"*ÑANDERU* É MEU PASTOR E NADA ME FALTARÁ". PENTECOSTALISMOS, INVENÇÕES CULTURAIS E POVOS INDÍGENAS *GUARANI*[1]

Gustavo Soldati Reis[2]

Resumo: O objetivo desse artigo é analisar a presença de movimentos pentecostais e neopentecostais em aldeamentos indígenas, com presença étnica majoritariamente *Guarani*, na região sul do Estado de Mato Grosso do Sul. Na análise empreendida, via de regra, prevalecem perspectivas antropológicas mais "funcionalistas" que focam a presença de missionamentos pentecostais nas aldeias como agências "lacunares", ou seja, só ocupam os espaços históricos e sociais onde a religião tradicional não encontra mais as condições necessárias para se reproduzir (BRAND & VIETTA, 2004). Assim, as igrejas e movimentos pentecostais assumem funções antes atribuídas à tradição de conhecimento nativo. Sem querer desconsiderar as importantes contribuições dessas análises, a perspectiva aqui proposta procura outras direções. Uma dessas direções, com o auxílio dos estudos culturais, é perceber como os próprios indígenas apropriam-se do "universo simbólico" de produção de sentido posto pelas tradições pentecostais e "reinventam" suas experiências religiosas, em uma dialética entre táticas construídas e estratégias prescritas, tal como postulada por Michel de Certeau. Com isso, além da procura por *homologias* entre funções religiosas tradicionais e pentecostais, é importante interpretar as *heterologias*, ou seja, os discursos e práticas que instauram diferenças para as produções de sentido, "rupturas de mediações" que geram novos espaços religiosos (CERTEAU, 2003; 2005; 2006). A presença pentecostal nos aldeamentos radicaliza, por hipótese, o jogo dialético entre tradições e traduções religiosas (HALL, 2006), onde o protagonismo Guarani reinventa o seu jeito de ser religiosamente plural (*teko retã*), ao mesmo tempo em que os pentecostalismos são, também, profundamente ressignificados.

Palavras-Chave: Religião (Pentecostalismo); Indígenas (Guarani); Missões; Mediação (Cultural)

"ÑANDERU IS MY SHEPHERD, I SHALL NOT BE IN WANT". PENTECOSTALISMS, CULTURAL INVENTIONS AND *GUARANI* INDIGENOUS PEOPLE

Abstract: The aim of this paper is to analyse the presence of Pentecostal and neo-Pentecostal movements in indigenous villages, with mostly Guarani ethnic presence in the southern state of Mato Grosso do Sul. In the analyses undertaken, as a general rule, prevail anthropological perspectives that are more "functionalist" that focus on the presence of Pentecostal missions in the villages as void agencies, in other words, only take up the historical and social spaces where traditional religion no longer finds the conditions to reproduce (BRAND & VIETTA, 2004). Thus, churches and Pentecostal movements take on functions previously assigned to the indigenous knowledge of tradition. Without disregarding the important contributions of these analyses, the perspective proposed here looking for other directions. One of these

[1] Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Professor Adjunto I da Universidade do Estado do Pará – UEPA, em Belém, no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais – DFCS. Realiza Estágio de Pós-doutorado em Sociologia na UBI – Universidade da Beira Interior, em Covilhã – Portugal. E-mail: gsoldatir@gmail.com

[2] Esse texto tem como motivo inicial uma comunicação apresentada no VII Congresso Internacional de Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO, 09/2014. Aqui o texto vai revisado e ampliado em suas linhas argumentativas.

directions, with the help of cultural studies, is to perceive how the Indians themselves appropriate the "symbolic universe" of meaning production set by the Pentecostal traditions and "reinvent" their religious experiences in a dialectic between built tactics and prescribed strategies as postulated by Michel de Certeau. Thus, besides the search for homologies between traditional and Pentecostal religious functions, it is important to interpret the heterologies, that mean the discourses and practices that set differences in the production of meanings, "rupture of mediations" that generate new religious spaces (CERTEAU, 2003; 2005; 2006). The Pentecostal presence in villages radicalizes, hypothetically, the dialectical play between traditions and religious translations (Hall, 2006), where the Guarani as protagonist reinvents his way of being religiously plural (*teko retã*), while that Pentecostalism are also deeply reinterpreted at the same time.

Word-keys: Religion (Pentecostalism); Indigenous (*Guarani*); Missions; Mediation (Culture)

"ÑANDERU ES MI PASTOR Y NADA ME FALTARÁ". PENTECOSTALISMOS, INVENCIONES CULTURALES Y PUEBLOS INDÍGENAS GUARANI

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la presencia de movimientos pentecostales y neopentecostales en aldeas indígenas, con presencia etnica mayoritariamente *Guaraní*, en la región sur del Estado de Mato Grosso do Sul. En el análisis emprendido, por regla general, prevalecen perspectivas antropológicas más "funcionalistas" Que se centran en la presencia de misiones pentecostales en las aldeas como agencias "lacunares", o sea, sólo ocupan los espacios históricos y sociales donde la religión tradicional ya no encuentra las condiciones necesarias para reproducirse (BRAND & VIETTA, 2004). Así, las iglesias y movimientos pentecostales asumen funciones antes atribuidas a la tradición de conocimiento nativo. Sin querer desconsiderar las importantes contribuciones de esos análisis, la perspectiva aquí propuesta busca otras direcciones. Una de esas direcciones, con el auxilio de los estudios culturales, es percibir cómo los propios indígenas se apropian del "universo simbolico" de producción de sentido puesto por las tradiciones pentecostales y "reinventan" sus experiencias religiosas, en una dialectica entre tacticas construidas y estrategias prescritas, tal como ha sido postulada por Michel de Certeau. Con ello, además de la búsqueda de *homologias* entre funciones religiosas tradicionales y pentecostales, es importante interpretar las *heterologías*, es decir, los discursos y practicas que establecen diferencias para las producciones de sentido, "rupturas de mediaciones" que generan nuevos espacios religiosos (CERTEAU, 2003, 2005; 2006). La presencia pentecostal en los pueblos radicaliza, por hipotesis, el juego dialéctico entre tradiciones y traducciones religiosas (HALL, 2006), donde el protagonismo Guaraní reinventa su manera de ser religiosamente plural (*teko retãn*), al mismo tiempo que los pentecostalismos son, también, profundamente resignificados.

Palabras clave: Religión (Pentecostalismo); Indígenas (Guaraní); Misiones; Mediación (Cultural)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

> Todo homem é vário. Vário e múltiplo. Eu sou menos: sou um duplo e me contento com o que sou. Fosse meu nome *legião*, meu destino talvez fosse a fossa e o abismo onde a vara de porcos se emborcou. Não sou tantos, repito, sou um duplo e me contento com o que sou
> Affonso Romano de Sant`Anna – *Canto e Palavra*

Inicio esse artigo lembrando um encontro que tive, no ano de 2006, quando de minhas primeiras incursões a aldeamentos indígenas na região sul de Mato Grosso do Sul, por conta de minhas pesquisas no doutorado. O encontro ocorreu na aldeia "Lagoa Rica", próximo ao município de Douradina[3] onde, ao conversar com um interlocutor indígena *Kaiowá* sobre a presença de grupos cristãos dentro da referida aldeia ele, em um sentido bem testemunhal, afirmava:

> Aqui dentro da aldeia tem muita Igreja. Eu não tenho religião nenhuma hoje, mas já participei de várias dessas igrejas. Já fui presbiteriano, batista, assembleiano, da Deus é Amor... Até da Igreja do reverendo Moon eu já fui[4]. Sabe como é: Se tô na Igreja Batista, sou Batista. Se tô na Assembleia, sou da Assembleia. Se tô com os "bêbado", sou "bêbo". Se tô com os vagabundo, sô vagabundo [...]

Longe de reforçar certos estigmas que, infelizmente, pesam sobre pessoas indígenas em nosso país, essa citação do interlocutor indígena pode representar o "homem vário e múltiplo" que Romano de Sant`Anna nos provoca a pensar, em seu trecho de poema que serve de epígrafe para esse artigo, conforme supra. Digo "certos estigmas" pois, numa leitura desatenta, poderia sugerir que o referido indígena é alguém superficial, que sofre de certa inconstância e indolência ao transitar por vários caminhos religiosos e abre, assim, mão de identidades mais fixas e estáveis. Nada disso.

De fato, no jogo específico das representações religiosas vividas em situação de múltiplas fronteiras interétnicas, como é o caso dos aldeamentos indígenas no *cone sul* do Estado de Mato Grosso do Sul[5] e, em especial, nas reservas indígenas do município de Dourados (segunda maior do estado), talvez não seja possível, ao contrário do poeta,

[3] O município de Douradina situa-se, aproximadamente, a 50 Km da cidade de Dourados. Esta é a segunda maior cidade, em termos populacionais, do Estado de Mato Grosso do Sul.
[4] Referência ao reverendo sul-coreano Sun Myung Moon, fundador, nos anos 50 do século passado, do movimento intitulado *Igreja da Unificação* ou *Unificação pela Paz Mundial*.
[5] Penso aqui nas faixas em direção à divisa com o oeste paulista, o norte do Paraná e o país vizinho, o Paraguai.

contentar-se com um duplo mas tornar-se múltiplo, uma "*legião*", em termos de identidade. Somos *possuídos* por muitos *outros*, atravessados por várias trajetórias de mediação, o que nos precipita no *abismo* de sentido que o entrecruzamento de ressignificações religiosas, posto pela presença de diferentes denominações cristãs no interior dos referidos aldeamentos, provoca[6]. Como afirma o antropólogo Carlos Fausto, coloca-se para os referidos indígenas e não-indígenas a grave questão hermenêutica: como esses *Guarani* fizeram seu um discurso religioso que traz as marcas indeléveis de um discurso do outro, "[...] como é possível não ser o mesmo e continuar a pensar-se como si mesmo?"[7]. Nessa dinâmica de relações das alteridades envolvidas na construção das identidades religiosas de indígenas das parcialidades étnicas Guarani e Kaiowá nos aldeamentos de Dourados, há uma *possessão* mútua com tradições pentecostais e neopentecostais[8], além de um trânsito religioso que circula por outras tradições. Todavia, falar de pentecostalismo nas aldeias significa tomar essa experiência religiosa sempre no plural. De acordo com o cientista da religião Gedeon Freire de Alencar, ainda paira sobre o espectro pentecostal preconceitos ideológicos e simplificações exóticas. Assim, "[...] nunca existiu um pentecostalismo no singular, mas pentecostalismos no plural, desde suas origens americanas e também – e bem mais anteriores -, dos movimentos de santidade e pietismos europeus"[9].

Tendo em vista essas discussões iniciais, podemos apresentar a proposta desse texto em seus principais problemas, objetivos e hipóteses: analisar, especificamente, a presença de movimentos pentecostais e neopentecostais em aldeamentos indígenas com presença étnica majoritariamente *Guarani*, na região sul do estado de Mato Grosso do Sul. Em relação ao tema proposto, via de regra, prevalecem análises antropológicas e sociológicas mais *funcionalistas* que focam a presença de missionamentos pentecostais nas aldeias como *agências lacunares*, ou seja, só ocupam os espaços históricos e sociais onde a religião tradicional não encontra mais as condições necessárias para se reproduzir (BRAND & VIETTA, 2004). Assim, as igrejas e movimentos pentecostais assumem *funções* e ocupam espaços materiais e simbólicos antes atribuídas à tradição de conhecimento nativo.

---

[6] É muito claro no poema a intertextualidade que Romano de Sant`Anna faz com a escritura sagrada do Novo Testamento, por exemplo, com o Evangelho de Marcos em seu capítulo cinco, nos versículos oito a treze.

[7] FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). *Mana***,** v.11, n.2, p. 401, 2005.

[8] Tenho ciência de que a literatura especializada, principalmente oriunda das ciências sociais, classifica e diferencia tipologicamente os pentecostais dos neopentecostais. Todavia, para os argumentos desenvolvidos no presente artigo não tomo essa diferenciação, exceto quando for necessário mencioná-la para a melhor elucidação de uma ideia.

[9] Cf. FREIRE DE ALENCAR, Gedeon. Prefácio. In: MESQUIATI DE OLIVEIRA, David (Org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 15.

Claro, essa perspectiva não é pouca coisa. Portanto, sem querer desconsiderar as importantes contribuições dessas análises, a interpretação aqui proposta procura outras direções. Uma dessas direções, com o auxílio dos estudos culturais, é perceber como os próprios indígenas apropriam-se do *universo simbólico* de produção de sentido posto pelas tradições pentecostais e *reinventam* suas experiências religiosas, em uma dialética entre táticas construídas e estratégias prescritas, tal como postulada por Michel de Certeau. Com isso, além da procura por *homologias* entre funções religiosas tradicionais e pentecostais, como costuma fazer a literatura atual, dentro do acento funcionalista mencionado sobre o tema é importante, também, interpretar as *heterologias*, ou seja, os discursos e práticas que instauram diferenças para as produções de sentido, *rupturas de mediações* que geram novos espaços religiosos (CERTEAU, 2003; 2005; 2006). A presença pentecostal nos aldeamentos radicaliza, por hipótese, no jogo dialético entre *tradições* e *traduções* religiosas (HALL, 2006), onde o protagonismo *Guarani* reinventa o seu "jeito de ser religiosamente plural" (o que poderíamos chamar de um *teko retã*), ao mesmo tempo em que os pentecostalismos são, também, profundamente ressignificados. Uma dialética de pentecostalização indígena e de indigenização do pentecostalismo.

Essas perspectivas podem lembrar, ainda que em outra direção reflexiva, as ideias de *religiões em movimento*, tal como postulado por certa sociologia compreensiva de Danièle Hervieu-Léger. Para a cientista francesa, a noção de movimento, a partir das transformações que a modernidade colocou para os fluxos e transmissões religiosas, ajuda a refletir sobre as mudanças do campo religioso, no caso, europeu, mas que pode ser extendido para outros contextos: "Em todas as sociedades, a continuidade assegura-se sempre na e pela mudança. E esta mudança opõe inevitavelmente as novas gerações às antigas […] Não há, nesse sentido, transmissão sem que haja ao mesmo tempo "crise da transmissão"" (2005, p. 66). Assim, as (in)constantes buscas de sentido em contextos de profunda mudança cultural e social, as quais há décadas passam as reservas indígenas de Dourados, colocam as experiências religiosas em profundos movimentos e transversalidades vividas pelos indígenas.

O texto, a seguir, apresenta uma brevíssima paisagem sobre o campo de estudo e, no segundo item, uma apresentação crítica de algumas importantes contribuições históricas e antropológicas de estudiosos sobre a relação específica entre pentecostalismo e povos indígenas Guarani no Mato Grosso do Sul. Por fim, haverá a reflexão sobre as ressignificações religiosas que os indígenas operam com as transversalidades pentecostais, a

fim de constituirem de sentido seu campo simbólico em situação de profundos movimentos de mudanças religiosas operadas por diferentes fatores sociais, políticos e culturais.

BREVE POSICIONAMENTO DO CAMPO DE ESTUDO

De acordo com os historiadores Antonio Brand e Katya Vietta (2004, p. 241), as igrejas neopentecostais começaram a inserir-se dentro dos aldeamentos indígenas no sul de Mato Grosso do Sul em fins dos anos 70 do século passado. Inicialmente, a partir do município de Dourados, onde está localizado a segunda reserva indígena em termos populacionais do país, com aproximadamente 15.000 indígenas, majoritariamente da etnia *Guarani*, seja os *Ñandeva* seja, principalmente, os *Kaiowá*[10]. Posteriormente, as Igrejas neopentecostais foram ampliando seus campos de atuação para aldeamentos de outros municípios, mais ao sul do Estado, como nas localidades de Amambai e Caarapó. O impulso e diversificação das referidas Igrejas dentro dos aldeamentos acompanhará o crescimento dessas mesmas Igrejas presentes no entorno urbano dos municípios próximos às aldeias, principalmente a partir dos anos 90 do século passado. Exemplo específico aqui é do próprio município de Dourados cujo centro da cidade dista, aproximadamente, 5 km das aldeias. Não é fácil precisar o número total de igrejas pentecostais e neopentecostais nas aldeias sul-matogrossenses hoje. Em minha pesquisa de doutorado, resultados referentes há 7 (sete) anos mostravam que, do total de 64 Igrejas presentes somente nos aldeamentos de Dourados, 40 eram comunidades explicitamente pentecostais e neopentecostais onde a presença da Igreja "Deus é Amor" era contundente. Havia uma única "Assembleia de Deus Indígena" na aldeia Jaguapirú[11], o que mostrava certo descompasso em relação a várias Assembleias de Deus presentes no perímetro urbano da cidade de Dourados. Para citar pesquisas mais recentes temos os dados do historiador José Augusto Santos Moraes em sua dissertação de mestrado intitulada "O Pentecostalismo autóctone na Reserva de Dourados: identidade étnica, implicações sociais e protagonismo (1992-2015)". Em sua pesquisa de campo em torno dos anos de 2014 e 2015 Santos Moraes afirma algo em torno de "82 espaços religiosos de

[10] De acordo com os dados do Instituto Socioambiental-ISA, disponível em https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3656. Acesso em 23 de janeiro de 2018. Além dos indígenas *Guarani* em suas parcialidades étnicas mencionadas há, também, um contingente considerável de indígenas *Terena* na Reserva Indígena de Dourados.

[11] A Reserva Indígena "Francisco Horta Barbosa" ou Reserva Indígena de Dourados, homologada pelo Decreto-Lei 401 de 03 de setembro de 1917 possui, aproximadamente, 3 mil hectares em dois aldeamentos: Jaguapirú e Bororó. Cf. https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3656. Acesso em 23 de janeiro de 2018.

perspectiva cristã atuando no interior da *Reserva de Dourados*, sendo que vinte deles eram autóctones" (2016, p. 111-12), ou seja, comunidades religiosas, notadamente pentecostais, cuja etnogênese ocorre pela própria criação e atuação exclusivamente indígena no interior da referida reserva.

Se o Brasil evangélico contemporâneo é majoritariamente pentecostal e neopentecostal[12] esse Brasil também passa pelas aldeias, pelo menos as que foram o foco de pesquisa à época do meu doutorado. Isso não significa, necessariamente, que há um crescimento exponencial desses grupos cristãos nas referidas aldeias. Quando Brand e Vietta (2004, p. 241), por exemplo, afirmam que não é possível precisar números, uma vez que os adeptos indígenas dessas igrejas neopentecostais exercitam uma grande mobilidade entre as Igrejas, talvez seja melhor falar de *deslocamentos* pentecostais ao invés de *crescimento* pentecostal ou neopentecostal. Aqui é importante trazer para o diálogo a ideia do sociólogo Stuart Hall quando ele pensa a construção de identidades religiosas, portanto culturais, a partir da noção de *deslocamentos em diáspora*. Essa categoria, tão cara a Hall, serve bem para pensar como grupos étnicos constroem suas identidades em situação de pluralidade de fronteiras postas por grandes arranjos de disputas hegemônicas de poder (HALL, 2006, p. 91ss.). Ao aproximar da realidade indígena mencionada os indígenas pentecostais, além de estarem marcados por processos de desterritorialização tradicional e neoterritorialização, fruto das políticas indigenistas do governo e de outras políticas de setores privados não indígenas convivem, também, com as *políticas religiosas* de outros grupos cristãos que possuem projetos de missionamento junto a esses povos há muitos anos, como é o caso da Missão Evangélica Caiuá, profundamente marcada por lidetanças presbiterianas, presente nos aldeamentos de Dourados desde 1928. Assim, ao adentrar nas aldeias, os discursos e práticas pentecostais contribuíram para adensar os processos de *diáspora* vividos pelos indígenas, ou seja, de intenso *esparramento* e *disseminação* das ressignificações identitárias ao transformar as próprias práticas cristãs já existentes. Com a metáfora do deslocamento diáspórico, Hall ajuda a pensar a cultura e a religião não a partir de uma perspectiva estritamente ontológica, hipostatizada, mas como um complexo devir. Não é uma questão de somente pensar o que as tradições fazem de nós, mas daquilo que fazemos com nossas tradições: "Paradoxalmente,

[12] Pelo menos os dados do Censo do IBGE de 2010 ao apontar para o fato de que, aproximadamente, 42 milhões de brasileiros e brasileiras se declararam "evangélicos", dentre os quais 25,4 milhões de pentecostais. Embora, segundo Mariano, no primeiro decênio do século XXI os Pentecostais experimentaram seu menor crescimento nas últimas décadas (44%) se comparado, por exemplo, com o aumento de mais de 100% (115,4%) nos anos 90 do século passado. Cf. MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. In: Debates do NER, 2013, p. 124.

nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar" (HALL, 2006, p. 43).

Com isso, por hipótese, é possível pensar em uma característica muito importante da presença de igrejas pentecostais dentro das áreas indígenas demarcadas no sul de Mato Grosso do Sul: mais do que pensar na fixidez dos números, ainda que não se possa desprezar tantas igrejas presentes nos aldeamentos – falávamos em 40, aproximadamente há 7 (sete) anos (embora a maioria delas sejam muito pequenas, algumas, inclusive, reduzidas a uma pequena parentela – núcleo familiar), há que se levar em conta que os indígenas deslocados disseminam discursos e práticas pentecostais em diversas outras igrejas que, tradicionalmente, não são consideradas pentecostais. Isso significa que o *pentecostalismo indígena*, se assim podemos nos expressar, é um movimento, um conjunto de experiências religiosas que consegue acessar o imaginário mítico e social dos *jara* ("donos", "senhores" na língua *Guarani*), da imediaticidade da palavra pregada enquanto evento, acontecimento, impregnando de conflitos de sentido as diversas comunidades cristãs presentes nessas áreas indígenas. Não sem motivo o antropólogo Levi Pereira afirma que, um dos motivos para a aceitação do discurso e prática pentecostais e seu possível crescimento (no caso, enquanto deslocamentos) nas aldeias do cone sul de Mato Grosso do Sul, notadamente entre os Guarani da parcialidade Kaiowá, é certa "maleabilidade do discurso pentecostal, mais aberto à idiossincrasia do pregador e da congregação dos membros […]". E continua o antropólogo: "Isso difere do tipo de pregação praticado pela Missão Evangélica Caiuá durante décadas, marcado pela forte ênfase doutrinária e disciplinar, dentro do estilo racionalista de filiação calvinista" (PEREIRA, 2004, p. 287). Isso será melhor compreendido a partir do próximo item do texto.

PENTECOSTAIS E INDÍGENAS: CONTRIBUIÇÕES HISTÓRICAS E ANTROPOLÓGICAS

Nos estudos sobre a presença de missionamentos cristãos (sejam eles pentecostais ou não) junto a povos indígenas de tradição *Guarani*, em contexto sul-matogrossense, e do impacto dessa presença para a ressignificação das tradições de conhecimento nativas desses grupos sociais destacam-se as análises dos já mencionados historiadores Antonio Brand e Katya Vietta, além de Santos Moraes e do antropólogo Levi Marques Pereira. Como ideia central Brand e Vietta, por exemplo, pontuam que o aumento da presença (neo)pentecostal

nos aldeamentos de etnia majoritariamente *Guarani* e *Kaiowá* ocorre em função do processo de "confinamento" que esses povos sofreram, principalmente ao longo do século XX, pelo governo brasileiro, em reservas, após serem expropriados de suas experiências de territorialidades tradicionais, as *tekoha*. De acordo com Brand e Vietta:

> Destacam-se, no interior dessas áreas, novos problemas, que têm origem basicamente na superpopulação e na sobreposição de parentelas e lideranças. O confinamento ainda destroi formas de mobilidade espacial importantes para o equilíbrio na relação com os recursos naturais e na superação dos conflitos internos (2004, p. 225)

Nesses processos históricos, figuras centrais na tradição de conhecimento nativa como os *ñanderu* (também conhecidos por *rezadores* ou *xamãs*), perdem seu *ethos* e sua legitimidade de acessar as demandas e soluções de problemas do grupo, uma vez que as condições sociais tradicionais, e aqui inclui-se a religião tradicional, são severamente diminuídas. Entra em cena a ressignificação do *ñanderu* maximizada pela figura do pastor ou lideranças pentecostais nas aldeias dentro das reservas. Esses, assim como os rezadores de outrora, refuncionalizam a tradição pretérita, ou seja, tem a função de ocupar uma lacuna aberta a fim de consituir de sentido o universo religioso abalado pelas profundas transformações estabelecidas, via de regra, de maneiras violentas na histõria do contato entre povos indígenas e não-indígenas. Outro parágrafo de Brand e Vietta é elucidativo:

> Mesmo utilizando caminhos diversos aos dos ñanderu, os pastores, de alguma forma, recompõem os vínculos com o sobrenatural, na medida em que recriam os rituais, incluindo os de cura, exercem o papel de conselheiros, fornecendo elementos que permitem estabelecer a ordem, do ponto de vista emocional. A igreja, ainda, oferece um novo referencial para recompor a unidade e a coesão da família extensa (2004, p. 253)

Para Brand e Vietta parece que, protagonista mesmo, é a tradição de conhecimento nativa, ainda que retocada pelos pentecostais. Levi Pereira, por sua vez, amplia o horizonte reflexivo. De fato, para esse autor, a presença pentecostal deve ser explicada quase que, em um sentido maussiano, como um novo fato social total, ou seja, as igrejas pentecostais, mais do que ressignificar papeis de atores sociais específicos, como a figura do *Ñanderu*/pastor, ressignifica todo o sistema das relações sociais de parentesco. Sua ideia central é exatamente essa: "O pentecostalismo é apresentado como alternativa de recomposição das solidariedades danificadas [...], ao mesmo tempo em que coloca uma série de problemas e impasses para a reprodução do sistema social dito tradicional" (PEREIRA, 2004, p. 268). Assim, reforça e

avança nas discussões anteriores, ao enfatizar que as Igrejas pentecostais traduzem o aspecto central de todo o sistema social *Guarani* e *Kaiowá* que é a existência do grupo de parentela ou família extensa. Ainda que esta parentela tenha na figura de um líder (também conhecido como "cabeça de parentela"), seja ele um agente religioso ou não, não se esgota no mesmo. Mas é inegável que várias comunidades pentecostais, nos referidos aldeamentos, surgem a partir da família de um "cabeça de parentela" e que se deslocam, para voltar ao tema do primeiro ponto deste texto, conforme as alianças e (des)alianças feitas por essa parentela. De acordo com o referido antropólogo:

> A igreja [pentecostal] parece oferecer um substituto para esses contextos [diga-se, ausência das tradições típicas de prestígio do cabeça de parentela, tais como a festa da chicha, as cerimônias religiosas tradicionais e etc] que permite ao chefe de família continuar organizando sua parentela. Assim, é comum a conversão em massa de uma parentela, a partir da decisão de seu cabeça. A igreja passa então a funcionar como um local de reunião, permitindo forjar o sentimento de unidade necessário à existência da parentela enquanto unidade sociológica (PEREIRA, 2004, p. 291)

Assim, não é incomum que um "cabeça de parentela" assuma, também, a função de um pastor indígena em diferentes comunidades pentecostais dentro das aldeias. Isso é importante porque, de acordo com Pereira (2007), a relação *cabeça – parentela* é uma das dimensões antropológicas fundamentais para a compreensão dos processos sociais de territorialização tradicional dos *Guarani* que foram, por sua vez, profundamente modificados por séculos de contato e violentações coloniais. Creio ser pertinente a ideia de que seguir processos de missionamentos mais afeitos às relações sociais tradicionais dos *Guarani* favorece a compreensão de um pentecostalismo indígena e de sua maior adesão por parte desses mesmos indígenas se comparado a formas não-indígenas de institucionalização de missionamentos praticados por outras Igrejas não pentecostais. Na realidade, a organização social de determinadas comunidades religiosas não hierarquizadas torna-se mais afeita ao modo tradicional de organização de uma parentela/família extensa: mesmo que nessas famílias e/ou igrejas haja a figura expoente de uma liderança, de um "cabeça", ele ou ela organiza a distribuição de poderes, o capital simbólico do grupo, e não se coloca acima desse mesmo grupo. Por mais que a figura do pastor pentecostal indígena seja, em alguma medida, a ressignificação dos rezadores tradicionais, os *ñanderú*, não o é no sentido, tão somente, de colocar o pastor/*ñanderú* em uma posição hierarquicamente superior aos demais. Até mesmo em diferentes comunidades pentecostais dentro das aldeias, ao mesmo tempo em que é

possível perceber, por diversos caminhos, o destaque de uma determinada liderança pastoral, esse destaque/poder é perspectivado em relação a distribuição e a gestão de poderes por outros membros da comunidade. Por exemplo: embora não seja exclusividade de igrejas pentecostais eu pude constatar, ao assistir vários cultos em diferentes igrejas dentro das aldeias, a importância da palavra testemunhal dada por um indígena. Processava-se assim: antes do chamado *período de cânticos ou louvor* fazia-se o convite para que algum ou alguma indígena pudesse ir à frente, próximo ao púlpito, para narrar os atos de Deus em seu benefício, via de regra, que o livraram de algum ou vários infortúnios. Duas dimensões chamavam atenção: primeiro, que o *percurso testemunhal* era entremeado por orações e até por momentos de êxtase. Segundo, que alguns testemunhos eram tão ou mais longos que a própria pregação do pastor ou obreiro que se seguiria posteriormente no culto.

Assim, se espera do pastor, na direção da reflexão proposta anteriormente por Brand e Vietta que o mesmo exerça, em alguma medida, a função dos tradicionais *ñanderú*, esses *ñanderú* são "multiplicados" à medida que alguns desses indígenas assumem, em seu *percurso testemunhal*, mesmo não sendo considerados pastores, o poder em torno das profecias, unções, a manifestação de curas, enfim, todo o corpo simbólico que representa o caminho a ser percorrido por outros indígenas. Isso não é incomum dentro de várias Igrejas nas aldeias e bem presentes, particularmente, nas comunidades pentecostais.

Porém, ainda não fica tão claro nesses autores a distinção do papel dessas igrejas pentecostais em relação a outras igrejas não pentecostais. Isso é explicado, em parte, pelo fato de que esses autores apresentados até agora focam a presença das Igrejas pentecostais como um espelho, ainda que opaco, da tradição de conhecimento nativa usurpada pela violentação da desapropriação histórica que esses povos sofreram e sofrem. Essa violentação deixou um *desarranjo cultural* arrumado/preenchido por essas igrejas. Ou seja, tenta-se compreender a relação entre cultura religiosa indígena tradicional *versus* cultura religiosa pentecostal, como se fossem entidades consolidadas em um jogo de sobreposição de características. Assim, os pentecostais correm o risco de se tornar, malgrado seus discursos fundamentalistas em boa medida em, no máximo, o rebatimento de uma tradição nativa que praticamente se perdeu. Isso faz com que esses autores não olhem para o pentecostalismo, pelo menos em parte, a partir das próprias ressignificações históricas que os cristianismos passaram e passam nessas aldeias. Um apontamento a mais em relação às análises de Pereira (2004): se, por um lado, reforça que a conversão de vários indígenas ao Pentecostalismo está em função da "reconstrução da socialidade", por outro lado, em acento dialético, denota as ambiguidades do

processo. Assim, encontra-se o depoimento de vários indígenas "ex-convertidos" que apontam certo sectarismo, exploração através dos dízimos e ofertas, dentro outros aspectos que, segundo Pereira, provocariam as "fendas no edifício pentecostal" (2004, p. 291ss.). Claro que essa tradição de conhecimento é fundamental e não se quer negar os intensos processos de desterritorialização, muitas vezes de forma violenta, que esses povos sofreram. Mas também não é possível desconsiderar características muito específicas desses pentecostalismos que não dependem de uma estrita *homologia* com a tradição de conhecimento nativa.

PENTECOSTAL E INDÍGENA: E VICE-VERSA. ENTRE TRADIÇÕES E TRADUÇÕES CULTURAIS

Penso que a dialética entre *tradição e tradução* (Hall, 2006) e *religião como invenção* (Certeau, 2003) são bem promissoras. Certeau nos lembra que, mesmo em meio a muitas "sintaxes prescritas" (sejam nos discursos ou nas práticas), ou seja, imposições de *consumos culturais* postos por instituições hegemônicas, aquilo que o pensador francês nomeia por "estratégias", há a dialética com a noção de "táticas", ou seja, o protagonismo dos indígenas pentecostalizados em apropriarem-se e reinventarem seu cotidiano religioso, ou seja, eles criam "(...) para si um espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem imposta do lugar ou da língua. Sem sair do lugar onde tem que viver e que lhe impõe uma lei, ele aí instaura pluralidade e criatividade. Por uma arte de intermediação ele tira daí efeitos imprevistos" (CERTEAU, 2003, p. 93).

Assim, o pentecostalismo *inventado* nas aldeias do cone sul de Mato Grosso do Sul não é, do ponto de vista da mediação de vários desses grupos indígenas, por exemplo, o suspiro final dos oprimidos, mártires de sua própria causa nativa, nem somente a *revanche* de um cristianismo mais *experimentalista*, *mágico* e *emotivo* em relação às missões cristãs mais tradicionais em seu forte *logocentrismo* racional e dogmático. É procurar entender melhor como os próprios indígenas reinventam seus mitos e, a partir, daí, fundam novas tradições em torno de várias traduções culturais. Para citar Stuart Hall não é difícil perceber, por hipótese, que o pentecostalismo, por ser vivido pelos indígenas *Guarani* em contexto de profundas *heterologias* (posta-se em discursos sobre as diferenças, lembrando novamente Certeau), coloca o grave problema de se pensar as possíveis identidades religiosas desses grupos étnicos não como algo mais fixo, mas em suspensão, em transição entre diferentes posições tiradas,

sim, de diferentes tradições culturais. Em célebre passagem de seu texto clássico *A identidade cultural na Pós-Modernidade*, Hall assim se expressa:

> Este conceito [tradução] descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* [diasporizadas] para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias "casas" (2006, p. 89)

Mesmo que sobre as práticas pentecostais dos indígenas ainda pesem grandes estigmas, não seria o pentecostalismo uma das possibilidade de invenção do cotidiano nas aldeias, nessa dialética entre tradições e traduções? Não carregam os pentecostais, como indígenas *Guarani* que são, a reinvenção do imaginário mítico tradicional que refunda o social, a partir das novas traduções simbólicas? Não carregam os pentecostais a própria invenção/tradução irrequieta dos missionamentos cristãos mais *tradicionais*? E as próprias tradições pentecostais que vão sendo formadas a partir dessas traduções? São questões levantadas para maior aprofundamento. Isso não obsta a problematização da própria fala de Hall. Na citação anterior, aplicar a frase "sem a ilusão de um retorno ao passado" aos povos indígenas e ao imaginário pentecostal é algo, do ponto de vista antropológico, por exemplo, complexo. No plano das reinvenções dos discursos míticos e traditivos, tanto das tradicionalidades *Guarani* quanto das vivências pentecostais, não existe tão somente uma linearidade temporal. O "retorno ao passado" é uma atualização inventiva do presente, principalmente em contextos onde as tradicionalidades indígenas e as comunidades indígenas pentecostais vivem em meio a profundos conflitos territoriais, territorialidade essa que define a temporalidade e identidade desses grupos. Porém, parece-me que a figura de uma religião "diasporizada", tal como afirmada anteriormente, representa bem os movimentos entre indígenas e pentecostais nos contextos afirmados[13]. Mesmo que haja mecanismos impositivos

[13] Seria o pentecostalismo indígena um exemplo de *religião em movimento*, no sentido dado por Hervieu-Léger? (2005). O pentecostal indígena poderia ser representado pela dialética entre os tipos ideais de *peregrino* e *convertido*? O peregrino rompe com o lugar estável do praticante ao caracterizar as vivências religiosas em situações de "(…) mobilidade das pertenças, a "desterritorialização" das comunidades, a desregulação dos processos da transmissão religiosa e o individualismo das formas de identificação". O peregrino deve "(…) deste

de estruturas sociais alheias ao modo de vida tradicional de muitos indígenas e, nesse caso, agentes governamentais e religiosos estabelecem *estratégias* (Certeau) de cooptação desses grupos, os mesmos utilizam *táticas* para escapar e fundar novos caminhos de sentido.

Por viverem, historicamente e dramaticamente em situação de desterritorialização, os indígenas precisam acionar as traduções culturais em meio às memórias traditivas. No caso, as comunidades indígenas pentecostalizadas assumem essa ambiguidade: já são processos de tradução cultural, posto que os indígenas não são simplesmente *assimilados* e/ou *inculturados*, ao mesmo tempo que, sem necessariamente abandonarem traços de suas memórias e práticas tradicionais (*Ñanderú* se inventa dentro das Igrejas também…) traduzem-se em várias "histórias e culturas interconectadas". Insisto: isso é necessário sem perder de vista as ambiguidades e conflitos que aí surgem, as relações de poder instituidas. Por exemplo: quando se trata de pensar os pentecostalismos nas aldeias, em que pese o lastro fundamentalista do discurso religioso de vários desses grupos, é preciso ter em mente que as Igrejas pentecostais não são somente mais um capítulo que *destroi* as culturas tradicionais dos povos indígenas. Lembremos que os próprios pentecostais, dentro da instituição dos campos simbólicos de poder religioso nas aldeias são, não raro, estigmatizados, por exemplo, por outras Igrejas consideradas mais tradicionais e com suas tradições de conhecimento historicamente mais longas e duradouras. Como ouvi de um indígena certa vez: "Não é fácil ser indígena. Mais ainda quando o indígena converte ao cristianismo. Pior ainda quando ele vira pentecostal porque as outras Igrejas não gostam disso". Esses processos são tão difíceis, ao mesmo tempo que ricamente inventivos que pesquisadores, como o historiador José Augusto Moraes, trabalham com outras categorias como o de "pentecostalismo autóctone" na dialética entre resistência e protagonismo indígena. O pentecostalismo autóctone como mais uma forma de busca por autodeterminação social e cultural, ou seja, como os próprios indígenas, enquanto atores sociais, "(…) se veem como agentes de transformação cultural e de disseminação do pentecostalismo" (SANTOS MORAES, 2016, p. 127). O pentecostalismo autóctone pode ser um exemplo de indigenização do pentecostalismo para além de uma pentecostalização indígena. Nos termos trabalhados nesse texto, a relação de produção

modo, interpretar esta sucessão de experiências discordantes como um percurso com sentido". Já o convertido, em sua tríplice modalidade daquele ou daquela que *muda de religião* ou que parte de uma experiência *sem religião* ou de *refiliação religiosa*, representa os movimentos religiosos que, para além da esfera íntima e privada, "(…) é um acto social e socialmente determinado, cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto dos seus interesses e aspirações". Seria o indígena pentecostal o embaralhamento dessas categorias e, paradoxalmente, a abertura de novas categorias para a produção de sentido e compreensão da realidade? Cf. HERVIEU-LÉGER, p. 95; 99; 120.

inventiva na dialética entre traduções de tradições culturais, ainda que essas traduções criem novas tradições como as do pentecostalismo autóctone mencionado.

Com a frase "*Nãnderu é meu pastor e nada me faltará*" apontamos, justamente, para essa perspectiva: a dos intensos e complexos processos de tradição e tradução a que esses indígenas efetivam. Trata-se de uma frase que pode ser interpretada como uma metáfora em seu poder simbólico de significação da realidade. A *intertextualidade* entre o texto bíblico (já que a frase é uma alusão ao início do Salmo n. 23 do chamado Antigo Testamento cristão) e uma figura da tradição de conhecimento nativa dos indígenas *Guarani*, o *nãnderu*, é uma forma de perceber o *trânsito*/*movimento* complexo constitutivo dos novos arranjos fruto das invenções religiosas. Todo movimento cultural (e a religião não foge a isso) ocorre sempre *na* e *através* da mudança social, conforme já dissemos com Hervieu-Léger (2005). Instauram-se as traduções culturais. Voltando ao título do texto, no que diz respeito aos movimentos religiosos dos pentecostalismos indígenas, ao mesmo tempo que "nada me faltará", sempre faltará algo, numa busca/movimento incessante. É esperar demais dos indígenas pentecostais *Guarani*? Penso que não. Afinal, eles e elas também são o "homem vário e múltiplo" tal qual nos inspira a poesia colocada no início desse texto. É preciso continuar com a caminhada de pesquisa. Aqui semeamos pequenas ideias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomar esse texto em um momento histórico após as rememorações dos 500 (quinhentos) anos da Reforma (ou melhor, Reformas) Protestante, tendo por base o ano de 2017 significa, também, repensar as relações históricas do contato das múltiplas formas da Cristandade com os povos indígenas no Brasil, história essa cheia de episódios violentos para com os indígenas sacrificados, dentre outros, pelo braço religioso empoderado econômica e politicamente. Mas é, também, uma história de muitas resistências e inventividades culturais. Assim, muitas vezes, pela força material e simbólica, invisibilizados pelo *mundo dos brancos*, os povos indígenas sempre estiveram e estarão aí com o seu protagonismo, mesmo que a memória do extermínio de grupos étnicos inteiros deva nos lembrar do perigo e visibilidade das dominações, do preconceito e dos autoritarismos que não reconhecem as alteridades e diferenças culturais. A história da presença de missões evangélicas junto a povos indígenas no Brasil, pelo menos de uma perspectiva mais duradoura e sistemática, é mais recente. Mas já é secular. É, também, um processo histórico muito ambíguo, como ambíguo são os processos

culturais e, certamente, a religião. Porém, essa *ambiguidade* não pode *pacificar* e *abstrair* demasiadamente a realidade de seus conflitos.

Esse texto procurou, de forma objetiva, semear alguns problemas e hipóteses a fim de provocar o leitor e a leitora sobre o importante tema das relações entre determinados segmentos dos cristianismos contemporâneos, no caso os chamados pentecostais, e a presença destes entre povos indígenas no Brasil, em particular os *Guarani* do sul de Mato Grosso do Sul. Com o título "*Ñanderú* é meu pastor e nada me faltará" procurei chamar a atenção justamente para os movimentos do contato religioso entre esses grupos sociais e alguns problemas que advém desse contato. A partir de um primeiro item, onde esboço o campo de estudo a ser analisado, mostrei como ocorreu a presença histórica do pentecostalismo nas aldeias do cone sul de Mato Grosso do Sul à luz de estudos recentes. No segundo item detive-me no diálogo analítico com importantes perspectivas históricas e antropológicos para compreender as relações entre pentecostais e povos *Guarani*. Conquanto necessárias essas análises, majoritariamente reduzem o modo de vida pentecostal ao que chamei de *função lacunar* para a compreensão de tradições de conhecimento nativas dos indígenas. Por exemplo: o pastor indígena pentecostalizado fica reconhecido se cumpre a função, ainda que parcialmente, dos antigos rezadores/*ñanderú* tradicionais. Por fim, no último item, tentei avançar a questão no plano teórico ao propor uma leitura mais dialética, mais tensiva, com o apoio das relações entre tradições e traduções culturais inspiradas tanto em Hall quanto na ideia de invenção em Certeau. A perspectiva, a partir da minha formação como cientista da religião, foi semear hipóteses para abrir discussões que vislumbrem os indígenas pentecostais não somente como espelho de uma degradação cultural ou memória fragmentar de uma tradição pretérita, mas como atores sociais protagonistas de novos movimentos religiosos ao reinventar suas próprias tradições. De um pentecostalismo indígena para uma indigenização do pentecostalismo. São autênticos *percursos de procura*, como disse Hervieu-Léger (2005), onde indivíduos e grupos sociais acionam, em contexto de disputas e, muitas vezes, violência, seus potenciais inventivos para dar conta da busca de sentido em meio a contextos fragmentados onde as verdades religiosas agenciadas tão somente por Igrejas e movimentos mais institucionalizados (pentecostais ou não) não dão mais conta das respostas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de Fazer. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

____. *A Cultura no Plural*. 4.ed. Campinas: Papirus, 2005.

____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

FAUSTO, C. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). *Mana*, v.11, n.2, p. 385-418. 2005.

FREIRE DE ALENCAR, Gedeon. Prefácio. In: MESQUIATI DE OLIVEIRA, David (Org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 15-17.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O Peregrino e o Convertido*. A Religião em Movimento. Lisboa: Gradiva, 2005.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo 2010. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, Ano 14, n. 24, p. 119-137, jul/dez. 2013.

PEREIRA, Levi Marques. O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos Sociocosmológicos e Históricos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses*. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Volume II. Campinas: EdUnicamp, 2004, p. 267-301.

____. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. In: *História em Reflexão*. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, v.1, n.1, p. 1-33, Jan/Jun de 2007.

ROMANO DE SANT`ANNA, Afonso. *Poesia Reunida*, 1965-1999. Volume 1. Porto Alegre: L&PM, 2004.

SANTOS MORAES, José Augusto. *O Pentecostalismo Autóctone na Reserva de Dourados*: Identidade Étnica, Implicações Sociais e Protagonismo (1992-2015). Dourados, 2016. 215f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, 2016.

VIETTA, Katya & BRAND, Antonio. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses*. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Volume II. Campinas: EdUnicamp, 2004, p. 219-265.

www.terrasindigenas.org.br

Recebido em: 19/10/2017
Aprovado em: 29/01/2018