

Recebido em 21/02/2020. Aceito em 11/04/2020.

TRANSMODERNIDADE E SOCIALIZAÇÃO DO PODER : RESISTÊNCIA CULTURAL DOS POVOS ORIGINÁRIOS EM FACE DO NEOPENTECOSTALISMO NO BRASIL

TRANSMODERNITY AND SOCIALIZATION OF POWER: CULTURAL RESISTANCE OF ORIGINATING PEOPLE IN FACE OF NEOPENTECOSTALISM IN BRAZIL

IONA GONÇALVES SANTOS SILVA¹

MARLUCIA MENDES DA ROCHA²

RESUMO: O neopentecostalismo expande-se nas comunidades de povos originários no Brasil. O principal discurso deste movimento religioso fundamenta-se na teologia da prosperidade, como ferramenta da ética capitalista e insustentável sob ponto de vista ambiental (ALMEIDA, 2006; MEIRELLES, 2011). A partir destes pressupostos, este artigo analisa as problemáticas envolvendo a maneira pela qual os povos indígenas têm resistido a esta nova forma de colonização. Inferiorização da crença religiosa, perda da diversidade cultural, dentre outros sintomas, demonstram os novos tentáculos do colonialismo. Sob as perspectivas teóricas acerca da transmodernidade (DUSSEL, 2009) e sobre a decolonialidade/ socialização de poder (QUIJANO, 1999), urge a criação de um diálogo intercultural, entre os povos originários e as lideranças religiosas, no sentido de garantir a liberdade religiosa, mas primordialmente um multiverso multicultural.

PALAVRAS-CHAVE: Etnocídio. Povos originários. Identidade .Decolonialidade

ABSTRACT: Neopentecostalism expands in communities of indigenous peoples in Brazil. The main discourse of this religious movement is based on the theology of prosperity, as a tool of capitalist ethics and unsustainable under an environmental point of view (ALMEIDA, 2006; MEIRELLES, 2011). Based on these assumptions, this article analyzes the problems surrounding the way in which indigenous peoples have resisted this new form of colonization. Inferiorization of religious belief, loss of cultural diversity, among other symptoms, demonstrate the new tentacles of colonialism. Under the theoretical perspectives on transmodernity (DUSSEL, 2009) and on the decoloniality / socialization of power (QUIJANO,

1 Mestre em Ciências Ambientais e sustentabilidade na Amazônia, 2009 UFAM Professora do Curso de Direito da Faculdade de Ilhéus-BA.

2 Doutorado em Comunicação e Semiótica pela PUC/ SP 2009. Professora Faculdade de Ilhéus e UESC.

1999), it is urgent to create an intercultural dialogue, between native peoples and religious leaders, in order to guarantee religious freedom, but primarily a multicultural multiverse.

KEYWORDS: Ethnocide. Native peoples. Identity. Decoloniality

INTRODUÇÃO

Apesar da colonização portuguesa ter submetido os povos indígenas à catequização por meio de aldeamentos jesuítas, a cultura indígena resistiu; e neste mais de 500 anos de práticas coloniais, é possível identificarmos a multiculturalidade dessas relações. Analisar a resistência indígena, nas américas é deparar-se com um dos mais estudados fenômenos sociológicos: as relações interétnicas (ATHIAS et al. 2007:113).

A Constituição Federal de 1988, também conhecida como 'Constituição Cidadã', assegurou aos indígenas, direitos identitários, tais como: sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Vejamos o dispositivo constitucional: Art. 231- *São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens* (BRASIL,1988)

Atualmente, as comunidades indígenas sofrem novas intervenções culturais, promovidas por religiões neopentecostais, que ocupam os territórios, apropriam-se dos espaços comunitários e impõem práticas religiosas incompatíveis com a convivência étnica e, por fim, provocam etnocídio, conforme analisaremos no artigo.

Estas reflexões objetivam suscitar uma breve discussão teórica sobre a neocolonização dos povos indígenas lideradas por religiões neopentecostais, e para isso será necessário construir um perfil ideológico destas religiões, e como se expandiram nos territórios indígenas no Brasil.

Em segundo momento analisaremos as interlocuções, através de uma revisão da literatura, dos principais teóricos, a partir de uma abordagem etnográfica, buscando demonstrar como essas religiões promovem etnocídio, e não respeitam as diferenças étnico-raciais e culturais.

Por fim, considerando que toda cultura promove, pontes de encontro, com outras culturas (interculturalidade), buscaremos revisar os conceitos de transmodernidade proposta por Dussel, e a trajetória de decolonização defendida por Quijano, quando apresenta a socialização de poder, como uma logística de reconhecimento da alteridade de outras culturas (DUSSEL, 2006; QUIJANO, 2011).

Nesta pesquisa, buscaremos analisar as pesquisas que tratam da presença de cultos neopentecostais nas comunidades indígenas, bem como a resistência étnica destes povos que sobreviveram à catequização dos Jesuítas, mas que, atualmente, está fragilizada com a atuação de religiões neopentecostais.

NEOPENTECOSTALISMO E SUAS PRÁTICAS NEOCOLONIZADORAS

Compreende-se colonialismo como uma estrutura de dominação e de exploração que se manifesta no controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada (QUIJANO, 1998). Essa análise sobre o neopentecostalismo entre os povos indígenas nos remonta a novas práticas neocolonizadoras.

Primordialmente, é importante informar que o objetivo da pesquisa não se pauta nos fatos históricos atinentes ao período colonial, mas nos efeitos do processo político-histórico colonizador, que na atualidade parece repetir-se, com outra denominação: neocolonização, um fenômeno que propõe um padrão de poder, através de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas.

Este padrão de poder revela-se no etnocentrismo, ou seja, quando uma etnia inferioriza as demais culturas e passa a reconhecer-se como única, central e verdadeira. Essa forma de pensar constitui-se uma barreira epistemológica, pois o conhecimento do outro é sempre inferiorizado pela cultura dominante (CLASTRES, 2003)

Como exemplo dessa prática, citamos a pesquisa de Clastres (2003) quando analisou a chefia entre os povos indígenas ameríndios, e verificou que o ocidente classificava as sociedades indígenas como sociedades sem poder, pois apresentavam um chefe, mas este chefe era desprovido de poder coercitivo, entretanto o ocidente desconhecia que o poder nestas sociedades não se baseavam na dicotomia comando-obediência. Essa observação denota um olhar etnocentrista sobre a organização política dos indígenas, pois analisou as manifestações culturais e organizacionais daqueles povos originários, a partir das categorias epistemológicas eurocêntricas.

O etnocídio, para Clastres (2003), é a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento de povos diferentes; “é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más, pois enquanto o genocídio assassina os povos em seus corpos, o etnocídio os mata em seu espírito”. É praticado para o bem do selvagem, que precisa ser humanizado e resgatado do pecado e das práticas demoníacas. Indaga Clastres (2003), quem são os etnocidas?

... os atuais etnocidas são os missionários e propagadores militantes da fé cristã, que buscam substituir as crenças bárbaras dos pagãos/indígenas, pela religião do Ocidente. Essa ação evangelizadora implica primeiro, que a diferença – o paganismo – é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal dessa má diferença pode ser atenuado ou mesmo curado, após a conversão à doutrina cristã (CLASTRES, 2003).

A prática evangelizadora busca a universalização das crenças a um único centro fé, e propõe a cura através da conversão cristã. O processo evangelizador torna-se cruel, quando desconstrói os conhecimentos ancestrais, crenças e modos de vida das comunidades autóctones.

Essa realidade de etnocídio foi retratada e denunciada no documentário *Ex-Pajé* do diretor Luiz Bolognesi (2018), quando expôs a condição do pajé de uma aldeia da etnia Paiter Suruí, na Amazônia, que foi excluído e demonizado pela comuni-

dade indígena, convertida a uma religião evangélica, cujo pastor afirmava que as práticas utilizadas milenarmente pelo grupo eram demoníacas.

A fé protestante é interpretada como uma trajetória que impõe novos comportamentos, e os crentes buscam 'nascer de novo', através da aceitação de Cristo e pelo batismo nas águas (ALBRECHT; HOWARD, 2014). Esse nascer de novo corresponde ao abandono da identidade étnica e de suas referências, renascendo um indivíduo que reproduz valores não genéticos, mas construídos artificialmente.

A evangelização indígena no Brasil encontra-se em estágio avançado, pois conta com igrejas autóctones e associações compostas apenas por lideranças indígenas, como é o caso do Conselho Nacional de Pastores e Líderes Indígenas-CONPLEI, associação religiosa composta por pastores e líderes indígenas, e em sua página no *Facebook*, expõe como objetivo institucional: organizar pelo menos uma igreja e um pastor, em todas as aldeias e etnias indígenas brasileiras. Eis um trecho das afirmações constantes na rede social da associação:

Dizer que o evangelho não muda a cultura é uma afirmação errada. O evangelho respeita a cultura, entretanto, é inocência missiológica afirmarmos que o evangelho não muda a cultura pois a própria razão do evangelho vem com o pressuposto de transformação em todos os níveis da existência humana. Uma comunidade indígena animista que aceita o conteúdo do evangelho em suas vidas, para de temer os deuses, sacrificar os espíritos, reverenciar os ancestrais e praticar a poligamia, apenas para citar alguns exemplos mais visíveis. O evangelho promove profundas mudanças pois cremos que este evangelho é supra-cultural: responde a perguntas e conflitos de todos os povos em todas as gerações e salva a todo o que crê – branco ou índio. O indígena é um ser humano e em toda a história da raça humana entre os povos do mundo inteiro houve mudanças culturais, visto que a cultura não é estagnada, ou seja, está em constante mudança. Penso que se os colonizadores não tivessem chegado às américas, ainda assim os indígenas que viveram há 500 anos atrás passariam por mudanças culturais, porque aprenderiam coisas novas, assim como acontece nos dias atuais. O evangelho muda a cultura, da mesma forma que há vários outros fatores externos que também causam mudança (CONPLEI, 2020).

Com o argumento de que toda cultura passa por transformações culturais, independentemente de ser indígena ou não, a CONPLEI declara abertamente, que a presença de uma igreja neopentecostal em território indígena promove sérias mudanças na relação do indígena com o sagrado, pois deixam de cultuar seus deuses, de reverenciar seus ancestrais e passam inclusive a usar vestimentas (terno e gravata/vestidos longos) não tradicionais. Indicam ainda, que a cultura indígena também sofre pressão de outros fatores externos, como uso de drogas, tecnologia etc..

O neopentecostalismo é categorizado por Freston como Terceira Onda do Pentecostalismo, movimento sectário do cristianismo e que surgiu em meados dos anos 1970 e 1980, ou seja, no início do século XX, ocorrido em 1906, dissidente das igrejas cristãs tradicionais (batistas, presbiteriana, metodistas etc.. (FRESTON, 1994).

No Brasil, representam essa corrente, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Mundial do Poder de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, a Igreja Apostólica Fonte da Vida e a Comunidade Cristã Paz

e Vida, que aceitam apóstolos, bispos e pastores ou missionários presidentes que norteiam o rumo de suas igrejas no país e pelo mundo (MEIRELES, 2011).

Caracterizam-se com um evangelismo em massa, pois utilizam TVs, rádios, jornais, editoras, portais ou sites, e se revestem de um sincretismo entre os movimentos evangélicos tradicionais e as religiões de matrizes africanas como o candomblé e a umbanda (MEIRELES, 2011).

Como informado por Meireles (2011), essas religiões têm-se multiplicado e se fragmentado, ao ponto de colocar os pesquisadores em dificuldades metodológicas de classificar conceitualmente os neopentecostais.

No Brasil, as primeiras ocorrências dessas igrejas, que fugiam às características do pentecostalismo tradicional, remontam à década de 1960, e o uso da nomenclatura não é pacífico, pois estudiosos da religião como Paul Freston, preferem falar em transformação gradual – e não de tipo – do próprio pentecostalismo (FRESTON, 1994). Para explicar essa dificuldade metodológica de classificar e conceituar, Weber (2001) expõe que:

...a história das ciências da vida social é, e continuará a ser, uma alternância constante entre a tentativa de ordenar teoricamente os fatos mediante uma construção de conceitos e a decomposição dos quadros mentais assim obtidos, devido a uma ampliação e a um deslocamento do horizonte científico, e à construção de novos conceitos sobre a base assim modificada. (WEBER, 2001, p. 148, 149)

Essa discussão sobre a nomenclatura deste movimento religioso não sobrepuja sua capacidade de expansão. Pontua-se que no âmbito da vasta categoria neopentecostalismo, as denominações religiosas assemelham-se pelo discurso da guerra espiritual, ênfase na pregação da prosperidade material, liberalização de estereotipados usos e costumes de santidade e estruturação empresarial da instituição (ALMEIDA, 2006).

Ao longo do processo histórico de contato cultural do cristianismo com as populações indígenas, as relações eram regidas segundo dois princípios distintos: inculturação e transculturação (ALMEIDA, 2006).

A inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente esta experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão. Na transculturação, o indivíduo adota uma cultura diferente da sua, como se transmutasse sua genética cultural (ALMEIDA, 2006).

A pesquisa “O Brasil Indígena” do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE aponta que dos mais de 305 povos indígenas somam 896.917 pessoas e destes, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais, o que corresponde aproximadamente a 0,47% da população total do país (IBGE, 2010). Ainda nesta pesquisa, aponta-se a porcentagem de indígenas que se declararam evangélicos, e constatou-se que saltou de 14% em 1991 para 25% em 2010, um percentual acima do crescimento dos números dos brasileiros que se declararam evangélicos, segundo o IBGE. (IBGE, 2010)

Um dos principais fundamentos ideológicos do neopentecostalismo é a chamada Teologia da Prosperidade, que se traduz como o direito fundamental à prosperidade financeira, ou seja, a uma vida bem sucedida dos fiéis (ALMEIDA, 2006). Segundo o autor, a teologia da prosperidade é:

“[...] um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para sua vida material ou simplesmente progredir, rejeitando os costumes pentecostais” (CAMPOS, 1997, p. 363).

Segundo Burnett(2011, p.179) chegou ao Brasil, na década de 1970, e coincidiu com o desenvolvimento do neopentecostalismo, que se apropriou das transmissões televisivas de cultos, com dezenas de testemunhos diários, que professam uma vida financeira bem sucedida, após conversão, àquela ou outra, denominação religiosa, além da persuassão de pagamento de dízimos e ofertas.

A Teologia da Prosperidade percebe o mundo como local de felicidade, onde seus adeptos apropriam-se das promessas divinas com vistas a desfrutar plenamente a vida, com saúde física, abundância e acumulação de bens, além da recusa do sofrimento e da celebração das sensações de satisfação psicológica.(MEIRELES, 2011)

Essa ideologia do consumo atrelada ao mercado religioso produz impactos ambientais, uma vez que as esferas da vida social são interpenetradas, não havendo uma dissociação entre o indivíduo religioso e o indivíduo político. A modernidade estabelecida numa cultura de consumo é palco ideal para multiplicação dos neopentecostais, posto que a teologia da prosperidade se amolda à ética capitalista como parte de um movimento religioso, cultural e econômico, onde as classes populares urbanas têm cada vez mais acesso ao consumo e, portanto, estão cada vez mais expostos à cultura de consumo (BARROS, 2007).

Por trás do aumento de índios cristãos está um debate antigo, a neocolonização e a colonialidade do poder, (QUIJANO, 1998) pois as ideias e valores transculturados para os indígenas são aproveitadas politicamente num projeto de poder e manutenção da cultura de consumo do pensamento eurocêntrico e capitalista. Em sua tese de doutoramento (BERTANI, 2016) utilizando Ferrari como fundamento teórico expõe o perfil do neopentecostalismo:

O neopentecostalismo, de acordo com Ferrari (2007) faz oposição ferrenha aos cultos e tradições afrodescendentes, indígenas e católicas; usa intensamente a mídia; organize-se na linha empresarial (lucro, dinheiro); faz militância político partidária; utiliza técnicas de marketing; tem forte crença no poder da palavra e também da mente humana; possui uma postura ritualística agressiva, incutindo uma ‘guerra santa ou espiritual’; flexibiliza os comportamentos, usos e costumes; enfatiza a Teologia da Prosperidade; e possui forte liderança centralizada (BERTANI apud FERRARI, 2007, p. 86-87).

Essas explicações são categóricas em afirmar que o neopentecostalismo atua com práticas de inferiorização da cultura, demonização das crenças e que, só após a conversão, essas pessoas são dignas da prosperidade e da dignidade. No caso específico da cultura indígena, a intervenção massiva no cotidiano das comunidades,

promoverá uma transculturação, ou seja, transplante cultural, e por consequência o etnocídio das diversas culturas indígenas brasileiras, posto que, como observamos, no início do texto, essas religiões ambicionam ocupar todas as etnias indígenas no Brasil.

RESISTÊNCIA ÉTNICA: DO CATOLICISMO AO NEOPENTECOSTALISMO

Após a catequização de várias etnias indígenas pelos jesuítas, observa-se que a cultura indígena mostra-se resistente, primeiro porque o processo de inculturação proposto pelos jesuítas manifestava-se pela introdução do cristianismo sem aniquilação dos conhecimentos tradicionais, e segundo porque várias etnias permaneceram isoladas sem contato com outras culturas, especialmente na região amazônica (ALMEIDA, 2006).

A Fundação Nacional do Índio-FUNAI é o órgão que cuida dos interesses indígenas³, e tem desenvolvido uma política de “não contato” dos povos isolados, para proteção da cultura e da vida dos próprios indivíduos. Atualmente, há orientação no sentido de não permitir o contato religioso com as aldeias isoladas, entretanto, quando o governo federal fez uma tentativa de transpor a FUNAI para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos que é comandada pela Pastora Damares Alves reabriu as discussões sobre a abertura das aldeias isoladas para ONGs evangélicas.

Há um receio de que neste governo haja pleno acesso às etnias isoladas e por consequência a dizimação cultural daqueles povos. Ainda verifica-se que essa prática de expansão dos tentáculos do neopentecostalismo tem relação direta com suas estratégias de perpetuação no poder, pois como afirma Bertani, “irmão vota em irmão”. Algumas análises relatam a ascensão do neopentecostalismo, culminando na eleição do atual presidente (BERTANI, 2016, p.140).

A evangelização indígena no Brasil é organizada, sistematizada e ideologicamente sustentada, e as associações religiosas indígenas discutem e reivindicam a liberdade religiosa, a plena capacidade de escolha da vida. Na página eletrônica do CONPLEI, há o testemunho de um indígena sobre sua escolha pelo evangelho e a mudança de vida:

.Então penso eu que muitos deles tem o direito de decidirem o que seguir, eles tem o direito de ouvir a mensagem do Evangelho e escolher querer ou não seguir, mas sem serem forçados. A questão é que eles nem se quer ouvem a proposta porque algumas organizações tomam a decisão por eles, não deixando pelo menos saberem do que se trata. Para mim isso é uma falta de respeito por vivermos em um país livre onde cada um tem o direito de decidir o que é melhor para si. O Evangelho é mais que uma religião é um modo de viver, não é apenas um discurso vazio de promessas falsas é a verdade plena. Digo isso com muita convicção, pois eu tive o direito de optar, e decidi ser evangélico. Gostei da proposta que me foi dada. Ninguém me obrigou a nada,

3 Movimentos indígenas questionam o caráter tutelar da FUNAI, e declaram que após a Constituição Federal de 1988, os indígenas tem plena capacidade de lutar diretamente por seus direitos.

ninguém me forçou. Apenas observei que a vida que levava antes não era boa, estava morrendo, por causa do alcoolismo. Mas o Evangelho me trouxe esperança de uma vida melhor, porque o evangelho nos propõe uma vida abundante. Outra coisa importante que preciso compartilhar é que nunca deixei de ser índio por ser evangélico, mantive e mantenho a minha identidade viva, sou indígena Baré, nunca vou deixar ser. E o bonito de tudo isso é que pude resgatar a minha cultura e valorizar mais as minhas raízes porque aprendi a viver e caminhar por um novo e vivo caminho. Enfim, nós indígenas podemos tomar nossas próprias decisões. (CONPLEI, 2020)

Esse questionamento, se o indígena deve ou não ser evangelizado, perpassa pela esfera jurídica, social e identitária. Quem deve escolher pelo indígena? Ele tem autonomia e capacidade para tomar suas próprias decisões? O movimento indígena no Brasil tem lutado em busca da autonomia, contrariamente, ao regime de tutela que foi imposto pelo Estatuto do Índio. Documentos internacionais, e a própria Constituição de 1988, arremetam a plena capacidade dos povos de autodeterminarem (escolhas políticas).

O fato é que há uma perda de direitos e uma transição religiosa entre as populações nativas, conforme se aumenta o número de índios evangélicos. Uma das causas desse crescimento é a evangelização feita pelos próprios indígenas, denominada pelas organizações evangélicas indígenas como terceira onda de evangelização. As pesquisas sobre a evangelização indígena apontam três ondas missionárias:

De acordo com o Conplei (Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas), houve três ondas missionárias nas tribos indígenas. Na primeira, estrangeiros evangelizaram indígenas, com início na década de 1910. Na segunda, brasileiros evangelizaram indígenas, com início nos anos 1950. E na terceira, os próprios índios buscaram evangelizar seus “patrícios” (outros índios). (CONPLEI, 2020, on-line)

A Associação de Missões Transculturais Brasileira-AMTB também adotou essa logística, pois como o não índio não tem acesso a essas etnias isoladas, era necessário a capacitação e formação de lideranças religiosas indígenas como nova estratégia para levar o Evangelho às 102 etnias não alcançadas no país. Abaixo, temos um recorte da entrevista do Pastor Edimar Pereira analisando a facilidade da evangelização índio x índio:

“A relação do índio com o índio é bem mais aberta. Com o não índio, precisamos primeiro fazer uma leitura da pessoa”, disse o pastor Edimar Pereira, 40 anos, que lidera uma igreja na aldeia Córrego do Meio (a uma hora de Campo Grande), onde 90% dos cerca de 500 índios terenas são cristãos. (AMTB, 2020, on-line)

Por outro lado, a presença dos evangelizadores não-indígenas é aceita positivamente pelas comunidades, pois levam vários serviços, como assistência à saúde e educação, efetivam direitos que a própria FUNAI não alcança, seja pela falta de estrutura, ou seja, pela política da própria entidade.

Recentemente, o Governo Bolsonaro nomeou o ex-missionário evangélico Ricardo Lopes Dias, como novo coordenador de indígenas isolados e de recente contato da Fundação Nacional do Índio (Funai). A nomeação do antropólogo gerou uma série de críticas feitas por entidades indigenistas e servidores da própria fundação,

que temem uma mudança na política praticada no país. “É importante pontuar que Ricardo Lopes Dias é antropólogo e atuou durante ao menos uma década evangelizando indígenas, quando fazia parte da organização Missão Novas Tribos do Brasil” (MNTB,2020)

Essa terceira onda neoevangelizadora possui organizações bancadas por igrejas, empresas e voluntários ligadas a diferentes denominações, e com ações de ensino, assistência social e treinamento, elas implantam a ‘terceira onda’, na qual os próprios índios, já preparados, evangelizam uns aos outros. “Assim, as três ondas, estrangeira, nacional e indígena, chegariam juntas com a força de um tsunami espiritual para que a mensagem salvífica do Evangelho chegue até aqueles que vivem em lugares distantes e restritos” (CONPLEI,2020, on-line)

Este conceito das ondas missionárias é questionado por parte dos pesquisadores, teólogos e até mesmo índios convertidos ao cristianismo, já que a consagração de pastores evangélicos indígenas já acontece há mais de 40 anos de maneira pulverizada, por exemplo a Uniedas (União de Igrejas Evangélicas), formada apenas por pastores indígenas, oferece curso teórico e prático, o que inclui idas periódicas a outras aldeias, além de treinamentos de indígenas tradutores da Bíblia – segundo a AMTB, 58 de 181 línguas tinham traduções das Escrituras em 2010.(AMTB,2020, on-line)

Ao analisar a presença dos neopentecostais na reserva Indígena de Dourados, Moraes (2016) constatou que o objetivo inicial dos protestantes da Missão Caiuá “[...] foi o de transformar o indígena num indivíduo considerado civilizado e apto à vida fora da floresta”.

A Missão Evangélica Caiuá (Missão Caiuá) era a base através da qual os missionários protestantes atuavam na RID. Ela era mantida pela Associação Evangélica de Catequese dos Índios (AECI), uma agência missionária brasileira (ecumênica) criada em 1928 e dirigida por igrejas protestantes. Ela foi criada para promover ações direcionadas aos indígenas. Civilizar e educar” os índios fazendo-os adotar novas práticas e novos costumes, principalmente no âmbito das crenças (MORAES, 2016, p.).

Em outras palavras, para gozarem da plena humanidade e serem reconhecidos como “civilizados” os indígenas precisavam ser completamente cristianizados, e passarem a assumir uma postura diferenciada dos indígenas não convertidos. Sobre este conjunto de transformações paira o etnocídio.

Analisando o avanço de novas lideranças religiosas nas aldeias, Chamorro sugere que a ausência de xamãs dentro das comunidades indígenas tem se tornado um terreno fértil para o pentecostalismo, e os pastores ocupam esse espaço sagrado (CHAMORRO, 2013).

De certa forma, as lideranças das igrejas pentecostais tendem a se tornar os neo-xamãs, já que através dos rituais que promovem, ainda que não tradicionais, são capazes de manter o índio ligado ao sagrado. São as igrejas autóctones – lideradas e dirigidas exclusivamente por índios. (CHAMORRO, 2013, p.121)

Analisa-se ainda que a evangelização tem permitido aos missionários a atuação como agentes para “aldear”, forma com a qual várias etnias foram confinadas em

áreas reservadas (ALMEIDA, 2006). Portanto, os critérios antropológicos de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, conforme proposto no 1º parágrafo do Artigo 231 da Constituição Federal são uma forma etnocêntrica de manter os índios encurralados e em contagem regressiva de extinção.

O direito à liberdade religiosa é assegurado a todas as crenças, mas tem sido constantemente violado pelas práticas neopentecostais, especialmente quando se trata das tradições de matriz africana e também indígenas. Resistir tem sido uma luta diária dessas comunidades para afastar essas práticas etnocentradas, sem afetar a natural troca de elementos que uma cultura tem com a outra.

TRANSMODERNIDADE, SOCIALIZAÇÃO DO PODER, DO SER E DO SABER: SUPERACÃO PELO DIÁLOGO INTERCULTURAL

Utilizamos aqui a palavra transmodernidade, com base na concepção criada pelo filósofo argentino Enrique Dussel, como projeto que visa transcender a versão eurocêntrica da modernidade (Dussel, 2001).

Fundamenta-se numa abordagem crítica do eurocentrismo que está para além da modernidade e da pós-modernidade. A modernidade começou, segundo ele, com a invasão e exploração das Américas. A pós-modernidade, segundo Dussel, busca superar a modernidade por não enxergar nela qualidades positivas, mas não quebra seu paradigma da centralidade da Europa e de seu grande herdeiro – os EUA. (DUSSEL, 2001)

A transmodernidade, por outro lado, denuncia o discurso de totalidade e o encobrimento do outro. O processo de libertação do encoberto se inicia a partir do momento em ele que reivindica o reconhecimento de seu lugar como vítima da Modernidade e a necessidade de ter sua própria narrativa, de ser para além de um mero outro. (DUSSEL, 2001)

O outro que foi explorado e coisificado e que serviu à razão instrumental, cínico-gerencial do capitalismo (enquanto sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da etnia branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia) – que mantêm as relações de poder desiguais nos dias atuais (GROSFUGUEL, 2008, p).

Segundo Dussel (2001), o outro não é o diferente (como afirma a totalidade), senão um distinto, que tem sua própria história, sua cultura, sua exterioridade e não tem sido respeitado. A modernidade não o tem deixado ser o outro. Sob essa perspectiva o neopentecostalismo presente nas aldeias indígenas desrespeita os conhecimentos da comunidade e implanta uma nova realidade e valores.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (1998) com a sua perspectiva da “colonialidade do poder”, alerta que continuamos a viver num mundo colonial e temos de nos libertar das formas estreitas de pensar as relações coloniais, de modo a concretizar esse inacabado e incompleto sonho do século XX que é a descolonização. Para o autor:

Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/ cristão/militar/capitalista/ europeu, com as suas várias hierarquias globais, dentre elas a hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e posteriormente, protestante). (QUIJANO, 1998)

Quando utiliza a expressão colonialidade do poder, Quijano (1998) refere-se à invasão do outro, com um discurso que tenta destruir esta alteridade, provocando invisibilidade e inferiorização do sujeito. Assim, ocorre repressão dos modos de produção do conhecimento, dos saberes, do mundo simbólico e das imagens de uma cultura, que cedem lugar a novos valores e novas práticas.

A colonialidade do poder é, por assim dizer, um dos elementos importantes do poder capitalista, pois “Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder” (QUIJANO, 1998, p. 93). Este poder exerce papel fundamental no desenvolvimento do capitalismo moderno, a partir do século XIX.

Quijano designa colonialidade do saber as diversas repressões às formas de produção do conhecimento não-europeias. O conhecimento não europeu não é validado. Por sua vez, a colonialidade do ser está relacionada à negação da existência dos não-europeus, como os indígenas e afrodescendentes da América Latina. Essa concepção credita que diversos povos não-ocidentais seriam não-modernos, atrasados e não-civilizados, conforme exemplificam (QUIJANO, 1998).

Deste modo, a expansão da cristianização dos indígenas revela-se como manifestação do pensamento colonial, que traduz-se em: ocupar, extrair, inferiorizar e extinguir. Essa extinção ocorre sob o ponto de vista cultural, identitário, qual seja, o etnocídio. Do ponto de vista doutrinário, essa prática de evangelização, coloca o capitalismo no centro do poder e a expansão evangélica como um neocolonialismo.

O que a perspectiva da “colonialidade do poder” tem de novo é o modo como a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo (QUIJANO, 1998). Opera-se novas práticas de colonização: imposição de uma cultura de consumo (prosperidade), e assim, manter a sustentabilidade do sistema capitalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades de povos originários apresentam um quadro atual de mudanças sociais e identitárias, provocadas por fatores internos e externos, e entre estes, a exposição e imposição de culturas diversas, numa relação “abusiva”. A cultura indígena tem sido afetada pela presença do pentecostalismo, como prática simbólica, das inúmeras formas de tensões e conflitos, pois o aumento populacional dos índios, a crescente diminuição dos espaços territoriais e o avanço da sociedade envolvente tem provocado uma fragilidade na identidade étnica desses indivíduos.

Essas práticas são eurocêntricas, neocolonizadoras, e constituem a negação, inferiorização e demonização da identidade cultural, civilizações e sistemas de crença de um povo (ALMEIDA, 2006, p. 280).

A análise dos dados das duas últimas décadas contribui na compreensão das alterações quantitativas entre o percentual de indígenas convertidos– no contexto da pluralidade e da diversidade cultural dos povos nativos do Brasil.

Urge a concretização de um cenário de diálogo intercultural, espaço de negociações e respeito mútuos, pois os povos indígenas no Brasil não precisam ser libertados de suas crenças, nem serem catequizados para se humanizar.

Impulsionar os valores da diferença, em busca dos conceitos trazidos pela transmodernidade de Dussel (2009), somados à estratégia da decolonização do Poder proposta por Quijano (1998), constituem espaços de contato entre diversas culturas, sem hierarquização étnica, e portanto sem etnocídio.

Os diversos trabalhos que estudam o pentecostalismo entre os povos indígenas, possuem interesse antropológico, histórico, mas também político e socioambiental, e alertam para a complexidade dessa relação de enculturação, que podem provocar o empobrecimento cultural destes povos.

Estas são, certamente, proposições de pesquisa e de debate, pois o proselitismo atuante no território brasileiro tem violado a liberdade religiosa, manifestando-se racista e preconceituoso. Sustentamos que reflexões com base nos conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser possam contribuir para o estabelecimento de relações mais inclusivas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e Mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In: Paula Montero (Org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 277-304.

AMTB.Associação de Missões Transculturais do Brasil. Disponível em www.ambt.org.br. Acesso em 16 de mar2020.

ATHIAS, Renato. A Luta dos Povos Indígenas – 500 Anos de uma outra história. In: ATHIAS, R. ROMANO, J.; ANTUNES, M. - Olhar crítico sobre participação e cidadania: trajetórias de organização e luta pela redemocratização da governança no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2007.

BOLOGNESI, Luis. Ex-pajé. Documentário .81min..Disponível http://www.buritifilmes.com.br/filmes.php?cat=filme&mostra_filme=26.

BRASIL.Constituição Federalde 1988.www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em 16fev2020.

CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi Marques. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. Povos indígenas em Mato Grosso do Sul. História, cultura, transformações sociais. 2013.

CLASTRES, Pierre . A sociedade contra o Estado. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COMPLEI . A Terceira Onda. Mini documentário. 2020 Disponível em: . Acesso em 22 ago. 2014.

DUSSEL, Enrique. Política de la Liberación: historia mundial y crítica. Madri. Trotta, 2009, p. 471.

DUSSEL, Enrique. 1492- O encobrimento do outro: a origem do ‘mito da modernidade’ – conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2001

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

GONÇALVES, Carlos Barros. Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas. Dourados: UFGD, 2011.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, Revista Crítica de Ciências Sociais [En línea], 80 | 2008, Publicado el 01 octubre 2012, consultado el 16 febrero 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/697> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rccs.697>.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo. Rio de Janeiro, p. 202, 2010. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 16 DE FEV 2020.

MNTB. Missão Novas tribos. Disponível: <https://mntb.org.br/ns.php> . Acesso em 16/02/2020.

MORAES, J. A. S. O pentecostalismo autóctone na Reserva de Dourados: identidade étnica, implicações sociais e protagonismo (1992-2015) 2016.

NASCIMENTO, André Marques do. Letramentos acadêmicos no espaço da diferença colonial: reflexões sobre trajetórias de estudantes indígenas na pós-graduação. Raído, Dourados, v. 13, n. 33, p. 66-92, dez. 2019. ISSN 1984-4018. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/view/9920>. Acesso em: 04 abr. 2020. doi:<https://doi.org/10.30612/raido.v13i33.9920>.

QUIJANO, Aníbal (1998), “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”, in Roberto Briceño-León; Heinz R. Sonntag (orgs.), Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina. Caracas: Nueva Sociedad, 139-155.

TEIXEIRA, Faustino. A inculturação pela fé e pluralismo religioso. http://www.missologia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_45.pdf

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

WRIGHT, Robin (Org.). Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Unicamp, 2004. v. 2.