

Introdução

A ideia de pesquisar a relação entre a memória, identidade e religiosidade, no interior da Aldeia indígena Ipegue, município de Aquidauana, MS, decorre da minha ligação com esta comunidade, como filha do lugar, nascida ali. Fui moradora durante vinte anos, neste local estudei o Ensino Fundamental e em outra aldeia vizinha, cursei o Ensino Médio. Falar da comunidade Indígena do município de Aquidauana é motivo para muitas recordações, que se fazem presentes daquilo que vivi dentro da aldeia, saudades das pessoas que marcaram a minha caminhada escolar, e da minha família que me acompanha até hoje. São algumas lembranças que jamais serão apagadas no longo processo da vida.

Da comunidade trago minha ascendência, que mostra a minha maneira de ser, sou considerada uma índia mestiça, pois sou filha de uma mulher indígena, neta de uma senhora bilíngue que mora até hoje na sua aldeia, lutando com a vida que tem. A aldeia a que me refiro é totalmente diferente dos tempos de hoje, naqueles todos falavam “vemó’u” que significa Língua Materna em português, independente da faixa etária. Nas muitas idas e vindas que hoje realizo de Dourados até a aldeia para ver meus parentes, os meus pais, meus irmãos e a minha avó em especial, verifico as alterações sofridas pelo processo de urbanização, modernização e mudanças de valores.

Por todos esses fatores a pesquisa que desenvolvemos envolve a memória, identidade e religiosidade dessa comunidade que se modifica, mas que tem um patrimônio cultural que merece ser valorizado e ganhar visibilidade.

Escolhemos para trabalhar narrativas que tragam memórias de fazeres ancestrais, para tanto, utilizamos da história oral no processo de coleta de dados com o informante. Fizemos um recorte do tema que mais se aproxima dos nossos objetivos, verificamos a memória coletiva e a identidade, analisamos os fragmentos que apresentavam estes dados culturais presentes na narrativa.

No primeiro capítulo, apresentaremos o espaço físico da Aldeia Ipegue, uma breve contextualização histórica, sobre as condições da resistência da comunidade, apresentamos a etnia Terena, e seu estabelecimento na região de Aquidauana - MS.

No segundo capítulo, discutiremos a questão cultural, a partir da análise das práticas culturais, observadas durante o processo de coleta das narrativas, também pela vivência da pesquisadora na comunidade. Discutiremos as questões relacionadas à memória, ao processo de formação das identidades, e como a religiosidade se realiza

nas diversas práticas culturais, a partir da narrativa de diferentes mitos, e da análise do altar, que representa o espaço sagrado que melhor ilumina os elementos que se amalgamaram no processo colonial.

CAPÍTULO I

1.1 A Aldeia Ipegue

A Aldeia na qual desenvolvemos a pesquisa está localizada no Distrito de Taunay, ela se chama Ipegue, e se localiza no município de Aquidauana, Mato Grosso do Sul. Dentro da Aldeia encontra-se o Posto Indígena (órgão oficial do governo), logo à frente tem uma escola e, ao lado, um posto médico para atender os índios, mantido pela FUNASA. O acesso à aldeia se dá via rodovia federal (BR) pavimentada, que liga o município de Aquidauana ao de Miranda, após mais ou menos cinquenta quilômetros da cidade de Aquidauana, encontramos a entrada para o distrito de Taunay, uma estrada ainda não pavimentada, e após passar o povoado seguimos mais sete quilômetros para a aldeia Ipegue.

Segundo Gonçalves (2009), as localidades mais próximas da região são, portanto, Taunay que fica a sete quilômetros, Miranda a quarenta e sete e Aquidauana a cinquenta e sete quilômetros. Ainda segundo o pesquisador:

Conforme informações fornecidas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Posto Indígena Ipegue situa-se sobre as coordenadas: 20° 06' 35' Lat. S e 56° 04' 35' Long. W. A área total de aldeia é de 3.037, demarcada entre os anos de 1913 a 1918. As terras foram tituladas através do Decreto N.834, de 14 de novembro de 1928 do governo do antigo Estado do Mato Grosso. (GONÇALVES, 2009, p. 2)

Esta localização da aldeia não a torna privilegiada, pois ainda de acordo com o estudioso, o solo é árido e pedregoso, o que caracteriza uma área composta por campos, a fauna e a flora são típicas do cerrado, e com ocorrência de córregos temporários, dependendo das chuvas. O bioma encontra-se ameaçado pela ação depredatória do homem. De acordo com Gonçalves (2009, p. 2) “O clima é quente com temperatura variando entre 18°C a 29°C, sendo que nos meses de agosto e setembro a temperatura apresenta entre 13°C e 22°C, com mudanças bruscas e presença de frio.”

A estrutura física da aldeia sofreu alterações ao longo do processo de urbanização, do período em que era criança, há mais ou menos vinte anos atrás, percebe-se que essas mudanças se aceleraram. Nesse sentido, a alteração do espaço físico mudou também a configuração da cultura local. Para confrontar as memórias que os antigos têm da aldeia, com a atualidade, recorremos a Roberto Cardoso de Oliveira, que em seu livro *Do índio ao bugre*, ao se referir a Aldeia Ipegue, afirma:

O estilo de Ipegue é o mesmo do de Bananal [aldeia vizinha], guardando naturalmente a proporção imposta pela tendência a uma mais rápida urbanização desta última. Conta com um núcleo central de 50 casas, além do posto (subposto, subordinado ao posto indígena Taunay), a escola e a Igreja Católica. Na divisa com Bananal, isto é próximo ao córrego Ipegue, portanto junto a estrada que liga ambas as aldeias, encontramos 5 ranchos com seus respectivos roçados. Por outro lado a noroeste de Ipegue, nos limites da reserva, temos uma concentração de rancho, cerca de uma dezena, no lugar denominado “roças” (FIALHO apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 79).

A descrição feita pelo Cardoso de Oliveira (1976) refere-se a estrutura da aldeia Ipegue nas décadas de 1920 e 1930. De duas décadas para cá a aldeia apresenta constantes transformações, por exemplo, a moradia passou da tradicional casa feita de sapé para as casas feitas de madeira.

Os moradores passaram a seguir estes modelos de construções, desde que construíram a escola e as igrejas, foi quando perceberam o quanto é seguro ter uma casa nova. De minhas memórias mais distantes, recordo-me de quando ainda se viam as casas tradicionais, e o costume era que os índios mais velhos eram respeitados, propiciando mais união na comunidade.

Neste tempo, em que os antigos ainda mandavam, as tarefas eram feitas em conjunto, como exemplo, a reunião de várias pessoas para poder limpar a aldeia, cada família tinha a sua roça (terrenos destinados ao cultivo). Estas lembranças são confirmadas pelo pesquisador Cardoso de Oliveira (1968) que cita em seus estudos, que a “roça” onde a população plantava e colhia, arroz, feijão, milho e mandioca, eram cultivadas pelas famílias que dividiam esta produção entre a população que ali vivia, com o tempo tudo isso foi se perdendo. De acordo com Cardoso (2004, p. 18)

A lavoura é a principal forma de atividade econômica. Ela constituiu um dos fundamentos para a religião tradicional Terena, hoje não mais observada. A cerimônia de final de colheita era tão importante, justo porque, sem ela, *Itukó'oviti* (Deus Superior) não estaria de acordo e não abençoaria o próximo plantio. Não havia relação comercial e sim uma relação de gratuidade e de reverência pela prosperidade oferecida ao povo com a produção de alimentos. A vida poderia, assim, continuar ainda mais próspera para a comunidade. Era uma celebração totalmente voltada para os aspectos da reciprocidade, da gratuidade e da partilha entre as famílias.

No ano de 1992 ou mais ainda, não me lembro, as “roças” foram acabando, construíram novas casas, chegaram luz elétrica e água encanada, eu morava distante do centro da aldeia, a minha casa era tão longe que provavelmente chegou um ano depois, eu vivi muito tempo com lamparinas, buscava água no poço, naquela época tinha um

açude que ficava muito tempo cheio, e várias vezes, lembro-me que lavávamos roupas e aproveitávamos para “banhar”, era uma rotina aquilo.

1.2. O SPI (Serviço de Proteção aos Índios)

No longo processo de dominação colonial, a comunidade indígena não tinha muito valor para os brancos, a cultura e fazer do povo não eram considerados, muito menos respeitados. Prova desse desdenhar da cultura ameríndia é a fala de Freire sobre o primeiro contato dos portugueses com os habitantes nativos:

De modo que não é o encontro de uma cultura exuberante de maturidade com outra já adolescente, que aqui se verifica; a colonização europeia vem surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas. (FREIRE, 2013, p. 158)

Esse desconsiderar cultural permanece ainda no imaginário brasileiro. Isto se comprova com questões simples, como por exemplo, o fato de por muito tempo os povos indígenas não terem acesso a documentos, às escolas e, portanto, não terem acesso à cultura letrada. Ficando à margem na condição de cidadania.

Devido ao contacto com os colonizadores, os índios foram sendo expulsos de seus territórios e confinados em aldeias, muitas vezes sem respeitar as diferenças étnicas, trazendo como consequência a mudança dos costumes e a cultura, alterando de forma significativa seu modo de vida. Portanto, hoje somos assim, mudamos o nosso costume e ainda somos tão diferentes, existe uma mistura de negro com índio e branco com índio, chegamos até nesse ambiente que transformou muitos índios, que ainda lutam por uma vida melhor.

Fialho (2010) quando discute a questão do desuso da língua terena pelo povo, aponta como elementos que contribuíram para este fato os seguintes acontecimentos:

No relatório de Rondon (1901) outros acontecimentos na vida dos Terena são elencados. São eles: construção da linha telegráfica, em 1900, sob o comando de Candido Mariano da Silva Rondon e, em 1904, a fundação da Companhia de Estrada de Ferro Noroeste do Brasil com o objetivo de ligar a cidade de Bauru a Corumbá no Mato Grosso. Estes acontecimentos foram marcantes na vida cotidiana dos índios Terena, exigindo a sua participação efetiva e intensificando o contato com os purutuye, incentivando mais ainda o desuso da língua Terena. (p. 16)

Foi nesse período, que se iniciou o contato mais direto com os brancos, e teve resultado o desuso da sua língua materna, bem como a união entre os trabalhadores brancos com as índias.

Estes acontecimentos mudaram a rotina da comunidade, exigindo que novas formas de organização fossem efetivadas, a política dos brancos começou a fazer parte da comunidade. Nessa época, foi escolhido um líder, ou um chefe, que representaria e lutaria pelos direitos dos indígenas.

Cria-se o SPI - Serviço de Proteção aos Índios, em 1910, e os índios passam a ser visto de uma forma diferente. Pela primeira vez o Governo Federal assume definitivamente uma política indigenista. Com a instalação do SPI nas aldeias trouxe ainda maior interferência no cotidiano dos povos indígenas trazendo como consequência a perda da autonomia e da organização tribal dos indígenas. (FIALHO, 2010, p. 16)

A interferência do governo ficou mais evidente, segundo Fialho (2010) quando este introduziu na comunidade o “Capitão”, este com poder de decisão que na organização tradicional era direito do “Conselho Tribal da Aldeia”. Conforme argumentamos anteriormente, os mais velhos, com função social de ser os guardadores da memória e líderes naturais do povo, foram perdendo sua importância.

As diretrizes do governo federal apontavam para a “preservação” da população indígena, com a política de proteção ao índio tendo à frente o SPI, que tinha função ambígua, ao mesmo tempo que visava proteger a comunidade, autorizava a exploração dessa mão de obra pelos fazendeiros, esta concepção de que os índios precisavam de tutela perdurou por muitos anos no governo.

A luta pela terra sempre esteve presente, os fazendeiros não contentes em explorar a mão de obra, também avançavam suas cercas, o que gerava muitos conflitos pela posse da terra, com invasões e expulsão dos Terena, que aconteceram nesse período. De acordo com Fialho (2010, p. 32)

No ano de 1910, Rondon foi indicado para fundar e tomar a frente do SPI por ele estar trabalhando nas Linhas Telegráficas. A partir desse momento Rondon impôs quatro condições ao SPI para que ele pudesse por em prática a sua política entre o povo Terena como afirma Bittencourt e Ladeira (2000, p. 95):

- pacificar o índio arredio e hostil, para permitir o avanço dos purutuye nas zonas pioneiras, isto é, recém abertas para a colonização.
- Demarcar suas terras, criando “reservas indígenas”, lotes de terras sempre inferiores aos territórios anteriormente ocupados pelos índios. A justificativa é que “pacificados” não precisavam mais “correr de um lado para outro”.

- Educar os índios, ensinando a eles técnicas de agricultura, noções de higiene, as primeiras letras e ofícios mecânicos e manuais para que pudessem sair da condição de índio bravo e serem transformados em trabalhadores nacionais.
- Proteger os índios e assisti-los em suas doenças.

Estas quatro condições, impostas por Rondon, atraíram para o interior da aldeia, mais brancos, com a cultura religiosa e escolar, a fim de “educar o povo”. A estrutura social foi modificada, pois as roças comunitárias foram substituídas pelos lotes, cada família recebeu o seu, minando a colheita comunitária praticada até então.

A educação formal demorou a se consolidar na aldeia, eram ensinadas apenas as “primeiras letras”, com ensino fundamental. Em relação às questões da agricultura, o que se verificou de fato nestas políticas, foi o uso da mão de obra terena no corte da cana, muitos jovens nessa época, não iam para a escola, pois a necessidade de alimentação falava mais alto, e eram recrutados para os serviços braçais.

A presença de Rondon na região foi importante no processo de reivindicação dos terena. Pois estes aproveitaram o momento para negociarem as demarcações das terras, que já haviam sido, em grande parte, tomadas pelos fazendeiros. Rondon intermediou as negociações entre índios, governo e fazendeiros, no sentido de conseguir, por meio de decretos, a criação das reservas. Ainda de acordo com Fialho (2010, p. 33) “Em 1905 as aldeias Cachoeirinha e Bananal/Ipegue conseguiram a demarcação de suas terras e em 1911 o SPI reconheceu esta delimitação da reserva indígena. Aos poucos, quase todas as outras áreas foram demarcadas, no tempo do SPI comandado por Rondon.”

Neste tempo o chefe do posto passou a cuidar de toda a documentação necessária aos indígenas para se identificarem no país. O chefe era “purutuye” (branco), e mais uma vez os Terena passam a ser “orientados”, tendo contato direto são obrigados a falar o português para se comunicarem.

A atuação dos chefes “purutuye” provocou ao longo do tempo, a adoção da língua portuguesa como meio mais comum de comunicação. Tanto que hoje a aldeia Ipegue não se comunica mais em sua língua materna. Este não é o único fator para o desuso da língua materna, destacamos também que na tarefa de educar os Terena, o governo enviou para esta função professores brancos, assim, na época muitos começaram a falar o português. Ainda criança, a minha vó, assim como outras avós, ensinavam pouca coisa, com medo de não compreendermos a fala totalmente, isto

acabou com as narrativas de nossa cultura, os mais antigos ainda estão lutando por algum resgate da tradição.

A Reserva Indígena de Ipegue conquistou o título definitivo de domínio das terras, expedido pelo governo do Mato Grosso, somente em 23 novembro de 1965. Neste documento o governo concedeu um lote de terra para posse e ocupação dos índios Terena, de forma oficial.

A posse da aldeia Ipegue era um avanço importante no processo da legalização das terras dos Terena, no entanto não significou que a questão estava resolvida uma vez que esse título não possuía o poder de transferir a propriedade do imóvel para os índios (Calixto da Silva 1982c p.03). Portanto as reivindicações territoriais realizadas pelos Terena junto ao estado brasileiro, e que se processavam desde os meados do século XIX, não tinham sido concluídas em meados do século XX. E suas reivindicações permanecem até nossos dias. (VARGAS, 2011, p. 79)

Estas políticas serão mantidas até a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 5 de dezembro de 1967, pela lei nº 5.371, no governo do Presidente Costa e Silva. A Fundação vinha substituir as funções do “Serviço ao Proteção ao Índio” (SPI). Mesmo com a mudança do nome da entidade, que representa o governo diante dos indígenas, podemos dizer que a política continua em passos lentos no sentido de garantir a posse da terra já concedida, e mais lenta ainda quando se trata de demarcar as terras reivindicadas.

Os indígenas com passar do tempo, mudaram suas estratégias de luta pela terra, ao serem confrontados com a cultura do branco, suas escolas e sua organização política, a partir dos embates com os “purutuye”, transformaram sua cultura, seus costumes. Ao aprender sobre o outro, incentivaram suas crianças e adolescentes a irem para escola, para construírem um futuro melhor. Quando havia apenas o ensino fundamental na aldeia, os pais com melhores condições, enviavam seus filhos para a cidade ou para o distrito, onde provavelmente aqueles que queriam estudar continuariam sua formação escolar.

Depois de muitas reivindicações, o ensino médio chegou em algumas aldeias. Estes relatos são importantes, porque representam a apropriação dos indígenas dos saberes do branco, e quando estes fizeram cursos e voltaram para as aldeias, houve ganho significativo na valorização dos índios, pois uns conseguiram ser professores, outros ser formaram na área de saúde, formaram em advocacia, e as aldeias ganharam com isso. Pois agora a luta pelos direitos dos índios ganha força, uma vez que os filhos à terra tornam.

Em 2013, ocorreu a retomada das terras indígenas de Taunay, que mesmo antes da guerra do Paraguai já pertenciam aos índios. Perto da aldeia Ipegue tem a fazenda Esperança, na qual se reuniram cerca de 700 pessoas para invadirem, foram de uma forma bem consciente e tranquila, mas que provavelmente não sairão de lá tão cedo, os Indígenas são das aldeias: Ipegue, Colônia Nova, Lagoinha, Água Branca, Morrinho, Imbirussu, Limão Verde, Bananal. Também houve bloqueios para que não índios não passem, ali por dentro. Nesse ano, não somente em Aquidauana ocorreu esse acontecimento, mas houve em todas as aldeias da região.

1.3. Um pouco sobre os Terena

De acordo com pesquisadores, os Terena pertencem ao grupo linguístico Aruak. De acordo com Cardoso (2004) estes povos vieram até o Mato Grosso do Sul através do alto rio Negro. São muitas as teses sobre sua origem, alguns apontam para a região do Chaco (VARGAS, 2011), outros para as planícies colombianas e venezuelanas (CARDOSO, 2004). “Eram povos agricultores, caminhando na direção do sol nascente. Procuravam melhores terras para a sobrevivência de suas famílias (MANGOLIM, 1997). No entanto houve grande dispersão dos Aruak pelo Brasil.” (CARDOSO, 2004, p. 15).

Pertencentes ao grupo Chané- Guaná, Os Terena irão se estabelecer ao longo das margens dos rios Aquidauana e Miranda, são pouco estudados, sendo que as referências diretas aos Guaná serão feitas a partir da guerra do Paraguai. (VARGAS, 2011) Neste período os Terena se refugiariam nas regiões mais altas, para fugir dos combates.

Os terenas são povos que estão unidos em sua comunidade, eles trabalham nas lavouras, cultivando e semeando, a organização social se faz a partir do trabalho na terra, pela qual a maioria viveu e cresceu. Mas, essa prática cultural se modificou, pois uma parcela dos Terena não mais vive em conformidade com a cultura, que representa o trabalho coletivo nas lavouras, mas prefere sobreviver dos recursos dados pelo governo.

Hoje a aldeia está muito diferente de como era antigamente, a criança desde cedo começa a participar da vida escolar, a escola nos moldes da cultura ocidental já faz parte, está dentro da comunidade indígena. Ela se tornou o ponto de encontro para as festas comemorativas, para os esportes, isto faz a diferença no crescimento da comunidade, a seguir podemos observar as fotos da aldeia:



Crianças indígenas fazendo parte do esporte, torneio dentro escola



Crianças

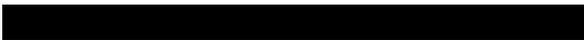
apresentando festa junina, uma das datas comemorativas do ano.

O povo terena quando narra de suas histórias, relata as muitas festas tradicionais que aconteciam na aldeia. Elas eram organizadas e conduzidas pelos mais velhos, como os rituais dos pajés que mantinham traços da cultura tradicional, havia também as festas de herança do sincretismo religioso católico, com os diferentes “Santos” reverenciados por diversas famílias. As pessoas acreditavam que ao fazerem suas promessas e tendo seus pedidos atendidos, deveriam reverenciar e agradecer aos “santos protetores” com festas de muita fartura. Isto ficou nas lembranças e muitos questionam porque não voltar? Ou mesmo tentar ensinar as crianças, para que estas aprendam os ritos da cultura terena, o que seria muito difícil, uma vez que há oposição entre os mais velhos. De acordo com Cardoso (2004, p.18):

O Terena é um povo que celebra muito. Suas festas são muito animadas. Porém, é notória a ausência de líderes religiosos (xamãs e/ou pajés) que, no passado, eram muitos, sendo bastante solicitados para aconselhamentos, participação em cerimônias de batizado e casamento e, ainda, para curar as pessoas de seus males. Hoje os pajés são elementos raros.

Há também as danças tradicionais da cultura como a “dança de bate pau” ou “dança da ema”, o sentido original e as datas específicas de tal cosmogonia já se perderam no tempo, se considerarmos estas representações como seu sentido original, representando o que Eliade (2008) analisa como representação dos mitos. A dança é um ritual que provavelmente contava um mito. Isto foi no antigamente, em que havia apenas um significado, hoje ela tem muitos.

Alguns dizem que ela representa a chegada em uma nova terra, para celebrar, outros dizem que eram representações das guerras. Na dança, cada grupo tem sua cor, sua estratégia para sobreviver, atualmente são duas cores, o vermelho e o azul, estes são colocados em duas fileiras, em pares. O objetivo é fazerem passos de dança, como em uma competição, quem faz o melhor ganha, isto também está dentro da memória trazida pelos mais velhos, que dizem ser a marca da guerra do Paraguai.



Homens apresentando a dança dos índios, o primeiro com arco- flecha o outro com vara na mão, esta representação é lembrada a guerra do Paraguai, trazidas com os mais velhos.

A aldeia hoje está diferente, muitos não praticam mais a roça, não fazem mais lavoura, não procuram criar estratégia dentro da aldeia para se alimentarem, estão dentro de uma política que está em volta da comunidade.

A aldeia Ipegue, assim como outras aldeias, está muito diferente, tudo se organiza de forma bem sucedida, hoje restaram lembranças, ou seja, memórias que de hora em hora são contadas em versões diferentes, ao recorrermos ao sentido da memória coletiva, de Halbwachs (2004) podemos compreender a mudança nas versões, uma vez que a memória coletiva se modifica de acordo com o sentimento de pertencimento daquele que narra. Fialho (2010, p. 30) retrata este contexto na seguinte frase:

A aldeia Ipegue antes da guerra do Paraguai já existia e durante a mesma foi destruída sendo reconstruída depois da guerra como Rondon registrou em seu relatório em (1901). Desde a sua reconstrução houve várias mudanças que fizeram dela uma aldeia totalmente diferente das outras aldeias vizinhas, um dos exemplos é a permissão da presença dos “purútuye” dentro da aldeia, o que não ocorre nas outras com tanta facilidade. Com a guerra, os índios se dispersaram ocupando várias regiões do atual Estado de Mato Grosso do Sul, em várias cidades, como Miranda, Aquidauana, Nioaque, Dois Irmão do Buriti, Sidrolândia, Anastácio, Campo Grande e Dourados.

Percebemos então a questão da mudança dentro da aldeia, com brancos que atuaram e foram chegando aos poucos e que hoje fazem parte da comunidade Indígena. No próximo capítulo, discutiremos a questão agora analisando aspectos da cultura a partir da fala e prática de nosso informante, na perspectiva da memória coletiva e do mito.

CAPITULO II

2.1 Memórias, mitos e identidades

No capítulo anterior, nossa preocupação era localizar a comunidade Terena em seu espaço ancestral, apresentar dados de sua organização política atual, com referências às lutas de sobrevivência da cultura e de sua capacidade de adaptar-se às condições adversas.

Neste capítulo, analisamos alguns pontos das práticas culturais presentes nos fazeres de nosso informante, a partir de fragmentos de sua fala, colhida em entrevista, e da análise do altar, consagrado no interior de sua residência, que registramos ao conhecer seu espaço, também pela vivência da pesquisadora na comunidade.

Para nos auxiliar nas análises, apoiamo-nos nos conceitos de memória coletiva, de Halbwachs (2004) quando este nos diz que a memória coletiva

É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado: há, na realidade, dois grupos que se sucedem. (p. 86)

Este conceito de memória nos auxilia a compreender como a tradição dos benzedores, como o Senhor Justo, pode se manter em meio à comunidade Terena, sofrendo as alterações que já discutimos no capítulo anterior, quando narramos sobre a presença dos brancos modificando os fazeres da aldeia. Observamos a fala de nosso informante, considerando outro aspecto destacado pelo pesquisador da memória, que afirma

Não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória. Por história é preciso entender então não um sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto. (HALBWACHS, 2004, p. 64)

Nesse sentido, compreendemos que nosso informante partilha de saberes ancestrais, que são transmitidos via tradição oral, por isso temos de considerar a questão do sagrado, que abordaremos a seguir, tendo por base os estudos de Eliade (2001, p. 20)

quando este afirma que o “*sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história.”

Nosso informante transita entre o sagrado e o profano, seus fazeres estão ancorados na tradição que amalgama diferentes culturas, a tradição católica com seus santos e orações, e a cultura Terena, com seus chocalhos, remédios e danças. Esta religiosidade se estabeleceu, a partir de diferentes mitos, que se amalgamaram no processo colonial.

Quando ouvimos a narrativa do Senhor Justo, compreendemos que ele estava ancorado na tradição do sagrado, conforme Eliade (2011) nos esclarece “O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a *ser*.” (p. 85) A experiência do nosso informante nos diz sobre o mito: “Este é um aspecto do mito que convém sublinhar: o mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado do mundo.” (idem, 2011, p. 86)

Para dar conta desse narrar o mito, analisaremos a seguir alguns fragmentos da entrevista que fizemos.

2.2 A revelação do mito: benzimento e memória

Consideramos que o aspecto do mito, presente neste trabalho e que iremos destacar, tem como forma de manifestação a prática das rezas, que atualmente são feitas pelos senhores antigos da aldeia. Para dar conta desta tarefa, entrevistamos um senhor da aldeia Ipegue, que representa o mito, com sua força, que se consolida no interior da sua religião, este saber é transmitido pela narrativa, que contém seu ato de conhecimento.

O Sr. Justo Vicente Pio mora na aldeia Ipegue, nasceu em 1932, índio da etnia terena. Representante da aldeia como dirigente da Igreja Católica, em 1974 foi nomeado como capitão da aldeia¹, função designada pelo governo (atualmente a FUNAI tem por política acatar a escolha das etnias), ficou oito anos a frente da sua comunidade. Casado com a Senhora Rita Vicente tendo apenas um filho homem.

¹ Os capitães de aldeia tem função política, eles representam a comunidade diante dos órgãos dos governos em todas as esferas.

Durante a entrevista, nossa insistência era que fosse feita a narrativa de quando o Sr. Justo começou a benzer e a rezar pelas pessoas. Depois de muito falar, ele finalmente diz: “...Isso aí começou no sonho em antigamente...” Considerando o que Eliade (2011) conceitua como manifestação do sagrado, a hierofania², podemos perceber que nosso informante faz parte da tradição das revelações do *sagrado*, que perpassam diferentes culturas. Podemos facilmente lembrar diversas manifestações do sagrado que ocorreram através de sonhos, em diferentes tradições religiosas, desde o cristianismo ao budismo.

Outro aspecto desse relato do Sr. Justo refere-se à palavra “antigamente”, que coloca-nos diante da imprecisão temporal, o que é o “antigamente”? É a memória que retorna em um tempo impreciso, o tempo dos começos, o tempo do sagrado. A memória coletiva do partilhar os conhecimentos sagrados, como ele mesmo afirma:

(...) Isso aí começou no sonho em antigamente agora pois é você quer saber, não sei como começou antigamente mas existiu pajé aqui alcancei mais ou menos o nome dele Brígido kadiwel é Peru Indio terena kolopeheve (índio terena purungueiro hahaoe tolokoe índia, Doutor e Uhi vai pelo menos seis partes daquele la) e curava você tem que ter fé naquele la (...) (Fragmento da entrevista, anexo 1)

Neste fragmento, nosso informante nos narra sobre os processos de cura de antigamente, com a imprecisão da memória coletiva, a cura que acontecia, no tempo anterior à chegada dos médicos na aldeia. A memória abarca a narrativa do contato do Sr. Justo com alguns curandeiros antigos, e de seu conhecimento das rezas, conforme analisaremos adiante. O que o coloca na condição de viver o mito, relaciona-se com a afirmativa de que ele aprendeu a benzer nos sonhos, a hierofania manifesta.

Ao contar de sua experiência como rezador, ele relata um fato acontecido a muito tempo, novamente a imprecisão temporal marca sua narrativa, a memória coletiva que abarca o antigamente. A história narrada refere-se ao tempo em que o informante trabalhava com outros no campo, e o patrão para quem eles trabalhavam, não os pagava direito, apenas queria saber de usá-los e não acertava o que havia sido combinado.

2 O homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*. (ELIADE, 2011, p. 17)

Portanto, ele, como rezador, realizou juntamente com seus amigos uma reza, que era mais ou menos assim:

(...) eu índio tenho Patuá existe raiz do mato domina cavalo, domina vaca domina patrão caboteiro, patrão não quer pagar pião então leva esse negocio e coloca na boca reza, reza, reza ta, ta, e conversa com patrão e vai guspindo por que produz ne, não sabe o que é aquilo. Outro questão também é sobre a raiz do mato que se chama branda mundo que na qual houve a sua história. (...) (anexo 1)

A narrativa busca comprovar a eficácia da reza, e seu poder de persuadir. Esta prática de procurar a saída utilizando o recurso do sagrado, recusando-se ao negociar politicamente, coloca nosso informante na categoria dos que vivem no sagrado, uma vez que o recurso para resolução dos problemas não acontece na esfera do profano, mas concorre para o funcionamento dentro de uma estrutura religiosa.

Em outro momento da narrativa, Senhor Justo afirma que havia um tempo em que ele saía com seus acompanhantes, músicos:

(...) Falando sobre bandeira - pedi esmola aquele que crê dá, amarra na fita, esse daí que a gente faz reza todo ano, todo ano nos viaja (indo para as casas fazendo visita) - Durante 13 anos viajava fora meus cantor, começava beber pinga antes que envergonha nos vamos para então (...) (Fragmento anexo 2)

O rezador ia de casa em casa, com a bandeira de São Sebastião, e as pessoas amarravam uma fita na bandeira, faziam os seus pedidos de tudo que necessitavam, a peregrinação terminava com uma festa. Esse tempo era o que mais se manifestava o sagrado, e para o qual todo mundo colaborava.

Para Eliade (2011), nas festas reencontra-se a dimensão sagrada da existência, ao se aprender novamente como os deuses, ou os antepassados míticos, que criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos. Nesse sentido, podemos dizer que as festas que cada um faz de um determinado Santo é sagrado e muitos são praticados de uma forma diferente. O Sr. Justo diz: “...Tudo aqui nos faz reza quinta-feira santa, eu sou católico eu faço são Sebastião creio...” Nessa fala, ele diz sobre a festa que acontece todo ano na sua casa, na qual ele busca fazer cerimônias como devoto que é de São Sebastião, e sempre busca fazer na quinta-feira Santa.

Na região de Taunay há muitas Igrejas Evangélicas, e uma Igreja Católica em cada uma das aldeias, as crianças as frequentam com seus pais, e mesmo as igrejas realizando rituais de batismo e oração, muitas famílias cristãs solicitam o batismo feito em casa, mesmo quando este pode ser feito nas Igrejas. Essa prática cultural antiga é

realizada pelo Senhor Justo, pois pensamos que a casa é um lugar sagrado para cada família, como podemos perceber na seguinte fala “eu batizo criança, agora na igreja meu povo não quer por que tem que fazer culto, então vai batizar na casa e não impede o que é batismo”. (Fragmento anexo 1)

Por essa fala podemos perceber que ele batiza as crianças, cada criança que recebe o batismo ou a benção, passa a ter conhecimento da sua religião, a comunidade prefere fazer batismo em casa, por que lá seria um bom lugar onde muitos iriam fazer festas, brincadeiras e até mesmo fazer uma revelação diante da sua própria casa, já na igreja iriam se reunir e fazer um culto, cantar e batizar, depois cada um para sua residência. Segundo Eliade (2011, p. 30) "todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que envolve e o torna qualitativamente diferente". E nesse aspecto podemos procurar um território. Ou seja, um terreno onde possa ser visto um acontecimento sagrado, o batismo.

Dentro da sociedade onde ele vive há questões relacionadas ao pajé, que seria o curador, o homem das revelações, a tradição que se mantém entre os seus aspectos culturais, então nesse contexto podemos trazer a fala do Sr. Justo:

(...) por que eu lembrei lá para ela o purungueiro, o pajé, não ouviu falar ne – respondi sim – mas lá em Dourados você foi em aldeia lá? Resp. sim - então lá tem muito né? sim – na semana Santa né. Eu fui la inventa-la, eu sei inventa, eu canto e chacoalho ai, esse ai pajé e cura Irma dele Francisca curava já faleceu. Então lá eu vi, em Dourados (...)

Segundo essa afirmação podemos perceber que ele não era exatamente um pajé, mas aprendeu com a cunhada que praticava cura e fazia remédios, então nosso informante foi em uma ocasião apresentar a estrutura do pajé, pegou um chacoalho na mão, começou a dançar e cantar, foi apenas uma apresentação saudando o novo representante da aldeia que seria um novo cacique. Para Ecléa Bosi (1994) na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. E tudo isso percebemos como por exemplo ele diz:

(...) Ah, ta esse pinta desse aqui, esse chama Purungo né, mas outro nome chama se Itaká Coichomonoti que significa olho de mancanvan, ele não ta pintado a toa, Já viu Mancavan?(risos) tem que descer pantanal e fica assim Kuam Kuam koroo, então esse aqui a cruz, um purutunhe veio aqui também querendo olhar para que e essa cruz é para espirito bom ou para mal? espirito mal não entra, somente espírito bom que entra, falei pra ele (risos), então que significa isso

aqui Itaka aí ele começou fazer barulho com o purungo tipo um pássaro cantado que seria o mancanvan. (...) (Fragmento anexo 2)

Aqui continuamos a conversar, ele dizendo que o barulho de um purungo que ele tem, faz pensar em uma imagem trazida por pássaros cantando. Quando perguntado sobre o significado da cruz no seu purungo, respondeu rindo que é para trazer os espíritos bons.

2.3 O altar



O local em que o senhor Justo manifesta sua fé em conjunto com a esposa é, ao mesmo tempo, cheio de sincretismo e bastante humilde. O quarto fica localizado nos fundos, separado fisicamente da casa e é utilizado exclusivamente para suas rezas. Foi erguido com paredes de tijolos, cobertos com telhas do tipo "Ethernit", com piso de terra batido e porta de madeira rústica. Este espaço representa o consagrar um lugar, o viver no sagrado: “Numa palavra, sejam quais forem as dimensões do espaço que lhe é familiar e no qual ele se sente situado – seu país, sua cidade, sua aldeia, sua casa -, o

homem religioso experimenta a necessidade de existir sempre num mundo total e organizado, num Cosmos.” (ELIADE, 2011, p. 43)

O altar fica posicionado numa pequena mesa de madeira, porém firme e fica na parede da frente, bem ao lado da porta e contraposto à janela. Ao contrário de muitos outros altares, esse não está coberto com uma toalha sobre a madeira, e as imagens religiosas e outros instrumentos que são empregados durante a reza, como velas, fitas, pires, etc.

A parede, ligeiramente acima do altar, é decorada com três tecidos sobrepostos: o primeiro, mais ao fundo, é de algodão e da cor vermelha. Ele reveste a parte alta da parede. No meio, há um fino tecido de renda branca bordada com pequenas figuras de flores. Na frente, há uma bandeira em tecido de poliéster vermelho. Essa bandeira tem uma figura de São Sebastião costurado no centro. Nas bordas, foi utilizada uma franja em tecido negro. Completam a decoração um grupo de sete fitas de cetim, amarradas no topo e que caem suavemente sobre a bandeira. As cores das fitas são, na ordem da esquerda para a direita, azul claro, dourado, rosa, vermelho, dourado, azul escuro e azul claro. Junto à última fita de cetim azul, há uma pequena fita de renda na cor vermelha.

No centro, foi pendurado um rosário, fixado ao topo da bandeira com uma fita branca de cetim. A bandeira fica presa a uma cruz de madeira, semelhante a utilizada nos cabos de vassoura. O tecido no alto é enrolado na parte horizontal da cruz e preso com fita de cetim dourada com oito nós. Na parte vertical da cruz, bem no alto, enrolada na fita branca e no rosário, encontra-se uma rosa artificial com botão fechado.

Este conjunto forma o sagrado do qual o Sr. Justo se considera devoto: “...Tudo aqui nós faz reza quinta-feira santa, eu sou católico eu faço são Sebastião creio...”, como devoto de São Sebastião, as imagens reportam ao culto, se pensarmos sobre o que significa sua enunciação como católico, veremos que há a identificação cultural, nesse sentido, nos reportamos ao Stuart Hall (2005) quando discute a questão da identidade:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (Hall, 2005, p. 13)

Nosso informante, ao dizer-se católico, partilha de concepções e crenças que são próprias de um certo fazer cultural, mas ao mesmo tempo, é depositário de saberes que são próprios de sua comunidade. Dessa forma, a identificação é múltipla, pois várias

identidades estão em processo, a afirmação de seu pertencimento ao grupo Terena, a religião católica, o fazer cultural dos “purungueiros”, herdeiros da tradição ancestral.

Voltando à descrição do altar, que nos chamou bastante atenção, veremos que um pouco à direita e acima da bandeira, encontra-se outra rosa artificial, essa porém aberta, ao lado de uma imagem impressa de Jesus Cristo na Cruz. Essa imagem fica em um pequeno quadro sem moldura e está ligeiramente envelhecida pelo tempo. Retrata Jesus em sua crucificação.

À esquerda há outra imagem sem moldura que retrata Santa Bárbara e São Sebastião. Essa imagem é enfeitada com fitas de cetim. No alto, uma fita azul claro. Abaixo, duas fitas na cor rosa ficam nas beiradas, enquanto uma vermelha fica no centro, amarrada a uma corda que, pela falta da moldura, mantém a imagem fixada na parede. A esquerda ao fundo tem uma imagem de São Francisco com Jesus Cristo no colo, há um rosário sobre seu pescoço, em frente dele tem um quadro de São Miguel, ele está parado com uma espada na mão, as mãos estão sobre o peito segurando uma espada, está vestindo uma armadura dourada, sem proteção na cabeça.

Ao seu lado tem duas imagens de São Sebastião com vestes vermelhas, na cintura tem uma fita de cor roxa, ele está coberto com plástico para proteção, muitas vezes as baratas roem. Há um pequeno Jesus Cristo deitado sobre sua perna, em frente dele há outro santo que é o São Cosme e São Damião com um menino no meio. Na frente deles há uma imagem de São Francisco com uma fita vermelha sobre os seus pés.

Em frente à imagem de São Francisco há três imagens de Nossa senhora Aparecida, atrás de uma delas há um objeto de desenho inspirado em flores e abaixo os animais, e logo atrás a um vaso de flor na cor azul. Logo à frente da outra nossa Senhora Aparecida encontra-se mais duas imagens de São Francisco de Assis, um está de frente e outro está olhando diretamente para ela, ao seu lado há dois recipientes de cerâmica, logo atrás um prato de plástico, dentro dele tem quatro patinhos feito de louça, uma carteira de cigarros, dois esmaltes na cor preta e outro na cor rosa, ao lado um frasco preto de tampa laranja com remédio por dentro.

Voltando nosso olhar para o lado esquerdo, podemos ver um papelão dentro dele há penas de pássaro (ema), ao lado há três garrafas descartáveis de dois litros, duas brancas e uma verde com remédios dentro deles, e uma pequena com remédio na cor vinho, todos remédios são feitos de raízes, em frente um copo com água e um vasilha de vidro, logo a frente um retrato e um vidro. A esquerda novamente podemos observar

velas, tem cinco pacotes de velas e uma fora de pé perto da garrafa, logo na frente tem dois pires um pequeno e um grande, na cor vermelha com marcas de massas da vela.

Diante desta descrição do altar, consideramos importante retomar alguns pontos analisados na fala do Senhor Justo, percebemos que no altar, há os remédios feitos por ele, à base de raízes da região, ao pensarmos sobre o conhecimento destes remédios, retomamos sua narrativa sobre as rezas, e de quando começou a benzer.

Ele narra que foi procurar um “Pajé chamado Brigído Kadwell, também conhecido como Peru Índio terena kolopeheve que significa índio terena purungueiro”, que era tratado como doutor e curador, para consultá-lo sobre o sonho que tivera sobre rezas. Este pajé disse ao senhor Justo que tem que ter fé e um pensamento firme naquilo que está te chamando para aceitar, e acreditar, que tudo dará certo, pois ainda disse que tem pajé que só de olhar para você ele já sabe o que está querendo, ou seja, adivinha seus pensamentos, logo que você chega ao quintal de sua casa ele já sentiu a sua presença e já sabe o motivo por que foi procurá-lo, por exemplo, se você foi consultar sobre uma doença e precisava de remédio ele já sabia que você o procurou por causa do remédio caseiro, e assim por diante, sempre há motivos para saber.

Depois deste encontro, nosso narrador começou a benzer crianças, com sua fé em Santos e, principalmente na Igreja. Partilhar de conhecimentos, vivenciar a memória coletiva dos benzedores:

É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desse para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída. (HALBWACHS, 2004, p. 39)

Esta narrativa, bem como todo o contexto em que estão inseridos os fazeres culturais do nosso narrador, remetem-nos ao que Eliade (2011) conceitua sobre viver no sagrado, para o homem religioso todo seu fazer é consagrado à sua religião.

Ainda sobre a narrativa do encontro com o pajé, há outro aspecto a ser destacado, o da memória coletiva, ao considerarmos os saberes que foram transmitidos nos encontros do Senhor Justo com outros benzedores, saberes ancestrais que permitiram a criação de remédios, promoção de curas e benzimentos.

Dentro da comunidade não existe só ele quem consagra, há também outras senhoras ou senhores que ainda fazem rezas e tem santos que são consagrados todo ano,

e sempre acontece em mês de Junho que tem datas religiosas bem importantes para a comunidade.



Senhor Justo se apresentando com chacoalho na mão ao lado ele e seu amigo tocando a dança da ema.

Considerações finais

Nossa pesquisa desenvolveu-se no sentido dar visibilidade e refletir sobre alguns aspectos da cultura do povo Terena, que em sua origem eram povos unidos em sua comunidade, trabalhavam nas lavouras, cultivando e semeando, a organização social se fazia a partir do trabalho na terra. Mas, essa prática cultural se modificou, hoje a aldeia está muito diferente de como era antigamente.

Os pontos de encontro do povo não são mais nas colheitas coletivas nas roças, mas nas festas comemorativas, para os esportes, no interior das escolas dos brancos inseridas nas aldeias, isto faz a diferença no crescimento da comunidade.

No primeiro capítulo localizamos a comunidade Terena em seu espaço ancestral, apresentando dados de sua organização política atual, com uma breve contextualização histórica, sobre as condições da resistência da comunidade, apresentando a etnia Terena, e seu estabelecimento na região de Aquidauana - MS.

No segundo capítulo, analisamos a narrativa do Senhor Justo, sobre seus fazeres culturais, a partir dos conceitos de memória coletiva, de Halbwachs (2004), dos mitos de Eliade (2011) e de identidade, de Hall (2005). Consideramos não apenas a sua fala, colhida em entrevista, mas fizemos uma breve análise do altar, consagrado no interior de sua residência, verificando como este espaço representa sua vivência no sagrado.

A partir deste breve estudo, podemos dizer que a pesquisa que desenvolvemos envolvendo a memória, identidade e religiosidade dessa comunidade, pode contribuir para a valorização dos saberes, como patrimônio cultural que merece ser valorizado e ganhar visibilidade.

Referências bibliográficas

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARDOSO, Wanderley Dias. **Aldeia indígena de Limão Verde: escola, comunidade e desenvolvimento local**. Campo Grande, 2004. Dissertação (Mestrado Acadêmico - Programa De Pós-Graduação Em Desenvolvimento Local) Universidade Católica Dom Bosco.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FIALHO, Celma Francelino. **O percurso histórico da língua e Cultura terena na aldeia Ipegue/Aquidauana/ MS**. Campo Grande, 2010. Dissertação (Mestrado em Universidade Católica Dom Bosco).

GONÇALVES, Anderson da Silva¹; VARGAS, I. A. de². **Índios Terena da Aldeia Ipegue nas usinas de cana-de-açúcar**. Aquidauana, 2009. Resultado Parcial de Pesquisa de Monografia. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. SILVA, Tomaz Tadeu da; LOURO, Guaracira Lopes. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. **A dimensão sócio política do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI**. Niterói, 2011. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense.

ANEXOS



A minha mãe e ao lado a minha querida vó.



A minha Aldeia Ipegue