacional**. (LIMA, 1992, p. 160-1)

Outra peça da legislação reforçadora dessa política de *abrasileiramento* dos índios foi o *Regulamento* de 1936. Este fixa o monopólio do governo sobre a ação protecionista em áreas de fronteira e reforça a permanência das missões evangélicas estrangeiras que se encontrassem estabelecidas entre povos indígenas, anteriormente à publicação, enquanto o Estado julgasse necessário. Para os objetivos deste trabalho, é importante assinalar que esta Lei trata da presença de missões evangélicas entre os povos indígenas. No seu Artigo de n.º 44 e § 1º, dispõe:

Nas zonas de fronteira e sertões despolicados do Brasil, só brasileiros natos poderão exercer função de natureza educativa e de caráter nacional junto aos índios.

§1º As pessoas e associações estrangeiras que aí já se encontram estabelecidas, com a missão de catequizar ou educar os índios, poderão permanecer no mesmo local o tempo necessário a juízo do Governo, observadas as garantias asseguradas aos índios pela Constituição e leis vigentes. (LIMA, 1992, p. 166)

Desse modo, no tocante aos Terena, assegurou-se à South American Indian Mission, (SAIM), o direito de permanecer entre estes índios, fato que ocorria desde 1925.

As Reservas Terena e a presença protestante

A partir de 1904, as Reservas Terena começaram a ser definidas, a Estrada de Ferro NOB/RFFSA encontrava-se em construção e as redes de Linhas Telegráficas rondonianas estavam por se encontrar: eram sinais de que a República Federativa tinha dado passos importantes e imprescindíveis para modernizar o Brasil e enquadrá-lo no cenário internacional como uma nação em desenvolvimento. Outras medidas foram tomadas para a modernização do país, de acordo com os princípios positivistas. Dentre elas destacou-se a laicização das instituições do Estado, o que significava a separação definitiva da Igreja Católica enquanto religião oficial do Estado brasileiro.

O *órgão protetor* executou o confinamento dos Terena. Por um lado, a criação das Reservas, naquele momento específico, foi necessária para os Terena e para o Governo

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

A mobilidade dos Terena, inter-reservas, fora observável quando verificavam melhores condições de trabalho e maiores facilidades oferecidas por aquelas aldeias mais próximas dos centros urbanos. Sem condições de produzir a sobrevivência nas aldeias, a maioria da população masculina era impelida da área indígena para o mercado de trabalho regional. O antropólogo Roberto Cardoso de oliveira finalizou sua análise afirmando que: *Os Terêna que trabalham fora da Reserva jamais conseguem economizar o suficiente para investir em bens, como gado ou maquinaria e, nem mesmo, conseguem qualquer poupança.* (OLIVEIRA, 1976, p. 74).

Com a conformação das Reservas indígenas, os Terena foram convocados pela Missão Rondoniana e depois pelo SPI, para povoá-las. Neste momento de reorganização e retribalização, os indígenas estavam vivendo um processo de acomodação local. Havia entre as famílias que se reagrupavam muitas diferenças que garantiriam a partir daquele momento uma formação heterogênea dentro de cada área. Isto porque no processo de realdeamento, cada indivíduo, ou cada família, levava consigo o acúmulo de décadas de experiências de contato com os regionais. OLIVEIRA observou que alguns *índios ricos* contribuíram em muito para quebrar o equilíbrio econômico dentro de algumas aldeias, através da introdução do comércio e do emprego de mão-de-obra assalariada. Estes tinham tido contato estreito com o mercado regional e quando surgiu a oportunidade de ter sua própria terra decidiram instalar-se nas Reservas. Como já tinham algum patrimônio, fora mais fácil organizar seus roçados e assegurar suas posses. Estes eram os únicos Terena que conseguiam viver exclusivamente da renda da aldeia. O antropólogo afirmou, a partir da realidade da aldeia Cachoeirinha, que considerava essas experiências importantes, para despertar os demais indígenas para a existência do mercado regional porém, as via como fator de desequilíbrio econômico dentro da sociedade.

foram importantes essas experiências para o nascimento de uma mentalidade mercantil, praticamente inexistente em Cachoeirinha. Um dos resultados mais imediatos é o emprego de índios no núcleo central nas “fazendas” do Capão, notadamente no ambicioso Terêna, Lúcio Souza, antigo trabalhador da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, e ex-proprietário... (OLIVEIRA, 1976, p. 89)

As reservas transformaram-se em depósitos abundantes de mão-de-obra e não corresponderam às necessidades de sobrevivência cultural e física das famílias. Não resolveram os problemas dos índios em relação à exploração da mão-de-obra indígena pelos fazendeiros. Provavelmente, nem era essa a meta do governo, pois pretendia liberar o território, pela via política, para a penetração do progresso e da civilização. (LIMA, 1992)

Com relação à secularização institucional, os republicanos positivistas desferiram o golpe separatista contra a Igreja Católica brasileira através da Constituição de 1890, que reconheceu a liberdade religiosa no Brasil. Acirrou-se, porém, o movimento que ficou conhecido como a Questão Religiosa que já havia se iniciado na segunda metade do século XIX.

A Questão Religiosa foi um movimento de todas as forças contrárias ao conservadorismo e ultramontanismo da Igreja Católica num país técnica-educacionalmente atrasado. Essas forças contrárias manifestaram-se no galicanismo, jansenismo, liberalismo, maçonaria, deísmo e protestantismo, favoravelmente a liberdade religiosa no Brasil. Essa querela do Estado brasileiro contra o absolutismo universalista da Igreja Católica manifestou-se concretamente nas leis e na conformação das forças políticas dentro do governo republicano. O poder secular materializou seus ideais positivistas, a partir das seguintes iniciativas: instituição da obrigatoriedade do casamento civil, facultando o casamento religioso, assumiu os registros de nascimentos e óbitos, assumiu a direção e zelo pelos cemitérios, entre outros. (VIEIRA, 1980)

No tocante à política indigenista, durante toda a existência do SPI (1910-67), prevaleceu uma orientação assimilacionista, preocupada em pacificar os grupos tribais, convertê-los em *fronteiras vivas* ou neutralizá-los mediante as disputas por territórios conquistados. Legalmente, o Estado tentou laicizar a política indigenista republicana. Mas, muitas vezes facilitou e permitiu, na prática, as missões cristãs (católicas e protestantes), desenvolverem medidas assistenciais e religiosas.

Em 1912, após a criação do Serviço de Proteção e os rearranjos nas reservas, os Terena de Bananal e Ipegue⁷, receberam a visita de alguns missionários da ISAMU (Inland South American Mission Union), que deslocando-se de Concepción/Paraguai, vinham conhecer Bananal e sua população, na intenção de propor o trabalho missionário entre esses índios. A partir de algumas pistas sugeridas por GALLOIS e GRUPIONI (1999), em seu texto *O índio na Missão Novas Tribos*, deduziu-se que, provavelmente, a ISAMU seja caudal do movimento de renovação que sacudiu o protestantismo clássico dos Estados Unidos, na primeira metade do século XIX, cujo objetivo era a cristianização do mundo. Esse movimento, de cunho fundamentalista, tinha como meta para as missões-de-fé tornar todos os *crentes* iguais e para tanto era necessário *civilizar* os povos tribais.

Essas missões espalharam-se pelo mundo não-ocidental, com a perspectiva de atingir os *não-alcançados*, até a última tribo. Segundo GALLOIS, sua meta era defender a cultura americana contra a onda do ecumenismo ocidental. Assim comenta,

A revista Brown Gold reitera, ano após ano, imagens de combate, nas ilustrações e nos textos de suas contracapas, representando os missionários como soldados e os nativos como brutas-feras. (...) Esse traço marcante do fundamentalismo deve ser ressaltado mais uma vez, pois é para a defesa da cultura norte-americana, “ameaçada” pelo ecumenismo, que surgem as missões de fé e especialmente a NTM.. (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 92)

Rubem ALVES (1981) classificou o protestantismo estabelecido no Brasil no início do século XIX, como de imigração e de invasão. Considerou como de imigração aquele trazido pelas colônias de imigrantes e restrito a elas. Já o protestantismo de invasão vindo dos Estados Unidos não tratava de *criar um espaço cultural para uma população de imigrantes, mas de invadir a cultura dos nativos para convertê-los a uma fé.* (ALVES, 1981, p. 130). Os norte-americanos pretendiam desenvolver o proselitismo e a evangelização entre os povos indígenas no Brasil. Para justificar sua presença num país considerado cristianizado, mesmo que fosse pelo credo católico, os missionários norte-americanos definiriam o catolicismo brasileiro como paganismo, a partir de um olhar estereotipado. Dessa forma, necessária era a evangelização proselitista que objetivava *ganhar almas perdidas para Cristo.* (ALVES, 1981, p.130-1)

⁷ No final deste capítulo estão anexados os Mapas das atuais aldeias Terena do Mato Grosso do Sul, da Sede da Missão SAIM em Cuiabá/Mato Grosso e das Aldeias Terena sob a influência da SAIM até 1993.

Desta feita, a Igreja Católica reagiu com intolerância e perseguição aos proselitistas que passaram a canalizar suas energias na linha da polêmica, sem nenhum avanço no campo da produção teológica. Por sua vez, o pensamento protestante até meados do século passado (XX) foi marcado por um quadro de *azedume polêmico* e foi dentro desse quadro polêmico que vai estabelecer-se, na aldeia Bananal, no sul de Mato Grosso, a Missão anglo-norte-americana.

As duas primeiras décadas da presença dos protestantes na área de Taunay/Ipegue foram extremamente conflituosas, acarretando a expulsão da Missão ISAMU da Aldeia de Bananal. As motivações desses conflitos serão explicitadas no próximo sub-item. Segundo pistas, deixadas por outros estudiosos das religiões indígenas, os protestantes norte-americanos no Brasil pretendiam-se os regeneradores da ordem social, através do Protestantismo ético. Sua prática assistencialista gerou a criação de escolas e hospitais. Um desses estudiosos caracterizou os protestantes dentro do que denominou limites rigorosos do racional, do próprio e do recomendável.

De um lado, o cultivo dos valores familiares, abençoados por um patriarcalismo benigno, protetor da fidelidade conjugal, da educação dos filhos, da ordem hierárquica que liga a mãe ao pai, cabeça da família, e ambos aos filhos. Do outro lado, valores pequeno-burgueses, tão próprios dos homens quase pobres e que desejam subir na vida: o esforço individual, o trabalho árduo, a disciplina pessoal, a economia sistemática das sobras do trabalho, a rejeição de toda e qualquer forma de esbanjamento irresponsável com a bebida, o fumo e o jogo, o amor à limpeza, à honestidade – base de todo e qualquer contrato social, a obediência às autoridades, garantia dos direitos de cada um. (ALVES, 1981, p. 128).

Após a chegada da ISAMU entre os Terena, realizou-se o Congresso do Panamá (1916), para tratar da América enquanto fronteira missionária protestante. Esse Congresso aconteceu à revelia das decisões tomadas na Conferência de Edimburgo (1910), cujos participantes deliberaram que não se fazia necessária a evangelização de uma nação já considerada católica. ... *em oposição à penetração missionária na Ásia e na África, aqui os protestantes abriam caminho em meio a outros que se diziam também cristãos.* (ALVES, 1981, p. 131). Esse evento com certeza justificou a permanência da ISAMU entre os Terena.

As demandas Terena e os interesses proselitistas da ISAMU e depois da SAIM

Os protestantes chegaram na primeira década do século XX. Naquele momento os Terena estavam ainda se reorganizando em suas áreas e tinham, provavelmente, diversas necessidades. Com a visita da Missão ISAMU em 1912, algumas portas se abriam para aquela etnia. Para os Terena a Missão representava uma agência assistencialista que supriria em parte suas demandas, principalmente a demanda da educação. Para a Missão, os indígenas eram o alvo por onde ela poderia começar o processo de evangelização no Brasil.

Ambos os atores sociais tinham motivos para se recepcionar com muita festa. Trataram de firmar um acordo de assistência. Os Terena organizariam as casas para os missionários e o local onde funcionaria a escola em Bananal. Os missionários voltariam à sede da entidade e viabilizariam as condições para voltarem no ano seguinte e estabelecer-se na aldeia. Mais de cinco décadas depois, um inglês⁸ relatou como se deram os primeiros contatos inter-religiosos com os Terena:

No ano de 1912 Sr. John Hay, então diretor do ISAMU, e eu, fizemos uma viagem de reconhecimento, visitando muitas das aldeias dos índios Terena, a fim de colher conhecimento do campo e ver a possibilidade de abrir trabalho aí. Viajamos a cavalo de Conceção, Paraguai, passando uns dois meses em viagem, Bananal era ponto principal do nosso interesse, e lá como em Ipegue e as outras aldeias visitadas, fomos cordialmente recebidos. (CARTA⁹, 1963, p. 1-2).

Entretanto, muitas coisas se modificariam no retorno dos missionários, no ano seguinte. A cordialidade Terena já não fora mais sentida pelos missionários que ficaram mais de uma semana negociando com o Serviço de Proteção para poder sequer adentrar à área. Na Carta, fica evidente que os Terena já haviam conseguido junto ao SPI um

⁸ É importante lembrar que a primeira Missão transcultural protestante, a ISAMU (Inland South American Mission Union), era composta por norte-americanos e ingleses e somente a partir de 1925 permaneceram entre os Terena “crentes” os missionários norte-americanos da SAIM.

⁹ Provavelmente, a pedido das lideranças Terena *crentes*, o Diretor da SAIM (South American Indian Mission), Sr. Buckman, escreveu ao Sr. Henrique Wintington, na Inglaterra, solicitando um relato dos seus primeiros contatos com os indígenas de Bananal. Em 1963, recebeu a carta-resposta, que foi traduzida do inglês para o português, decerto pelo próprio destinatário. Esta Carta, ou a cópia dela, estava em posse do Sr. Adalberto França Dias, ancião da I.E. de Anastácio, que gentilmente franqueou uma cópia para o acervo de documentação desta pesquisa.

professor. E já que a sua demanda fora suprida não havia mais necessidade da Missão entre eles.

Em 16 de maio de 1913, minha esposa, eu, nossa filha de apenas 3 meses e os novos missionários com seu filhinho, embarcamos de Assunção. (...) Chegando a Taunay dia 30 de maio, já no escurecer. A estação, naquela época, era um vagão em cima de dormente, e aí passamos a noite junto com um agente e um turco. O Capitão e alguns dos seus homens vieram arranjar para a nossa entrada no meio deles. Porém, quando ouviram que não havíamos recebido permissão por escrito, da Sociedade de Proteção aos Índios, não fomos permitidos a entrar.(...) A razão principal de não sermos recebidos pelos índios era que desde a nossa visita no ano anterior, o governo havia prometido mandar um professor. Disseram-nos que visto que o governo estava para mandar um professor, não havia mais necessidade da nossa presença.” (CARTA, 1963, p. 3).

Percebe-se que enquanto precisavam suprir suas necessidades e de certa forma, pressionar o governo brasileiro, através do SPI, para cumprir com o seu papel de protetor dos índios, os Terena alimentaram a possibilidade da Missão entre eles. Quando atingiram o que pretendiam, descartaram os missionários. De fato, fica subentendido que não buscavam na ISAMU uma nova prática religiosa e sim assistência e neste caso específico, a educação.

Todavia, a ISAMU não se deu por dispensada e solicitou ao SPI a autorização para permanecer na área indígena e desenvolver a evangelização e a recebeu. Com certeza, a autorização àquela agência missionária não foi gratuita. Não constam na Carta, as *barganhas* para essa autorização. Consta somente a sugestão de que o missionário Wintington *tentava negociar com os oficiais em Aquidauana e no Rio de Janeiro* e que esperou, com sua caravana, durante duas semanas, pela licença governamental. Conseguida a autorização, estabeleceram-se e iniciaram as suas atividades que inicialmente objetivavam *conquistar* os índios, conhecer os seus costumes, a sua língua, as suas práticas religiosas e somente depois começar a difundir seus ideais evangelizadores/civilizadores. As conversões só vieram algum tempo depois e despertaram os ânimos dentro da aldeia.

A partir das primeiras conversões, envolvendo as lideranças tribais, os índios não-convertidos realçaram sua identidade de cristãos e passaram a autodenominar-se *católicos* em contraposição aos novos *crentes*. ALTENFELDER SILVA, primeiramente, e depois OLIVEIRA, que estiveram entre os Terena nas décadas de 40, 50 e 60, conseguiram sentir e descrever em que bases se davam as disputas entre esses dois grupos opositoristas.

Entretanto, nessa época, início do século XX, os Terena não estavam sendo assistidos por nenhuma congregação católica, o que nos remeteu a pensar que essa auto-identificação enquanto católicos teria sido resgatada dos contatos intermitentes que mantiveram antes da Guerra do Paraguai com os missionários Capuchinhos italianos e dos contatos esporádicos com missões católicas nas fazendas onde estavam antes da criação das Reservas.

É que os Terena, diferentemente de outros subgrupos Chané/Guaná (Layana, Exoaladi, Guaná), não mantiveram contatos religiosos que viessem a modificar sua cultura ou introduzir uma nova religiosidade. OLIVEIRA menciona que não percebeu em nenhum relato de seus informantes tal intensificação do proselitismo religioso católico. Essa discussão traz novamente à tona, aquela antiga necessidade de forjar os dualismos internos à sociedade Terena, que sempre se manifestaram no campo mitológico indígena. Talvez, a representação deste cenário dual, criado em torno do aspecto religioso-*católicos* e *crentes*, tenha correspondência com a tradicional organização dos Terena em uma sociedade dualista. É possível que essa divisão em grupos antagônicos, cujos atores continuam a reconhecer-se e ser reconhecidos enquanto índios, seja uma necessidade da própria sociedade em reorganização, para alimentar suas características tradicionais. Todavia, essa divisão não necessariamente tem sido percebida, enquanto tal, pelos grupos. (OLIVEIRA, 1976, p. 58)

O antropólogo pioneiro relatou em seu estudo de caso sobre Bananal, o início dos conflitos em torno das primeiras conversões de lideranças. Descreveu detalhadamente a conversão do Capitão da aldeia de Bananal, Marcolino Wollily, nomeado pelo SPI em 1915. Em 1916, levando metade da aldeia, o Capitão converteu-se ao protestantismo e passou a se reconhecer e comportar como *crente*. Enquanto liderança, influenciou boa parte de seus patrícios à conversão. Então, criou-se um impasse na aldeia após sua decisão. Os Terena não conseguiram lidar com as duas funções de Wollily. Não conseguiram separar a sua opção religiosa da liderança política interna. Provavelmente, nem o próprio Capitão conseguia. O descontentamento dos *católicos* gerou uma divisão da aldeia em dois grupos antagônicos: o grupo dos *crentes* e o dos *católicos*. (ALTENFELDER SILVA, 1948)

Outro antropólogo, também detectou esse clima de rivalidade e hostilização em Bananal e em outras aldeias nas quais estabeleceu-se o protestantismo, nas décadas de 50 e 60. Essa tensão resultou num primeiro momento em uma disputa acirrada desses grupos pela permanência da ISAMU na área indígena. Este estudioso informou que

A instalação do missionário (Alexander Rattray-Hay) na Reserva resultou numa verdadeira cisão da comunidade, (Bananal) sobretudo a partir do momento da conversão do “Capitão” Marcolino Wollily ao credo evangélico.(...) Resultou inicialmente na expulsão do missionário das terras da Reserva, em 1920, com sua mudança para as proximidades.(...) Os atritos se sucederam até a saída definitiva da mencionada missão da área Terena, (OLIVEIRA, 1976, p. 115-6).

Os próprios funcionários do SPI tiveram receio da organização dos “crentes” na aldeia e fizeram opção pelo *partido dos católicos*.

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

Os “católicos” e seus aliados conseguiram expulsar a ISAMU da Reserva de Taunay, em 1920, sob a acusação de instigar os índios contra o órgão protetor. Todavia, não conseguiram neutralizá-la politicamente. Os missionários norte-americanos apelaram para os direitos constitucionais de liberdade de culto. E os Terena “crentes”, liderados por Wolilly, tomaram para si a luta por um espaço religioso, dentro da aldeia. Após muitas querelas, os missionários conseguiram recomeçar suas atividades através da SAIM¹⁰.

Estes conflitos se reproduziram em representações estereotipadas que saíram do universo interno das aldeias e se materializaram na sociedade nacional na forma de preconceito. Dentro das aldeias, cada um dos grupos tinha sua própria representação a cerca do outro.

¹⁰ A expulsão da ISAMU (Inland South American Mission Union) de Bananal, em 1920, desencadeou seu próprio esfacelamento. Duas instituições compuseram-se após sua desorganização- uma norte-americana, a SAIM (South American Indian Mission), que em 1925 retornou ao trabalho com os Terena; e a outra- a New Testament Gospel Union, congregou o grupo inglês. (OLIVEIRA, 1968, p. 116)

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

Fora do âmbito das aldeias esses estereótipos também foram percebidos no senso comum. Tidos como “bugres”, os índios foram e ainda são discriminados incondicionalmente. Entretanto, aqueles que se abstêm da bebida, do fumo, das *arruaças* e são trabalhadores aparentam ser melhor aceitos pela sociedade envolvente.

Todavia, tanto Altenfelder Silva quanto Oliveira consideraram que a conversão era mais motivada por elementos políticos do que religiosos. Isso queria dizer que dentre uma multiplicidade de razões que levavam os índios converterem-se, uma única teria conteúdo religioso; as tensões políticas, essas sim, motivaram as mudanças de lado, tanto de um grupo quanto do outro. Quanto ao fator religioso, Oliveira observou:

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

As múltiplas razões que estimulavam os Terena a aderirem ao outro *partido* religioso eram muitas vezes banais e outras vezes levavam o indivíduo e sua família a buscarem outros espaços geográficos de convivência e sobrevivência. Eram manifestados através das desavenças na comunidade; do descontentamento com a administração do posto Indígena, com a conjuntura política do momento, ou até mesmo a simples transgressão da abstinência alcóolica. A constatação dessas tensões tornou-se possível porque as aldeias que acolheram o credo protestante dividiram-se antagonicamente em grupos de “crentes” e “católicos”, como já foi comentado. Foram elas: Aldeia Buriti, Francisco Horta, Limão Verde, Moreira, Bananal. Outras, como União e Aldeinha se

compuseram enquanto aldeia protestante. As demais aldeias só vieram a ter contato com o novo credo a partir da formação da UNIEDAS em 1972.

As primeiras seis décadas de proselitismo religioso (1912-1972)

Após o retorno da Missão SAIM para Bananal, as tensões político-religiosas continuaram a manifestar-se. Para as famílias que aderiram ao credo protestante, uma das alternativas era a mobilidade entre aldeias, reservas ou até a migração para outros lugares onde constituiriam seus próprios espaços. Desse modo, em decorrência de transferências de indivíduos e famílias, surgiram novos agrupamentos de protestantes como foram os casos de Aldeinha e União.

Aldeinha originou-se da aquisição de uma área na margem esquerda do município de Aquidauana, atualmente município de Anastácio. Uma família de Terena *expulsos* de Buriti adquiriu a área e instalou-se, recebendo patrícios de várias outras aldeias. Esse agrupamento ficou conhecido como um reduto de índios *crentes*.

Quase à semelhança de Aldeinha, originou-se a Aldeia União, cuja área foi adquirida na década de 40 por missionários protestantes alemães. Lá foram instaladas famílias indígenas convertidas e ogerizadas por seus próprios patrícios “católicos”.

Nas atas da UNIEDAS, das décadas de 70-90, verificou-se uma luta dos Líderes Terena em incorporar as Chácaras União e Água Azul, ao patrimônio da Missão nacional.

Nos primeiros sessenta anos de presença protestante entre os Terena “crentes”, perpassados pelas relações conflituosas entre os grupos religiosos antagônicos, quem dirigiu os trabalhos evangelísticos entre os Terena “crentes” foram os missionários norte-americanos. Nesse período, foram fundadas doze igrejas evangélicas cristãs. Todas eram autônomas, sendo que o vínculo entre elas era a evangelização protestante estrangeira. Dentre as doze, somente a Igreja Evangélica de Bananal esteve ausente na fundação da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS-1972), tomando assento posteriormente na reunião da Junta Administrativa, do mesmo ano. Bananal foi a que mais polemizou com a Junta ao longo de suas atividades, chegando até uma pseudo-ruptura com a Missão, cujos membros “desgarrados” deram origem a outra denominação Igreja Independente Cristã de Ipegue.

Durante essas primeiras décadas, os missionários norte-americanos concentraram o controle e direção das atividades de cada Igreja Evangélica local. Os Terena só vieram

fazer parte do quadro ministerial da SAIM e participar efetivamente na evangelização a partir da década de 60. Conforme o depoimento oral de um ex-presidente, sabe-se que:

Iniciou esse trabalho entre nós através da SAIM (South American Indian Mission), deram problemas nas aldeias Xavantes e então nos idos de 60 houve uma denúncia dos índios contra a Missão Americana e eles saíram expulsos das aldeias. Então isso, como eles trabalhavam com nós acharam por bem que nós como Terenas fizéssemos um trabalho de frente. Nascesse um trabalho entre nós, de que o índio tivesse as rédeas do trabalho evangélico no Brasil, que nós organizasse.”(Depoimento n.º I, 03/06/00, p. 1)

De acordo com esse e outros relatos orais, foi a partir de 1960 que a SAIM começou a formar os primeiros ministros Terena. A memória das lideranças “crentes” afirma até hoje que a SAIM teria necessitado do intercâmbio dos Terena com relação aos demais povos indígenas, por estar vivenciando muitos conflitos culturais; apesar de serem preparados para missões transculturais, sentiam-se alheios à cultura dos povos indígenas, como exemplifica o relato supracitado sobre as relações dos missionários norte-americanos com os Xavante.

Da parte da missão, as fontes consultadas indicam que já havia uma predisposição de formar um ministério nativo. De fato, não se pode dizer ao certo como agiram os missionários norte-americanos, porque não foi possível contatá-los no decorrer desta pesquisa e nem ter acesso aos seus arquivos enquanto missão. Entretanto, precisava-se de mais evidências para confirmar tal hipótese, que fica aqui indicada para posteriores investigações. É que no mesmo tempo que essas constatações foram possíveis através das pesquisas antropológicas, o Estatuto da UNIEDAS e das Igrejas apresenta a idéia de que a SAIM tinha como meta principal evangelizar os povos indígenas e criar em cada Estado Nacional uma instituição protestante que desse sustentação e continuidade a sua atividade religiosa. Nessa passagem, o Reverendo Davis, fundador histórico da missão e idealizador da evangelização dos povos indígenas da América do Sul, afirmou:

Afim de realizar ‘a sua visão’, o jovem pastor adotou o seguinte programa: a)- O cumprir literal da grande comissão do nosso Senhor Jesus Cristo, na proclamação do Evangelho, principalmente entre povos indígenas do vasto interior da América do sul. b)- Estabelecer da igrejas evangélicas nacionais. c)- O preparar de um ministério nativo do país onde se encontra o obreiro missionário. (ESTATUTOS, 1997, p. 02).

Nessa citação também encontra-se o caráter proselitista da SAIM, que se propõe a proclamar o evangelho, principalmente entre os povos indígenas. Portanto, já nascera com os objetivos, público alvo e estratégias de trabalho bem definidas.

Visualiza-se, na comparação da literatura e do Estatuto, um jogo de preservação de uma memória funcional para os índios “crentes” que se desconstrói quando confrontada com as atas. Porém, esta é uma leitura que estará presente, como já foi demonstrado, nos discursos das lideranças Terena.

No que diz respeito à preparação de um ministério nativo, tudo indica que seu surgimento está ligado às pressões do regime militar. Essa última idéia de que a conjuntura, pós-golpe, influenciou na formação de um ministério nativo que desembocará numa missão nacional Terena, será trabalhada no próximo capítulo. Todavia, a década de 60 seria para todos, índios e missionários, o início de uma nova fase no processo de evangelização dos índios mato-grossenses e quiçá da América do Sul. A SAIM resolveu investir na formação de missionários indígenas.

No próximo capítulo, demonstrar-se-á como a UNIEDAS formou-se e conformou-se no seio da ditadura militar e na efervescência do movimento indígena e como aos poucos os Terena foram assimilando e adotando a idéia de apropriação total da Missão nacional.

**MAPA DAS TERRAS DO MATO GROSSO DO SUL EFETIVAMENTE
OCUPADAS POR ÍNDIOS**

MAPA DA SEDE DA SAIM EM MATO GROSSO

MAPA DAS ALDEIAS TERENA SOB A INFLUÊNCIA DA MISSÃO SAIM ANTES
DE 1993 (RFFSA)

CAPÍTULO II

**UNIEDAS: Nacionalização do protestantismo norte-americano na conjuntura
do regime militar (1972-93)**

As relações das Missões cristãs com a FUNAI na década de 70 e a criação da UNIEDAS

Neste capítulo demonstra-se o processo no qual se deu a criação da UNIEDAS e os seus passos rumo à conformação enquanto Missão Nacional protestante Terena. Portanto, a hipótese central é de que a UNIEDAS nasceu da confluência de distintas motivações políticas, de vários atores, no contexto da política indigenista do regime militar. Dentre essas motivações foi possível destacar as seguintes: 1) a pressão governamental sobre as missões cristãs, principalmente àquelas ligadas ao Conselho Indigenista Missionário, através da discussão e aprovação do Estatuto do Índio (1973); 2) a ocupação por parte das missões evangélicas de espaços políticos que conciliavam seus interesses proselitistas com a conjuntura nacional; 3) a construção do processo de apropriação da UNIEDAS, enquanto instrumento político-religioso de ascensão e inclusão social dos Terena “crentes” na sociedade nacional.

Essa conclusão foi fundamentada nas pautas culturais de contato dos Terena e favorecida pelo movimento de autodeterminação dos povos indígenas em decorrência das demandas da etnia de criar alternativas/respostas ao convívio e à concorrência direta com os regionais.

Para comprovar esta hipótese buscou-se conhecer, de um lado, a política indigenista do regime militar (1964-85), no seio da qual iniciou-se o movimento de autodeterminação dos povos indígenas, inaugurado também na década de 70; de outro, o modo como a FUNAI se relacionou com as missões protestantes e, nesse contexto, quais as condições das lideranças “crentes” para dirigir uma Missão evangélica autônoma ou quase autônoma.

Na década de 70, do século XX, a principal reivindicação dos povos indígenas foi a demarcação das terras indígenas, principalmente, as do território da Amazônia Legal, que circunscrevia também as terras do atual Mato Grosso. Entretanto, o governo brasileiro tinha outros planos para essa região e a FUNAI o ajudaria a concretizá-lo.

Quando os povos indígenas começaram a exigir da FUNAI o cumprimento do artigo 49 do Estatuto do Índio, que salvaguardava a demarcação de suas áreas em cinco anos, depararam-se com o verdadeiro travancador do processo de demarcação- A Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional. Além da sua aprovação, necessitava de um decreto do Presidente da República. Dentro do projeto do regime, de supostamente

transformar o Brasil em uma potência continental e mundial, só caberiam os índios que estivessem *integrados* no sistema produtivo; do contrário, constituíram-se em *óbices* ao desenvolvimento econômico e tecnológico.

Da mesma forma, a situação dos índios herdada pela FUNAI era grave pois, as invasões de suas terras eram generalizadas e as cenas de violência tornavam-se diárias. Tal cenário trágico exigia medidas urgentes. A primeira, das várias medidas que foram tomadas pelo órgão, para o *abrasileiramento* e contra a violência sobre os povos indígenas, foi o armamento dos próprios índios aldeados para se auto-defender, através da criação da Guarda Rural Indígena (1970), a GRIN. A tentativa fora frustrada, porque os próprios guardas indígenas criaram, nas aldeias, aos moldes do policiamento não-índio, um clima de hostilização e disputas intenso. O objetivo de defender a vida, a terra e os direitos dos índios através dos próprios índios não foi atingido. A insegurança em que viviam as comunidades e povos indígenas, a despeito das garantias constitucionais, dos direitos históricos e o da burocracia protecionista foi a prova concreta dessa tentativa vã. (HECK, 1996).

No início de sua gestão, a FUNAI tinha uma enorme simpatia da imprensa e da opinião pública. Era reconhecida graças ao trabalho incansável dos indigenistas, agrônomos e topógrafos, que permaneceram no quadro funcional, dadas as exonerações dos diversos funcionários “corruptos”. De sua parte, a direção da FUNAI procurava demonstrar o empenho do governo brasileiro pela sorte dos índios e mantinha um diálogo interno com os índios e os indigenistas. (GOMES, 1988, p. 91).

Isso foi por pouco tempo, até quando a sociedade civil e as organizações pró-índios perceberam que a política indigenista oficial objetivava circunscrever os povos indígenas amazônicos em pequenas áreas agricultáveis, a exemplo dos índios mato-grossenses (Terena, Kadiwéu, Guarani, etc.), para explorar as riquezas de sua terras (principalmente as do subsolo) e de fato aplicar seu projeto nacional de desenvolvimento com segurança.

O órgão tutor estava assaltado por interesses ideológicos e econômicos que perpassavam a política indigenista praticada pelo regime militar. Paradoxalmente, no mesmo tempo que o governo Geisel aprovou o Estatuto do Índio (1973) e deu um prazo de cinco anos para a demarcação de todas as reservas indígenas, acelerou o processo de emancipação dos índios da tutela do Estado. E claro ficou que, emancipando-se os indígenas, conseqüentemente emancipavam-se as suas terras.

A FUNAI esteve vinculada ao Ministério do Interior, *indicando a subordinação da questão indígena ao processo desenvolvimentista, de avanço das frentes econômicas e*

ocupação de “espaços vazios” (na concepção geopolítica dos militares), especialmente no centro do país e na Amazônia. (HECK, 1996, p. 17). Esse Ministério fora encarregado de expandir as fronteiras econômicas, promover a integração nacional e a ocupação dos *espaços vazios*; dentre os órgãos criados para efetivar a política desenvolvimentista (SUDAM e SUDENE) estava a FUNAI. Na prática repetia-se a problemática disputa pela terra, envolvendo colonos/fazendeiros e indígenas, que a rigor esteve presente na história do Brasil desde os primeiros contatos dessas etnias. A problemática da terra fazia-se presente em todo o território brasileiro, principalmente nas áreas de fronteiras habitadas por povos indígenas, demonstrando os descasos da União na proteção de seus direitos, na legitimação de suas terras e no resguardo de seus bens coletivos.

Após a criação da Assessoria de Segurança e Informação (ASI, 1969), iniciou-se *um processo de institucionalização da presença dos órgãos de informação e segurança na questão indígena.* (HECK, 1996, p. 61). As conseqüências desta implantação serão o controle cada vez mais rígido sobre o quadro de funcionários, a vigilância de lideranças indígenas e indigenistas de diversas instituições, pelos próprios funcionários/agentes, uma vez que a maioria era do quadro militar. Os resultados foram demissões ou exonerações, a pedido, por discordância com a política indigenista oficial. A demissão do sertanista Cotrin Neto ilustrará neste texto a intransigência do governo brasileiro diante dos seus intoleráveis opositoristas.

Cotrin Neto “afirmou que seu trabalho na FUNAI tem se limitado a simples administrador de interesses de grupos econômicos e segmentos nacionais, dado à política de concessão de áreas indígenas pela FUNAI (...) Informou ainda o Sertanista que a FUNAI tem concedido certidões negativas (que diz não existirem índios na região) a empresas de desenvolvimento agropecuário e colonização, para terras tradicionalmente ocupadas por grupos indígenas” (FSP 20/05/72). “Quando a FUNAI monta um posto indígena, explica Cotrin, seu objetivo é tirar o índio do seu sistema tradicional de economia de subsistência e lança-lo na economia de mercado. O trabalho dos chefes de posto da FUNAI é claramente de administrar a produção dos índios (...) Para Cotrin, os índios são lançados num sistema econômico no qual não tem condições de competir e, portanto, de sobreviver” (Jornal da Tarde 31/05/72). “Ele considera que as ofertas de paz são um engodo e que o verdadeiro objetivo é a integração do índio na economia de mercado e no trabalho organizado, de forma imediatista e sem qualquer respeito aos métodos tradicionais da tribo, que são violentados”. (HECK, 1996, p. 62).

Os ditos *espaços vazios* do centro do país e da Amazônia, na verdade, estavam totalmente ocupados por diversos povos indígenas, alguns até considerados totalmente integrados pela sociedade nacional, no caso dos Terena. A ordem era ocupar as terras onde viviam os povos indígenas e o Estado procurou *alastrar sua presença e seu controle, de forma cada vez mais intensa e eficaz*. (HECK, 1996, p. 40).

Para tanto, era necessário tomar algumas medidas como: manter os indígenas afastados das fronteiras (foram considerados apátridas e obstáculos ao desenvolvimento) e alienar suas riquezas naturais (esses bens deviam estar à disposição da nação). Isso porque, aquele mesmo índio que no século anterior fora considerado *guardião das fronteiras* passou a ser considerado um elemento perigoso e descompromissado com o binômio segurança/desenvolvimento durante a ditadura militar. Dessa forma, mais uma vez, tentou-se promover a *integração* do índio à nação brasileira.

Para conter essa política estatal violenta, foi necessária a aglutinação de forças internacionais e nacionais pró-indígena, para pressionar as autoridades responsáveis. As principais entidades coadjuvantes, daquele momento, foram o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), algumas outras ONGs (entidades não-governamentais) e intelectuais engajados (antropólogos, religiosos católicos, entre outros).

Isso tudo, entretanto, não era uma mera contradição na práxis da FUNAI. Era o reflexo do modelo econômico gestado pela ditadura militar e consolidado na política indigenista brasileira. Para entendê-la é só atentar para as características do modelo econômico, apontadas pelo pesquisador Paul Suess:

O “modelo” implantado é, portanto, não só autoritário, exportador e gerador de dívidas, mas também concentrador em relação ao capital e às terras... (..) A ditadura militar de 1964, que substituiu o espaço estreito do populismo, garantiu – através de medidas repressivas sobre a força de trabalho (operários) e a produção ideológica (estudantes, partidos, Igreja) -, até a pouco tempo, o “modelo econômico”. (SUESS, 1989, p. 85-6)

Uma das ações do final da década de 60, do Ministério do Interior, ao qual a FUNAI estava ligada, foi a criação das Colônias Indígenas¹¹ que objetivava promover a integração dos índios evitando o êxodo para países limítrofes e neutralizando a ação dos “pseudo-missionários” estrangeiros, que *empregam seu tempo em pesquisas e contrabando*

¹¹ Essas colônias eram áreas destinadas à exploração agropecuária, administradas pela FUNAI, onde os índios ditos aculturados conviviam com membros da comunidade nacional. (HECK, 1996, p. 83)

de minérios” bem como, (...) concentrar os índios em torno de formas de produção no estilo dos colonos. (HECK, 1996, p. 82-3) Juntamente com as colônias indígenas, foram criados, pelo menos, 20 postos fronteiriços (Peru, Colômbia, Venezuela e Guianas) na intenção de coibir a emigração através das trilhas tradicionais por onde os indígenas costumavam deixar o Brasil.

A FUNAI, porém, não cumpriu com a demarcação das terras indígenas como previa o Estatuto do Índio (1973) e nem se tornou auto-suficiente. Ao contrário disso, a partir de 70, efetivou um novo modelo indigenista no Brasil, no qual os militares fizeram-se presentes em todos os níveis de comando e execução deste órgão; ampliou os serviços de assistência e marcou presença junto à maioria da população indígena do país, exceto onde entendeu que não se fazia mais necessário. De acordo com o relatório do Diretor do DGEP (Departamento Geral de Estudos e Pesquisas), Paulo Monteiro dos Santos, ficam explícitas as reais intenções do governo brasileiro.

Foi o período em que a FUNAI planejou e vem executando tarefas de importância das unidades sanitárias volantes; da implantação da farmácia padrão, em cada Posto Indígena; da reestruturação das Delegacias regionais e dos Postos Indígenas em bases técnicas com inclusão de profissionais como médicos, dentistas, advogados, enfermeiras, assistentes sociais, técnicos agrícolas etc: da recuperação e instalação de novos postos Indígenas... (HECK, 1996, p. 84, nota 86).

Pela afirmação destacada evidenciou-se que esta foi a época do integracionismo a qualquer custo. Estava muito óbvia a política de integração acelerada executada pela FUNAI que, através de seu presidente, General Ismarth Araújo, pretendia reprimir frontalmente a sociedade civil e principalmente, as entidades religiosas envolvidas com a cristianização indígena. Um dos órgãos rechaçados desta forma foi o Conselho Missionário Indigenista, cujos missionários foram proibidos de entrar nas áreas indígenas, sob a acusação de insuflar os ânimos desses povos contra os órgãos governamentais criando situações de mobilização das lideranças indígenas.

Isto porque o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), enquanto entidade, assessorava as Conferências e Assembléias das lideranças nacionais e auxiliava os indígenas em sua organização. Uma vez que não podia falar pelos direitos dos índios, instrumentalizava-os a se defenderem com seus próprios recursos. Foi assim que se originou a UNÍ (União das Nações Indígenas - 1979). Todavia, as denúncias do governo

contra o CIMI acirravam-se e a proibição deste órgão em permanecer entre os índios foi consumada. Então

os missionários do CIMI foram proibidos de entrar nas áreas indígenas (maio de 75), os índios, sistematicamente proibidos de participar em Assembléias e reuniões; e os antropólogos estrangeiros atuando nos “projetos especiais”, foram deles afastados, por orientação dos órgãos de segurança. (HECK, 1996, p. 90)

O CIMI, também fundado em 1972, como a UNIEDAS, é uma pastoral da Igreja Católica subvencionada pela Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB) e apoiadora das lutas indígenas. Suas linhas de ação são vinculadas às discussões latino-americanas, dado o caráter continental da causa indígena. Alguns de seus dirigentes nacionais exigiram, na década de 70, a moratória missionária, declarando *‘que o melhor para as populações indígenas, e também para preservar a integridade moral das próprias igrejas, é acabar com toda atividade missionária’*. (SUESS, 1989, p. 30) Todavia, sua política de apoiar, com todos os meios possíveis, a luta dos povos indígenas pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras, defendendo os direitos dos índios de serem ouvidos nestes processos, principalmente no traçado de limites, confrontava-se diretamente com a política do órgão oficial que não objetivava demarcar as terras indígenas. O CIMI

Prometeu em sua segunda Assembléia (1977), de acordo com o Documento de Assunção (1972), apoiar com todos os meios ao nosso alcance, os povos indígenas que estão lutando pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras. Defender também o direito que têm os índios de serem ouvidos nas demarcações, fazendo valer os seus critérios no traçado de limites. (SUESS, 1989, p.31)

Entretanto, o Estado brasileiro assegurava na Lei o que na prática cotidiana das políticas públicas buscava desconstruir. O Estatuto do Índio talvez tenha sido um avanço, o retrocesso estava no encaminhamento prático.

Regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. (CUNHA, 1987, p. 216)

Dessa forma, os conflitos e debates do CIMI com os órgãos governamentais foram inevitáveis. O maior embate talvez tenha sido travado no Seminário FUNAI/MISSÕES (1975). Esse debate foi organizado pelo órgão de proteção ao índio e girou em torno de acusações e retaliações. O General Ismarth de Araújo, presidente da FUNAI, chegou no ponto de deslegitimar publicamente, através da imprensa, o CIMI enquanto interlocutor da Igreja e pressionou os representantes das Missões para se desligarem do CIMI. Daquele momento em diante, aquele órgão estatal exigia das Missões a realização de convênios como condição prévia para a sua presença em áreas indígenas. (SUESS, 1989, p. 23)

Em Mato Grosso a política intitulada “integração rumo à emancipação” não foi muito propalada. Provavelmente, os índios mato-grossenses não representavam obstáculos aos dirigentes nacionais, pois eram considerados aculturados e quase totalmente integrados. Desde o começo do século XX, estavam *reservados* e em contato direto com a sociedade envolvente. Assim os representavam os militares brasileiros,

As tribos mato-grossenses já estão em condições de aplicar em suas áreas, projetos de desenvolvimento, para que com o benefício, possam ter uma emancipação econômica e se tornarem autônomos. O índio também é gente, e sem essa emancipação, não se pode pensar numa integração. (...) O general acredita que as tribos douradenses, já são comunidades que em curto espaço de tempo, pelo grau de aculturação, de contatos com os brancos e seu modo de comercializar seus produtos, estarão integrados definitivamente à vida dos brancos”. (FSP 17/05/75, Apud, HECK, 1996, p. 92).

Os Terena, em particular, tinham um histórico de participação na política indigenista do início da República por ter auxiliado, muitas vezes, o governo a pacificar/civilizar outros povos indígenas. Exemplo desta colaboração foi o traslado de famílias Terena para junto dos Guarani, em Francisco Horta- Dourados/MT, Icatu e Araribá, ambas em São Paulo, entre as décadas de 20 e 30, do século passado, cuja principal tarefa era pacificar e civilizar essas etnias.

Em outros momentos, principalmente a partir da década de 70, os Terena, convertidos e conversores protestantes, tomaram para si a função de pacificar/civilizar os patrícios e demais etnias, ancorados exclusivamente na retórica evangélica. Intensificaram essa tarefa quando apropriaram-se da UNIEDAS.

Nesta mesma década, em 1978, Rangel Reis, Ministro do Interior, encaminhou a minuta do decreto de emancipação à Presidência da República que, após muitos debates e

pressões da sociedade civil organizada, foi engavetado. Entretanto, este acontecimento serviu de estopim para a eclosão do movimento de autodeterminação dos povos indígenas. A partir desse momento, os índios juntamente com antropólogos, missionários católicos e outras forças iniciaram o processo de lutas pelo reconhecimento dos direitos indígenas, principalmente, a luta pela terra.

Desta forma, as forças iam tomando seus lugares: de um lado, os governos militares forjaram uma nova política indigenista oficial, onde se destacou a *integração* acelerada dos índios ao projeto econômico do Estado de Segurança e Desenvolvimento, do outro, os movimentos indigenista e indígena forjaram seu contraponto, através da bandeira da autodeterminação.

Os indígenas, em fase de organização, constituíram-se em ponto de pauta da preocupação nacional estatal e civil. E o modelo indigenista militarista submeteu-se totalmente à Doutrina de Segurança Nacional. Com a Doutrina de Segurança Nacional, definiu-se uma espécie de projeto, no qual o Estado e o grande capital eram condições indispensáveis à concretização dos objetivos nacionais, definidos pelas forças armadas. (HECK, 1996, p. 12). Os pilares nos quais se assentou essa política de Segurança Nacional foram: a determinação dos Objetivos Nacionais Permanentes (ONP) e dos Objetivos Nacionais Atuais (ONA). Os primeiros eram objetivos políticos, que resultaram da interpretação de interesses e aspirações nacionais e os segundos derivavam-se da análise conjuntural, dos impedimentos ou oposições à realização dos ONP - Objetivos Nacionais Permanentes. A questão indígena encaixou-se dentro dos ONP, pois os índios ameaçavam a Integração, o Progresso e a Soberania da nação. Analisando o extrato do Estudo n.º 7, elaborado pela Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, *A Questão Indígena e os Riscos para a Soberania e Integridade do Território Nacional* pode-se constatar a presença deste receio estatal. Este documento orientava as instituições governamentais, no sentido de bloquear a demarcação das terras indígenas na faixa de fronteiras enquanto medida de segurança nacional. Segue a transcrição das principais diretrizes do documento.

□ Integração Nacional – ao prejudicar a integração física, social, econômica e cultural do País, principalmente no tocante às áreas indígenas situadas na Faixa de Fronteira da Amazônia;

□ Integridade do Patrimônio Nacional – pois envolve, além da manutenção de fronteiras não vivificadas, a formação de enclaves dissociados da comunhão nacional, com riscos de formação de futuros territórios indígenas autônomos;

□ *Progresso - visto que impede o crescimento da economia nacional, ao inibir a exploração dos recursos naturais das terras indígenas;*

□ *Paz Social – ao acirrar os sentimentos de diferença e segregação raciais, do isolamento e autodeterminação, de confronto e libertação dos povos indígenas;*

□ *Soberania – pois sofre influência externa que prejudica a livre decisão governamental a respeito das relações entre os diferentes grupos nacionais, bem como no que concerne à escolha da melhor forma de valer-se do Território Nacional e dos seus recursos naturais. (HECK, 1996, p. 55)*

Todavia, percebe-se que essa prática ambígua da FUNAI permitiu fissuras no processo de implantação da nova política indigenista. Este órgão que detinha a exclusividade de desenvolver políticas assistenciais, de acordo com o Estatuto de 1973, dentre outros objetivos, não assistiu adequadamente os indígenas e caiu no descrédito da opinião pública, que doravante será, aos poucos, galvanizada pelos apoiadores da luta pela autodeterminação dos povos indígenas. A bandeira da autodeterminação, inaugurada na passagem da década de 60 para a de 70, conquistou ampla visibilidade na década de 80 quando a nova Carta Magna era gestada. Foi nesse entremeio que nasceu a União Nacional Indígena (UNI, 1979) e outras organizações indígenas que assessoradas pelo CIMI, por indigenistas e antropólogos, galgaram espaços legais, importantíssimos, na Constituição de 1988.

É neste cenário de disputas políticas (FUNAI x CIMI) que se enquadraram as ações das Missões conflituosas. Como foi realçado por um estudioso¹² uma das características do protestantismo de invasão norte-americano era a obediência às autoridades constituídas de cada nação em que se fixavam. Pelo visto, a UNIEDAS adotou também esse comportamento pois em momento algum se indispôs com as autoridades brasileiras.

Ao contrário disso, as pistas que foram dadas por outros estudiosos, são de que as agências proselitistas e as instituições estatais congregavam dos mesmos objetivos de civilização/pacificação com relação aos povos indígenas. Ambas almejavam ocupar espaços vazios - uma no aspecto político-geográfico e outra no aspecto político-religioso cristão. Entretanto, os espaços a ocupar ditos vazios, foram preenchidos por diversas etnias seculares que detinham rituais religiosos e organização sócio-político-econômica próprios.

A Missão evangélica norte-americana, que se encontrava entre os Terena desde o início do século passado, fundava a UNIEDAS, juntamente com as lideranças *crentes*

¹² ALVES (1981) classifica o protestantismo que se introduziu no Brasil como de invasão, no caso o norte-americano e o de migração que veio como religião dos imigrantes europeus.

indígenas, assegurando um espaço na sociedade brasileira para dar continuidade a sua política assistencialista e proselitista. A UNIEDAS apareceu no cenário político-religioso em 1972 e consolidou-se enquanto Missão nacional autônoma, nas décadas seguintes.

Como a FUNAI exigia os convênios, das entidades religiosas, é bastante provável que a Missão nacional tenha se conveniado. Alguns pastores mencionaram nos documentos que a continuidade da SAIM entre os Terena deu-se por conta da solicitação das lideranças indígenas, através da UNIEDAS, de carteirinha/passaporte que permitissem o livre trânsito em suas aldeias, enquanto membros. Depois de 1972, os norte-americanos foram vistos como assessores/apoiadores das atividades evangelizadoras daquela entidade.

No Estado de Mato Grosso, no caso dos Terena *crentes*, coincidiram também alguns outros interesses, com relação ao princípio de integração na comunhão nacional. Os Terena “crentes” não almejavam transformar a sociedade vigente na década de 70, mas serem incluídos nela.

No caso da SAIM, bem como de todas as outras missões estrangeiras em território brasileiro, manter boas relações com o Estado conservaria sua autorização para evangelizar os Terena, bem como sua permanência entre eles. Provavelmente, os missionários estrangeiros não tinham perspectivas de contrapor-se ao governo brasileiro, e nem necessidade, já que tinham plenas condições de desenvolver suas atividades proselitistas, sem retaliações. Talvez tenha se estabelecido entre a FUNAI, a SAIM e a UNIEDAS um pacto tácito, como acontecera entre o órgão governamental e outras agências.

apesar de sua atuação mundial, as missões de fé não costumam se posicionar em favor dos direitos humanos, sobretudo porque evitam interferências públicas e qualquer atividade que, ao ser relacionada como uma interferência anti-governamental, colocaria em risco a postura de suas relações com os poderes; esta característica é também congruente à ideologia semi-messiânica, politicamente conservadora dessas agências. (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 120).

Apesar da falta de informação empírica, a bibliografia consultada descartou qualquer interferência de missões evangélicas em assuntos de cunho político ou econômico, ou ainda, em defesa dos povos indígenas evangelizados. Ao contrário, realça o conservadorismo dessas entidades e a cooperação destes entre si. A propósito da ação das Missões evangélicas, os mesmos autores supracitados afirmam que visavam:

preencher lacunas no trabalho em educação que o órgão assistencial nunca teve condições de executar. Mencionamos também que este repasse de responsabilidades não é apenas pragmático, pois está claro que a política oficial sempre teve interesse em adotar especialistas ou instituições, capazes de acelerar o processo de integração dos índios à sociedade nacional. (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 103)

É possível supor que esses *acertos* refletiram-se no pragmatismo evangélico da SAIM. Na metodologia e doutrinas desenvolvidas pela SAIM com os Terena, estavam imbricados os valores religiosos e culturais ocidentais (cristianismo/capitalismo) norte-americanos. Juntamente com os elementos religiosos foram disseminados os valores culturais e a visão de mundo dos missionários norte-americanos. Então, mesmo não tendo provas comprobatórias empíricas, algumas pistas sobre a formação e comportamento dos missionários norte-americanos da ISAMU e depois da SAIM, foram deixadas por um conhecido antropólogo que esteve entre os Nambiquara na década de 30 do século passado. O estudioso fez a seguinte observação a respeito da ação desta Missão protestante:

Conheci muitos missionários e apreciei o valor humano e científico de vários. Mas as missões protestantes norte-americanas que procuravam penetrar no Mato Grosso central por volta de 1930 pertenciam a uma espécie particular: seus membros vinham de famílias camponesas do Nebraska ou dos dois Dakotas, onde os adolescentes eram criados numa crença literal do Inferno e dos caldeirões de óleo fervendo. Alguns tornavam-se missionários como quem faz um seguro. Assim sossegados quanto à própria salvação, pensavam não ter mais nada a fazer para merecê-la; no exercício de sua profissão, demonstravam uma dureza e uma desumanidade revoltantes. (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 274)

O caráter pragmático do protestantismo proselitista, revelando o descompromisso dos missionários com a preservação da cultura indígena foi apontado por outros estudiosos. A tradução da Bíblia, por exemplo, na língua nativa e o estudo desta, foram necessários enquanto veículo facilitador da comunicação e transmissão de saberes do mundo dos não-índios. O mesmo se aplica ao investimento na alfabetização no idioma e em português. Outro único estudo menciona uma alteração de conduta e temporalidade Terena devido à organização sistemática dos índios conversos. (OLIVEIRA, 1976)

Este pesquisador levantou indícios de que os convertidos passavam a obedecer uma outra rotina de estudos e cultos bíblicos que visavam modificar a antiga organização nas aldeias. Comportamento esse que se refletiu nas relações destes convertidos com os outros Terena. Daí seguiram conflitos interreligiosos, políticos e administrativos,

provocando a migração de famílias inteiras, seja para outras aldeias, seja para cidades ou para novos núcleos indígenas do Estado.

O caráter pragmático do treinamento recebido pelos missionários, selecionados principalmente em função de suas virtudes espirituais, evidencia o desinteresse, mesmo que pragmático, pelas peculiaridades culturais dos povos a serem atingidos. (..) A armadilha que o método representa, permiti-lhes transferir a responsabilidade da revelação: quem prega não são os missionários, mas os índios. (GALLOIS e GRUPIONI, 1992, p. 99)

Para a FUNAI, entretanto, fora estratégica a prática assistencialista desenvolvida pelas Missões ISAMU e depois SAIM aos Terena. Além dos Terena serem considerados integrados e, portanto, dispensarem assistência, a Missão supria as demais demandas - saúde e educação- acompanhada de longe pelo órgão tutor. Situação provável que assegurava a passividade das lideranças “crentes” diante do governo brasileiro.

A SAIM prestou assistência educacional, assistência à saúde, estudo lingüístico com codificação/decodificação da língua e tradução da Bíblia Sagrada, e introduziu valores da sociedade nacional e internacional, entre os povos indígenas convertidos no sul de Mato Grosso. A criação da UNIEDAS viria coroar a nacionalização do protestantismo provavelmente sua antiga meta. A FUNAI, em nada se opôs, principalmente, porque o lema da UNIEDAS sempre teria sido não se indispor com as autoridades constituídas. Suas lideranças confirmaram através dos depoimentos que as boas relações sempre foram à política de ambas as instituições.

Portanto, a FUNAI e as Missões, no geral, serviram de instrumentos para a política indigenista que ocupou constantemente o pano de fundo do Projeto de Nação dos Militares.

Identidade *crente*: passaporte para a sociedade nacional

Mencionou-se nos itens anteriores que a UNIEDAS serviu para as lideranças indígenas *crentes* enquanto instrumento político-religioso de inclusão e ascensão social na sociedade nacional. Portanto o ato de conversão não traz implícita apenas a aceitação do novo credo religioso. Traz ao novo grupo de protestantes possibilidades de vantagens não conquistadas enquanto índios. Dentre elas, uma maior aceitação pela sociedade nacional.

Então, para os Terena, o tornar-se *crente* significou criar uma nova identidade. Essa identidade foi concretizada como passaporte para um suposto convívio entre os não-índios. Para preservar esse novo passaporte, os convertidos adotavam algumas condutas consideradas de “crentes” - não beber, não fumar e nem participar de festas consideradas *profanas*. Esta conduta tem sido preservada, bem como a conversão até o momento em que facilitasse sua penetração no âmbito da sociedade envolvente, regional e brasileira ou, enquanto satisfizessem suas necessidades políticas internas. Daí permanecerem convertidos.

Quando, em decorrência de uma conjuntura favorável, se apropriaram dos trabalhos de evangelização no Brasil, sentiram-se *preferidos e reconhecidos como iguais* pela sociedade não-índia e principalmente, pelos seus reais tutores, os missionários estrangeiros. Entretanto, essa estratégia política da apropriação não fica explicitada em seus documentos. Foi explicitada através das disputas travadas no seio da sociedade Terena. Essas disputas constituíram-se em alternativas encobertas pelo manto da religiosidade protestante ou católica.

Comparando a experiência cristã dos Terena e a da etnia Wari, a partir da contribuição de Vilaça, percebe-se que estes últimos indígenas também se apropriaram do cristianismo evangélico no intuito de revitalizar e reorganizar seu grupo étnico, frente ao contato violento com a sociedade envolvente. Os Wari também construíram alternativas e instrumentos de convivência a partir da evangelização. Dessa forma, a estudiosa enfatiza que:

a aceitação do cristianismo não pode ser explicada somente porque eles viviam aí a possibilidade de atualizarem um ideal de fraternidade generalizada, mas sim porque atualizar essa possibilidade era uma solução para a revitalização do grupo, desorganizado e atônito com a violência do contato; uma forma de inserção de sua cultura na nova ordem. (...) Com a conversão conseguiram não só viver um ideal autenticamente wari, mas viver com os brancos, aparentemente em condições de igualdade. (...) foi também uma tomada de posição diante da situação de contato. (VILAÇA, 1999, p.147)

Assim como os Terena e os Wari, os povos Krahô e Sirionó também experimentaram essa tomada de decisão e apropriação do discurso e prática evangelizadora do não-índio. *Em ambos os casos a adesão ao cristianismo teve relação com a busca de uma nova identidade social e não como uma tentativa de resolução de problemas cosmológicos surgidos a partir do contato.* (VILAÇA, 1999, p. 147).

Outros autores também perceberam os índios que estudaram enquanto sujeitos históricos. Isto quer dizer que somos nós os estudiosos da temática indígena que demoramos a percebê-los desta forma. Os índios sempre se sentiram tomadores de posição, e, portanto, atores sociais. No geral, os povos indígenas afirmaram sempre suas oportunidades de opção por uma ou outra saída. Muitos exemplos são destacados na literatura: no caso dos Krahô e Canela, narram que quando lhes foi dada a oportunidade de escolher seus utensílios, preferiram o arco e a cuia à espingarda e ao prato que ficaram com o branco. Como essa narrativa tem-se na história uma infinidade de outras. (CUNHA, 1992, p. 19) Muitos outros casos dessa natureza, poderiam aqui ser elencados.

Os Terena “crentes” fizeram uma opção ao converter-se ao protestantismo que os demais Terena ainda não realizaram. Provavelmente, eles não tenham tido a dimensão dos missionários norte-americanos enquanto inculcadores de uma nova visão de mundo através do cristianismo. Possivelmente, alguns dos missionários estrangeiros também não se pensassem enquanto tal.

Todavia, temos pistas desde a década de 40 de que essa identidade de “crente”, não se converteu em um enraizamento do novo credo na cultura Terena. Parece ter representado mais o papel de um documento político/diplomático do que uma nova subcultura. Isto quer dizer que o cristianismo não se sobrepôs ao xamanismo ou ao “catolicismo”. Portanto, não marcou profundamente a conduta do índio *crente*. Tanto é verdade que, não só os Terena, mas alguns outros povos indígenas que optaram pelo protestantismo continuaram afirmando que nem por isso deixaram de ser índios- são índios crentes. Sobre os Terena em geral, observou um antropólogo, nas décadas de 50 e 60:

Uns e outros em menor ou maior grau freqüentam as práticas xamanísticas e comparecem às festividades religiosas e profanas fundidos num só conjunto de cerimoniais, aparecendo num mesmo plano os elementos cristãos, os indígenas e as práticas profanas.(..) Exceção, talvez, de uns poucos indivíduos, “crentes”, para a

maioria as novas religiões representaram apenas uma capa, alguma coisa exterior à consciência individual, válida como fonte de status e de papéis que melhor viessem ajustar os indivíduos às novas situações criadas pelas comunidades em mudança. (OLIVEIRA, 1976, p. 18, 98-99)

Na afirmação o autor frisa que alguns *crentes*, provavelmente as lideranças indígenas que transformaram-se em ministros da SAIM, estão mais envolvidas doutrinariamente do que os demais. Porém, embora não se pretenda com essa pesquisa demonstrar o grau de conversão dos índios Terena, a fala do autor se faz reveladora quando descreve situações que nos levam a repensar os convertidos enquanto agentes criadores de alternativas nos contatos cada vez mais estreitos com os não-índios.

Outro estudioso dessa etnia já percebera, na década de 1940, que enquanto os Terena não se reestruturassem tribalmente, não teriam elementos suficientes para definir-se entre as tendências religiosas -cristãs ou não- que tomavam corpo dentro de suas aldeias. Porém, arriscou-se a sugerir que dentre essas tendências a do xamanismo seria a mais evidente. Com isto quis dizer que reagrupando-se e reorganizando-se em grupo étnico os Terena realçariam sua religiosidade tradicional. (ALTENFELDER SILVA, 1946) Em parte, sua hipótese foi comprovada por uma etnohistoriadora que esteve pesquisando a permanência do xamanismo entre os Terena, na década de 80, também na área a qual pertence Bananal. Entretanto, pelo que pudemos perceber, apesar de ser um instrumento político-religioso, o protestantismo persistiu nesta etnia, reproduzido pelos próprios índios missionários. (CARVALHO, 1996)

Então, o que parece desenhar-se na atualidade, é que as aldeias caminham para refletir internamente as relações desenvolvidas na sociedade envolvente. Pode-se assim arriscar dizer que ALTENFELDER SILVA, na década de 1940, não tinha os elementos adequados para delinear sua hipótese e portanto, não podia vislumbrar aldeias Terena convivendo com uma multiplicidade religiosa. O que não desapareceu ainda foi a característica de inconstância religiosa, segundo o que comentaram os pastores em seus depoimentos. Conforme esse depoimento, alguns patrícios buscaram nas igrejas da UNIEDAS uma ajuda financeira e/ou alimentar, dentre outras demandas.

A questão da inconstância religiosa é muito importante. Foi a partir desta categoria que primeiro ALTENFELDER SILVA (1948) e mais tarde OLIVEIRA (1976) lançaram as pistas de que o cristianismo enquanto doutrina ideológica não tinha atingido um grau de consistência que permitisse aos missionários conceituar definitivamente um Terena de fato

como católico ou crente. OLIVEIRA presenciou situações que definiram as conversões mais como instrumentos políticos dos índios para suprir suas necessidades junto aos missionários e a sociedade envolvente como um todo, do que como satisfação espiritual. Este último estudioso observou que, fosse o Terena

crente ou católico obedecia a compulsões de caráter essencialmente político, apenas racionalizadas em termos religiosos. (...) A verdade é que a auto-identificação religiosa nesses Terêna, divididos em grupos antagônicos, tem um componente político indissociável. (OLIVEIRA, 1968, p. 116-7).

Pelos estudos desenvolvidos por esses estudiosos já citados, bem como por outros que aparecerão ao longo deste texto, pode-se afirmar que essa característica de inconstância religiosa não é uma particularidade da cultura da etnia em estudo. Pelo visto, essa inconsistência vem sendo visualizada desde os primeiros contatos dos missionários europeus com os diversos povos indígenas, isto porque a utilização desta categoria é datada no século XVIII, no Sermão do Espírito Santo do Padre Antônio Vieira. Entretanto, foi recuperada e reelaborada por Viveiros de Castro (1992), quando comparou os indígenas *inconstantes* com um vegetal (a murta), que precisava diariamente de cuidados de jardinagem, caso contrário retomavam a forma original. Isto significaria que voltariam as práticas xamanísticas. A moral da história, baseada no sermão do Pe. Antônio Vieira, jesuíta do século XVI, era de que, aos inconstantes toda a atenção deveria ser dispensada até que se convertessem ao estado do mármore - sempre bem talhado e constantemente uniforme. O que o Padre não esperava é que seus vegetais tivessem suas próprias formas. Os índios tinham visões do mundo, de religiosidade e eram atores sociais com condutas próprias.

Os Terena, convertendo-se ao protestantismo passavam a incorporar valores culturais ocidentais tais quais os missionários norte-americanos viam e viviam. Dentre eles, as novas necessidades de consumo oriundas desse encontro. Nas atas consultadas foi interessante observar como se posicionaram em suas assembleias: deixavam transparecer esse novo modo de ser, dito civilizado, rejeitando suas práticas tradicionais. Esta situação de rejeição já havia sido denunciada por outros pesquisadores:

As interpretações nativas não são analisadas, apenas rejeitadas em bloco enquanto expressões de satanás. As práticas simbólicas são quase sempre descritas como partes do “sistema opressivo” que mantém os nativos em “estado de temor espiritual permanente”.

Diante disto, a destruição cultural aparece como a única alternativa para libertá-lo de satanás (..) Mesmo que divirjam quanto a finalidade atribuída à intervenção “protetora”, indigenistas clássicos e missionários entram em sintonia quanto à inexorável “integração” dos índios à cultura dominante”. (..) a integração é necessária pois “reflete o senso comum a respeito da fragilidade das culturas minoritárias diante da tecnologia, dos sistemas de representação político-administrativos, dos saberes, etc... da sociedade majoritária. (..) Os missionários evangélicos “ou simplesmente recusam a diferença cultural, ou negam o estatuto de humano aos não revelados”.(..) Mas, como os homens só se tornam iguais (diante de Deus) quando revelados e como meta das missões de fé é tornar a todos iguais, é necessário civilizar os povos tribais. (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p.108-9)

Desta forma, observou-se que a nova visão dos “crentes” rejeitava o conjunto de manifestações culturais da tradição étnica.

Os Terena *crentes*, ou pelo menos suas lideranças, pareciam perceber que a eles estava reservada a tarefa de continuar a evangelização e a direção da Missão evangélica nacional. Aos poucos, e desde a década de 1960, os missionários norte-americanos iniciaram o processo de instrução/preparação do quadro de lideranças indígenas evangélicas. Gradativamente, os índios “crentes” assumiram o compromisso da evangelização. De sua parte, as lideranças indígenas pretendiam-se superiores aos outros grupos étnicos que objetivavam evangelizar e apesar de temerosos com relação aos obstáculos, principalmente os financeiros, assumiram a empresa.

Percebeu-se ainda, a partir de outros trabalhos acadêmicos, sobre etnias diferenciadas, que essa característica da superioridade é muito comum entre os povos indígenas. E, portanto, não é uma característica peculiar à etnia Terena. O povo Waiwai cristianizado, também se representa enquanto etnia superior diante daqueles povos que desconhecem o cristianismo. Um estudioso informou que esse povo formulara um duplo objetivo para a evangelização de outras etnias.

Oferecer aos índios isolados a salvação física e espiritual, levando-os remédios alopáticos e a “palavra de Jesus Cristo”. Estas intenções estão fortemente imbuídas de um sentido cristão, mas também de uma lógica da cultura waiwai que coloca os outros grupos indígenas (e mesmo os brancos) numa escala inferior de socialização e humanidade (ao mesmo tempo em que possuem recursos cobiçados) e, por isso, devem ser “waiwainizados”, nas palavras de Howard (1990). (QUEIROZ, 1999, p. 277)

Com os Terena “crentes” essa suposta superioridade em relação a outros grupos étnicos manifesta-se a partir de algumas diferenciações. A primeira diferença é que através do longo convívio com os missionários norte-americanos, apropriaram-se da escrita. Logo, vêem os outros grupos que mantêm a tradição oral, como analfabetos. Essa apropriação do saber tinha repercussão também na sociedade nacional onde não apenas uma parcela do povo é analfabeta, mas sobretudo a escolaridade é um dos pré-requisitos para a ascensão social. Além disso, distinguem-se dos não-crentes pela forma de trajar-se e comportar-se. Geralmente, usam roupas sociais para freqüentar os cultos. Os trajes denotam as diferenças sociais entre os membros da igreja, pois as lideranças “crentes” se trajam sempre com muito rigor. São muito educados e polidos no tratamento com os não-índios. Até a sua postura física e facial os distingue. São altivos, visíveis e um tanto quanto arrogantes. Suas habitações também são destacadas das demais. Dessa forma, os Terena “crentes” foram, ao longo da conformação da UNIEDAS, configurando um certo padrão que legitimou seu olhar discricionário perante os demais e vice-versa.

Neste caso, dos contatos estreitos com os missionários evangélicos norte-americanos resultou o fortalecimento da auto-estima do grupo indígena “crente” e de suas lideranças, que se consideraram cultas e preparadas para conviver com os demais brasileiros e dirigir a Missão nacional. Os “crentes”, em geral, se utilizam da dupla identidade: a de índio e de brasileiro; aprenderam a conviver com ambas. Quando julgam o outro como não-civilizado, estão invocando sua identidade de brasileiro. Este tipo de representação pode ser observado nas atas e um caso ilustrativo é o registro de um missionário cuja atuação em um campo avançado¹³ destinava-se a iniciar um trabalho evangelístico com os índios Pareci e Tubarão, na região de Rondônia. O missionário, em assembléia, referiu-se a estes povos enquanto etnias que ainda viviam em estágio primitivo. (ATAS, 1979, p. 46b)

A utilização das categorias - primitivo, civilizado, superior - entre outras, demonstra que os Terena têm incorporado, da sociedade envolvente, os mesmos preconceitos de que historicamente têm sido vítimas. Talvez seja oportuna outra comparação dos Terena com os Waiwai. Estes últimos índios estão longe de aperceber-se de que reproduzem, com outras etnias, a representação estereotipada que a sociedade brasileira criou sobre eles.

¹³ São considerados campos avançados aqueles trabalhos com outras etnias.

Hoje “evangelizados”, “crentes”, consumidores da medicina ocidental, se sentem superiores aos outros grupos étnicos que não tiveram acesso a este “mundo eterno” e que vivem na escuridão das matas, das trevas. Por isso, sentem-se, como os missionários, com o dever de salvar os “pobres” índios isolados., procurando-os no meio da selva a fim de levar até eles os medicamentos que os salvarão da doença e do evangelho que os salvará do medo e dos pecados, transformando-os em seres imortais. (QUEIROZ, 1999, p. 279).

Entretanto, essa influência religiosa de nada adiantaria se os Terena *crentes* não tivessem uma predisposição aos contatos mais estreitos e se não fossem capazes de apropriar-se dos discursos e dos espaços sócio-políticos da sociedade contatada. Isto quer dizer que esta condição de se adaptar e incluir-se em outros espaços societários foi fundamental para a sobrevivência física e cultural da etnia e fazia parte de suas pautas culturais de contato, apresentadas no primeiro capítulo. Ultimamente, a sociedade envolvente está sentindo a presença dos Terena através de sua política ousada de ocupação de espaços.

Esse despertar do movimento indígena deve Ter influenciado muito esta etnia. Provavelmente, já no período da discussão e aprovação do Estatuto do Índio (1970-73), os Terena “crentes” se aperceberam da necessidade de criar outras alternativas de convívio, além das que vinham desenvolvendo. Tanto é que não ficaram apegados somente à assistência religiosa da SAIM. Assumiram a evangelização dos indígenas sul-americanos e criaram, conjuntamente com a SAIM, seu próprio instrumento de reprodução evangelística – UNIEDAS - e aos poucos foram forjando-a e apropriando-se de sua estrutura.

Todavia, nota-se, a partir da década de 70, uma grande inserção dos Terena na sociedade brasileira. São funcionários públicos, advogados, enfermeiros, porteiros de hotéis, empregadas domésticas, vereadores, administradores da FUNAI, entre outras ocupações. Foram de um lado estimulados pela conjuntura favorável de apoio da sociedade civil à causa indígena e de outro, pela política da UNIEDAS de projeção de lideranças em todos os espaços, permitidos, da sociedade brasileira. Enquanto outras etnias optaram por manter-se afastadas desses espaços ou utilizar-se de outros instrumentos para prosseguir sua luta pela sobrevivência física e cultural, os Terena e principalmente os *crentes*, optaram por ocupá-los. Para tanto, participaram da criação da União das Nações Indígenas (1979)¹⁴; criaram a Associação Kaguatega; infiltraram-se na administração regional da

¹⁴ A UNI foi criada em 1979, no município de Aquidauana-MS, em uma reunião de etnias, na qual um dos grupos majoritários era o dos Terena.

FUNAI, com sede em Campo Grande; ocuparam espaços nos parlamentos municipais e nos serviços públicos. Esses espaços políticos, administrativos e institucionais, bem como a apropriação lenta da UNIEDAS, foram conquistados a partir da potencialização dos Terena enquanto sujeitos históricos, estatuto recentemente reconhecido pela historiografia brasileira.

Essa influência das Igrejas protestantes, e principalmente da UNIEDAS, enquanto facilitadora de contatos no plano político já foi visualizada por outra pesquisadora desta etnia. Estudando a aldeia de Bananal, AÇÇOLINI afirma que as igrejas pentecostais, dentre elas a UNIEDAS,

tem exercido uma influência importante no plano político. (...) os adeptos da aldeia se voltara à política de forma mediada pela igreja: esta tornou-se uma grande formadora de opinião neste aspecto e grande aliada daqueles candidatos, tanto do interior da aldeia quanto da cidade, que conseguem seu apoio, carregando consigo um número razoável de eleitores. (AÇÇOLINI, 1996, p. 64)

É interessante esta observação da estudiosa supracitada, principalmente para constatar-se que prevaleceu até a atualidade essa influência *partidária* das igrejas protestantes nas disputas externas e internas da sociedade indígena.

Ficou evidenciado, pelas nossas pesquisas, nos documentos da Missão nacional, bem como nos depoimentos orais de seus pastores, que os Terena *crentes* buscaram afirmar sua presença enquanto missionários no desenvolvimento do protestantismo entre os demais Terena e as outras etnias. Suas argumentações, no entanto, chegam ao ponto de contradizer-se. Afirmam que sua presença no quadro de missionários foi imprescindível para diminuir as barreiras culturais enfrentadas pelos missionários estrangeiros. Neste ponto, contradizem-se porque ser índio não é o mesmo que ser Kadiwéu, Bororo, Xavante. Cada grupo étnico tem suas características, sua cultura, seus costumes, seus idiomas, seus valores, suas manifestações religiosas, etc. Então, mais uma vez percebe-se que os Terena *crentes* utilizam-se da categoria *índio*, criada pela Política Indigenista, na década de 1930, para justificar sua intermediação entre missionários norte-americanos e etnias brasileiras. Observa-se nesse procedimento, a amplitude do fosso das desigualdades entre estes *índios* transmutados em missionários, com valores e concepção de mundo condizentes com o cristianismo, ou seja, com os valores eurocêntricos e os demais.

É possível afirmar que o discurso dessa pseudo-semelhança entre os povos indígenas faz parte da leitura dos missionários, cujas instituições tinham o objetivo de homogeneizar o mundo através de uma concepção cristã. E também que algumas instituições sentissem a necessidade de quadros nativos para o êxito de seu trabalho. Contudo, no caso em questão, é interesse dos Terena propagar esta idéia de que os choques culturais são amenizados pela presença dos índios missionários. Com certeza os Terena “crentes” introjetaram e reorganizaram à sua maneira esta idéia de que os choques culturais são amenizados pela presença dos índios missionários. Por isso mesmo essa idéia continua muito presente nos discursos das lideranças da UNIEDAS, como a que se segue:

Hoje nós temos em ata a prova real dessa situação. Eles trabalharam entre nós até 1971, eles só organizaram seis ou sete igrejas durante todo esse tempo que trabalhou. Pela dificuldade logicamente, cultural, então é um trabalho altamente transcultural, né e o que acontece. Ficaram quanto tempo e nós de 72 até aqui estamos com 24 igrejas não só entre os Terena, Xavante, Pareci, Bakairi, Suruí e Tubarão. Em 28 anos de existência basicamente nas mãos dos índios, conseguimos fazer essa transformação entre sete igrejas, para 24 igrejas, fora as congregações entre outros grupos que aceitaram a Cristo mas não tem ainda uma igreja consolidada. Então a prova está aí. Então de fato o índio usando o próprio índio pra evangelização do próprio índio a facilidade da conversão é bem maior, bem maior.” (Depoimento n.º I, 03/06/00, p. 04)

Além deste trabalho “altamente transcultural”, a intermediação entre missionários estrangeiros e índios não civilizados pelos missionários nativos é justificada de várias outras formas. Primeiro porque os missionários estrangeiros necessitavam dos “índios mansos” para atrair os “selvagens”, em benefício da segurança dos agentes não-índigenas e garantindo maior eficácia no empreendimento. Depois pelo fato que esta preparação transcultural evitava a necessidade do deslocamento e sustento de novos missionários estrangeiros. (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 87)

Em outro trecho, o depoimento refere-se aos choques culturais ocorridos entre os missionários norte-americanos e os Xavante. Esse conflito se deu no momento em que a SAIM resolvera investir na formação dos quadros indígenas. Para os Terena, este conflito reforça a hipótese da necessidade da sua intermediação, acima exposta.

Iniciou esse trabalho entre nós através da SAIM (South American Indian Mission), deram problemas nas aldeias xavantes e então nos idos de 60 houve uma denúncia dos índios contra a Missão Americana e eles saíram expulsos das aldeias. Então isso, como eles trabalhavam com nós acharam por bem que nós como Terenas fizéssemos um trabalho de frente. Nascesse um trabalho entre nós, de que o índio tivesse as rédeas do trabalho evangélico no Brasil, que nós organizasse. (Depoimento n.º I, 03/06/00, p. 1)

As palavras do ex-presidente da Missão UNIEDAS e atual Pastor da Igreja Evangélica Indígena de Taunay justificaram a tomada de posição das lideranças evangélicas Terena, enquanto índios já *civilizados*¹⁵ e dispostos a *civilizar* outros povos. Está evidente que esse discurso é mais uma tentativa de colocar os Terena *como povo certo, no lugar certo*. Todas as lideranças entrevistadas tentam demonstrar que o processo de autonomia da UNIEDAS mediante a SAIM foi “*natural*” e seguiu um curso que não tinha retorno e não teria “*progresso*” sem a participação e colaboração desses indígenas.

No próximo capítulo se demonstrará como foi o processo de conformação das instâncias de poder da UNIEDAS e o fortalecimento das lideranças Terena que paulatinamente, apropriaram-se dessa Missão nacional.

¹⁵ Quando refere-se ao conceito de civilização, quer dizer que os Terena já vivem e organizam-se aos moldes da sociedade capitalista ocidental apesar de não perderem sua identidade étnica. Quer dizer que além dos costumes e dogmas cristãos os missionários evangélicos trouxeram consigo os valores da sociedade capitalista que foram quotidianamente inserindo-se entre os índios alcançados. Isso não quer dizer que os únicos *civilizadores* foram os missionários. Os não – índios, do seu entorno, também serviram como agentes nesse processo.

CAPÍTULO III

O fortalecimento das lideranças Terena e a apropriação definitiva da UNIEDAS

Abrindo os arquivos da UNIEDAS

A intenção deste capítulo é demonstrar como as lideranças Terena *crentes* se fortaleceram no processo de apropriação da missão UNIEDAS, enquanto instrumento político-religioso, relacionando-o com os elementos conjunturais externos e internos às aldeias. Para tanto, serão utilizadas fontes, fornecidas pelos “crentes”, que cruzadas entre si fornecerão um panorama geral e processual. São elas: Os Estatutos da Missão e das igrejas arroladas, o Livro de Atas, a Orientação aos Candidatos ao Batismo e os depoimentos de cinco lideranças atuais da missão.

A primeira Constituição da UNIEDAS foi elaborada e aprovada em assembléia geral, logo após sua criação em 1973. Segundo seus dirigentes, havia uma predisposição imediata de dar organicidade à entidade registrando-a em Cartório. Com o ato de reconhecimento legal pelo Estado Nacional a Missão assemelhava-se às demais entidades civis e religiosas. Por outro lado, era reconhecida pela sociedade envolvente. Essa postura expôs o interesse imediato dos missionários da SAIM e da UNIEDAS no reconhecimento da Missão evangélica nacional exclusivamente dirigida pelos indígenas.

Dessa forma, a UNIEDAS foi composta pelas Igrejas independentes até então, organizadas pelos missionários norte-americanos. Ao todo estiveram na Assembléia de Organização da Missão nacional, realizada na Igreja Evangélica de Taunay, onze igrejas:

Nesta data se fizeram presentes, as seguintes Igrejas com seus respectivos representantes: Igreja Evangélica da aldeia de Córrego do Meio (..), no município de Cidrolândia. Igreja Evangélica de Água azul- Município de Anastácio (..). Cidade de Anastácio (..) Igreja Evangélica do Limão Verde (..); Igreja Evangélica da Lagoinha (..). Igreja Evangélica de Taunay (..). Igreja Evangélica de Água Branca (..). Igreja Evangélica de Ipegue (..). Estes lugares são localizados no município de Aquidauana. Igreja Evangélica de União (..). Igreja Evangélica de Argola (..). Igreja Evangélica de Moreira (..) cujas localidades, se encontram no município de Miranda. (ATA, 1972, p. 1-2)

Cada uma das igrejas arroladas possuía sua organização interna, que posteriormente à formação da UNIEDAS foi padronizada de acordo com o modelo de Estatuto da Missão nacional. Cada Conselho deveria ser imediatamente composto e montar sua mini-constituente. Aos seus membros competia redigir o Estatuto de acordo com as diretrizes da

Constituição da UNIEDAS, para depois colocá-lo à apreciação dos seus membros que deveriam analisá-lo e aprová-lo.

As fontes fornecidas pela Missão nacional foram: **“A Constituição e Ordem da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul- Da Origem e Caráter da Nossa Missão” (1997)**, que se subdivide em: 1) Estatuto da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul; 2) Informação para os Candidatos ao Batismo; 3) Emendas da Constituição da UNIEDAS; 4) Resoluções da Assembléia da UNIEDAS; e 5) Regimento Interno. O primeiro documento contém as diretrizes doutrinárias da Missão e das igrejas locais, o segundo versa sobre os requisitos exigidos dos candidatos ao Batismo, o terceiro ressalva as emendas elaboradas pelas comissões estatutárias e aprovadas nas assembleias gerais da Missão, o quarto expõe as resoluções formuladas nas assembleias e o último que foi elaborado com a intenção de homogeneizar o comportamento das igrejas arroladas, explicita como essas igrejas locais deveriam se reger internamente.

O **Livro de Atas (1972-98)** fornece um painel de como de fato organizou-se a entidade: seus anseios, suas atividades, suas decisões, suas discussões, a construção de suas lideranças locais e centrais, as dificuldades cotidianas de cada igreja em relação à disciplina de seus membros, etc. Esses relatos do cotidiano da Missão como um todo e das Igrejas, em particular, comparados com as diretrizes teóricas dos Estatutos, permitem abrangências mais reais da sua estruturação e organização. As Atas da UNIEDAS contém os relatos de três décadas de assembleias Gerais, ordinárias e extraordinárias, da UNIEDAS e, portanto, abarcam todo o processo de conformação, da ruptura com a SAIM e da construção da autonomia da Missão.

A **Orientação aos Candidatos ao Batismo** apresenta um modelo disciplinar para a conduta do convertido após o Batismo, modelo esse que é conservado até hoje; percebe-se porém, que em linhas gerais dá sinal de sua própria superação frente às novas situações conjunturais internas e externas às áreas indígenas. Um desses sinais, a título de exemplo, foi observado na parte que orienta os candidatos com relação às práticas tradicionais da sua cultura, tidas inicialmente, pelos missionários da SAIM, como espíritas e, portanto, satânicas. As primeiras orientações referem-se às práticas de danças e manifestações xamanísticas e vão no sentido de coibir a participação dos convertidos. Para as lideranças protestantes, esse conjunto de procedimentos e comportamentos que ligavam e identificavam o grupo étnico tornavam-se entraves à cristianização.

Neste sentido, percebe-se que as orientações explicitadas neste documento estão desfocadas da prática dos *crentes* hoje, bem como de suas lideranças. Provavelmente,

porque da década de 80 aos nossos dias, os movimentos indigenistas e indígenas colocaram em cheque muitas de suas visões e concepções de organização, aprofundando-se o debate sobre o resgate da cultura tradicional enquanto elemento potencializador e reforçador da identidade étnica. Portanto, as atuais lideranças *crentes* estão constantemente em busca de espaços sócio-políticos na sociedade nacional e utilizam-se dos discursos antropológicos para conquistá-los jamais ficando alheias a essa discussão. Tanto isso é verdade, que além de acompanhar e difundir o debate de reconstrução e reforçamento identitário estão exteriorizando, através de ações concretas, mesmo que isoladas esta compreensão e engajamento. Um exemplo recente, foi a apresentação da Dança do Bate-Pau, tradicional em suas comemorações e temporariamente *esquecida*, no Campus de Aquidauana/UFMS, na Noite Cultural do Curso de Pedagogia - 2001. De um grupo de quarenta e dois Terena, entre *católicos, crentes e não-cristãos*, destacaram-se alguns homens e mulheres para apresentar-se ao público. Além da apresentação em si, que já vem sendo realizadas em vários locais público e privado, o interessante é que o mobilizador e organizador foi um pastor da UNIEDAS; aliás um dos depoentes deste estudo e provavelmente um dos defensores do resgate e preservação cultural. Este pastor foi criado fora da área indígena e atualmente reside em uma aldeia entre os municípios de Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia. Atualmente, é membro da mesa diretora da Junta Administrativa da UNIEDAS.

Todavia, não se pode generalizar essa capacidade de flexibilização da disciplina dos “crentes”, porque alguns líderes idosos jamais concordariam com tal situação. Também, neste aspecto, poderá se dizer que há uma hierarquização dessa percepção e isto faz com que se crie um espaço de debates internos na UNIEDAS, de posicionamentos frente a esta conjuntura. Isto quer dizer que nem todas as lideranças das igrejas locais e da Missão concordam com a revitalização da cultura tradicional Terena. O que é compreensível, pois, esta poderá tomar um rumo revisionista que proponha a desconstrução do protestantismo proselitista. Nesta reflexão revisionista viriam à tona as manifestações xamanísticas que provavelmente, inviabilizariam a concepção cristã da sociedade externa. Daí observar-se, através dos relatos das atas, momentos de avanço e retrocesso a cerca desta discussão. Este debate interno aponta pistas das tendências que permearão as discussões nas próximas décadas deste milênio: a) debate coletivo em torno de uma única manifestação religiosa que, atenderá ao mesmo tempo, as demandas espirituais e terrenas dos Terena; ou, b) a cristalização das posições de cada grupo e a forjação de estratégias de convencimento àquelas pessoas que ainda não tenham posição definida. De acordo com o que se pode

averiguar, apesar da flexibilidade com relação a algumas situações conjunturais, os Terena “crentes” têm muita convicção acerca do seu papel de expandir o protestantismo e dificilmente permitirão a perda desse espaço religioso que também é político, e lhes proporciona ascensão e inclusão nas sociedades Terena e na brasileira, respectivamente.

Os depoimentos das lideranças atuais da UNIEDAS e das Igrejas locais, foram utilizados mais como fontes explicativas e informativas, de questões não elucidadas e como ferramenta para a apreensão atual da representação que as lideranças pretendem cristalizar. Portanto, foram lidas, na sua essência, como representações de um grupo *crente*, acerca do seu papel no mundo, na sociedade brasileira e na sociedade Terena. Representações essas, que objetivam sedimentar a visão de mundo do ponto de vista do protestantismo indígena, originário do protestantismo de invasão dos Estados Unidos.

Portanto, conclui-se que o *corpus* analisado cumpriu a função de ajudar a responder a problematização objeto desta pesquisa. Quer dizer, apesar de constituir-se num acervo documental legitimador e justificador do trabalho dos missionários da SAIM pelos missionários indígenas da UNIEDAS permitiu, também à pesquisadora, uma leitura contrapelo na tentativa de apreender o significado da apropriação do discurso pelos Terena. Desta forma, pode-se afirmar que os Estatutos foram instrumentos legitimadores e inauguradores do processo de transição do trabalho evangelístico dos missionários norte-americanos para os Terena “crentes”, enquanto a UNIEDAS foi o símbolo da apropriação do discurso e da estrutura de reprodução do protestantismo proselitista. A partir de 1972, os Terena tornaram-se, em tese, os dirigentes da evangelização, apesar de na prática ainda serem conduzidos pela SAIM, que permanecerá no meio deles até o ano de 1993.

Instâncias de poder da UNIEDAS e das Igrejas arroladas

Segundo o modelo de gestão da UNIEDAS, o poder central estava concentrado na Junta Administrativa que o descentralizava através das assembleias gerais. Por sua vez, nas Igrejas locais o poder também se centralizava no Conselho da Igreja e diluía-se na representatividade da comunidade evangélica. No conjunto, as instâncias de poder são compostas por: 1) a Junta Administrativa; 2) a Comissão de Interligação; 3) as Comissões estatutárias, também denominadas especiais; 4) o Conselho de Igreja; e 5) as assembleias gerais locais e da Missão. Dar-se-á uma visão geral sobre essas instâncias.

A Junta Administrativa, composta exclusivamente pelas lideranças indígenas *crentes*, tinha a função de executar a política determinada pela assembléia geral e assumir as responsabilidades do corpo administrativo da UNIEDAS. Era formada pelos cargos a seguir destacados: presidente, vice-presidente, secretário geral, tesoureiro e secretário-executivo. Seus membros eram eleitos pelo voto universal dos delegados representantes das Igrejas evangélicas arroladas. Todavia, paralelamente a essa instância de poder, constituiu-se outra - a Comissão de Interligação, que será apresentada posteriormente.

Para compor a primeira Junta, foram escolhidas lideranças que já se destacavam no cenário evangélico enquanto pessoas públicas da Missão, desde os anos 60. Essas pessoas tinham formação teológica de nível superior e de acordo com o discurso dos “crentes”, eram descendentes diretas dos fundadores e divulgadores do Evangelho. Por isso foi possível, através das atas, fazer uma exposição da concentração do poder político-religioso da UNIEDAS em mãos de uma única família, por quase três décadas. Entretanto, está ressaltada nos Estatutos e lembrada nas atas, a possibilidade real de mobilidade hierárquica a todos os membros ativos da UNIEDAS. Quer dizer, em tese, qualquer membro poderia ascender dentro da hierarquia da instituição, desde que conseguisse construir seu espaço e acesso. A coerência legal seria que os membros que respeitassem rigorosamente os artigos de fé poderiam tornar-se líderes.

No campo religioso, as atas evidenciaram que as lideranças protestantes não emergiam a partir de decretos ou resoluções estatutárias. Elas tinham que minimamente destacar-se e galgar espaços na sociedade indígena. Faz-se importante ressaltar que muitas vezes quem respondia pela função nem sempre detinha o poder de fato, podendo ser uma caixa de ressonância de vontades alheias. No caso de algumas lideranças da UNIEDAS, verificou-se o destaque político-religioso de pessoas que de fato dirigiram e que mantiveram até a atualidade uma forte carga de poder, se tornando pessoas públicas desta instituição.

O único instrumento de coibição parcial de indicações políticas para as direções dos organismos de poder da Missão eram as eleições diretas e universais. Mesmo assim percebeu-se a força que algumas lideranças exercitavam na formação das chapas concorrentes. Os candidatos eram submetidos ao pleito eleitoral que era decidido pelo maior número de votos dos delegados representantes das Igrejas locais. Os delegados participantes das assembléias também eram escolhidos pelas assembléias locais. A pista fornecida pela documentação analisada é que o número de delegados por Igreja era determinado pelo número de membros inscritos no Livro de registros dos membros ativos

ou devidamente observados no caso de disciplinamento. Entretanto, não foi possível detalhar o critério devido à ausência de informações adequadas.

Estatutariamente, a Junta Administrativa deveria reunir-se trimestralmente, ou em caso de urgência, a qualquer momento devidamente notificado. A cada membro correspondia uma função determinada. Ao presidente e ao vice-presidente competia presidir as assembleias gerais e as reuniões da Junta, bem como, representar a instituição, interna e inter-eclesiásticamente, em eventos civis e sociais; aos secretários correspondia a função de manter a Missão burocraticamente em dia; aos tesoureiros era designada toda a parte contábil que deveria ser rigorosamente apresentada à Junta e à assembleia para devida aprovação; ao secretário executivo competia visitar periodicamente as Igrejas locais, transmitir as decisões das assembleias gerais e da Junta Administrativa, mediar problemas internos às igrejas e promover a unidade da UNIEDAS. Nessa composição não foram observadas aquelas denominações inspiradas na organização tradicional da sociedade Terena.

O poder da Junta Administrativa foi dividido, até o início da década de 90, com a Comissão de Interligação formada pelos representantes da SAIM no Brasil e pelas lideranças da UNIEDAS. Esse espaço na verdade já existia na prática, porém, os representantes da SAIM preferiram institucionalizá-lo, talvez para dar visibilidade e demarcar espaço de poder. Sua principal atividade era elaborar uma política administrativa juntamente com as lideranças indígenas. Todavia, as atas realçaram a importância política dos missionários estrangeiros na organização e financiamento da obra missionária indígena, da Missão nacional.

Quando da constituição da UNIEDAS, essa Comissão foi gestada a partir das reivindicações de inclusão dos missionários da SAIM na continuidade do trabalho evangelístico. Os norte-americanos fundamentados no princípio de que as duas instituições tinham as mesmas metas - evangelizar todos os povos indígenas da América do Sul - solicitaram a criação desta instância de discussões, elaborações e decisões. Atualmente, esta Comissão não é muito realçada pelas lideranças indígenas, o que é bastante compreensível se aceitarmos que as sociedades recordam de acordo com suas necessidades e anseios. E que a memória tem suas próprias funções e, portanto, os Terena *crentes* representam o processo de apropriação de acordo com seus interesses e com o objetivo de sedimentar uma representação evangélica e cristã, tida como indígena. Formou-se uma parceria de abrangência continental, entre a Missão norte-americana e a brasileira indígena.

Além da Comissão os representantes da SAIM participavam efetivamente de todas as atividades desenvolvidas pela UNIEDAS e atendiam também os campos avançados.

Na década de 80, à Comissão de Interligação (UNIEDAS + SAIM) somou-se uma terceira instituição - a Missão Evangélica Unida (MEU), que se integrou a partir das relações de ajuda estabelecidas com o Presidente da UNIEDAS, na época. Aquele, após uma visita à Alemanha, em busca de verbas para o trabalho missionário, trouxe consigo essa nova parceira, entidade de origem alemã, que investiu na reforma do Instituto Bíblico “Cades Barnéia” e na reforma e ampliação da Escola Evangélica “Lourenço Buckman”, situada em Taunay. Adquiriu com seus recursos a Chácara União que, depois da autonomia da Missão UNIEDAS, foi incorporada ao seu patrimônio. A missão alemã perseguia os mesmos objetivos da SAIM - evangelizar os povos indígenas da América do Sul. De acordo com as atas, permaneceu entre os Terena após a ruptura desses com a SAIM, auxiliando nos campos avançados.

As Comissões Especiais formavam outro organismo de poder e tratavam basicamente das mudanças estatutárias. Eram essas comissões que formulavam os instrumentos legais para as práticas desenvolvidas. A primeira comissão da história da Missão nacional foi responsável pela elaboração dos estatutos. Dessa fizeram parte quatro Terena e um norte-americano. Todos os seus componentes indígenas estiveram também destacados na formação da primeira Junta Administrativa. Eram formadas geralmente, por pessoas que se destacavam na Comissão de Interligação (missionários estrangeiros e indígenas) e que a partir destas participações iam construindo e ocupando espaços de lideranças. Com certeza eram indicadas pelas lideranças estabelecidas. Observou-se que o poder de elaboração, proposição de idéias e argumentação aos delegados, proporcionava aos constituintes um destaque frente aos demais *crentes*, elevando-os ao *status* de lideranças em potencial. Dessas comissões saíam os membros que aos poucos ascendiam aos cargos de direção da UNIEDAS.

No âmbito das igrejas locais, a principal instância de poder era o Conselho da Igreja, composto pelo Pastor (Presidente), pelo secretário e pelo Tesoureiro, além dos anciãos e dos diáconos. A principal função do Conselho era organizar e dirigir as atividades diretas com a comunidade evangélica. Seus componentes eram eleitos pelas assembleias locais e a cada um correspondia uma respectiva função: ao pastor competia a direção espiritual e administrativa da Igreja. Este tinha direitos ao subsídio da igreja, à casa pastoral e ao custeio de suas viagens a serviço. Seus deveres, dezoito ao todo, encontram-se detalhados no Estatuto. Destacam-se: ministrar a palavra; officiar a benção do

matrimônio; acompanhar os trabalhos da sociedade na medida do possível; instruir os candidatos ao Batismo; entre outros.

Além do presidente, o conselho da igreja tinha o secretário e o tesoureiro. Ao primeiro competia organizar a documentação e ao segundo as finanças. Ambos eram responsáveis pela organização dos relatórios anuais encaminhados à Assembléia Geral da UNIEDAS, pelas Igrejas Evangélicas arroladas.

Segundo o Estatuto, os demais membros, os anciãos e os diáconos, eram considerados oficiais da Igreja. Na ausência de pastores assumia a presidência do Conselho um ancião, eleito dentre os demais. O pré-requisito para ser consagrado ancião era que o candidato tivesse experiência de diácono e uma vida de *fé e piedade*, diante da igreja. O cargo era eletivo e a consagração feita em Assembléia Geral da Missão, pela Junta Administrativa e os pastores presentes. Competia ao ancião substituir o presidente, na sua ausência ou impedimento e prestar assistência integral nos cultos e demais atividades religiosas. Na prática exercia também a função de conselheiro dos membros da igreja. O seu cargo poderia ser vitalício, desde que observasse cotidianamente as regras estatutárias. Para a igreja eleger anciãos era necessário respeitar o seguinte critério: de 01 a 50 membros - 1 ancião; de 51-100 membros - 02; de 101 acima: 03.

O diácono, também membro oficial, deveria ser um membro ativo eleito pela assembléia de sua igreja. Era empossado pelo Pastor ou Presidente do Conselho, depois de consagrado em Assembléia Geral da UNIEDAS. Suas principais atribuições eram: zelar pelos bens móveis e imóveis da igreja; levantar as ofertas durante os cultos; ajudar na ordem e disciplina do culto. O exercício do seu mandato tinha a duração de dois anos, podendo ser reeleito.

Outro cargo oficial da Igreja era o de Superintendente da Escola Dominical, também eleito pela assembléia. Sua função era de planejar, dirigir e acompanhar todas as atividades de preparação dos futuros batizados. (Estatutos, 1997, p.18-20) Fazendo uma rápida comparação da função desse cargo eclesiástico e do cargo temporal das Secretarias de Educação, sejam municipais ou a estadual, observa-se que este cargo corresponde à segunda pessoa, vindo depois do Secretário de Educação, tamanha a importância desta instância do Ensino. Isto quer dizer, provavelmente, que para a Missão este cargo incorporava muito poder. Todavia, por mais poder que tivessem todos os membros dessas instâncias, do Presidente da Junta ao Diácono da Igreja, todos se subordinavam às decisões da Assembléia Geral da UNIEDAS, que se constituía, portanto, no fórum mais importante.

Organização estrutural da Missão

De acordo com as descrições documentais, a União das Igrejas Evangélicas da América do Sul constituiu-se numa federação das igrejas evangélicas organizadas anteriormente pelos representantes da SAIM. Portanto, as demais igrejas, que foram sendo organizadas posteriormente, deveriam obedecer aos critérios de associação estabelecidos no Estatuto da Missão. Isso se deu, por exemplo, com a Igreja Evangélica Cristã de Bananal que não estava presente na Assembléia de fundação da UNIEDAS. Para se associar teve que solicitar por escrito e ser avaliada segundo os dogmas da instituição.

As novas entidades que alcançavam o *status* de Igreja, depois de um longo estágio enquanto congregação, eram avaliadas com relação a estrutura organizacional, a expressividade do número de membros, a capacidade de auto-sustentação financeira. Deveria ter um Conselho composto e em funcionamento que assumisse a tarefa de dirigir doutrinária e administrativamente a entidade religiosa. Ao Conselho, como um todo, competia a responsabilidade de preservação do patrimônio financeiro e escriturário da Igreja, bem como, zelar pelo aumento do número de fiéis. Portanto, deveria fazer prestações de contas financeiras e burocráticas anualmente à UNIEDAS e em menor espaço de tempo à comunidade evangélica. A federação solicitava aos conselheiros, na figura dos secretários, uma atenção especial aos arquivos e livro atas e ao tesoureiro, um livro caixa detalhadamente organizado. Anualmente, a UNIEDAS recolhia esse material e, através da Comissão de Livros escolhida na plenária e aclamada pelos delegados, fazia a conferência e elaborava um relatório sobre o material. Ao longo dos anos, segundo os depoimentos das lideranças, devido à constante mobilidade desse material, esses relatórios, que deveriam estar em anexo às atas, extraviaram-se. Todavia, mesmo com essa cobrança sistemática e um acompanhamento, mesmo que precário, do secretário executivo, notou-se que esses registros nem sempre foram entendidos como necessários pelas igrejas locais.

Enquanto os relatórios foram feitos oralmente, conseguiu-se acompanhar o cotidiano das igrejas locais, entretanto, depois de 80 a Junta passou a solicitar os relatórios por escrito. Estes eram lidos na Assembléia e entregues ao Secretário da UNIEDAS, que mencionava o recebimento e o arquivamento, em anexo. Com essa nova sistemática, muitas informações perderam-se. Algumas igrejas nem confeccionavam esses materiais ou por falta de preparo ou prática. Por conta da inexistência de uma sede e arquivos fixos, os secretários falhavam com sua obrigação de constituir e conservar um acervo documental.

Constatou-se, portanto, a ausência de inúmeros documentos, tidos como arquivados. Parecia ser corrente o hábito dos documentos serem repassados aos presidentes, permanecendo em sua guarda durante todo o mandato. Atualmente, a Junta está acomodando-se na Chácara do Instituto Bíblico Cades Barnéia, cujo Diretor é também secretário geral da Missão.

De convertido a batizado: direitos, deveres e punições

Os depoimentos das lideranças indígenas evidenciaram que as igrejas locais têm uma frequência numérica expressiva em seus cultos, que contrasta com os seus registros no Livro de Rol¹⁶. A explicação fornecida pelos dirigentes é de que os *visitantes* não querem contrair um compromisso institucional e preferem viver na posição de ouvintes. Batizados, teriam que orar e comportar-se de acordo com os Estatutos.

No entanto, a nossa Igreja tem muita assistência, dos católicos, mas não tem decisão mesmo. Não é por falta da gente levar a comunicação não, a escolha é pessoal de ficar naquela posição. A gente continua desenvolvendo o evangelismo, inclusive fazemos o discipulado. O discipulado é quando você trabalha com determinada pessoa. (Depoimento n.º V, 10/04/2000, p.5)

Este depoimento, juntamente com os demais relatos das atas e dos outros líderes, desconstrói uma representação que está presente no senso comum da sociedade envolvente. Antes do contato com as fontes, estava certa de que atualmente a UNIEDAS, juntamente com as outras denominações evangélicas eram numericamente superiores às outras manifestações religiosas nas áreas indígenas Terena que se denominam *católicas*.

É bem provável que esta representação tenha sido estimulada pelo grau de organização e sistematização do trabalho missionário evangélico, principalmente da Missão, nas aldeias. Todavia, as lideranças indígenas *crentes*, em seus depoimentos, não reforçaram-na e demonstraram que estão bem informadas da composição sócio-econômico-populacional das áreas indígenas onde atuam. Esta discussão compreenderia uma outra investigação que fica aqui proposta: Os índios não-crentes são católicos em sua maioria, ou assim se autodenominam para evitar as possíveis retaliações por parte da sociedade nacional e dos demais patrícios?

¹⁶ O Livro em que o Conselho assenta o nome dos batizados.

O depoimento supracitado também informa que as igrejas locais desenvolvem cotidianamente uma prática proselitista sistemática que vai desde o culto, a participação nos departamentos, na escola dominical, até visitas aos não-conversos, na tentativa de trazê-los para a comunidade evangélica. Percebe-se que as convocações à conversão são formuladas constantemente. As pessoas que manifestam o desejo de integrar-se são convidadas a preparar-se através do Manual de Orientação aos Candidatos ao Batismo, além de participarem dos cultos e demais atividades.

Este Manual contém os seguintes requisitos de disciplinamento que, como foi anteriormente mencionado, parte destes encontram-se superados pela prática cotidiana dos *crentes*. O candidato teria que adquirir as seguintes habilidades e certezas - sentir-se realmente convertido; ter conhecimento bíblico; ter como conduta o bom testemunho; e obedecer a disciplina da Igreja. (Orientação aos Candidatos ao Batismo, 1997, p. 21-24). Esta preparação tem sido considerada como necessária pelos “crentes” pois, o Batismo sempre foi considerado um sacramento essencial para a preparação do discipulado para receber e praticar as doutrinas.

Observou-se que todos os itens do Manual são de cunho disciplinador - o que fazer e como fazê-lo. No último, por exemplo, evidenciou-se a negação e satanização das seculares manifestações xamanísticas. *h) Não tratar com padres feiticeiros, nem com nenhuma forma de espiritismo.* (Orientação ao Candidato ao Batismo, 1997, p. 24). Segundo uma antropóloga esta orientação ainda no fim da década de 80 era prevaiente. (CARVALHO, 1996). Provavelmente o seja até a atualidade. Sua principal justificativa, fundamentalista, fora extraída de um texto bíblico que, refere-se a essa atitude como desviadora do caminho cristão. Observe-se a passagem:

Entre ti não achará quem faça passar fogo o seu filho ou a sua filha nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro, nem encantador de encantamentos, nem quem pergunte aos mortos; pois todo aquele que faz tal coisa é abominação ao Senhor; e por estas abominações o Senhor teu Deus os lança fora de diante dele. (ESTATUTOS, 1997, p. 24)

Em outra alínea, deste mesmo trecho, observa-se que as recomendações para uma vida pura e reta estão sendo repensadas pelas lideranças, por não se adequarem mais à realidade vigente. Então, o ponto que se segue não é mais cobrado com tanto rigor

disciplinar. Na prática, já citamos o exemplo do reavivamento da Dança do Bate Pau. Algumas lideranças mencionam nas atas que são manifestações culturais reforçadoras da identidade indígena. Outras ainda acham que não devem ser praticadas por “crentes”.

A título de exemplo prático, destacou-se um deles - *acompanhar os trabalhos da sociedade na medida que for possível*. O destaque recaiu sobre este na tentativa de se demonstrar como a Igreja regulou e acompanhou os trabalhos na sociedade. Na Assembléia Geral de 1974, foi registrado que os delegados da Igreja Evangélica de Taunay apresentaram aos delegados das outras igrejas e à Junta, uma médica que desenvolveria, para todos os Terena daquela área indígena, a assistência a saúde. Através desse relato, nota-se certamente a força e influência que os “crentes” da UNIEDAS tinham naquela localidade. A apresentação da profissional tinha um duplo intuito: de um lado expressava o caráter controlador da Missão sobre as ações cotidianas dos membros daquela localidade. De outro, realçava a descaracterização dos poderes transcendentais dos médico-feiticeiros, apesar de ainda persistirem no cenário contemporâneo Terena. (ATAS, 1974, p. 17).

Tanto para o primeiro exemplo, como para o segundo, o que permanece válido é a vigília controladora da vida dos “crentes” por seus pastores que atendem às recomendações da UNIEDAS. A Missão demonstra, desta forma, que é uma instituição extremamente coibidora. Seus mecanismos de controle e punição estão destacados na sua legislação.

Toda sua doutrina dogmática assentava-se nos livros da Bíblia. Os *crentes* acreditavam que somente ali se encontrava a verdade cristã. Seguem, portanto, o princípio fundamentalista, cujo princípio é de sacralidade e infalibilidade do livro sagrado. Acreditam que o “crente” que estuda a Bíblia ou que escuta a sua pregação é iluminado pelo Espírito Santo e passa a compreender e internalizar seus ensinamentos. Por isso é que os missionários norte-americanos investiram desde o início dos seus trabalhos em alfabetizar os Terena em seu idioma e no da sociedade nacional. Alfabetizados, estes passariam a manusear a Bíblia individualmente, reforçando a decisão da conversão.

O convertido era considerado pecador quando desobedecia a disciplina reta e justa, estabelecida pela Igreja. Ela deveria ser pregada a todos indistintamente pois objetivava, segundo as informações, a correção e readmissão do membro à comunidade. O membro poderia ser disciplinado através das seguintes modalidades: a) admoestação: continuava gozando de todos os privilégios, porém era advertido a confiar mais no seu Senhor; b) suspensão: perdia os privilégios durante aquele período e só retornava ao convívio evangélico quando a comunidade decidia; c) exclusão: deixava de ser membro da igreja

por causa de falta gravíssima. No entanto, continuava sendo alvo da simpatia e das orações dos membros ativos e caso se arrependesse publicamente, poderia ser reincluído. (Orientação para o Candidato ao Batismo, 1997, p. 25) Todavia, observou-se que, apesar da Igreja ser disciplinadora, instituíra uma série de alternativas para que os membros se reconciassem.

Partindo dessa premissa, verificou-se que a coibição ao pecado era muito forte. Não só ao Conselho cumpria a função de vigiador, como a toda comunidade evangélica. No caso de solicitação da reinclusão do membro suspenso ou excluído deveria expor-se publicamente, confessando o seu pecado para daí a assembleia julgá-lo, readmiti-lo ou não. Tanto é que o Estatuto prevê que o membro disciplinado só poderá ser readmitido pela própria comunidade que aplicou-lhe a punição. Outra igreja não poderia recebê-lo enquanto cumprisse a disciplina. (Estatutos, 1997, p. 14)

Para ser membro de uma Igreja da UNIEDAS, o candidato deveria preencher uma série de requisitos: *1:- Aceitar Cristo como seu Salvador e Senhor. 2:- Ser batizado nas águas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. 3:- Dar prova pelos seus atos, do arrependimento de seus pecados e desejar viver uma vida nova de acordo com o ensinamento da Bíblia. 4:- E seja legalmente casado ou solteiro, quanto ao seu estado civil.* (ESTATUTOS, 1997, p. 12) É interessante ressaltar que tanto o adultério quanto o divórcio eram extremamente rechaçados pelas lideranças e pelos cânones da Missão nacional. Entretanto, as atas estão recheadas de exemplos de adultério e provavelmente o índice de separação entre casais batizados seja expressivo. Todavia, esta é apenas uma constatação já que não se dedicou uma atenção especial a esses acontecimentos.

Cada aspirante a membro batizado deveria aceitar Jesus Cristo e os dogmas da Igreja. A conversão era entendida pelas lideranças “crentes” como uma opção individual o que correspondia a um compromisso que ia além da aceitação dogmática. O contrato individual de fé com a Igreja e com o Deus cristão era sacralizado com o Batismo.

A Missão Pessoal do Espírito Santo: O Espírito Santo regenera e santifica o crente e substitui a Jesus Cristo na sua obra que realizou na cruz do Calvário. 1- Em relação ao mundo, veio para convencê-lo do pecado, da justiça e do juízo, preparando os homens ao arrependimento. 2- Em relação ao crente, veio para ensinar e guiar o crente no conhecimento de toda a verdade. Ilumina o crente para compreender a Palavra de Deus. 3- Em relação a Cristo, ele veio para glorificar e anunciar o que Cristo fez. Jo. 16: 8-11; 17:17-19; 16: 13-14. (ESTATUTOS, 1997, p. 9)

A partir dessa ótica, pode-se compreender o que disse um dos pastores sobre a conversão como uma decisão pessoal.

A igreja que está querendo que o pessoal se reconheça daquilo que está passando, que as pessoas devem ter uma decisão pessoal pois elas estão ali sob o jugo de uma coisa muito triste que é o vício, né, a bebida; e preferem se jogar naquilo, naquela desgraça ao invés de chegar e parar e começar um novo caminho. (...) “Pra mim tá bom eu não vou ter condições de estar dentro de uma igreja”, ele não leva a tomar uma decisão né, tomar um outro passo, que é viver em paz, ter a paz, ter a paz da Bíblia. (Depoimento n.º V, 10/04/00, p. 6)

Ficou evidente, desde os primórdios da formação da UNIEDAS que o procedimento da SAIM e agora dos índios “crentes” era atribuir aos indígenas a responsabilidade pela escolha de seu destino. Caso quisesse receber o estatuto de humano e de civilizado cada indivíduo deveria, por livre arbítrio tomar a decisão de conversão. De acordo com as investigações de outros estudiosos essa concepção de livre arbítrio permite, em alguns casos “desculpar” os selvagens não revelados. (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 103). Esse princípio de opção individual está presente no discurso das lideranças da UNIEDAS. Vejamos alguns trechos expressivos.

Eu acho o seguinte professora: cada indivíduo tem o seu livre arbítrio. Cada um escolhe. E por outro lado não há condição de imposição porque a fé é livre. (..) Nós apresentamos nossa mensagem tão somente a mensagem que tem o cristianismo, o evangelho, mas imposição jamais. (Depoimento n.º I, 03/06/2000, p. 5)

É expressiva também a fala do ancião Adalberto França Dias.

É, na realidade, existem vários tipos de pessoas na igreja. (..) Há pessoas que convertem e fazem uma decisão real na sua vida. Recebe Cristo como seu único salvador e procura crescer... (..) agora tem o tipo de pessoa que vem para o Evangelho, tá na igreja mas não tem interesse, não se alimenta espiritualmente, não lê a palavra, não estuda.... (Depoimento n.º VI, 30/05/2000, p. 3)¹⁷

¹⁷ Este depoimento foi feito pelo Ancião Adalberto França Dias, Ancião da Igreja UNIEDAS de Anastácio, no dia 30/05/2000, em sua casa na Vila Umbelina, próxima a aldeia Aldeinha, localizada na zona urbana de Anastácio-MS. Foi este Ancião quem forneceu a Carta, de 1963.

Segundo os estatutos, os membros gozariam dos direitos e privilégios, mas ficavam sujeitos ao cumprimento dos deveres. Seus direitos consistiam em ser amplamente aceito e acomodado na comunidade evangélica. Os privilégios eram de poder transitar entre as denominações portando uma carta de recomendação. Em contrapartida, seus deveres eram: *1:- Assistir os trabalhos regulares da igreja. 2:- Contribuir regularmente para a manutenção da igreja, tal qual como ofertas e dízimos. 3:- Ler a Bíblia, meditá-la orar diariamente. 4:- Dar testemunho e evangelizar. 5:- Ter a Escritura Sagrada como regra de fé e prática. 6:- Aceitar toda a decisão da igreja local, tal como exortação e admoestação. 7:- Defender a igreja das doutrinas falsas.* (ESTATUTOS, 1997, p. 13)

Dizimar é ofertar ao Senhor!

Como já foi mencionado anteriormente, antes da criação da UNIEDAS, todo o trabalho evangelístico fora financiado pela South American Indian Mission (SAIM), através das remessas de verbas feitas por Igrejas norte-americanas que a compunham ou por aquelas que pretendiam contribuir com a evangelização indígena. Entretanto, nacionalizado o protestantismo, a Junta Administrativa passou a exercer o compromisso dos convertidos em dizimar e ofertar para o alcance da autogestão e autofinanciamento. Porém, os “crentes” enfrentaram alguns obstáculos práticos, um dos quais foi a falta de hábito dos dizimistas em custear os trabalhos missionários; outro foi a carência que as aldeias enfrentavam e enfrentam. Entretanto, estes óbices não emperraram o trabalho porque até a década de 90, a SAIM continuou financiando-o.

O patrimônio da UNIEDAS também se avolumou devido à parceria com as duas missões estrangeiras (SAIM E MEU). Construíram o Instituto Cades Barnéia, cuja estrutura era do antigo Instituto Água Azul; ampliaram as dependências da Escola Lourenço Buckman, construindo alojamentos para os professores; adquiriram a Chácara União e ampliaram a rede de ofertas e dízimos para as entidades. Esses investimentos permitiram à Missão nacional herdar uma estrutura aparelhada quando concluiu-se a ruptura com a Missão norte-americana.

Somente com o afastamento total da SAIM, a UNIEDAS aplicou, sistematicamente, a cobrança da décima parte sobre as rendas dos fiéis. A partir daí, a Junta Administrativa apercebeu-se do patrimônio a ser conservado e expandido.

Apercebeu-se também de que tinham poucas condições para prosseguir a evangelização junto às outras etnias. De acordo com os depoimentos, principalmente o do Presidente da UNIEDAS na época da ruptura, a SAIM afastou-se e não deixou possibilidades das lideranças da Missão nacional contatar as entidades evangélicas que anteriormente financiavam muitos dos seus trabalhos evangelísticos.

Os missionários das igrejas locais e dos campos avançados (Rondônia e Mato Grosso) tiveram de incorporar definitivamente, em seu discurso, a contribuição financeira, sob pena de não poderem continuar se auto-mantendo. Todavia, a Junta não ficou parada, continuou persistindo nas parcerias com outras missões, como vamos verificar no próximo capítulo.

Organização eclesiástica

Até a década de 80 as lideranças indígenas da UNIEDAS não tinham se preocupado com a definição da estrutura eclesiástica da Missão nacional. A partir desse momento, com as demais questões encaminhadas abriram um espaço para enquadrar a UNIEDAS em uma das formas organizacionais propostas pelo Protestantismo mundial. Dentre as existentes - episcopal, presbiteriana e congregacional - os representantes das igrejas locais optaram pela terceira. Inicialmente, a Junta Administrativa propôs um estudo aprofundado sobre as três formas eclesiásticas que foi realizado por um de seus líderes. A apresentação e definição da organização eclesiástica ficaram assim documentadas:

Primeiro falou sobre a forma Episcopal cuja forma de administração é feita por uma pessoa. É uma forma de tirania; em que membros da igreja não participam da decisão das atividades cristãs. É uma forma em que uma pessoa fala por todos sem que ninguém tenha o direito de optar. O maior exemplo da forma Episcopal é o da igreja romana, em que o papa é o rei de todos os católicos. Estes não tem direito a palavra. O papa dita os deveres de seus adeptos sem que estes tenham livre ação contraria a decisão papal. – Segunda forma é a presbiteriana; aqui existe um conselho, composto de presbíteros docentes e regentes estes administram a igreja local. Acima da sessão da igreja local está o presbitério, formados por representantes de várias igrejas locais e acima de vários presbitérios, e acima do Sínodo esta o supremo concilio. Podendo assim a sessão da igreja local ser anulada por esses outros poderes. Terceira forma é a congregacional esta forma é que a Uniedas adota. Terceira forma e a congregacional esta forma é que a Uniedas adota. Aqui as igrejas são autônoma. Não há

nenhum poder externo sobre ela. O povo de Deus, isto é a congregação decide seus negócios. A Uniedas usa esta forma devido o seu respaldo bíblico. Para comprovação se verificaram as seguintes passagens bíblicas atos 6:3; atos 15:3; 4: 22; I Corintos 4:5; 11:16; II Corintos 8:8-19, 23. Atravez deste governo, todos os membros são iguais perante Deus. – Todos podem aspirar cargos nas igrejas. – Todos podem expressar livremente o seu pensamento; este é o ensinamento bíblico.” (ATAS, 1981, p. 58b-59^a)

Em seu depoimento oral, um dos ex-presidentes da UNIEDAS, o mesmo que realizou o estudo para a Junta, detalhou ainda mais as informações sobre a organização eclesiástica congregacional e as funções dos membros do Conselho das Igrejas.

O sistema congregacional. Por que? A igreja tem o seu pastor e depois suas ovelhas. Dentro de cada igreja tem um conselho executivo da igreja. O pastor faz parte, os anciões fazem parte desse conselho que organiza a igreja. Então, qualquer problema dentro do conselho, dentro da igreja, problema moral, problema espiritual, problema financeiro, isso aí é discutido dentro do conselho e levado para a igreja através de uma reunião, oficialmente para aqueles membros que aceitaram a Cristo e que foram batizados e que fazem parte da igreja. Porque nós temos o rol de membros da igreja, agora todos participam do problema que existe dentro da igreja. Então nós respeitamos, não ficamos em cima com o pastor e o conselho da igreja. Nós levamos tudo para a igreja decidir na vida dessa pessoa se está tendo problemas, dificuldades como é que vamos resolver? Este é o sistema congregacional. (Depoimento nº I, 03/06/00, p. 6)

Todavia, esse sistema congregacional apresentou duas faces. No mesmo tempo que afirmava abrir espaço para que todos participassem e exprimissem seus pensamentos, observou-se uma permanência das lideranças ou de seus familiares na direção tanto da UNIEDAS, como das igrejas locais. A comprovação desse monopólio está ao final de cada Ata, nas assinaturas dos delegados e identificação dos mesmos sobrenomes. É só verificar os sobrenomes no final de cada Ata, para identificar essa permanência.

Ao mesmo tempo, essa forma eclesiástica assemelhava-se à organização sócio-política tradicional do povo Terena. Na aldeia tradicional, todas as decisões eram levadas pelo Conselho Tribal à comunidade, que em assembléia geral discutia as soluções e respostas adequadas. Eram momentos de construção de alternativas para os problemas da aldeia. É fato que não tinha essa conotação individualista que a conversão exige, mas não

deixava de ter sua estratificação própria: chefes do povo, chefe de guerra, conselho de anciãos, pessoas comuns e *koichomuneti* (líder religioso).

Na verdade, as lideranças forjaram uma explicação de que todos tinham acesso e espaço, ao mesmo tempo em que não os desocupavam.

O processo educacional e a formação de novas lideranças *crentes*

Para fortalecer-se ainda mais, as lideranças da UNIEDAS prosseguiram e aceleraram a formação de um quadro de missionários indígenas para suprir as necessidades das igrejas locais. Utilizaram-se para tanto, de organismos já existentes à época da SAIM, tais como a Escola Evangélica de Taunay, que passou a administrar a partir de 1974 e o Instituto Bíblico “Água Azul”, cuja incorporação só se concluiu depois de 1993, mas que prosseguirá na formação dos missionários indígenas. E que continuam em plena atividade neste novo milênio.

A Escola Evangélica “Lourenço Buckman”, antiga “Taunay” que atendia inicialmente o antigo primário (1ª a 4ª séries), objetivava “*evangelizar as crianças ao mesmo tempo aperfeiçoando-as na formação social e intelectual*” (ATA, 1976, p. 27 a). Era vista como mais um instrumento de evangelização dos Terena e outros povos que lá matriculavam seus filhos.

Taunay sempre com o seu ritmo lento mais seguro, tem um canal de benção para as vilas e as aldeias ao redor. Tem uma Escola Evangélica nível antigo primário, e implantação de Ginásio, onde se prega a palavra diariamente aos alunos, cujos resultados tem sido positivo. (ATAS, 1978, p. 37 a).

Como prova de investimento e preocupação com a educação, os alemães protestantes financiaram, em 1978, a construção de residências para os professores da Escola Evangélica de Taunay, em uma área de 15,6 m². (ATAS, 1979). Essa Escola Evangélica, de acordo com os relatórios descritos na Ata anual implantou, posteriormente, o primeiro grau completo, o que hoje corresponde ao Ensino Fundamental. Referem-se à Escola como de Primeiro Grau, já em 1983. Na Ata de 1985, menciona-se que a Escola

fora regularizada desde 1982 e preparada para reconhecimento do Sistema Estadual de Educação, através da Secretaria Municipal de Aquidauana, em 1985.

Com relação a sua manutenção, até o ano de 1993, foi financiada por entidades religiosas - SAIM e a Igreja Internacional do Calvário, do estado de São Paulo, por entidade governamental - FUNAI, e por pessoas físicas- Professora Iolanda Bueno. A FUNAI fornecia merenda escolar para os estudantes indígenas e ainda mantinha a Escola Municipal em parceria com o Município de Aquidauana-MS.

Como foi observado a escola atendia às exigências da Secretaria Municipal de educação de Aquidauana, porque estava situada na área indígena de Taunay/Ipegue, portanto dentro desse município. Porém, seu objetivo principal, que ficou explicitado várias vezes nas atas, era evangelizar os alunos de acordo com os princípios religiosos da Missão nacional.(Ata, 1984) Portanto, constituía-se duplamente em aparelho ideológico do Estado brasileiro e da UNIEDAS.

Outra instituição evangélica, voltada exclusivamente para a formação missionária fora o Instituto Bíblico “Cades Barnéia” (IBCB), antigo Instituto Bíblico “Água Azul”, herdado da MEU. Até hoje, muitos habitantes anastacianos, e mesmo alguns índios “crentes”, referem-se ao Instituto pelo antigo nome “Água Azul”. Esse estabelecimento religioso cujo nome “Cades Barnéia” significa biblicamente, em latim, “lugar de decisão” tinha como principal função multiplicar missionários para atuarem nas igrejas evangélicas locais arroladas à UNIEDAS.

Para cumprir com as exigências burocráticas do Conselho Estadual de Educação do Mato Grosso do Sul, o Diretor do IBCB deveria ser portador de diploma de curso superior. Portanto, na década de 80 o presidente da UNIEDAS concentrou a direção do Instituto, através da indicação das lideranças *crentes*. É bastante provável que os *crentes* não aceitariam um diretor não-índio e não-crente.

Segundo o Livro de Atas, o funcionamento do Instituto iniciou-se em março de 1980 e a demanda que atendia dividia-se em três modalidades de ensino: Curso Pré-instituto: para os alunos com instrução de primário (atualmente, séries iniciais do Ensino Fundamental); Curso breve: para os alunos de instrução ginásial (Ensino Fundamental completo), com duração de dois anos; aos alunos com o ginásial incompleto, era oferecido o mini-ginásio; Curso Médio de Teologia: para os alunos que tinham o nível colegial (Ensino Médio), com duração de três anos.

Para matricular-se no IBCB, além de serem membros ativos das Igrejas locais, os candidatos deveriam sentir a chamada para o Ministério. Juntamente com o candidato

seguia uma carta de recomendação do Pastor ou Presidente do Conselho da Igreja a respeito do aluno. A igreja de origem do aluno deveria ainda contribuir financeiramente para a manutenção do interno. Provavelmente, o interesse pela formação escolar atraiu muitos candidatos que não haviam sido *escolhidos* por Deus, mas almejavam mudar de situação sócio-econômica.

O IBCB foi mantido, até 1993, através de doações da SAIM, da UNIDA e das Igrejas locais, principalmente aquelas que encaminhavam seus membros para serem internos. Os alunos também contribuíam a sua maneira, desenvolvendo diariamente tarefas de manutenção e produção. Trabalhavam algumas horas por dia na granja, na horta e na lavoura.

Com relação à formação teológica de nível superior, a Missão UNIEDAS realizava convênios com outras instituições evangélicas de outros estados da federação para que seus membros pudessem preparar-se. Todavia, a formação escolar nunca fora pré-requisito para o candidato a pastor. Entretanto, algumas lideranças afirmam que o estudo dava mais segurança na prática da evangelização e atualmente há um pastor cursando teologia em Bauru/SP.

Desta forma, demonstrou-se que as lideranças indígenas fortaleceram-se no processo de conformação da UNIEDAS.

No capítulo seguinte será abordada a ruptura definitiva da UNIEDAS com a SAIM, as condições nas quais ficaram as lideranças indígenas “crentes” e as novas possibilidades que se apontaram para a Missão nacional.

CAPÍTULO IV

Ruptura com a SAIM e consolidação da apropriação da UNIEDAS pelos *Terena crenes*

O fortalecimento indígena nos âmbitos nacional e regional e seus reflexos sobre as organizações Terena locais

A política de nacionalização do protestantismo norte-americano facilitou a transição da evangelização dos povos indígenas, antes realizada por missionários estrangeiros para as lideranças *crentes* dos próprios índios. No caso dos Terena, as lideranças religiosas, apropriaram-se primeiramente do discurso e do olhar evangelizador, depois da obra missionária e por último do patrimônio da UNIEDAS, construído por índios e não-índios (ingleses, norte-americanos, alemães). Tudo isso representado pelo controle da UNIEDAS.

Nos dois outros capítulos se apresentaram os desdobramentos das fases de apropriação do discurso e da direção da Missão nacional, neste último, demonstrar-se-á como o desfecho do processo de apropriação foi determinado por elementos externos e internos ao movimento protestante proselitista. Externamente se explorará o fortalecimento do movimento indígena no seio da ditadura militar e seus reflexos nas diversas formas de organização das sociedades indígenas, principalmente das Terena. Internamente, será focado o tensionamento das forças missionárias norte-americanas com as forças das lideranças indígenas “crentes”. As fontes alicerçadoras das argumentações serão as mesmas apresentadas no capítulo anterior.

A partir desses pressupostos será esboçado um rápido panorama sobre as organizações Terena em comparação com a movimentação nacional; e em seguida, será explorada a influência dessas organizações na decisão dos Terena “crentes” em apropriar-se *in totum* do instrumento de reprodução do protestantismo entre os povos circunvizinhos.

Os indigenistas aperceberam-se no final da década de 70 que os próprios indígenas deveriam assumir a direção de suas lutas com a devida tomada de consciência da necessidade de organização e união das nações indígenas do Brasil. As entidades pró-índios começaram, principalmente o CIMI (1972), a aglutinar as lideranças em torno de conferências e assembléias que discutiriam os eixos comuns de suas lutas. Aperceberam-se que o ideal brasileiro era de homogeneizar todos os seus habitantes em um único povo, com uma única língua e cultura. Era o ideário de nação que os republicanos perseguiram. E neste espaço território-cultural só caberia aqueles que se encaixassem dentro do modelo do Estado moderno transladado do continente europeu.

Entretanto, a partir desta compreensão, as entidades pró-índios começaram a investir na mobilização dos povos indígenas em torno de demandas comuns. A bandeira que mais os aglutinava era a luta pela terra. Todos os índios sentiam-se lesados com relação a demarcação e homologação das áreas indígenas e principalmente, com relação às usurpações efetuadas, após essas conformações. A princípio, cada grupo étnico achava que podia, a partir de atos reivindicativos dentro da legalidade estatal, empreender esforços próprios e alcançar conquistas. Posteriormente, com o auxílio de assessores não governamentais, perceberam, pelo menos as lideranças, que o problema da terra indígena constitui-se em uma ameaça à institucionalidade do território brasileiro. E finalmente, tomaram consciência de que desorganizadamente só galvanizariam retaliações particulares.

Portanto, desde o final da década de 70, do século passado, o Brasil começou a assistir ao ensaio de organização do movimento indígena que se fortalecia em torno da bandeira da autodeterminação, anteriormente levantada pelo movimento indigenista. Os povos indígenas organizaram-se para enfrentar a política nacional do Estado brasileiro que investia na possibilidade de *abrasileirar* todo o território nacional e aqueles personagens que estivessem sobre ele. Dia a dia, ficava mais explícito o lugar que o índio ocupava e as condições às quais deveria submeter-se. O Estado nacional precisava descaracterizar as nações indígenas para homogeneizar a nação brasileira. Precisava desobstruir os espaços vazios para o *progresso*.

Nas décadas de 80 e 90, as áreas indígenas Terena foram divididas por organismos e entidades, reconhecidos legalmente pela sociedade brasileira, que os legitimavam perante o Estado nacional. Foram organizadas e galvanizadas diversas associações sociais, diversas instituições religiosas, vários partidos políticos, vários times de futebol, etc. As aldeias tornaram-se reflexos da sociedade envolvente, ao mesmo tempo que transfiguravam-se em blocos de resistência ao *progresso*.

No Mato Grosso do Sul, em 1979, foi fundada a associação Kaguatêca que aglutinava várias etnias indígenas objetivando unificar suas ações. Sua eclosão originou-se da luta contra a perseguição das lideranças indígenas e o acirramento dos conflitos em torno da terra. Historicamente essa entidade passou até 1993, por três fases distintas de organização. 1)- 1979-85- conformou-se em defesa das comunidades indígenas a partir do assassinato do líder Guarani Marçal de Souza. 2)- 1985-88- com o acirramento dos conflitos em torno da terra, rearticulou-se em busca de aproximação com organismos interestaduais, na pretensão de organizar os desaldeados, propondo-se a localizá-los, identificá-los e propor formas de organização. 3)- Sua terceira fase estendeu-se até 1993 e

foi o período de concretização das articulações e unificação das lutas indígenas no Estado. Suas prioridades, neste último período, foram no sentido de realçar as lutas pela defesa e demarcação das áreas indígenas, bem como pela apuração do processo que tratava do assassinato do líder Guarani, Marçal de Souza.

Nesse momento, o CIMI regional teve um papel relevante na organização, informação, formação e assessoria aos povos indígenas que procuravam suas respostas na unificação de suas lutas em torno do eixo da recuperação e demarcação de suas terras. Todavia, não lhe foi permitido acompanhar a formação de todas as entidades, principalmente, aquelas vinculadas aos protestantes.

Com o movimento de redemocratização da década de 80, a sociedade civil foi chamada pelos movimentos a organizar-se, com objetivos imediatistas vinculados à política do país. Como a proximidade e os contatos dos Terena com as cidades eram intensos e estreitos, sofreram largamente esta repercussão. Suas aldeias foram divididas em vários grupos sociais de acordo com as influências externas da sociedade nacional.

Esta política de conformação e fortalecimento dos movimentos indígenas apresentou-se confusamente. Estava marcada por movimentos isolados, cada qual observando suas próprias demandas e por outros que se apercebiam que o problema indígena brasileiro era estruturalmente agrário e, portanto interligado às bases estruturais nas quais conformara-se o Estado nacional. Em outras palavras, os últimos percebiam que para resolver a questão da terra indígena brasileira seria necessário revolver as estruturas da sociedade, o que significaria o seu desmonte.

Em *O lugar do índio*, DURHAN (1981) alertava que a questão indígena era estrutural e não apenas uma luta dos índios contra o Estado. Seria uma luta pela democratização plena do regime e da sociedade. Afirmava veementemente, que o movimento indígena teria que sair do espaço puramente ideológico para atingir a eficácia do espaço político. Enfatizava que a luta indígena era muito mais profunda do que seus protagonistas imaginavam e apontava que,

A verdade é que não se pode propor, de fato uma solução satisfatória do problema indígena sem colocar imediatamente em questão a necessidade de alterar as estruturas de dominação profundamente enraizadas na sociedade brasileira (...) Resolver o problema indígena implica, primeiramente, reconhecer o caráter eminentemente social da propriedade da terra e admitir que é o uso do território para o bem-estar de uma coletividade que legitima sua posse. Em segundo lugar, resolver o problema indígena exige o reconhecimento do direito à autodeterminação por parte de

pequenas unidades políticas e a incompetência do Estado para definir, sem a participação dos interessados, o que é melhor para eles. Resolver o problema indígena também quer dizer, necessariamente no plano social, aceitar como legítimas diferenças de hábitos e costumes, tolerar comportamentos até agora considerados desviantes e, portanto, contestar a legitimidade da dominação ideológica que tem sido um baluarte da opressão das camadas dirigentes sobre a população em geral. Finalmente, há que lembrar a dimensão supranacional (..) De um lado, despertando uma solidariedade internacional que encontra, na ONU, um apoio institucional importante. De outro, porque a construção de uma identidade indígena supera os limites territoriais dos Estados nacionais e começa a assumir uma dimensão continental através da realização de encontros e congressos que reúnem líderes indígenas de diferentes países. (DURHAN, Apud, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1983, p. 18)

Os Terena, entretanto, acostumados a negociarem diferentemente com os poderes instituídos, foram ainda mais insistentes na via da legalidade. Foram sempre os índios amigos do poder: “mansos”, “colaboradores”, “ambiciosos”, “obedientes”, “astutos”, “dóceis”, “pacíficos”, “acessíveis”, enfim o estereótipo do *bom selvagem*. Essa representação de índio manso e amigo há muito fora cristalizada e permaneceu presente nos imaginários Terena e regional enquanto discursos verídicos. Os Terena por sua vez, baseados em suas pautas culturais de contato indígena, os aceitaram, reproduziram e introjetaram de acordo com as suas necessidades. Todavia, habituados a um tratamento diferenciado tentaram arranjar-se de outras formas, antes de aderirem às reivindicações coletivas. No entanto, o Estado brasileiro não os privilegiar em detrimento das outras minorias étnicas.

Posteriormente, o movimento indígena assessorado pelas entidades pró-indígenas percebeu conjuntamente que suas bandeiras, e principalmente a da terra, tinham raízes estruturais e que estavam diretamente ligadas à luta pela terra que tinha assento nas estruturas agrárias do país e que não seriam resolvidas por não interessarem ao Estado. Perceberam, em sua maioria, que somente a luta articulada poderia gerar resultados concretos e pouco a pouco, foram articulando-se em nível nacional e internacional.

A década de 80 foi perpassada pela organização do movimento indígena que conquistou espaços constitucionais importantes na Legislação brasileira. Contudo, o que está previsto em lei nem sempre quer dizer estar em vias de concretização. Porém, gera expectativas de que organizados os povos indígenas possam fazer valer essas conquistas. Nesta década, muitos intelectuais orgânicos contribuíram com suas profundas elaborações,

para a causa indígena. Forjou-se uma situação de pesquisa-intervenção que repercutiu diretamente nas lutas indígenas. Com relação à emancipação indígena, muitos trabalhos realizados contribuíram para que os indígenas rejeitassem essa “conquista” que o Estado brasileiro oferecia. A produção intelectual casava a discussão da cidadania e emancipação.

Maria Tereza SOUZA faz uma discussão muito interessante, estimulando à reflexão, em seu texto *Os índios e os “custos” da cidadania*, sobre como tratar o índio e sua causa, se como uma questão de cidadania ou se uma questão de direitos humanos. A autora defendeu que a causa indígena deveria ser tratada de acordo com a segunda concepção - direitos humanos. Explicou que para tornar-se cidadão, o índio teria que se submeter aos direitos e deveres da sociedade brasileira. Para tanto, seria necessário dispensar a tutela do Estado e aceitar suas regras que *revelam necessariamente a concepção de mundo, a forma de organização para produzir, o modo de ganhar a vida, os valores da sociedade nacional*. (SOUZA, Apud, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1983, p. 42). Isto implicaria em deixar de ser índio. No caso de se considerar a bandeira dos direitos humanos, a primeira discussão a ser travada seria o reconhecimento das terras indígenas como condição *sine qua non* de sua sobrevivência e o direito pleno à autonomia e soberania.

DALLARI, em *Índios, cidadania e direitos*, também fez a discussão sobre a inclusão ou não do índio via cidadania. Demonstrou uma distinção entre a cidadania simples e a cidadania ativa. Como simples considera a cidadania que é comumente confundida com a nacionalidade - quer dizer, ao se nascer no Brasil já se é considerado cidadão brasileiro. Já a cidadania ativa, ocorre *quando o cidadão tem plena capacidade para exercer seus direitos, não precisando ser substituído por um representante nem assistido por uma pessoa ou órgão público*. (DALLARI, Apud, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1983, p. 53). Neste segundo caso, fica evidente que a cidadania indígena no Brasil é regulada e relativa, ou seja, somente com a assistência da FUNAI pode ter seus direitos reconhecidos. Quer dizer também, que fora da tutela, através da emancipação o índio torna-se um cidadão brasileiro comum que ocupará o lugar social que a sua capacidade individual lhe garantir. Provavelmente, a maioria do indigenato comporia a categoria de não-cidadãos: desempregado, sub-empregado, principalmente se não adquiriu uma qualificação profissional requerida pela sociedade. Portanto, os índios teriam que conquistar seu espaço sócio-político por dentro da situação de tutela, enquanto não se conseguisse mobilizar a sociedade civil para desconstruir as bases estruturais desta sociedade injusta, individualista, exploradora e acumuladora de riqueza em poucas mãos.

O Estado, por sua vez, para disfarçar o grau de periculosidade que representava a luta dos índios, ofereceu em meados dos anos 70, o Estatuto do Índio como a solução para todos os problemas, durante as próximas décadas. Criou expectativas de regularização das terras, no mesmo tempo que criava mecanismos para impedir essa concretização. O que para os Terena significava, inicialmente, uma medida paliativa aos “amigos da república”, para o Estado brasileiro era uma investida contra o seu poderio..

Entretanto, a habilidade Terena de conquistar espaços sócio-políticos, sob formas diferenciadas de organização, continuaria subsistindo enquanto tática de negociação. Esta etnia, e principalmente o grupo de índios *crentes*, apropriaram-se de discursos e outros recursos que possibilitaram sua inclusão e ascensão social. Desta época aos nossos dias, os índios vêm galvanizando a opinião pública e organizando-se, dentro dos parâmetros da luta pela autodeterminação - autonomia, liberdade, alteridade.

A partir de 1990 esses indígenas fortaleceram-se com outras organizações. Emergiu o Comitê Terena como instrumento de luta pela efetivação dos direitos sobre a posse das terras. Sua abrangência, foi quase total, nove das doze áreas indígenas¹⁸. Geralmente, suas reuniões aconteciam no município de Aquidauana devido a centralidade do município. A coordenação ficava ao encargo de uma direção que se organizou aos moldes das associações reconhecidas pela sociedade envolvente. A organicidade que se buscava configurar eram os mini-comitês localizados em cada aldeia. Suas prioridades giravam em torno da terra, cultura, unidade e autonomia. Suas temáticas voltavam-se para àquelas do movimento de autodeterminação. Suas ações eram externadas através da pressão política quando diziam respeito ao cumprimento dos deveres do Estado, e da conscientização interna quando diziam respeito a preparar a base para realizar as reivindicações. Até 1993, não tinham uma política voltada à formação de quadros. Buscavam articulação com outras organizações indígenas para fortalecerem-se mutuamente. (MANGOLIM, 1993, p. 95-97).

O movimento indígena apropriou-se da categoria *índio*, institucionalizada na década de 1930, para aglutinar as diversas etnias existentes. Reverteu-se um conceito que tentava homogeneizar, a serviço da dominação do capita, em um instrumento de combate e ruptura das estruturas nas quais assentava suas bases. Os movimentos indígenas e indigenistas conseguiram interpor na pauta nacional a questão indígena. Então, à etnia indígena só restaria organizar-se para o enfrentamento direto com a sociedade brasileira.

¹⁸ Áreas Terena por municípios: Aquidauana: Limão Verde, Taunay/Ipegue; Anastácio: Aldeinha; Dois Irmãos do Buriti: Buriti; Dourados: Dourados; Miranda: Cachoeirinha, Lalima, Moreira, Passarinho; Nioaque: Nioaque; Rochedo: Água Limpa; Sidrolândia: Buritizinho. MANGOLIM, 1993, p. 62-75.

Esta conjuntura de fortalecimento do movimento indígena sinalizou favoravelmente para outras formas paralelas de organização. Os Terena “crentes” iam paulatinamente fortalecendo-se perante a SAIM, até o ponto de aperceberem-se da inevitabilidade da ruptura, pois a Missão genitora não fazia *vistas grossas* ao jogo empreendido pelas lideranças “crentes”. Estava visível para os norte-americanos o propósito dos Terena. Por outro lado, havia a possibilidade de denunciadas, essas lideranças voltarem-se contra a SAIM e impludirem coletivamente as contradições do processo de evangelização. Encadeavam-se as dificuldades para a resolução daquela situação emblematicamente tensa. Os líderes “crentes” pensavam na possibilidade de uma ruptura no plano político, mas corriam o risco de perder seus financiadores evangélicos. O impasse constituído perduraria até 1993, quando as conciliações tornaram-se inviáveis.

Entretanto, a formação de diversos instrumentos de pressão à política indigenista nacional, que apontavam para a condição da autodeterminação, estimularam os Terena *crentes* a assumir de vez a UNIEDAS em sua plenitude e resolver os problemas das finanças. As ações das lideranças indígenas levaram a SAIM a formular uma contestação e uma tentativa de redirecionar as intervenções da Missão nacional através de suas bases locais. Entretanto, abriu-se um debate interno das forças constitutivas da Comissão de Interligação que deflagraram a desmontagem do *modus vivendi* e da parceria até então estabelecida.

Os Terena tinham o discurso, a estrutura, mas não lidavam com as dificuldades econômicas da Missão. Estavam de mãos atadas com relação à ampliação de suas atividades. Conseguiram acelerar a desvinculação com a genitora, mas não produziram as bases de sustentação do trabalho para os campos avançados.

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

Generalizou-se portanto, um clima de tensão entre as forças políticas que conduziam o processo de evangelização dos índios da América do sul. Mostravam-se as fragilidades inerentes ao processo de conformação do protestantismo entre os Terena, que desde sua origem dava sinais de um possível estrangulamento.

Apesar de não ter sido feito um contato direto com os missionários norte-americanos durante o desenvolvimento desta investigação, percebeu-se a partir do *corpus* documental da UNIEDAS que a SAIM tinha projetado, desde o início dos trabalhos com os Terena, a formação das bases nacionais indígenas e a transferência da direção das atividades evangélicas aos seus líderes. Isto está descrito e foi mantido após a ruptura no Estatuto da UNIEDAS¹⁹, conforme citação a seguir:

No início do século XX, na providência de Deus, o Ver. Joseph A. Davis, chegou a entender da necessidade de uma efetiva distribuição do Evangelho nos campos missionários da América do Sul. A fim de realizar a “sua visão”, o jovem pastor adotou o seguinte programa: a:- O cumprir literal da grande comissão do nosso Senhor Jesus Cristo, na proclamação do Evangelho, principalmente entre povos indígenas do vasto interior da América do Sul. b:- Estabelecer das igrejas evangélicas nacionais. c:- O preparar de um ministério nativo do país onde se encontra o obreiro missionário. (ESTATUTOS, 1997, p.2)

Todavia, os missionários da SAIM não conseguiram conduzir harmonicamente o processo de transição, devido à emergência de tensões acerca da natureza da Missão nacional: a) para a SAIM, a UNIEDAS constituía-se em um instrumento religioso, amparado pela legislação brasileira, que expandiria o protestantismo cristão entre os povos indígenas da América do Sul; b) para as lideranças “crentes” Terena, a UNIEDAS constituía-se em instrumento político-religioso de expansão proselitista e projeção sócio-política de suas lideranças na sociedade envolvente e posteriormente por todo o continente sul-americano.

Na Ata da Assembléia Extraordinária da UNIEDAS de 1993, ficou apontada a pretensão dos missionários da SAIM em transferir o trabalho evangélico para as lideranças da UNIEDAS. Justificavam que a sua presença fora necessária até a constituição de um ministério nativo. Mas demonstraram seus sentimentos de descontentamento com a forma de condução da Missão nacional pelos Terena *crentes*. Denunciavam que as ações dos índios iam ao encontro dos seus projetos políticos ao invés de privilegiar essencialmente o religioso.

É possível, entretanto, dizer que desde os primeiros contatos os Terena viram na Missão estrangeira um veículo de comunicação com a sociedade nacional, através da

¹⁹ Foi mantido após um longo debate porque com a ruptura alguns líderes indígenas queriam “apagar” os registros sobre a SAIM. (ATA, 1993, p. 167b)

assistência educacional e posterior ampliação de possibilidades: comunidades evangélicas Terena unificando-se e comunicando-se com outras comunidades fora das aldeias; preenchimento de espaços remunerados internos e externos às áreas indígenas, entre outras. Realçados na pauta política nacional, enquanto problema da nação brasileira, os povos indígenas perceberam que precisavam se organizar e fortalecer o movimento indígena. As lideranças “crentes” dos Terena, que possivelmente acompanhavam todos esses debates através de suas lideranças nacionais e internacionais, perceberam que a UNIEDAS era um instrumento político-religioso paralelo às demais organizações político-sociais. Portanto, serviram-se dessa Missão enquanto canal de comunicação, ascensão e inserção na sociedade brasileira.

Da parte dos Terena, observou-se que houve mudanças de ponto de vista e de direção ao longo da conformação político-religiosa de sua Missão. Tanto foi assim que, nas décadas de 70-90, do século passado, tornou-se perceptível o interesse da SAIM repassar aos Terena a tarefa da evangelização, bem como, a predisposição dos líderes indígenas de assumi-la. O que não ficara explícito era como se daria essa passagem. Os Terena não sabiam se podiam arcar com a estrutura e sua manutenção; do mesmo modo, a SAIM estava em dúvida se devia afastar-se totalmente ou permaneceria representando o papel de federação para as Igrejas arroladas; e, nesse caso, se continuaria ou não a financiar o trabalho evangelístico.

Com as novas possibilidades de convívio na sociedade envolvente, os líderes indígenas se desviaram da orientação centralizada na SAIM, sua genitora, e impulsionaram o aspecto político mais do que o religioso da Missão: buscavam a inclusão social e a participação nos espaços institucionalizados pelo Estado brasileiro. Fizeram isso, dentro dos valores reconhecidos pela ordem burguesa e capitalista.

Averiguou-se ainda que, no ato da nacionalização as lideranças indígenas não tinham um plano arquitetado para apropriar-se do que viria a ser a Missão UNIEDAS. Foi ao longo da conformação que vislumbraram as possibilidades de projeção dos seus quadros religiosos em outros espaços sócio-políticos da sociedade nacional. Além disso, a década de 90 trouxe novos elementos que motivaram a ruptura simbiótica entre a UNIEDAS e a SAIM, possibilitando aos Terena *crentes* a apropriação total da evangelização dos povos indígenas da América do Sul. Externamente, tiveram influências das entidades indígenas, estimuladas pela necessidade de organização da sociedade civil para reforçar a política de reabertura democrática iniciada na década anterior. Internamente, ampliaram-se as tensões entre o modo norte-americano de conceber uma conduta cristã e o modo indígena, o que

provocou as disputas pelo direcionamento político da Missão nacional. Então, o fortalecimento do movimento indígena nacional e estadual incidiu e incitou as organizações locais, fortalecendo suas lideranças e portanto, tensionando as correlações de forças constitutivas da direção evangelística, conformada até então na Comissão de Interligação.

Esse impasse ficou evidente na reprovação dos missionários estrangeiros às ações anti-cristãs efetuadas pelos líderes indígenas. O missionário Wesley Seng, quando propôs o afastamento definitivo da SAIM, enumerou os principais motivos de discordância entre sua missão e a dos indígenas. Disse então que,

1) Não se encaixa a visão da obra evangelística missionária, a falta de apoio para um ponto de pregação feita pelo Instituto; 2) De visão disciplinar de líderes e não líderes não bate; 3) Do uso indevido de propriedade dedicado exclusivamente ao Senhor, não se encaixam (veículos do IBCB influência política e promoções); 4) Falta da devida consideração e respeito a atual administração do IBCB; 5) Desmoroamento do convívio familiar do IBCB; 6) Falta de prestações de contas, quanto a oferta enviada, por mais de dois anos, visto que o Governo Americano tem exigido por causa da (declaração) Fiscalização de Renda. A SAIM não tem o pensamento de desfazer o Modus Vivendi, porém fica a disposição da UNIEDAS desfazer. (ATAS, 1993, 163b).

A fala do representante norte-americano, como foi mencionada nas atas, denuncia a utilização da UNIEDAS e do seu patrimônio, para outros propósitos que nada tinham a ver com os propósitos evangelísticos. Referiu-se às retaliações feitas à divulgação do Evangelho pelos missionários da SAIM; ao tratamento disciplinar diferenciado, para as lideranças e para os demais membros- aos casos de adultério e demais problemas familiares; à utilização do patrimônio da Missão para projeções pessoais e promoções políticas- a falta de prestação de contas que garantia a transparência das verbas recebidas em doações intercedidas pela SAIM e da deterioração de sua imagem enquanto mediadora dessas ofertas; nessa época os norte-americanos auxiliavam no IBCB e sentiam-se alheios às discussões e decisões acerca do educandário. Tinham compromissos fiscais com o seu governo de origem - os Estados Unidos e dados os problemas contábeis, provavelmente, não era muito interessante ser reconhecida como mantenedora daquela Missão.

Entretanto, percebeu-se que a SAIM tentou conquistar o apoio das igrejas locais com o interesse de reverter a situação de afastamento. Acontece que sua tática teve efeito

contrário. Os líderes locais sentiram-se “manipulados” e juntaram-se à decisão da Junta Administrativa da UNIEDAS. Manifestaram-se a favor da independência total da UNIEDAS. A decisão fora tomada e as lideranças “crentes” Terena insistiam em administrar a Missão a sua maneira e apropriaram-se totalmente da Missão e do seu patrimônio.

As lideranças da UNIEDAS, em contrapartida às acusações da SAIM, responderam com outras acusações aos seus interlocutores. Defenderam-se a si e aos demais líderes da UNIEDAS e propuseram o desligamento total das missões. Registrou-se em ata que,

A seguir Pr. Jair de Oliveira pede a palavra e diz haver muitos fuxicos e fruticos que estão sendo feitos. Diz ainda que o irmão Wes Seng disse que ele teria só a preocupação na área da finança, ele confirma e diz que os missionários não vem para o Brasil “comendo vento” e sim, levantam fundo para seu ministério. (...) cita inúmeros casos de pecados cometidos pelos missionários da SAIM inclusive o abandono de crianças aqui no Brasil... (ATAS, 1993, p. 163-4).

Outras falas foram feitas no mesmo sentido de rompimento total. Outro depoimento extraído da mesma Ata foi mais contundente e enfático. *É hora de assumirmos essa obra e que a proposta da Junta é que haja um desligamento inclusive do Modus Vivendi.* (ATAS, 1993, p.163). Desfizeram-se, desta forma, os laços que uniam as missões.

Mesmo que retratando uma outra situação entre índios e missionários, cabe aqui a chamada da antropóloga Dominique GALLOIS, quando do afastamento da Missão Novas Tribos da área dos índios Zo’é, feito pela FUNAI, na década de 80.

As formas como cada grupo indígena incorpora as prestações assistenciais é determinante para o sucesso ideológico da missão: os empreendimentos sócio-econômicos criam as bases para a secularização da religião tradicional e a aceitação do evangelismo fundamentalista (...) Pois os índios têm projetos próprios. Não estão apenas interessados na troca de bens e na obtenção de uma proteção. Desejam uma troca de saberes e é neste quadro que captam a evangelização.(GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 117)

Retomando-se o caso Terena, não estava prevista a separação total que levasse à conformação de uma outra linha de comportamento diferenciada daquela de origem norte-americana. A SAIM se afastaria, porém pretendia continuar a relacionar-se com a UNIEDAS e talvez canalizaria recursos enquanto sua representante internacional. Os Terena, ou talvez seja melhor mencionar alguns líderes mais influentes, conduziram a discussão para uma desconstrução total da relação orquestrada desde o início do século XX. Caminhou-se por uma estrada que não tinha retorno, pelo menos enquanto aquelas lideranças permanecessem na linha de frente.

Todavia, se desconstruiu a parceria e o *modus vivendi*. Os Terena conseguiram autonomizar-se político-administrativamente dos norte-americanos resgatando para si as igrejas locais, a estrutura construída por quase um século e prosseguiram na sua política de ocupação de espaços sócio-políticos na sociedade brasileira. Desde o princípio tinha ficado explícito para os missionários protestantes que os Terena buscavam suprir suas necessidades. Era uma prática étnica utilizar-se de instrumentos da outra sociedade em contato para se aproximar e inserir.

Desta forma, criaram representações sócio-políticas em busca de parcerias com a sociedade nacional e se apropriaram da UNIEDAS na tentativa de legitimar suas ações. A maturidade do próprio movimento indígena e indigenista favoreceu e fortaleceu alguns grupos, dentre eles o dos “crentes” para que assumissem os rumos de suas entidades. Os Terena “crentes” não se constituíram em mármore protestante, como os missionários pretendiam que fosse. Revelaram-se murtas, apresentando-se ora de um jeito, ora de outro; conseguiram definir outras formas a partir da possibilidade de transformar-se a partir de suas opções. Porém é fato que, inicialmente, os próprios missionários da SAIM desconheciam a possibilidade dos Terena de forjar essas alternativas religiosas. O povo Terena, por sua vez, encurralado e estimulado pela política indigenista a concluir o processo de autonomia através de uma integração acelerada - incluindo-se na classe dos trabalhadores nacionais - revelou-se um autêntico forjador de alternativas para este contato direto, através de várias frentes (religiosa, política, educacional, institucional, entre outras). E buscou várias formas de “inserção com cidadania”, ou com “igualdade”, na sociedade envolvente.

Persistência protestante proselitista e ampliação da frente de projeção político-religiosa

Os Terena, como não poderia ser diferente, fazem parte do conjunto dos povos indígenas que buscam resposta e alternativas para o convívio na sociedade nacional que os sufoca. Eram considerados em *vias de integração*, pelos antropólogos, historiadores, órgão de proteção, entre outros, ainda na década de 70, como prevê o Estatuto do Índio. Os Terena, porém provaram através de várias ações que estavam e estão vivos e presentes etnicamente. Cresceram populacionalmente e continuam criando seus espaços sócio-políticos, num sistema hegemonicamente marcado por uma economia regulada pelo mercado.

Entretanto, essas buscas de respostas ao convívio com os não-índios nem sempre foram realizadas, homogeneamente, enquanto grupo étnico. De qualquer modo, embora diferenciados, os grupos Terena organizaram-se a sua maneira, sempre tentando preservar a identidade étnica que os caracteriza. Um desses exemplos foi a formação do grupo social dos “crentes”, cuja apropriação dos instrumentos de evangelização da SAIM, projetou suas lideranças para fora do espaço religioso, aos níveis local, estadual, nacional e internacional. Ilustrarei uma destas projeções, ao nível internacional, com o depoimento de Marcos Terena, nascido e criado na área indígena de Bananal/Ipegue, o berço do protestantismo. Esse depoimento foi publicado no livro *Os índios vão à luta* (1981) quando esse líder era presidente da União das Nações Indígenas - UNÍ (1979). Hoje com aproximadamente 49 anos, continua sendo reconhecido pelas entidades pró-indígenas como representante de seu povo. Estudou durante a infância e adolescência na Escola Evangélica de Taunay, depois renomeada de “Lourenço Buckman”, depois solicitou bolsa de estudo da FUNAI para cursar Administração de Empresas na Faculdade Católica de Brasília. É considerado um índio aculturado e, portanto, integrado. Porém nunca aceitou a emancipação. O depoimento a seguir enfatiza, dentre outras coisas, o sentimento de discriminação por parte de brasileiros e por parte da própria agência de proteção, que vivenciou na sociedade nacional.

Como índio terena , oriundo do Mato Grosso do Sul, persisti na luta concorrendo com os demais estudantes e crianças circunvizinhas a fim de conseguir formar em idênticos graus de instrução que os mesmos. Pensava assim, no entanto, esqueci-me de um detalhe: minha origem era diferente, na minha casa o costume era diferente e a minha cara também era diferente. Eu era

um “bugre”. Bugre na minha região significa um pejorativo cruel para o índio bobo e ignorante tal como um animal irracional, e assim fui identificado e assimilei essa identificação (...) Pensei encontrar na FUNAI, porque a Lei diz isso, um apoio de orientação profissional. (...) Entretanto, quando cheguei a propor à FUNAI meu aproveitamento como funcionário e piloto, fui informado pelo próprio Presidente Coronel Nobre da Veiga que isto só seria possível se eu aceitasse ou propusesse minha “emancipação”. FUNAI, assim como o Estatuto do Índio (...) querem nos apresentar uma integração sujeita a uma emancipação precoce e sem o mínimo de segurança à identidade de índio. (...) Se hoje a FUNAI leva este povo para uma integração, despreparado como está, estará levando-o para a marginalização, para o desemprego, para o assalto, para concorrer enfim com a tão sofrida sociedade brasileira em sua classe mais baixa. (Depoimento de Marcos Terena, Apud, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1983, p. 66-72)

Os Terena “crentes” jogaram sempre em dois ou mais times. Foram sempre Terena e “crentes”. Como evangélicos eram bem recebidos, mas continuavam a ser diferentes como disse Marcos Terena e, portanto, estereotipados. A emancipação só geraria a indignação aos “bugres pobres”.

A evangelização para os Terena, bem como o convívio com os missionários norte-americanos e os brasileiros, foram momentos de aprendizagem, apropriação, readaptação e convívio. Porém, também é fato que os “crentes”, após a ruptura, continuaram desenvolvendo o proselitismo e pretendendo expandir o Evangelho.

Este fato vem contrapor-se à abordagem tradicional que analisava as conseqüências e os impactos das práticas missionárias nas culturas indígenas e não prestava atenção ou prestava pouca atenção, nos “campos inter-religiosos” de identidade. Quer dizer, não atentava às *maneiras com que as religiões indígenas têm moldado o cristianismo, forjando criativamente alternativas religiosas*. (WRIGHT, 1999, p.7)

A UNIEDAS, enquanto entidade e membro da família evangélica, abriu espaços sócio-políticos-econômicos e proporcionou liberdade de trânsito aos seus fiéis, na sociedade nacional. Isto também não quer dizer que só porque o índio tornou-se crente estava livre do preconceito. Entretanto, o índio crente fora alfabetizado e disciplinado a viver socialmente como os não-índios. A visão ocidental/capitalista já estava presente entre os “crentes” desde o primeiro momento das conversões. Converter-se ao protestantismo significava aceitar as suas regras e neste caso específico aceitar o modo de olhar do outro que veio cristianizar/civilizar àqueles que não conheciam a salvação em Cristo. Os “crentes” então passam a conviver na sociedade nacional tendo que respeitar suas regras e

sujeitar-se as suas contradições. No entanto, os Terena passaram a ser “crentes”, mas não deixaram também de ser índios. O que vai gerar um paradoxo. Convivem duplamente, ou talvez triplamente com as sociedades nacional e internacional e com a sua própria. Têm de ser um índio crente devendo respeito aos dogmas, mesmo que estes desconsiderem suas especificidades culturais e seus antigos valores. Em todos os espaços que convivem constroem alternativas de participação includente. São índios em vias de integração e “crentes”. Assim se reconhecem e são reconhecidos pelos demais índios e não-índios.

Todavia, as lideranças *crentes* da UNIEDAS providenciaram junto à FUNAI de Brasília, provavelmente, através de seus representantes instalados na Administração regional de Campo Grande, a desautorização a SAIM de transitar e evangelizar em áreas indígenas Terena. A missão norte-americana retirou-se do cenário dos Terena e acomodou-se em sua sede em Chapada dos Guimarães/MT. Segundo os depoimentos orais dos líderes atuais da UNIEDAS a SAIM mudou sua sigla para SAM (South American Mission), desincorporando os índios e não se encontra estabelecida em nenhuma área indígena.

Percebeu-se ao longo da conformação da UNIEDAS e de suas fases de apropriação pelos índios “crentes” que estes, provavelmente, envolvidos em outros fóruns de discussão permitidos pela organização dos Terena em outros movimentos sócio-políticos (Kaguatega, Comitê Terena, entre outros) posicionaram-se contra a completude do processo de assimilação. Posicionaram-se enquanto sujeitos históricos sabedores e conhecedores de suas limitações enquanto individualizados. Ao longo do processo de afinamento com a sociedade nacional puderam perceber que não se incluíam no Estado brasileiro com o mesmo *status quo* atingido nas aldeias perante os seus patrícios. Tomaram a decisão consciente de que era mais rentável politicamente permanecer índio crente.

Tanto foi possível essa clareza quanto ao lugar social que ocupavam nas aldeias que tomaram a decisão de romper definitivamente com os missionários norte-americanos para livremente utilizar-se da UNIEDAS enquanto instrumento projetor de lideranças na sociedade brasileira e escudo protetor contra os ataques a sua identidade indígena. Mesmo que aos olhos do Estado tenham completado todo o “estágio da civilização”, mantiveram o direito constitucional de escolha quanto à emancipação. E pelo visto, a negação da emancipação foi uma deliberação que extrapolou os limites das áreas Terena bem como a própria limitação de grupo étnico.

Outros pesquisadores demonstraram que a identidade étnica é realçada em face da presença do outro e que não existe cultura que subsista imutável e idealizada. É

característico do ser humano o delineamento de um processo contínuo e dinâmico. Uma estudiosa, em particular, dizia na última década do século XX que

... o protecionismo não só não garante autonomia como cria condições para seu esfacelamento. (...) Os índios não esperam dos brancos que lhes reensinem sua tradições, mas querem dominar o português, a matemática e outras técnicas habitualmente monopolizadas pelos brancos.(..) A Antropologia dos movimentos étnicos evidenciou que a forma mais eficiente de fortalecer a autonomia de um grupo é permitir que se reconheça – demarcando-se dos outros- numa identidade coletiva. (...) a identidade cultural não desaparece ao contato com modos de ser e pensar diferenciados. Ao contrário. A identidade morre nos espaços fechados, que limitam a reflexão comparativa, que não propiciam a práxis contrastiva, ou que refletem apenas um espelhamento com agentes transfigurados em protetores de uma cultura dita tradicional, idealizada e imobilizada no tempo. (GALLOIS, 1998, p. 131-2)

No intuito de estabelecerem-se enquanto lideranças autônomas, os “crentes” que detinham o controle da Junta Administrativa decidiram limitar os espaços de ação da SAIM. Desfeita a parceria reivindicaram junto à FUNAI nacional, o desligamento total da missão norte-americana. Segundo os depoimentos, os missionários norte-americanos perderam a liberdade de trânsito nas áreas Terena, depois de quase nove décadas de assistencialismo e trabalho evangelístico. Desfizeram-se portanto, todos os elos que os unia até então.

Eles pediram, antes de ir embora, os senhores nos permitam trabalhar, tomar conta do trabalho deles em Rondônia. (...) Com qual harmonia? Se os senhores estão achando que nossa administração está ruim, de repente vocês levantam problemas referentes as nossa doutrinas.(Depoimento nº I, 03/06/2000, p.5)

Por outro lado, a SAIM também radicalizou enquanto intermediadora dos financiamentos que chegavam para a evangelização indígena. Pelo menos uma leitura mais criteriosa denota, implicitamente, que a Missão internacional restringiu-se a nacionalizar o patrimônio constituído ao longo do convívio com os Terena “crentes” e com os missionários alemães. Com isso, as verbas que eram enviadas do exterior pelas instituições

evangélicas foram retiradas. Provavelmente, o *golpe* Terena foi comunicado a essas entidades que suspenderam a remessa de verbas para o Brasil.

A Missão SAIM reorganizou-se como pôle, e atualmente funciona enquanto diretora de um Instituto de Formação em sua sede no Estado de Mato Grosso, em Chapada dos Guimarães. Sua denominação atual South American Mission, é um resquício do conflito com os Terena.

A UNIEDAS, portanto foi profundamente abalada pela suspensão das doações externas que recebia constantemente. Na tentativa de se auto-sustentar definiu uma política sistemática de contribuição dizimista de seus fiéis. Seus estabelecimentos de capacitação e formação de quadros diminuíram a produtividade mediante a dificuldade de auto-gerir-se. Suas igrejas arroladas estavam limitadas pelas condições sócio-econômicas de seus habitantes. As aldeias estagnadas cada vez mais dependiam do mercado de trabalho regional para subsistir. Mal conseguiam manter seu Conselho funcionando. Talvez, por causa disso, a atual Junta Administrativa da UNIEDAS esboça tentativas de reaproximação com a antiga genitora.

Os “campos missionários” foram frontalmente atingidos. A princípio, eram financiados exclusivamente pelas ofertas internacionais e interdenominacionais, levantadas pelas missões SAIM e MEU. Com o afastamento de uma das missões, o trabalho evangelístico declinou-se. Alguns povos que estavam em vias de fortalecer o processo missionário, conformando as primeiras congregações, tiveram uma brusca surpresa quando de um momento para o outro presenciaram a despedida do missionário. Naquelas aldeias que estavam em processo mais maduro manteve-se, com muitas dificuldades financeiras, uma família missionária. Esta modalidade foi observada entre os Tubarão, Bakairi, Suruí, entre outros povos dos Estados vizinhos, de Rondônia e Mato Grosso. Esse missionário, posteriormente, com a conformação da congregação em Igreja, seria sustentado pela própria comunidade e seria ascendido ao status de pastor – presidente do Conselho da Igreja.

Para os Terena “crentes”, a situação criada não foi muito animadora. Deu-se continuidade à conformação das igrejas locais já existentes, tanto entre os Terena como nos *campos avançados*, e prosseguiram o trabalho entre os próprios patrícios, constituindo um corpo de vinte e cinco igrejas até 1998.

Antes da ruptura já havia um trabalho pequeno da SAIM com outras tribos antes da criação da UNIEDAS. Com as parcerias estabelecidas, primeiro com a SAIM (1972) e depois, com a UNIDA (1978), esse trabalho se ampliou. As missões parceiras

participavam com recursos humanos (pastores e professores), dada sua formação e treinamento com trabalhos transculturais dos estrangeiros, e com doações para a administração e custeio da empresa. A SAIM entrava com a maior parte dos recursos e a UNIDA dava uma ajuda menor. Formou-se uma administração tripartite (UNIEDAS+SAIM+MEU). Todavia, nos campos avançados, herdados da SAIM, o trabalho imperrou por falta de estrutura financeira. Continuaram investindo nos povos já alcançados, mas não conseguiram ampliar esse quadro. O Pr. Jair relatou que essa administração tripartite foi responsável pela construção de uma sub-sede em Vilhena/Rondônia, com ampla infra-estrutura para apoiar os *campos avançados* daquela região. Concluiu-se, com a ajuda dos informantes depoentes, que estes “campos” significavam novos locais e tribos alcançados pelo Evangelho fora do território-sede da Missão. De acordo com informação oral essa sub-sede de Vilhena era

muito bem estruturada, porque o dinheiro de fato veio em uma certa importância que pudesse dar uma estrutura muito boa, né. (...) Temos um terreno de 36 hectares, construímos quatro prédios, bons prédios. Ficava perto da cidade, uns quatro quilômetros. Hoje está uma cidade. No centro tem calçamento, água encanada, energia elétrica, tem tudo, são 36 hectares. Ainda conservamos a área verde. Existe ainda vários bichos dentro da nossa área. De lá que alcançamos as outras tribos em Rondônia: Tubarão, Suruí, são seis tribos que temos trabalho. Eles ajudaram nessa situação. (...) Eles cortaram as ajudas financeiras. (Depoimento nº I, 03/06/2000, p. 5)

Enquanto perdurou a aliança entre as missões, os “campos” de fato avançaram. Seis povos foram alcançados. Alguns conseguiram montar congregações da UNIEDAS. Outros conseguiram passar da congregação à igreja, como é o caso dos Tubarão. Porém, após a ruptura e a escassez financeira a UNIEDAS ficou patinando na tentativa de assegurá-los. Pelo visto, a SAIM também fechou os canais de comunicação e de financiamento da UNIEDAS com o universo evangélico do exterior. Num dos depoimentos foi dito que:

Na saída dos americanos, nós ficamos assim, marcando passo, em termos de outras tribos, que nós não pudemos mais fazer. Não tivemos mais ajuda de fora como tínhamos. (...) desde que a SAIM saiu não tivemos mais ajuda. (...) há uma necessidade dos índios Terena fazer a evangelização junto a outros povos indígenas. Tem mais de 130 tribos que ainda não foram evangelizadas e nós

precisamos alcançar. (...) Nós precisamos de parceria. (Depoimento nº I, 03/06/2000, p.7)

A metodologia para contatar e alcançar um novo povo indígena requer um investimento financeiro significativo da parte da missão. É necessário fazer visitas, e aos poucos iniciar as pregações. Às vezes, o contato se dá a partir do próprio indígena, cuja demanda é um professor ou um enfermeiro, ou qualquer outra necessidade. Para isso, a missão tem que custear os missionários e suas atividades até que o próprio povo comece a assumir o compromisso de auto-sustentar o seu novo credo. Não se tem um prazo fixo para desenvolver esse trabalho. Por isso é que a UNIEDAS encaixa-se no conceito de missão de fé porque depende diretamente *do apoio voluntário e direto de grupos ou igrejas locais que efetuam doações para sustentar as atividades da missão.* (GALLOIS e GRUPIONI, 1999, p. 87)

A UNIEDAS, de acordo com as atas, realizou poucas parcerias rentáveis. Com a Missão Presbiteriana do Reverendo Sueng Mankin (1994) estreitou alguns laços que lhe rendeu uma certa cooperação/parceria. As atas demonstram que depois de 1994, esta missão sempre se fez representar nas Assembléias anuais da UNIEDAS. No primeiro encontro, o Reverendo Sueng Mankin manifestou o desejo de cooperação/parceria de sua missão:

Pensa em cooperar oferecendo escola técnica evangélica em São Paulo onde poderá ter missionários. Pede que não tenham medo, não levará a obra, pois a obra é de Deus. Por essa razão pede a Assembléia que a prove e oficialize termos dessa cooperação que apresentado ao plenário, por unanimidade foi aprovado. (ATAS, 1994, p. 170 a)

Provavelmente, as dificuldades financeiras protelaram os benefícios da Missão Presbiteriana porque dois anos depois voltou a reafirmar sua parceria.

Reverendo Mankin, explicando das dificuldades enfrentadas, reafirmando disposição em continuar buscando aporte financeiro para UNIEDAS e colocar recursos para apoio de bolsistas no IBCB. As igrejas da Coréia pretendem ajudar a construir igrejas e auxiliar na manutenção dos pastores. Por dificuldades em concluir o prédio da Escola Técnica neste ano poderá receber apenas cinco estudantes no mês de março e no mês de agosto poderá receber estudantes para o curso de enfermagem. Diz que pretende ajudar financeiramente os missionários em Rondônia e solicita da

UNIEDAS o nome e a conta corrente desses missionários para que faça o repasse direto ao obreiro. (ATAS, 1996, p.180)

A UNIEDAS estreitou suas relações com a antiga parceira alemã (1978) a MEU (Missão Evangélica Unida). Sobre essa parceria as atas não mencionam cooperação financeira, porém ratificaram a permanência do missionário Martin Black e provavelmente, dos demais que se encontravam nos “campos avançados” de Rondônia.

ouviu-se a palavra do missionário Martin Black da Missão UNIDA que expressou seu desejo de continuar participando da obra do senhor juntamente com os missionários do campo em Rondônia (...) houve manifestação dos delegados, aprovando o trabalho desenvolvido pelo irmão; Após este posicionamento a Assembléia manifestou por aclamação a importância desse trabalho. (ATAS, 1994, p. 172)

Todavia, foi perceptível o temor da Junta Administrativa em perder o patrimônio construído coletivamente pela Comissão de Interligação. Temia-se que as Missões SAIM e UNIDA reivindicassem o patrimônio construído entre os Terena. Então, resolveram tomar as devidas providências, no intuito de regularizar, preservar e expandir o patrimônio herdado. Aprovaram a construção e instalação do escritório da UNIEDAS na sede da igreja Evangélica da América do Sul de Aquidauana e criaram a Comissão de Patrimônio e Bens Imóveis, móveis e semoventes. Mas não era só isso que temiam. A SAIM havia solicitado a continuidade dos trabalhos em Vilhena/Rondônia, o que não foi consentido pelas lideranças indígenas sob o pretexto de não haver mais o *Modus Vivendi* entre ambas. Mesmo assim, a SAIM havia procurado através de trabalhos localizados conquistar suas lideranças. As atas demonstraram que insistiram, mas suas tentativas foram vãs.

Novas possibilidades apontadas

No campo das possibilidades de avanço do protestantismo proselitista se percebeu novas tendências sendo esboçadas pela UNIEDAS na tentativa de responder as suas limitações. Já na década de 80, iniciou-se a expansão proselitista para fora da população indígena. Os missionários indígenas começaram a receber em suas igrejas fiéis de outras etnias que vinham participar em comunhão. A UNIEDAS reforçava seu papel de

conversora e divulgadora do Evangelho junto a etnias diferenciadas. Fundaram-se, para tanto, congregações que depois atingiriam o estatuto de igrejas nos municípios de Miranda, Aquidauana, Anastácio e Campo Grande. As cidades apresentavam-se como alternativas à crise financeira pela qual as igrejas das aldeias passavam, abrangiam novos fiéis e estreitavam os relacionamentos interétnicos, pelo menos no tocante às camadas subalternas da sociedade nacional.

Em Limão Verde, e provavelmente, em outras aldeias, verificou-se que os índios “crentes” estão envolvendo-se diretamente no processo de redelimitação da sua área indígena, o que demonstra uma abertura para as questões políticas abrangentes da causa indígena despertadas pelo movimento. Aponta-se para um repensar identitário quando os índios “crentes” começam a discutir em suas assembléias as possibilidades de remover de seus documentos orientações que negam as suas tradições culturais milenares, como é o caso das danças típicas ou do jogo de futebol enquanto lazer. Se a orientação, conforme o Estatuto, tem sido:

f. Não dançar e não assistir ao cinema. “Não toqueis coisas imundas. Se alguém está em Cristo, nova criatura é, as coisas velhas já passaram, eis que tudo se fez novo.” II coríntos 5:17. g. Não jogar em corrida de cavalos... nem nalguma outra coisa. II Cor. 5:17 h. Não tratar com os padres feiticeiros, nem com nenhuma outra forma de espiritismo. “Entre ti não achará quem faça passar pelo fogo o seu filho ou a sua filha nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro, nem encantador de encantamentos, nem quem pergunte aos mortos; pois todo aquele que faz tal coisa é abominação ao Senhor; e por estas abominações o Senhor teu Deus os lança fora de diante dele.” Deuteronômio 18:10-12. i. Não andar com os maus companheiros e associações. “não vos prendais desigualmente ao jugo com os infiéis; porque que participação tem a justiça com a injustiça? E que comunicação tem a luz com as trevas? II Co. 6:14. (ORIENTAÇÃO, 1997, p. 24)

Após o cisma com a SAIM, em 1933, as lideranças Terena abordaram questões antes não mencionadas que merecem uma maior atenção, dadas as possibilidades de *Terenização* do protestantismo. Dentre elas, destacaram-se: a) ampliação do proselitismo nas áreas urbanas nas quais estão situados os denominados índios citadinos (Vila Trindade - Aquidauana, Vila Umbelina – UNIEDAS de Anastácio, Vila Marçal de Souza - Campo Grande); b) aproximação com setores mais progressistas da sociedade envolvente; c) retorno à identidade étnica enquanto política de reaproximação cultural

com os patrícios; d) esboço de um movimento de mulheres indígenas, para concorrer aos cargos de direção da Missão nacional e dos conselhos das igrejas locais; e) fortalecimento das lideranças em postos sócio-políticos da sociedade envolvente: representante na FUNAI Regional de Campo Grande, chefias de postos indígenas nas aldeias, bem como de cargos eletivos nas aldeias e nos municípios vizinhos, entre outros. Isso demonstra o caráter instrumental do espaço institucional conquistado.

Nota-se o surgimento de discussões sobre o comportamento das lideranças indígenas *crentes* com relação aos aspectos culturais: preservação da língua materna e participação na dança do bate pau tradicionalmente praticada por estes. Nesse ponto, observou-se uma vinculação desses elementos retomados enquanto símbolos identitários, resgatados pelo povo Terena com o movimento de autodeterminação. Percebeu-se que as lideranças das últimas gerações estão acompanhando atentamente, *pari passo*, os desdobramentos das “negociações” do movimento indígena, do resgate identitário e da luta pela autodeterminação. Fala-se na possibilidade da construção de uma teologia indígena.

Outra questão cultural resgatada pelas lideranças da UNIEDAS foi a de divulgação do Evangelho no idioma Terena. É verdade que essa atividade já vinha sendo desenvolvida por um ou outro ancião mas, a ênfase maior era dada à língua portuguesa. No entanto, após a ruptura os representantes das Igrejas locais reconheceram em assembléia o Ministério na língua nativa, o que passou a ser uma exigência aos novos pastores que se formavam. Foi incorporado o Ministério de divulgação da palavra de Deus no idioma Terena na estrutura da UNIEDAS e consagrado um ancião que há muito tempo desenvolvia essa modalidade de evangelização entre seus patrícios. Através do registro em ata, percebe-se uma certa satisfação por parte do ministro consagrado do reconhecimento da Missão nacional:

Foi procurado pelo irmão Carlos (SAIM) para realizar eventos que divulgarão este trabalho, mas entendi que não deve pois este trabalho não é só dele mas muitos outros participarão e além do que é membro da Uniedas, portanto é só com autorização da Uniedas que poderá realizar. Diz que é bom que o terêna fale o português, mas convém que não deixe de falar a sua língua pois é a garantia da continuidade da cultura deste povo. Diz que a leitura da Bíblia na própria língua materna auxiliará em muito na compreensão da Palavra e este será meu ministério. (ATAS, 1996, p. 182a)

Nesta ata ficaram demonstradas duas concepções sobre a necessidade da utilização do idioma indígena. Quando os estrangeiros utilizaram-se da Bíblia traduzida no idioma foi no intuito de facilitar a pregação, porém, da parte dos Terena tinha-se essa preocupação com a manutenção da cultura indígena. Não foi em vão que estas discussões sobre a preservação ou não da cultura indígena se manifestaram mais fortemente com o surgimento dos movimentos indígenas. Entre os Terena, afloraram da necessidade que esta etnia tem sentido de realçar sua identidade em contraposição à identidade de brasileiro que a sociedade envolvente procurou lhes inculcar.

Outro momento de expressão cultural deu-se em torno da liberação ou não dos índios conversos para participar da dança do bate-pau e de outras manifestações culturais. A *querela* deu-se mais porque alguns líderes de Cachoeirinha foram incisivamente contrários, baseados na argumentação de que *esta prática cultural levava muitos crentes a bebida, por isso solicitavam da Assembléia posição a respeito*. (Atas, 1994, p. 167b). Porém, outros delegados defenderam a participação dos *crentes* da dança por considerá-la uma manifestação cultural e tradicional. Não sendo consensual, as lideranças debateram e estabeleceram critérios no intuito de inibir qualquer oportunidade para os *crentes de testemunho desdenhoso para o Corpo de Cristo*. (Atas, 1996, p. 168 a) Cada igreja local ficaria responsável pelos seus critérios. Entretanto, as lideranças tidas como mais progressistas não ousaram defender abertamente aquelas manifestações culturais, pelo menos naquele momento.

Essas são manifestações de imbricamento das necessidades cotidianas e das respostas que a religiosidade pode dar. São maneiras de realizar resgates culturais refutados anteriormente, para fortalecer a luta pelos direitos indígenas, produzindo mudanças na concepção das lideranças sobre a cultura indígena sufocada pela evangelização e civilização cristã. Talvez, agora que seus *protetores religiosos* não se encontram mais entre eles, se agarrem a outras formas de assegurar sua etnicidade frente à sociedade nacional e se engajem de fato rumo a autodeterminação.

Outra questão muito pouco mencionada, mas que está presente o tempo todo é a ausência da participação das mulheres na direção da Junta Administrativa, ou mesmo nos Conselhos das igrejas locais. Também só foi mencionada a participação das mulheres após a ruptura. Estas adquiriram a oportunidade de, na ausência de um representante masculino, assumir o papel de diaconisa, sem consagração, temporariamente até que o cargo seja devidamente preenchido. A mulher é reconhecida somente na companhia de seu marido, pastor, missionário, que ocupa um lugar de destaque e é devidamente assessorado pela

esposa, mesmo que essa tenha formação completa. É permitido ainda, que lidere departamentos dentro da Missão, sem muita influência nas decisões. Nem como delegadas elas não podem participar nas assembléias. Entretanto, nas últimas duas décadas (80 e 90), as mulheres têm estado, mais presentes nas atas, seja nas comissões de Livro, na Secretaria, mesmo sem cargo, elas começam a aparecer.

Por último, com relação ao processo de projeção de lideranças indígenas nos espaços sócio-políticos da sociedade envolvente, percebe-se que há um contínuo movimento de inclusão e de ascensão das lideranças indígenas “crentes”. Enxerga-se nas aldeias o movimento de ocupação dos cargos de Chefias de Postos Indígenas; nos espaços públicos, o aumento de funcionários indígenas; nos espaços legislativos, principalmente municipais, a presença dessas lideranças; nos ingressos e saídas dos programas de graduações das universidades, eles se fazem presentes, entre outros espaços. É constante a luta para manter-se índio e buscar a inclusão social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desafiados pelo Estado brasileiro a sobreviver ou se extinguir, os Terena conseguiram, através de suas facilidades de adaptação, ocupar espaços sócio-políticos a partir de alternativas/respostas às possibilidades e oportunidades vislumbradas na sociedade envolvente. Neste caso, em específico, observou-se o processo de apropriação de uma Missão evangélica norte-americana que “nacionalizada” e “terenizada” transformou-se na UNIEDAS.

Todavia, é de fundamental importância que se perceba que essa apropriação não partiu de uma ação premeditada dos Terena. As condições de apropriação foram se configurando aos poucos mediante as relações entre os missionários da SAIM e os Terena “crentes”. Os Terena, enquanto atores sociais, foram apercebendo-se, motivando-se e posicionando-se na conjuntura. Foram moldando a Missão UNIEDAS de acordo com suas necessidades de convívio na sociedade brasileira, que os limitava a sobreviver subordinadamente enquanto grupo minoritário e diferenciado. Entretanto, desde o início dos contatos com os norte-americanos estiveram predispostos às trocas culturais.

Depois de percorridos todos esses séculos observou-se, que ao longo do processo histórico foi se configurando uma representação positiva sobre a etnia Terena. A literatura produzida destaca os Terena com características de um povo manso, trabalhador e afeito aos contatos com os não-índios e com os demais povos indígenas. Como o principal objetivo deste primeiro capítulo era apreender as alternativas de convívio dos Terena ao longo dos tempos anteriores a sua fixação no atual Estado de Mato Grosso do Sul, faz-se importante, uma breve retomada demonstrando que todas as respostas engendradas pelos Terena foram mediadas por suas pautas culturais de contatos que permitiram e permitem, ainda no início do século XXI, a produção de alternativas dentro de uma sociedade envolvente, cooptadora, consumista e individualista, e possibilita sua sobrevivência étnica. Todavia, retoma-se também, no intuito de denunciar que esta representação continua ainda a ser reforçada por pesquisadores contemporâneos, como é o caso de Sganzerla (1992).

Em seu estudo biográfico sobre a vida do Frei Bagnaia, o autor contribuiu para a permanência do estereótipo do Terena, pacífico/dócil/bonzinho/colaborador/civilizador. A idéia que prevalece no seu texto é aquela que coloca o Terena como vítima submissa que amolda-se à situação de domínio passivamente, o que contrasta frontalmente com as ações

agressivas empreendidas por esses índios, ao longo do processo histórico, para manter-se e reproduzir-se enquanto grupo étnico no século passado e nos demais. Suas relações com os brasileiros foram de submissão, o que não significou que estes índios renderam-se ou foram cooptados pela sociedade envolvente. Utilizaram-se de outras formas de enfrentamento diferenciadas daquelas do embate direto que dizimou muitas etnias e diminuiu numericamente outras. Provavelmente, foram essas formas diferenciadas de contato que legaram a eles sua existência e organização até o presente. Novos estudos estão se voltando para esse enfoque analítico nas três últimas décadas, desde que a História reconheceu o estatuto de sujeitos históricos aos povos indígenas. Dentre estes e especificamente sobre os Terena podem ser citados: *Alternativa dos Vencidos*, CARVALHO (1979) considerado aqui como um dos pioneiros; *Xaray e Chané*, SCHUCH (1995). Nestes dois últimos estudos percebeu-se os índios sendo visualizados enquanto atores sociais que respondem ao longo do processo às demandas sócio-político-econômicas colocadas pelas conjunturas.

Os Terena são o resultado mais aprimorado, talvez, de todas as tentativas do Estado nacional brasileiro em homogeneizar seus territórios e seu povo. É um dos símbolos de resistência mais transfigurado, porém reconhecido enquanto grupo étnico, da resistência dentro da lógica ordem burguesa de exclusão.

Cabe dizer que essa proposta de análise partiu do princípio de que os Terena são atores sociais que produziram, e produzem, alternativas/respostas dentro da condição de grupo étnico submetido à política de um Estado nacional ao qual foi condicionado a adequar-se ou desaparecer. Foi possível depreender desse estudo que a opção desses indígenas foi de estrategicamente submeter-se e a partir dessa condição elaborar saídas concretas para superar a situação estabelecida. Entretanto, isso não significa classificar essa postura indígena como uma resposta revolucionária, pois se percebeu claramente que essa etnia buscou, e busca, inserir-se dentro da ordem burguesa. Então, o objetivo central seria demonstrar que enquanto grupo étnico, os Terena formularam e agiram de acordo com as possibilidades e oportunidades existentes.

Entre as décadas de 70 e 90 do século XX, os Terena crentes apropriaram-se da Missão protestante UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul), enquanto instrumento político-religioso de inclusão e ascensão social na sociedade brasileira. Primeiramente, se apropriaram do discurso religioso, depois nacionalizaram o protestantismo, e por último apossaram-se da estrutura da Missão nacional. Ao longo desse

processo as lideranças “crentes” se projetaram em diversos espaços sócio-políticos da sociedade envolvente demonstrando ser criadores de alternativas/respostas.

Desde o início do século passado, essa etnia estabeleceu contatos com uma missão protestante, formada por representantes ingleses e norte-americanos, que objetivava expandir o protestantismo entre os nativos do Brasil e, principalmente, entre os povos indígenas. Seus primeiros contatos foram realizados no ano de 1912. Ambos demarcavam suas demandas. Parte dos Terena solicitava imediatamente assistência educacional, enquanto os missionários buscavam seguidores e divulgadores do seu credo entre os povos indígenas. Ressalvadas e superadas as dificuldades, a primeira Missão Inland South American Mission Union (ISAMU) fixou-se entre os Terena no ano de 1913, mas somente a partir de meados dessa primeira década de funcionamento iniciou sua ação proselitista.

As primeiras conversões, entretanto, provocaram diversos conflitos na aldeia Bananal, sede religiosa norte-americana. Muitas formas de divisão ocorreram a partir desse momento: divisão desta aldeia em blocos antagônicos – “católicos” e “crentes”; diversas formas de hostilização inter-grupais; criação de redutos protestantes indígenas independentes (União – 1946 e Aldeinha – 1933); remanejamento de aldeia para aldeia; êxodo indígena para as cidades próximas; configuração de partidos políticos oposicionistas, etc. Entretanto, os *crentes* optaram por assumir sua nova identidade que serviria de passaporte inter-comunidades evangélicas, dentro e fora das aldeias.

O período compreendido entre 1960-72 foi considerado, neste trabalho, como a primeira fase do processo de apropriação. Foi o período da apropriação do discurso evangelístico e de sua propagação. Nesta fase, os missionários da SAIM conduziram e direcionaram a evangelização protestante. Desta década em diante passaram a formar um quadro religioso indígena por necessitarem de um suporte local/nacional para facilitar a divulgação do protestantismo.

Esse projeto de nacionalização do protestantismo foi acelerado no final da década de 60 e início de 70, dada a conjuntura do regime militar que pressionava as missões, principalmente aquelas ligadas ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI-1972), a se reestruturarem conforme as exigências da política indigenista militarista. Desta forma, conjugou-se o ideal de aprimoramento e treinamento das lideranças indígenas crentes que deveriam assumir a evangelização, com as exigências conjunturais da Política Indigenista militarista (FUNAI - 1967). Configurada a primeira fase, de apropriação do discurso, iniciou-se a segunda, com a criação e estruturação da UNIEDAS.

Na segunda fase, os norte-americanos continuariam a assessorar, dirigir e financiar a Missão nacional, juntamente com as lideranças Terena, através da Comissão de Interligação (SAIM+UNIEDAS). Entretanto, a Junta Administrativa, composta exclusivamente de quadros indígenas, seria a principal executora das propostas tiradas nas Assembléias Gerais das igrejas arroladas à Missão nacional. Desta forma, muitas vezes a Junta sobrepôs-se aos encaminhamentos da Comissão, o que provocaria descontentamentos nos representantes da SAIM.

Todavia, a Missão UNIEDAS foi se organizando e conformando enquanto instrumento político-religioso dos Terena “crentes”, que se apropriaram lenta e definitivamente de sua estrutura a partir da ruptura total com a sua genitora. Para tanto, a Junta investiu, primeiramente, na conformação das igrejas locais, através da ampliação de quadros religiosos formados em suas escolas: Escola Evangélica “Lourenço Buckman” e Instituto Bíblico “Cades Barnéia”, cujo principal objetivo era multiplicar o número de ministros indígenas para atuar nas igrejas evangélicas locais e nos campos avançados.

Paralelamente à formação teológica aconteceram: o registro cartorial da nova entidade; a definição das diretrizes doutrinárias e estatutárias; a definição por um sistema de organização eclesiástica congregacional; a estruturação departamental das atividades desenvolvidas pela entidade (Departamentos de senhoras, senhores, adolescentes e crianças, jovens, de missões, de escola dominical, entre outros); a conformação dos Conselhos de igrejas locais; a projeção de lideranças religiosas e sócio-políticas da sociedade envolvente em busca de novas parcerias além das existentes.

Na década de 70, a UNIEDAS contactou várias entidades religiosas nacionais e internacionais, conquistando a ajuda da Missão alemã MEU - Missão Evangélica Unida que, juntamente com a SAIM, compôs na década de 80, a Comissão de Interligação (UNIEDAS+SAIM+MEU). Foi a partir dessas parcerias que a Missão nacional conseguiu levantar um financiamento para reforma e ampliação de suas escolas de formação.

Portanto, esta foi a fase de organização da Missão nacional e preparação de suas lideranças para assumir definitivamente a direção da evangelização dos índios da América do Sul. Através da evangelização a UNIEDAS projetou suas lideranças em espaços sócio-políticos da sociedade nacional. Os Terena estreitaram o convívio com os sul-mato-grossenses e passaram ao processo de apropriação da Missão, caracteristicamente presente ao longo de seu percurso histórico.

A UNIEDAS constituiu-se, portanto, em um novo campo de possibilidades de ascensão social. As lideranças “crentes” ocuparam espaços sócio-políticos, antes

permitidos apenas aos brasileiros emancipados, e continuaram desfrutando dos direitos indígenas, constitucionalmente reais a partir de 1988. Constituíram-se em: funcionários públicos, presentes em todas as esferas de governo; representantes legislativos municipais; representantes indígenas na FUNAI regional de Campo Grande; universitários graduados e graduando-se; representantes junto a organismos internacionais governamentais (ONU) e não governamentais pró-indígenas. Enfim, demonstraram que estão vivos, presentes e étnicamente reconhecidos. Por mais que os estereótipos tentem diminuir sua presença indígena, estão galgando ascensão.

Entretanto, foi na década de 90 que experimentaram a última fase da apropriação definitiva da estrutura da UNIEDAS. Essa década instigante trouxe ainda o movimento de formação de diversas outras associações Terena, o que também influenciou na tomada de posição das lideranças indígenas “crentes”. Dentre as associações destacaram-se, além da Associação Kaguateca fundada no final da década de 70, que abrangia o Estado de Mato Grosso do Sul, congregando os povos Terena, Guató e Guarani; o Comitê Terena (1990), que compreendia nove das doze áreas Terena; e as associações das aldeias. Por exemplo, na área de Cachoeirinha nasceram várias outras - Associação Indígena Terena de Cachoeirinha (AITECA); Associação Mãos Unidas (aldeias de Campão e Babaçu); Associação da aldeia de Argola.

Toda essa conjuntura favoreceu ainda mais ao processo de apropriação da Missão pelas lideranças “crentes” Terena, motivada principalmente por uma relação conflituosa entre a SAIM e a UNIEDAS. Estabeleceu-se entre as missões parceiras um ambiente de desconfiança e acusações mútuas. Ambas justificavam suas diferenças com relação à conduta correta do indígena cristão e acusavam-se mutuamente, chegando ao extremo de renunciarem definitivamente à possibilidade de continuar o *modus vivendi* elaborado pela Comissão de Interligação. O resultado não poderia ser outro senão o afastamento total.

Após a ruptura com a SAIM, as lideranças indígenas, consolidadas através da Junta Administrativa, prosseguiram com a divulgação evangélica na tentativa de consolidar a autonomia da UNIEDAS. Todavia, viram-se fadados a relutar diante dos obstáculos financeiros que se interpuseram no caminho da Missão. Novas parcerias foram buscadas juntamente com a cobrança sistemática do dízimo. Porém, faltava-lhes a influência que a SAIM tinha junto às entidades financiadoras. Pelo visto, cada uma das missões empreendeu suas retaliações. Os norte-americanos retiraram-se do convívio dos Terena “crentes”, deixando-os sem perspectivas de reatarem as parcerias internacionais até então

firmadas, e os “crentes” agiram junto à FUNAI para vetar o acesso da Missão estrangeira às áreas Terena.

Até a atualidade, a UNIEDAS não conseguiu efetivar parcerias que dessem sustentação financeira aos *campos avançados*. Somente foi possível dar continuidade aos trabalhos iniciados na época da SAIM e da Missão MEU (Rondônia, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul), a partir do auxílio financeiro da etnia alcançada. Atualmente, diante dos obstáculos, está sendo cogitada uma reaproximação da UNIEDAS com a SAIM. Possivelmente seriam reatados os antigos contatos que apontavam, antes do afastamento, um alargamento do trabalho evangelístico indígena na América do Sul.

Finalmente, não se pode esquecer que todos os grupos sociais, não hegemônicos, dentro da sociedade nacional, têm suas limitações. Os Terena, como não poderia ser diferente, fizeram e fazem parte do conjunto de povos indígenas que buscam respostas e alternativas para o convívio na sociedade nacional. Apesar de ser considerada integrada pelo Estado brasileiro, esta etnia demonstrou várias possibilidades de alternativas/respostas à sociedade envolvente. Este estudo propôs-se demonstrar uma dessas, a via religiosa protestante, que permitiu aos Terena “crentes” possibilidades de ascensão e inclusão sócio-política.

FONTES

I- FONTES DOCUMENTAIS:

- 1- Livro Atas da UNIEDAS (1972-98)
- 2- A Constituição e Ordem da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul – Da origem e caráter da Nossa Missão (1997) - ESTATUTOS
- 3- Carta do primeiro missionário ao Diretor da SAIM no Brasil - 1963
- 4- A Orientação aos Candidatos ao Batismo
- 5- Entrevistas:

- I- Depoimento do Pastor Jair de Oliveira – Igreja de Taunay/Aquidauana – 03/06/2000
- II- Depoimento do Pastor Jonatan José – Presidente da UNIEDAS, Igreja de Campo Grande – 09/06/2000
- III- Depoimento do Pastor Josias Paulo – Igreja de Anastácio/Anastácio – 08/05/2000
- IV- Depoimento do Pastor Alberto França Dias – Igreja Água Azul/Dois Irmãos do Buriti – 06/06/2000
- V- Depoimento do Pastor Jonas Gabriel Reginaldo – Igreja Limão Verde/Aquidauana – 10/04/2000
- VI- Depoimento do Ancião Adalberto França Dias – Igreja de Anastácio/Anastácio – 30/05/2000

II- FONTES BIBLIOGRÁFICAS

- AÇÇOLINI, Grazielle. Terena: *Adoção de um novo mito*. São Paulo : PUC (dissertação de Mestrado), 1996.
- AGUIRRE, Francisco. Manuscrito Del Capitán de Fragata D. Juan Francisco Aguirre (1793). Trad. Silvia S. Carvalho, *Terra Indígena*, UNESP/Araraquara/SP, p. 14-24, out./nov., 1985, Ano IV, n.º 39.

- AZARA, Félix de. Voyages Dans L'Amérique Meridionale (1809). *Terra Indígena*, UNESP/Araraquara/SP, p. 17-20, mar., 1985, ano IV, n.º 34.
- BALDUS, Herbert. Lendas dos Índios Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. 4 (Nova Série), 1950.
- CARVALHO, Fernanda. *Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. São Paulo, 1996. 143p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) _ FLCH/USP.
- CARVALHO, Edgard de Assis. *As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro : Ed. Paz e Terra, 1979.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Povos indígenas do Mato Grosso do Sul. Campo Grande, 1991.
- FERNANDES JÚNIOR, José Resina. Da aldeia do campo para a aldeia da cidade: êxodo dos índios Terena para o perímetro urbano de Campo Grande. Tese de Dissertação do Mestrado em Educação da UFMS/Campo Grande, 1997.
- GALAN, Maria C. da S.. *A mulher Terena: espaço e status*. Araraquara, s.d. Monografia (Especialização) – UNESP.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados. In: *Índios no Brasil*. Org. Luís Donisete B. Grupioni. São Paulo : Global, 1998, p. 121-134.
- HECK, Egon Dionisio. Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares (1964-1985). Campinas: UNESP (dissertação de mestrado), 1996.
- KAHN, Marina. Levantamento preliminar das organizações religiosas em áreas indígenas. In: *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Org. por Robin M. Wright. São Paulo : UNICAMP : FAPESP, 1999, p. 19-76.
- MANGOLIM, Olívio. *Da escola que o branco faz à escola que o índio necessita e quer: uma educação indígena de qualidade*. Campo Grande, 1999. Dissertação (Mestrado em Educação) - UCDB.
- MOURA, Noemia dos S. Pereira. Uma aldeia Terêna Urbana: Aldeinha. UFMS/CEUAMS, Monografia (Especialização em História: América Latina), 1994.
- NORDER, Luiz Antonio Cabello. Os Aruák no Matto Grosso: Trabalho e Conflito (1848-1873). *Terra Indígena*: UNESP/Araraquara/SP, n.º 70, p. 26-31, jan./mar., 1994.
- OBERG, Kalervo. A economia Terena no Chaco. *Terra Indígena*: UNESP/Araraquara/SP, n.º 55, p. 20-39, s/d.

- 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.
- QUEIROZ, Rubens Caixeta de. A saga de Ewká: Epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Org. Robin Wright. São Paulo : UNICAMP : FAPESP, 1999, p. 255-284.
- REVISTA ECLÉSIA. De olho no Planalto. São Paulo : Editora Eclésia, Ano V, nº 54, Maio, 2000, p. 18-30.
- ROHDE, Richard. Algumas notícias sobre a tribo indígena dos Terenos. *Terra Indígena: UNESP/Araraquara/SP*, n.º 55, p. 11-17b, s/d.
- SANCHES, Leonice Salles. *Reserva buriti: uma resistência urbana*. Aquidauana, 1984. Monografia (Especialização em História da América Latina)- UFMS/Aquidauana.
- SCHUCH, Maria Eunice Jardim. Xaray e Chané: índios frente à expansão espanhola e portuguesa no alto Paraguai. Rio Grande do Sul: UNISINOS (Dissertação de Mestrado), 1995.
- SGANZERLA, Frei Alfredo – OFM Cap. A história do Frei Mariano de Bagnaia: missionário do Pantanal. Campo Grande: Ed. FUCMT – M.C.C, 1992.
- SILVA, Joana Fernandes. *Utiariti – a última tarefa*. In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Org. por Robin M. Wright. São Paulo : UNICAMP : FAPESP, 1999, p. 399-424.
- SIMONIAN, Lígia T. Lopes. A Problemática da Terra entre os Terena da A.I. Cachoeirinha e da A. I. Pílade Rebuá (MS) e sua inserção no âmbito do PNRA (1985). *Revista Terra Indígena*, UNESP/Araraquara/SP, n.º 44, p. 11-17b, set/out, 1988.
- SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis : Vozes, 1989.
- VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Org. por Robin M. Wright. São Paulo : UNICAMP : FAPESP, 1999, p. 131-154.
- WRIGHT, M. (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, São Paulo: Ed. Da UNICAMP, 1999.

II- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTENFELDER SILVA, Fernando. Mudança Cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, v.3, São Paulo, 1948.
- ALVES, Rubem. Teologia Protestante. In: História da Teologia na América Latina. Org. por Edições Paulinas. 2.ed. São Paulo : Edições Paulinas, 1981. p.127-138.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Recife : Nacional, 1937.
- BEOZZO, José Oscar (org.). História Geral da Igreja na América Latina. Tomo II/2, Petrópolis : Edições Paulinas, Vozes, 1992.
- BEOZZO e outros. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis : Ed. Vozes, 1983.
- BOGGIANI, Guido. *Os Caduveos*. Trad. Amadeu Amaral Jr. Belo Horizonte : Ed. Itatiaia, 1975.
- BOISSET, Jean. *História do protestantismo*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo : Ed. Difusão Européia, 1971.
- BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. São Paulo : Quero/USP, 1987.
- BRAND, Antônio. *A ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul*. Santa Maria/RS, 1997. Tese (Doutorado em Antropologia)-UNISINOS.
- BRANDÃO, Carlos R. Identidade e etnia. São Paulo : Brasiliense, 1986.
- CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o Sul- mato-grossense. In: História dos Índios no Brasil. Org. por Manuela C. da Cunha. São Paulo : Ed. Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992. p.457-474.
- CARVALHO, José Murilo de. A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo : USP, v. 35,p. 21-74, 1992.
- CLASTRES, Héléne. Terra sem mal. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo : Brasiliense, 1978.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *O índio e a cidadania*. São Paulo : Brasiliense, 1983.
- _____. Os índios vão à luta, São Paulo : Brasiliense 1981.
- CORRÊA FILHO, Virgílio. *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro : Ministério da Cultura e Educação/INL, 1969.

- CUNHA, Manuela C. da. Os direitos do índio, ensaios e documentos. São Paulo : Brasiliense, 1987.
- _____ (org.) Legislação indigenista do século XIX – Uma compilação (1808-1889). São Paulo: EDUSP: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.
- _____ (org.) História dos índios no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.
- DREHER, Martin. História dos Protestantes na Amazônia até 1980. In: História da Igreja na Amazônia. Coord. Por Eduardo Hoornaert. Petrópolis : Ed. Vozes, 1992. p. 321- 340.
- DUNSTAN, J. Leslie. Protestantismo. (tradução Álvaro Cabral), RJ : ZAHAR, 1964.
- DUROURE, João Baptista. *Dom Bosco em Mato Grosso*, Campo Grande-MS:UCDB, 1977.
- GALETTI, Lylia da Silva Guedes. Nos confins da Civilização: Sertão, Fronteira e Identidade nas Representações sobre o Mato Grosso. São Paulo : USP (tese de doutoramento), 2000.
- GAGLIARDI, José M. O indígena e a República. São Paulo : HUCITEC, EDUSP, 1989.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. De arredios a isolados: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados (texto); In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). Índios no Brasil. Brasília : MEC, 1998.
- GALLOIS, Dominique T., GRUPIONI, Donizete. O índio na Missão Novas Tribos. In: Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão ente os povos indígenas no Brasil. Org. por Robin M. Wright. São Paulo : UNICAMP : FAPESP, 1999. p.77 – 130.
- GINZBURG, Carlo. O queijo e o verme. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- GOMES, Mércio Pereira. Os índios e o Brasil: ensaio sobre o holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis : Vozes, 1988.
- GRUPIONI, Luís Donisete (org.). Índios no Brasil. São Paulo : Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no 130ndrés. São Paulo : Ed. Hucitec/ANPOCS, 1998.
- HAUBERT, Maxime. Índios e jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras : Círculo do Livro, 1990.
- HERBERTS, Ana Lúcia. História dos Mbayá-Guaicuru: panorama geral. *Fronteiras*, Campo Grande : UFMS, v. 2, n. 4, p. 39-76, jul./dez. 1998.
- HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis : Ed. Vozes, 1992, 416p.
- JUIJI, Edward J. (Org.). *História das grandes religiões*. Trad. 130ndrés Machado Costa 130ndr. Rio de Janeiro : Ed. O Cruzeiro, 1956.

- JÚLIO MARIA (pseud. De CARNEIRO, Pe. Júlio 131Indré de Moraes). *A Igreja e a República*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia Indígena: uma introdução*. São Paulo : EDUC, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Trad. De Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, ver. Etnológica de Júlio Cezar Melatti. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *Tristes Trópicos*. Trad. De Jorge Constante Pereira. Lisboa: Edições 70, 416 p., 1986. (Perspectivas do homem, v. 7).
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: *História dos Índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo : Ed. Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992. p. 155-174.
- MAGALHÃES, Leandro Henrique. *Olhares sobre a Colônia: Vieira e os índios*. Londrina : Ed. UEL, 1999.
- MALDI, Denise. A etnia contra a nação. Série Antropologia n.º 3. Mato Grosso: Ed. UFMT, 1995.
- MANGOLIM, Olívio. *Povos indígenas no Mato Grosso do Sul – viveremos por mais 500 anos*. Campo Grande : CIMI/MS, 1993. 120p.
- MANIZER, Henri H. Música e instrumentos de música de algumas tribus do Brasil. *Revista Brasileira de Música* I (4). Rio de Janeiro, 1934 : 303-327. *Revista Terra Indígena*, Araraquara : UNESP, Ano IV, n. 36, p. 39 – 40, maio. 1985.
- MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- MESTERS, Carlos, SUESS, Paulo. *Utopia Cativa: catequese indigenista e libertação indígena*. Petrópolis : Rio de Janeiro, 1986, 88p.
- MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: *História: novos problemas*. 3.ed. Orgs. Por Jacques Le Goff, Pierre Nora. Trad. Theo Santiago, Rio de Janeiro : Ed. Francisco Alves, 1998.
- MONTERO, Paula.(Coord.) *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis : ED. Vozes, 1996.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. Os desafios da história indígena no Brasil. In: Aracy L. da Silva, Donizete Grupioni, L.D.B (Orgs.) *A temática indígena na escola*. Brasília : MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A crise do indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988.
- _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, São Paulo: EDUSP, 1972.

- _____. O índio e o mundo dos brancos: A situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- _____. Os (132nd)caminhos da Identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*. V. 15, nº 42, fev./2000, p. 6-21.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 1999.
- ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um Messias de índios e brancos: traços para uma antropologia do Messias*, Petrópolis : Ed. Vozes, 1989.
- _____. *Avanço Pentecostal e reação Católica* .Petrópolis: Vozes, 1996, 129p.B
- PAIVA, José M. de. *Colonização e catequese (1549-1600)*. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982.
- RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Ática, 1988 (Série Princípios).
- REVISTA DE HISTÓRIA FRONTEIRAS. UFMS, Campo Grande/MS, 2 (4): jul./dez., 1998. 325p.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O Processo Civilizatório: Estudos de Antropologia de Civilização: etapas da evolução sociocultural*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *Kadiwéu: Ensaio etnológico sobre o saber, o azar e a beleza*. 2.ed. Petrópolis : Ed. Vozes, 1980.
- SCAMPINI, Pe. José- SDB. *A liberdade religiosa nas Constituições Brasileiras: Estudo filosófico-Jurídico comparado*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, 1976.
- _____. *Aculturação indígena: Ensaio 132ndré 132ndrés132 e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira: EDUSP, 1969.
- _____. *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. Seleções da Revista de Antropologia. Petrópolis: Vozes, 1972.
- SILVA, Aracy L. da., GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília : MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- SILVA, Aracy L. da.(Org.) *A questão indígena na sala de aula – subsídios para os professores de 1º e 2º graus*. São Paulo : Brasiliense, 1987.

- _____. Religião Terêna. In: *Acta Americana*, v. IV, 1946, México, p. 214-223. Org. e trad. Egon Schaden, 1946.
- SUESS, Paul. *Utopia Cativa*. Petrópolis : Vozes, 1989.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay I : 133ndrés133ía del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Assuncion – Paraguay : Museu Etnográfico “133ndrés Barbero”, 1978.
- TAUNAY, Visconde Alfredo d’Escragnolle de. *Entre os nossos índios*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1886.
- _____. *Memórias*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1960.
- _____. *A retirada da Laguna: Episódio da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Ediouro, s/a (Trad. Da 5ª ed. Francesa por Affonso de E. Taunay da Academia Brasileira de Letras).
- TODOROV, T. *A conquista da América : a questão do outro*. São Paulo : Ed. Martins Fontes, 1988.
- TSUMORI, Hiroko. *A missão evangélica Caiuá de Dourados, MS (1928-1994)*. Monografia de Especialização em História da América Latina do Campus de Dourados/UFMS, 1994.
- VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro F. (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- _____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na Província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 1999.
- _____. *Colonização e especulação fundiária em mato grosso: a implantação da Colônia Várzea Alegre (1957-70)*. Assis, 1986. Dissertação (Mestrado em História) – UNESP.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UNB, Coleção Temas Brasileiros, 1980.
- VIETTA, Katya. Programa Kaiowá/Guarani: algumas reflexões sobre Antropologia e prática indigenista. Seminário: Recuperação ambiental, produção econômica e Saúde Preventiva. Promoção Programa Kaiowá/Guarani. Revista Multitemas, nº 4. Campo Grande: UCDB, 24p., nov./96.
- WATCHEL, Nathan. *A Aculturação*. In: LE GOFF, J. e NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.
- ZILIANI, José Carlos. *Tentativas de construção identitárias em Mato Grosso do Sul (1977-2000)*. Dourados, 2000. 132p. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS.

ZORZATO, Osvaldo. “Civilizadores de Índios”: os agentes do sertão na historiografia de Mato Grosso. *Fronteiras*, Campo Grande : UFMS, v. 2, n. 4, p. 171-202. Jul./dez. 1998.

IV- BIBLIOGRAFIA

- BORDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. 2. Ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1998.
- BURK, Peter (org.). *A Escrita da História*. São Paulo : Editora da UNESP, 1992.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- COSTA, Cruz. Contribuição à história das idéias no Brasil. RJ : Civilização Brasileira, 1967.
- D’ALESSIO, Márcia Mansour. Reflexões sobre o saber histórico: Entrevistas com Vilar - Vovelle- Rebérioux. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- DOSSE, F. *A história em migalhas* : São Paulo/ Campinas : Ensaio/ Ed. UNICAMP, 1992.
- DUBY, Georges. A história continua. Trad. Clóvis Marques, ver. Téc. Ronaldo Vainfas. Rio de Janeiro, 1993.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Trad. De Laurent Léon Schaffter. São Paulo : Vértice, 1990.
- KAPLAN, David, MANNERS, Robert A. Teoria da Cultura. Rio de Janeiro; Zahar, 1975.
- LAKATOS, Eva Maria; e MARCONI, Marina de Andrade. Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 1992.
- MATTOSO, José. A Escrita da História: Teoria e Métodos. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.
- QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó. *As curvas do trem e os meandros do poder: o nascimento da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (1904-1908)*. Campo Grande : UFMS, 1997.
- SAHLINS, Marshal. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. Metodologia do Trabalho Científico. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990.
- THOMPSON, E. A Miséria da Teoria. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VIEIRA, Maria do P. de Araújo. PEIXOTO, Maria do R. da Cunha. KHOURY, Maria Aun. A pesquisa em História. São Paulo: Ática, 1989.
- ZORZATO, Osvaldo. Conciliação e identidade: considerações sobre a historiografia de Mato Grosso (1904-1983). São Paulo: USP (Tese de doutoramento), 1998.

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados-MS, Agosto de 2001.

NOEMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA