

XAMANISMO E PROTESTANTISMO ENTRE OS TERENA: CONTEMPORANEIDADES

GRAZIELE ACCOLINI¹
UFGD

RESUMO: *Abordarei manifestações xamânicas entre os índios Terena (Aruák) do Mato Grosso do Sul tendo em vista a apropriação da doutrina protestante pentecostal. Deterei-me à aldeia Bananal, onde conheci a igreja UNIEDAS, presente desde o início do século XX, hoje formada por lideranças e adeptos nativos. Nesse processo de apropriação da crença protestante pentecostal, observei a reelaboração do xamanismo como contraponto para ancorar a hipótese do processo de terenização do protestantismo, posto que os próprios adeptos evangélicos recorrem à ação dos xamãs, mas não a qualquer xamã; recorrem a xamãs também evangélicos. Os Terena, os adeptos da UNIEDAS e da crença nos xamãs, assinalam para a capacidade dos povos indígenas em manterem suas especificidades no e devido ao contato com a sociedade envolvente.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povo Terena; Igreja UNIEDAS; xamanismo; crença protestante pentecostal.*

ABSTRACT: *I will discuss shamanic manifestations among Terena aborigines (Aruák) of Mato Grosso do Sul considering the appropriation of the pentecostal protestant doctrine. I will focus on the Bananal village where I met the UNIEDAS church, which is present since the early 20th century and nowadays it is formed by leaderships and native followers. In this process of appropriation of pentecostal protestant belief, I observed the reworking of shamanism as a counterpoint to anchor the hypothesis of terenização process of protestantism, although Evangelical followers themselves appeal to the action of shamans, but not any shaman; they appeal to either evangelical shamans. The Terena people, UNIEDAS followers and the belief in shamans mark for the ability of indigenous peoples to maintain their specificities through the contact with involved society.*

KEYWORDS: *Terena people; UNIEDAS church; shamanism; protestant pentecostal belief.*

¹ Possui Mestrado em Ciências Sociais, com área de concentração em Antropologia pela PUC/SP (1996), e Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, FCL/UNESP, Araraquara/SP (2004). Atualmente é professora adjunta na FCH (Faculdade de Ciências Humanas) e PPGAnt (Programa de Pós-Graduação em Antropologia), UFGD/MS. E-mail: grazieleaccolini@hotmail.com.

Introdução

Este artigo é parte de um estudo de caso sobre os Terena, povo Aruák proveniente da região do Chaco paraguaio e que habita o pantanal sul-matogrossense desde o século XVIII. A partir desse período, os Terena mantêm contatos regulares com não indígenas.

Os dados aqui apresentados são frutos do trabalho etnográfico realizado no período de 2000 a 2004, aqui mais especificamente com dados coletados em 2003, particularmente na área indígena Taunay/Ipegue, pertencente ao município de Aquidauana (MS). Ali, a aldeia Bananal foi escolhida por ser a centralizadora de decisões que afetam toda essa área indígena no sentido das relações de interação que se estabelecem com a sociedade nacional, tanto política quanto social e religiosamente.

No Bananal conhecemos a Igreja UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul), que foi criada por missionários norte-americanos em 1912, e que atualmente é conduzida somente por lideranças nativas. Atentei aos aspectos doutrinário e litúrgico que envolvem seus adeptos, por visualizar que a UNIEDAS apresentava uma das possíveis vias de acesso às elaborações construídas pelos Terena no atual contexto histórico. É relevante informar que esta é uma igreja local congregada à Missão UNIEDAS, que atualmente congrega cerca de vinte e oito igrejas locais em três estados (MS, MT e RO) e entre pelo menos cinco etnias.

Na aldeia Bananal, além da UNIEDAS e da Igreja Católica, também há a Assembléia de Deus e a Igreja Independente Indígena Renovada como igrejas consolidadas e com um número constante de adeptos. Porém, a UNIEDAS chamou a atenção pelo tempo que se encontra entre os Terena – desde o início do século XX, com a chegada dos missionários da ISAMU (Inland South American Mission Union) em 1912, substituídos poucos anos depois pelos missionários da SAIM (South American Indian Mission). Roberto Cardoso de Oliveira (1963) e Altenfelder Silva (1946) fazem referências em suas obras, nas décadas de 1950 e 1960, ao grupo protestante e às questões políticas decorrentes de seu posicionamento frente ao órgão oficial (à época, o Serviço de Proteção ao Índio – SPI).

Creio que a UNIEDAS pode ser vista como um elemento constitutivo da cultura terena, pois nesse processo de apropriação da crença protestante e pentecostal pelos Terena, a atualização do xamanismo é fato visível etnograficamente, como tentarei demonstrar. Este aspecto me conduziu à hipótese do processo de terenização do protestantismo, uma vez que, a partir da análise dos dados de campo, parece ocorrer tanto uma reconstrução da ordem xamânica quanto uma estruturação da crença protestante e pentecostal.

A atualidade do povo Terena, e aí incluo a religião protestante e pentecostal como elemento que já é parte desta sociedade, parece se adequar ao conceito de estruturas performáticas de Marshall Sahlins (1990). Como discussão típico-ideal, o autor aponta as estruturas performáticas, em contraste com as prescritivas, vendo-as como diferentemente abertas à história. Esquemáticamente, essas estruturas são definidas em relação aos acontecimentos circunstanciais, o inevitável encontro com a prática ou os riscos empíricos colocados às categorias culturais. Nas sociedades estruturadas performaticamente, esses acontecimentos circunstanciais são valorizados pela diferença com que se apresentam frente ao sistema constitutivo.

Sem perder de vista que o cristianismo entre os povos indígenas é parte do processo civilizatório empreendido pelo ocidente, frente ao contexto terena, a apropriação especificamente da doutrina protestante ainda no início do século XX, parece possuir um papel de destaque dentro dessa ordem cultural, pois sugere um padrão de convivência desta com outras culturas que enfatiza e valoriza, ressimbolizando, a partir de seus significados, as diferenças que lhes são apresentadas.

O cristianismo e o protestantismo são formas de religiosidade que fazem parte da sociedade ocidental, porém foram apropriados e hoje são vividos pelos Terena, a partir de suas escolhas e orquestração. Considerando esta sociedade como uma ordem performática, pode-se salientar a importância dessa religião ali se construindo e sendo vivenciada “como a forma institucional dos acontecimentos históricos” (SALHINS, 1990, p. 13). Mesmo que nem toda a aldeia congregue da doutrina protestante e pentecostal, esta é legitimada; são seus membros identificados e se autoidentificam como ‘evangélicos’.

Nesse sentido, o elemento que corrobora a hipótese lançada, o processo de terenização do protestantismo, é o fato de os adeptos protestantes e pentecostais também recorrerem à ação dos xamãs; fato importante, já que a identidade e o reconhecimento de tal personagem, mesmo nomeado por diferentes designações, é um dos elementos centrais na definição do xamanismo (BRUNELLI, 1996).

No caso dos Terena, deve-se ressaltar que não é a qualquer xamã que os adeptos protestantes e pentecostais recorrem; é ao designado como curandeiro(a), particularmente, que também compartilha com sua clientela da crença protestante e pentecostal, ao contrário dos xamãs conhecidos como purungueiros(as), identificados com o catolicismo. Tanto um quanto o outro possuem uma das prerrogativas pontuais que identificam um xamã: o contato com os espíritos; a categoria de pessoa 'eleita', diferenciada das demais por sua capacidade de comunicação com os espíritos.

Tal dicotomização, purungueiros(as) e curandeiros(as), surgida após a apropriação da crença protestante pelos Terena, indica uma das possíveis reelaborações do xamanismo entre esse povo indígena frente a novas situações postas pelo contato com a sociedade nacional. Sob novas roupagens, o curandeiro parece apontar para as releituras xamânicas advindas com o protestantismo entre os Terena. E é relevante assinalar que mesmo se tratando de 'evangélicos', frente à negação de filiações religiosas plurais pelo protestantismo e pentecostalismo, tratam-se de 'evangélicos' terena que se apropriaram dessa crença, o que não descarta, muito ao contrário, a recorrência a seu sistema simbólico frente a tal processo (FREESTON, 1998).

A partir de considerações gerais sobre o sistema xamânico, pretendo abordar o xamanismo terena e algumas de suas atualizações frente à apropriação da doutrina protestante e pentecostal. Para tanto, apresentarei um paralelo entre os dois personagens que são identificados pelos Terena como xamãs – nesse caso, uma purungueira e um curandeiro – a fim de indicar uma das possíveis manifestações do xamanismo tendo em vista a dinâmica própria da sociedade terena, frisando que tais adeptos, os 'evangélicos', não abdicaram desse sistema simbólico caracteristicamente 'indígena'.

Todas as informações são provenientes da pesquisa de campo realizada na aldeia Bananal e de seus moradores, aqui especialmente Dona Margarida Marcelino, a purungueira, e Sr. Agripino Valério, o curandeiro, bem como um grande interlocutor que me acompanhou durante todo o percurso etnográfico, Sr. Manoel Cândido, membro da igreja UNIEDAS há várias décadas.

Vale ressaltar que entre os Terena tanto homens quanto mulheres podem ser xamãs, ao contrário de outros povos indígenas que não permitem à mulher ser uma xamã ou só permitem quando ela atinge a menopausa. Nesse caso, é mera coincidência tratar-se de uma purungueira e um curandeiro, poderia ser o oposto ou os dois serem do mesmo sexo.

Os Terena, a igreja UNIEDAS e, em especial, seus adeptos e a crença na ação dos xamãs parecem apontar para a capacidade dos povos indígenas em manterem, criativamente, suas especificidades frente a situações diferentes e muitas vezes adversas, construindo e reconstruindo identidades e alteridades no contato com a sociedade nacional.

Xamanismo: algumas centralidades

O xamanismo é um tema recorrente na literatura etnográfica com inúmeras descrições e generalidades. Sobre a noção de sistema xamânico e seus elementos principais, recorro a Esther J. M. Langdon, que, em comentário acerca do artigo “Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras”, de Renate Viertler, mostra uma das dificuldades em se abordar o assunto. Langdon comenta que a autora

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

Mesmo que brevemente, pretendo apontar sua coerência enquanto pensamento lógico – porém com premissas diferentes das nossas ocidentais – nos termos da ideia de coletividade e de representação de um todo relacional que propõe uma explicação do mundo existente; mundo vivido não só por homens, mas também por animais, plantas, por seres sobrenaturais, coisas que devem ser mexidas e coisas que não devem ser tocadas.

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

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

Geertz expõe que,

Lo que conforma un sistema religioso es un conjunto de símbolos sagrados, entrelazados en un todo ordenado. Para sus creyentes, tal sistema religioso parece proporcionar un conocimiento genuino, un conocimiento de los términos en los que la vida tiene, necesariamente que ser vivida (GEERTZ, 1995, p. 94-95).

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

da convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os

homens se encontram e se reforçam umas às outras (GEERTZ, 1989, p. 128-129).

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

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

Sobre essa perspectiva – que não distingue magia e religião, já que as duas buscam o mesmo fim, qual seja o de mudar, a partir dos ritos, as coisas do mundo –, Langdon (1996) indica que nela há o abandono de uma preocupação única em torno do social, partindo a análise das representações centrais de um povo como forma de expressão de uma visão de mundo. Dessa maneira, ampliou-se a ótica e o próprio conhecimento que se tem sobre o homem e sua vida rotineira.

Diante disso, é possível elencar alguns elementos que definem o complexo xamânico como um sistema existente e constatável empiricamente.

A característica principal que demarca a pessoa do xamã é seu acesso a uma zona do sagrado, a qual as pessoas comuns não possuem; é um "eleito", uma pessoa capaz de estabelecer comunicação e ser mediador entre o mundo humano e o mundo dos seres sobrenaturais. Constitui-se em um grande especialista da alma humana, posto que só ele pode vê-la, e conhece sua forma e seu destino.

Encontra-se na literatura que a outorga dos poderes mágicos pode se dar por hereditariedade, por chamados ou pela própria vontade do clã. É interessante ressaltar que a questão da hereditariedade ocorre

com relativa frequência, pois se considera melhor iniciar alguém da família, afastando assim a possibilidade de se estar formando um potencial inimigo.

Mas, apesar do método de seleção, um xamã só será reconhecido como tal após receber uma dupla instrução: a primeira de ordem extática (os sonhos, o transe, os chamados – que em si já constituem o processo de iniciação de um xamã) e a segunda de ordem tradicional, no sentido do aprendizado de técnicas, nomes e funções dos espíritos, da mitologia, da linguagem secreta, da manipulação de plantas curativas.

A relação com os espíritos é um dos elementos fundamentais no xamanismo. A ambivalência presente nessa relação também a caracteriza, podendo o xamã ser dominado ou dominar os espíritos. Outro elemento que forma o *complexo xamanismo* é a confiança da coletividade nesse conhecimento e em sua eficácia (LEVI-STRAUSS, s./d.).

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

Toda a indumentária e o instrumental pertencentes ao xamã se relacionam a temas míticos e revelam parcelas dos elementos que permeiam a ordem cultural. A vestimenta do xamã pode ser desde um manto emplumado e minuciosamente confeccionado até um trapo que ele pode utilizar sobre a cabeça ou, ainda, a nudez parcial, como entre alguns dos xamãs Terena, que deixam seu dorso nu. O importante é a distinção que a vestimenta estabelece entre a pessoa do xamã e o restante da coletividade.

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

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

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

A comunicação com os espíritos não exclui a audiência, os expectadores. Nem mesmo durante o transe o xamã se isola da comunidade ao seu redor, pois também nisso ela participa, reconhecendo o sentido e dando sentido a esse sistema de crenças. Lembro, pois, de Quesalid, cuja vitória e legitimação só puderam ser alcançadas pela atitude positiva do grupo em relação às suas crenças e práticas (LEVI-STRAUSS, s./d.).

Assim, os poderes do xamã são questões inteiramente pautadas no aval da coletividade e podem se apresentar de forma técnica e ritual diversa, conforme o contexto sócio-cultural; porém, sua eficácia não pode ser posta em dúvida. O xamã que não soube curar, por exemplo, não é um bom xamã, pois, para o bem ou para o mal, sua intervenção deve funcionar e só funciona pela crença coletiva que a alimenta.

As características elencadas até aqui sobre o sistema xamânico são traços gerais conceitualizados - mítica e ritualmente - em conformidade com o arcabouço sociocultural de determinada sociedade, mas cujos elementos se encontram em constante atualização, seja no contexto de interação com outras sociedades indígenas, seja em relação à sociedade envolvente.

Entre os Terena, o xamã, *koixomunetí* em seu dialeto, pode ser designado em português como purungueiro, feiticeiro, padre e também pela nomenclatura mais difundida na cultura popular: pajé. Mas também há o curandeiro, que possui as mesmas prerrogativas que particularizam um xamã e cuja história parece indicar o cenário terena após a apropriação da doutrina protestante e pentecostal.

Xamanismo terena: especificidades e atualidades

Pretendo aqui discorrer sobre as especificidades que formam e transformam o xamanismo terena a partir de um paralelo entre dois personagens que parecem ser xamãs presentes na atualidade da aldeia Bananal: D. Margarida Marcelino, a purungueira, e Sr. Agripino Valério, o chamado curandeiro, moradores da aldeia Bananal.

Langdon (1996) afirma que a sociedade pode reconhecer mais de um tipo de xamã, sendo preciso explorar as definições nativas para se descobrir quem o é; lembrando que a ordem cultural terena é quem fornece os significados, performaticamente, à apropriação de outras crenças e à recriação de sua visão de mundo (SAHLINS, 1990).

Para tanto, traçarei o perfil dos dois personagens a partir da sistematização dos dados etnográficos sobre a forma como atuam, seus procedimentos e a lógica subjacente que envolve tais manifestações: o processo de iniciação, a descoberta de ser um eleito, os espíritos que os guiam por este e outros mundos, as formas de cura, a linguagem ritual e as adivinhações.

Creio ser necessário iniciar pelo termo *koixomunetí*, já mencionado, termo registrado por Herbert Baldus (1950), Visconde de Taunay (1943), Kalervo Oberg (1985) e, na atualidade, por Fernanda Carvalho (2008 e 1996) para designar xamã em terena e que, após o contato com o cristianismo católico, é traduzido comumente pelos Terena para o português como purungueiro.

O termo purungueiro vem do instrumento utilizado no *oheokoti* – o ano novo terena, período que marca o final dos tabus relacionados à colheita e o recomeço de um novo ciclo cósmico – e nas sessões de cura, a purunga, o maracá; designa quem utiliza a purunga nesses

rituais. D. Margarida Marcelino, a purungueira com quem estabeleci maior contato, se considera *koixomunetí*; *hocotí* purunga, seguidora da purunga. Mas no dialeto terena a expressão, frisou ela posteriormente, é *hocotí oheokoti*, quem segue os rituais do *oheokoti*. D. Margarida se autodenomina católica, como a maioria dos purungueiros.

Um dado explanado por Carvalho (1996) é o de que os evangélicos não recorrem ao *koixomunetí*, mas os temem; quem teme, acredita! Também cita que hoje os *koixomunetí* são todos praticantes da religião católica. Adiante, a autora é mais específica e considera que é necessário diferenciar dois tipos de *koixomunetí*: o *koixomunetí* curador e o *koixomunetí* feiticeiro. Assim, expõe que ambos são *koixomunetí*, mas o feiticeiro também faz o mal, enquanto o curador não utiliza seus poderes para prejudicar alguém.

Acerca da afirmação sobre os evangélicos não recorrerem ao *koixomunetí*, obtive informações durante conversas informais com membros tanto da UNIEDAS como também da Assembléia de Deus sobre evangélicos terena que recorreram e recorrem a esses cuidados. Mas nesse caso, o *koixomunetí* procurado é, em português, um curandeiro, e não um purungueiro. Assim como D. Margarida, a purungueira, Sr. Agripino Valério, o curandeiro, também se reconhece como *koixomunetí*, porém, como ele mesmo disse, ‘primeiro o Reino de Deus, depois eu acrescento’; acrescenta outros elementos à sua prática, como também o fez a purungueira diante do catolicismo.

O curandeiro em questão é evangélico e, a partir de suas práticas, parece elaborar um conjunto de crenças que pôde incluir nessa lógica, tanto elementos do xamanismo terena quanto do cristianismo protestante e pentecostal, além de algumas nuances católicas, como apontarei mais adiante.

Esse aspecto mostra que, mesmo inconcebível ao protestantismo, o sistema xamânico terena existe e se mostra tão vivo quanto antes, apropriando e transformando novos elementos, apesar das mudanças e interferências ocorridas. Tendo em vista especificamente a doutrina cristã–protestante, a figura do curandeiro parece suprir conceitualmente o abismo entre duas concepções de mundo diferentes que convivem paralelamente, ora se mesclando, ora se distanciando, criando mais exceções do que algum tipo de regra a ser seguida.

Em conversa com Sr. Manoel Cândido, indaguei sobre como ele chamaria, em terena, o curandeiro; o termo proposto, depois de refletir por um momento, foi *veokoti* – cura, quem realiza a cura. Porém, completou ele, o purungueiro também é *veokoti*, pois ele cura.

Em suas considerações, Sr. Manoel Cândido argumentou que o *koixomunetí* é aquele que “chacoalha” a purunga, acompanhado às vezes de imagens de santos católicos; através de sua magia é que consegue curar as pessoas. Enquanto o *veokoti* só se utiliza da oração; é aquele que não precisa das imagens para realizar a cura.

Em relação à cura, parece que a diferença apontada entre *koixomunetí* e *veokoti* diz respeito ao instrumental e à indumentária utilizada, não se referindo a uma questão de poder relacionado a tal atividade.

A cura é uma das funções mais relevantes relacionadas ao xamã, e, nesse sentido, a busca pela cura no curandeiro ou no purungueiro parece significar a busca de um sentido na doença para além do estado físico que essa possa acarretar. Esse fundamento conduz novamente à dinâmica presente no xamanismo e no aval dado pela comunidade, que lhe fornece respaldo a fim de se reestruturar frente, aqui em particular, à crença protestante e seus adeptos.

É importante assinalar que também existem sessões de cura em igrejas como a UNIEDAS, mas há uma diferença entre a busca da cura na igreja e a cura por intermédio da ação do xamã: nosso interlocutor, adepto da UNIEDAS, relatou que, quando se recorre ao grupo de oração da igreja, é pedido para que seja feita a vontade de Deus, o deus cristão. Com o xamã, o pedido é para que seja feita a *nossa* vontade, pois, como frisado por ele, é muito difícil esperar pela vontade de Deus. A princípio, esse depoimento parece indicar que o xamã pode – poder – até com Deus, ao menos o deus cristão! Sr. Manoel Cândido argumentou que alguns evangélicos procuram o curandeiro em busca da cura, mas não se afastam da igreja por esse motivo:

A UNIEDAS realiza a cura pela oração?

Tem. Mas a UNIEDAS, a Missão UNIEDAS, ensina o seguinte, como a Bíblia está dizendo: quando tem alguma pessoa doente, eles não mandam, eles pedem a Deus que seja feita a vontade de Deus sobre esse doença (...).

Se um crente da UNIEDAS recorrer a D. Margarida, por exemplo, o presidente-ancião não vai repreender aquela pessoa?

Vai, mas acontece que... não tem como impedir devido que dependemos da vontade de Deus. Eu inclusive, se eu ver um filho doente ali, a fraqueza da carne sempre mais alta. Então, logo eu vou no médico, eu vou no benzedor, curandeiro para ver se recupera imediatamente a saúde do meu filho, da minha filha, da família. Então, muitas vezes através do curandeiro... faz isso imediatamente. Mas sempre é chamada a atenção de não participar, muitas vezes esperar a vontade de Deus. Mas, como a Bíblia diz, a vontade de Deus muitas vezes não é a nossa vontade; que a nossa vontade, nosso desejo é de ver o doente levantar imediatamente e sempre somos repreendidos quando nós participamos desses acontecimentos, curandeiro, benzedor... (Sr. Manoel Cândido, abril/2003, transcrição)².

Sobre a ação mágica em relação à cura, Montero aponta que

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

A fim de compreender melhor o sistema religioso que envolve a vida dos dois personagens em questão – a purungueira e o curandeiro – e suas relações com a comunidade, em especial com os evangélicos, abordarei mais de perto o processo de iniciação por que passaram e suas atividades para, demarcados os aspectos diferenciais, apreender a lógica que os conduz a essas manifestações que parecem retratar a dinâmica concreta do xamanismo na atualidade terena.

Iniciarei esse percurso por D. Margarida Marcelino, a purungueira com quem tive maior contato na aldeia Bananal. A história de D. Margarida constituiu-se em um exercício de memória para que os

² As transcrições foram realizadas pela autora do artigo, seguindo fala-fonética sem quaisquer correções ou alterações seguindo as normas vigentes.

detalhes não se perdessem, pois o gravador causou-lhe estranheza e por isso só pude registrá-la no diário de campo; além de contar com o auxílio de uma de suas filhas, pois ela se expressa mal em português e por isso algumas passagens nos foram traduzidas.

Já Sr. Agripino Valério, o curandeiro, bem mais novo que D. Margarida e mais acostumado com os *purutuya* (não índios, em terena), permitiu a gravação de suas experiências.

Procurei saber quem ensinou D. Margarida a ‘chacoalhar’ a purunga e ela relatou que quando se deitava, um homem e uma mulher lhe puxavam as pernas e assim não conseguia mais dormir. Passou também a não comer e adoeceu. Seu marido então lhe disse para procurarem a tia dela em Campo Grande, uma purungueira. A tia lhe explicou que para que se curasse era preciso que ela chacoalhasse a purunga e a ensinou como proceder.

À noite, sua tia colocou a sua frente um copo de pinga e disse a ela, que nunca havia bebido álcool, para que bebesse tudo, pois aquilo era como se fosse água; D. Margarida observou que a bebida não tinha mesmo nem cheiro nem sabor de pinga. Assim, sua tia passou-lhe a purunga e o penacho de penas de ema, e a mandou comprar algumas imagens de santos, como São Sebastião e São José, e a primeira foi a de Nossa Senhora. Em seu altar atual se encontra também a imagem do anjo Gabriel. Mas mais relevante foi o aviso que sua tia lhe deu: disse para curar a todos que a procurassem e frisou que não era para ela “fazer outras coisas”, só curar. D. Margarida disse curar qualquer tipo de doença, inclusive as causadas por feitiços, ressaltado por ela como muito perigosos.

Perguntei se ela possuía um espírito que a auxiliava e assim D. Margarida continuou sua narrativa dizendo que, no momento em que bebeu a pinga e pegou na purunga, “já foi na hora”, como ela se expressou: o transe e a manifestação do espírito-guia. Acerca do transe e da cura que envolve o processo de iniciação do xamã, Eliade indica:

El trance chamánico es parte de la cura: cualquiera que sea la interpretación que el chamán le dé, gracias a su éxtasis siempre encuentra la causa precisa de la enfermedad y conoce el tratamiento más eficaz. El trance lleva, en ocasiones, a la “posesión” del chamán por sus espíritus auxiliares ... Pero ya hemos visto que

muchas veces para el chamán la “posesión” consiste en dominar “órganos místicos”, que constituyen, en cierto modo, su verdadera y completa personalidad espiritual. En la mayor parte de los casos la “posesión” se reduce a poner a la disposición del chamán sus espíritus auxiliares, a experimentar su “presencia efectiva” (ELIADE, 1986, p. 260-261).

Para ela, o que define um *koixomunetí* é a purunga e o penacho; foi nessa ocasião que ela mencionou ser *hocotí* ... e apontava para a purunga pendurada na parede de seu rancho. Sr. Manoel argumentou que

Os índios aqui na aldeia do Bananal ... curandeiro que ... no dia da Semana Santa pega seu purunguinha e começa a chacoalhar, cantar, chamando espírito do que já morreram. Então, através daquele lá, ele conserta, procura um meio de adquirir remédio para doença ... às vezes cura, às vezes não, né!? E os que chacoalham a purunga se chamam ohokotí (Sr. Manoel Cândido, Abril/2003, transcrição).

Esse relato parece se coadunar com as explicações de Langdon (1996) acerca das várias nomenclaturas para se designar os xamãs. Sr. Manoel completou relatando o cerimonial xamânico do *oheokoti* e a atuação do purungueiro, o que nos ajuda a esclarecer os termos:

Quando chega sexta-feira santa sempre faz aparecer algum vulto, ou mesmo animal bem próximo da tendinha que eles sempre fazem pra fazer trabalho durante quinze dias.

Esse é feiticeiro?

Os feiticeiros. Muitas vezes, ele chama pelo nome dos animais, veado, caititu, muitas vezes a gente nem vê no mato, mas aparece no dia da Semana Santa, sexta-feira santa. Então, os índios ficam com medo dele, porque muitas vezes ele assobia desce o urubú lá de cima, desce até ele, faz parte desses homens que sempre cultuam isso (Sr. Manoel Cândido, Abril/2003, transcrição).

Voltando a D. Margarida, suas filhas eram fortes candidatas a xamã, porém, apesar de saberem disso e terem começado a iniciação, as duas frisaram que os sonhos são muito feios, assustadores e que

ficavam escutando vozes; por conta disso, acabaram desistindo e não fizeram a purunga “cantar”. Sobre isso, Bloom aponta que

São os quase simultaneamente iniciatórios sonho e possessão por espírito que assinalam o xamã potencial, que então entra no transe extático que define a vocação divinatória (BLOOM, 1996, p. 110).

Voltarei à D. Margarida; nesse momento, pretendo situar Sr. Agripino, o curandeiro, no sistema xamânico terena.

As informações sobre o Sr. Agripino Valério possuem maiores detalhes, pois foram gravadas e anotadas conjuntamente, com sua permissão, como mencionei.

Sr. Agripino relatou que sua avó havia dito que ele tinha um dom especial para ser curador e que ela não sabia quando, mas esse dom iria se manifestar. Também relatou que era católico e ainda antes de “ser crente”, com 17 anos,

Veio no meu sonho, chegou dois anjos do meu lado; esse anjo mais poderoso ... arcanjo Miguel e o anjo, o Gabriel. Quando foi vinte e dois anos, eu batizo nas águas, do batismo eu participei ... (Sr. Agripino Valério, Abril/2003, transcrição).

Sr. Agripino foi batizado na Igreja de Belém e apontou que os pastores também disseram que ele possuía o dom da cura. Contou que visitou várias igrejas, tanto em aldeias quanto em cidades da região, e orou muito até receber o batismo do espírito santo, “que faz diferente o corpo e o espírito da pessoa”. Além do dom da cura, possui o dom da revelação e da oração, pois, argumentou ele, “sem a oração, não é nada”. Mesmo sem nos aprofundar aqui, o dom da revelação sugere adivinhação, como fazem os xamãs; Sr. Agripino também vê a sorte das pessoas, geralmente antes de benzê-las.

Prossigui dizendo que após o batismo do Espírito Santo, passou por provações: perdeu a esposa, que lhe deixou seis filhos ainda pequenos, e ficou temporariamente cego de uma das vistas, ficando três até é abençoado e que sempre realiza a oração da estrela da manhã: “sete espíritos, sete poderes, sete igrejas que me guiam”, concluiu ele.

Sr. Agripino frisou que aprendeu a curar e manipular remédios, tão importantes quanto a oração, com a família; referenciou que escuta o avô já falecido até hoje, mesmo em vigília, como também escuta anjos que transmitem informações quando está quase adormecendo.

Assim, para realizar as curas, utiliza primeiramente a oração a Jesus, pois “a Bíblia fala”. Perguntei sobre a purunga e ele disse que não se utiliza dela, só dos espíritos, o que ele chamou de “espiritismo”; não utiliza nenhum instrumento, só a oração e a imposição das mãos em função profilática, aspecto mencionado por D. Margarida em relação a ele.

Parece que Sr. Agripino Valério apropriou do cristianismo católico os anjos como espíritos auxiliares que o ajudam nas curas e nas adivinhações sobre a sorte das pessoas e da comunidade, pois como os espíritos dos animais e dos *koixomunetí* mortos, os anjos, de qualquer maneira, são concebidos pelo catolicismo como espíritos; para a doutrina católica romana com influências tomistas, há a defesa da necessidade dos anjos, estes concebidos como criaturas mais próximas a Deus do que os homens.

A questão da imposição das mãos em função profilática nos ritos do curandeiro remete à presença do protestantismo pentecostal; imposição das mãos que, como os anjos, também parece ter sido apropriada à ordem xamânica.

Sr. Agripino Valério não é uma exceção ao apropriar às suas práticas xamânicas elementos típicos, por exemplo, do evangelismo norte-americano, como a imposição das mãos. Brunelli (1996) relata em relação aos índios Gavião convertidos ao protestantismo pelos missionários da MNTB (Missão Novas Tribos do Brasil) apropriações semelhantes e explana que nesse tipo de análise é muito complicado definir quem influencia quem, “por se tratar de uma relação dialética extremamente dinâmica e de natureza sistêmica, na qual todos os elementos se influenciam continuamente” (BRUNELLI, 1996, p.240).

Aliás, estamos tratando do protestantismo pentecostal, pois vejo o pentecostalismo como um movimento ativo do fenômeno protestante e não como uma categoria independente desse (FREESTON, 1998).

Sr. Agripino sublinhou que existem três tipos de doenças: a doença espiritual, o encosto/inveja e a doença física:

Tem doença do espiritual... talvez a pessoa tem doença pelo preocupação; fica nesse situação e sistema nervoso... Esse daí que faz levantar numa pessoa uma pressão alta, vamos colocar, pressão alta espiritualmente. E tem o encosto; espírito do maligno. E, assim, se tiver no corpo da pessoa, aquele maligno, mal, inimigo que usa agora, exu caveira, jé pilintra, é pomba-gira, é tranca rua e outros tipos do nome do maligno que sempre, que esse daí nunca falta no corpo da pessoa se for encosto, né?! E o problema do corpo humano da pessoa... É ... problema primeiro da pessoa infecção na urina, chamada hoje em dia próstata. Esse próstata que nós chamamos aqui agora chama-se icterícia. Geralmente, o que traz essa doença triste é uma, aquele doença incurável pelo médico. Vem para se curar, tem que tomar o raiz, o simpatia e o outro remédio caseiro ... (Sr. Agripino, Abril/2003, transcrição).

Retornando à questão das provas por que passou, Sr. Agripino concluiu sua fala sobre o processo de iniciação, fazendo menção ao reconhecimento de seus poderes de curador pela comunidade;

...chegou em mim um raio muito grande vindo lá do céu; esse raio do arcanjo Miguel e do anjo Gabriel que está chegando entregou um livro de ouro, de Bíblia na mão e ali continuei sendo firme diante de Deus e agora, e o povo, e a comunidade me chama curador. E curador em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Então, nessa manhã, a minha palavra é essa (Sr. Agripino Valério, Abril/2003, transcrição).

É inevitável lembrarmos de Quesalid e a premissa de que o xamã não é reconhecido porque suas práticas são eficazes, mas justamente são eficazes e ele é um bom xamã porque possui o reconhecimento da comunidade de antemão. Em relação à cura xamânica e ao restabelecimento do equilíbrio, Lévi-Strauss argumenta que são necessárias duas condições:

por uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual, se elabore e se modifique continuamente uma estrutura, isto é, um sistema de oposições e de correlações que integre todos os elementos de uma situação total onde feiticeiro, doente

e público, representações e processos, encontram cada qual o seu lugar (LÉVI-STRAUSS, s./d., p. 210).

Nesse sentido, é muito interessante a história narrada por Sr. Agripino Valério sobre uma purungueira que se converteu ao protestantismo e que nem por isso deixou de atender sua clientela, porém, com a conversão, parou de utilizar a purunga em suas sessões; nessa passagem, a fala de Sr. Agripino se encontra meio confusa em relação aos artigos usados e ao tempo verbal, pois, mesmo mais jovem, tanto ele como D. Margarida se expressam melhor em terena. Entretanto, o importante é que sua narrativa parece demonstrar o apontado por Langdon e Viertler acerca das aparentemente confusões terminológicas para designar os xamãs, o que parece indicar o reconhecimento de mais de um tipo de xamã:

Eu conheci uma pessoa nosso patrício, nossa família, ele foi curador muito tempo, ele chacoalha o purungo; ele muito bem, muito freguês que chegou na casa dela ...Batizou nas águas, e virou crente. Quando no outro dia, essas pessoas quando estava chacoalhando o purungo aí procurou novamente para benzer na casa dela. ...Aí quando chegou na casa dela e bater palma aquele freguês, '- Eu venho para benzer.' Então, aquela senhora respondeu: '- Eu te conto uma coisa, já virou crente. Eu não sou mais de chacoalhador, de benzer... hoje o meu cura é na oração, mas é a mesma maneira, que a minha cura com o Senhor agora é na oração.' ... Primeiro foi uma curandeira, uma jogadora de purungo, mas quando certo tempo procurou e colocou no caminho certo com o Senhor e a mesma coisa orando, curando, em nome de Jesus Cristo... (Sr. Agripino Valério, Abril/2003, transcrição).

Pode-se notar que os personagens curador e purungueiro, esse referenciado por Sr. Agripino como 'chacoalhador de purungo', se embarçam no percurso da narrativa, pois essa dicotomização foi elaborada a partir da "cristianização" dos *koixomunetí*, como menciona Carvalho (1996). Essa certa confusão também aparece no depoimento de Sr. Manoel Cândido sobre o *koixomunetí* e o *veokoti*:

E o que quer dizer *koixomunetí*?
Koixomunetí quer dizer que tem uma visão muito além;
visão além, além da imaginação.

Veokoti é cura?

É cura através das raízes, faz o consulta, assim, pelo que eles falam, através do espírito dos que já morreram; o nome dele *koixomunetí* devido a isso, ele cura através de alguém que já morreu... (Sr. Manoel Cândido, Abril/2003, transcrição).

Tais narrativas parecem indicar que a dicotomização advinda do contato com as doutrinas cristãs e ocidentais não reflete efetivamente sobre o imaginário religioso terena; vide as falas de Sr. Agripino Valério e Sr. Manoel Cândido e a terminologia desordenada utilizada por eles para designar quem é *koixomunetí*, *veokoti*, curandeiro ou purungueiro, transmitindo a impressão de que se trata de um mesmo personagem, xamãs, com roupagens e ritos distintos, com diferentes leituras frente a outros contextos históricos, mas cujas prerrogativas dizem respeito à xamãs e a um sistema em constante atualização.

À guisa de conclusão

Os Terena do Mato Grosso do Sul possuem uma história de contato com a sociedade nacional há séculos. A partir desse envolvimento e das particularidades sócio culturais terena, vários elementos constitutivos dessa sociedade passaram por mudanças, como também outros foram apropriados a essa lógica. A apropriação da doutrina protestante e a continuidade e atualização do sistema xamânico parecem assinalar para esse movimento de elaborações e reelaborações, fornecendo pistas relevantes sobre a construção identitária e a reconstrução constante de alteridades na contemporaneidade desse povo indígena.

As interpretações formuladas pelos Terena parecem fornecer possibilidades de englobar elementos exógenos à sua sociedade de forma ativa em paralelo às também possíveis reelaborações em seu próprio sistema, a fim de abarcar e dar direção às transformações advindas dos contatos interétnicos. Nesse sentido, a hipótese do processo de terenização do protestantismo frente à reestruturação do xamanismo propõe ilustrar uma dessas possibilidades que podem ser

ordenadas, contextualmente, pelos povos indígenas diante de situações imprevistas, como muitas das apresentadas pela sociedade nacional.

Pode-se apontar que a UNIEDAS é parte do movimento histórico do protestantismo que assumiu características distintas conforme o contexto sócio-cultural no qual se inseriu, porém parece ser vista pelos Terena como um processo ideológico através do qual podem expressar uma visão cultural de sua história, manipulando e controlando suas representações (MENDONÇA, 1982; FRESTON, 1994).

Frente ao protestantismo, a visão sobre o xamanismo e os xamãs passou por mudanças, mas a leitura feita pelos evangélicos terena não fez com que esse sistema subsumisse; ao contrário, é digno de novas explicações que integram um e outro sistema numa mesma atmosfera religiosa.

Seguindo ainda as colocações de Langdon (1996) sobre a sociedade poder reconhecer mais de um tipo de xamã, o curandeiro se apresenta como a versão cristianizada, melhor dizendo, protestantizada do xamã atual, dialeticamente instituído frente ao processo de terenização do protestantismo.

A questão a se ressaltar é a de que, mesmo apropriando, 'domesticando', ressimbolizando elementos que não fazem (faziam) parte do arcabouço xamânico terena, defronte ao cristianismo, tanto o católico romano quanto o propagado pelo protestantismo, essas inovações ocorreram e espelham a capacidade de transformação do xamanismo que, mesmo frente à violência civilizadora empreendida por diversas agências religiosas, não apenas sobrevive, mas se enriquece.

Nesse sentido, as colocações de Carneiro da Cunha são muitíssimo significativas:

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

própria continuidade (CARNEIRO DA CUNHA, 2002, p. 7).

Sobre a relação entre o xamanismo e a identidade étnica, elementos que se transformam na dinâmica dos contatos, Brunelli argumenta que:

Os possíveis agenciamentos que, analiticamente, se podem detectar entre os (*sic*) xamanismo e a identidade étnica podem então ser inúmeros, variando desde a plena e total prática da atividade xamânica como manifestação da percepção de sua identidade étnica até a mais completa ausência desta atividade como afirmação de uma nova (real ou almejada) identidade étnica (BRUNELLI, 1996, p. 255).

No caso terena, pode-se observar uma dessas facetas em processo a partir das reelaborações do xamanismo, já que é na ação que ela se constrói e, aparentemente, dessa maneira, o sistema terena pôde incluir o catolicismo, a purungueira, a doutrina protestante pentecostal e o curandeiro como atualização do xamã, personagem que tem lugar mesmo entre os evangélicos. Estes, mesmo se tratando de adeptos protestantes, como os adeptos da UNIEDAS, são adeptos terena, o que indica que é a lógica terena que dá a dinâmica às mudanças, mesmo as advindas do exterior.

Koixomunetí, *purunga*, *veokoti*, imposição das mãos, a capacidade do xamanismo de apropriar e ressignificar elementos distintos atenta também para o que Barth (1998) chama de “estruturação da interação”, o que permite a persistência das diferenças culturais no campo das relações onde se encontram organizadas, reconstruindo sua identidade étnica a partir do jogo conjuntural.

Pode-se encontrar nessas constantes atualizações a tenacidade das sociedades indígenas em interação com a sociedade nacional e a capacidade criativa de se apropriarem, como no caso dos Terena, da doutrina protestante em paralelo a mudanças reunidas ao círculo xamânico, à sua própria cosmologia.

Referência bibliográficas

ACÇOLINI, Grazielle. **Protestantismo à moda terena**. 2004. 219 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - FCL/UNESP, [2004].

ALTENFELDER SILVA, Fernando. **Religião Terena**. Cidade do México: Acta Americana, 1946. v. 4.

_____. Mudança cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 3, p. 271-380, 1949.

BALDUS, Herbert. Lendas dos índios Tereno. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 4, p. 217-232, 1950.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras: In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1988. p. 25-67.

BLOOM, Harold. **Presságios do milênio**: anjos, sonhos e imortalidade. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1996.

BRUNELLI, Gilio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, Esther Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 233-266.

CARVALHO, Fernanda. **Koixomuneté e outros curadores**: xamanismo e práticas de cura entre os Terena. 1996. 156 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - FFLCH/USP, [1996].

_____. **Koixomuneté e outros curadores**: xamanismo e práticas de cura entre os Terena. São Paulo: Terceira Margem, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Edunesp, 2002. p. 14-33.

ELIADE, Mircea. **El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. Cidade do México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. Sagrado y profano: conclusiones. In: RUEDA, Marco Vinicius; YANES, Segundo Moreno (Orgs.). **Cosmos, hombre y sacralidad**: lecturas dirigidas de Antropología religiosa. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995. p. 9-21.

FRESTON, Paul. Pentecostalism in Latin America: characteristics and controversies. **Social Compass**, New York, v. 45, n. 3, p. 335-358, 1998.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al (Orgs.). **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-99.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. Ethos, vision del mundo y analisis de los símbolos sagrados. In: RUEDA, Marco Vinicius; YANES, Segundo Moreno (Orgs.). **Cosmos, hombre y sacralidad: lecturas dirigidas de Antropologia religiosa**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1995. p. 91-111.

LANGDON, Esther Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s/d.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira**. 1982. 346 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - FFLCH/USP, [1982].

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. **UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)**. 2001. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFMS, [2001].

_____. **O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena taunay/Ipegue no século XX**. 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, [2009]

BERG, Kalervo. Terena Social Organization and Law. **Revista Terra Indígena**, Araraquara, n. 33, p. 9-21, 1985.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

_____. **A Sociologia do Brasil Indígena (Ensaio)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

SALHINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1990.

TAUNAY, Alfredo. **Entre os nossos índios**. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1943.