Revista Ñanduty
PPGAnt - UFGD

PPGAnt- Programa de Pós-Graduação em Antropologia
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 2317-8590
Dourados - MS - Brasil
www.ufgd.edu.br/nanduty

A LUTA DOS PENTECOSTAIS POR TERRA NO BRASIL E A DESCOLONIZAÇÃO DE UM ETHOS ASCÉTICO

FÁBIO ALVES FERREIRA*

RESUMO

O presente artigo objetiva apontar como o crescimento do número de sujeitos religiosos pentecostais, em movimentos sociais de reivindicação de reforma agrária, favorece a emergência de um processo pós-colonial desses atores. Dialogamos com a temática da *sociologia das ausências,* sustentada por Boaventura de Sousa Santos, que aponta explicitamente a colonização em estudos que constroem teoricamente a inexistência política de identidades. Partimos do pressuposto de que, sobretudo em estudos brasileiros, há uma tendência em "invisibilizar" os elementos emancipatórios do pentecostalismo, latentes nas afirmações de dogmatismo e comunitarismo, o que leva tais estudos a não apreenderem outras facetas de um jogo de diálogos, equivalências e demandas articulatórias que imprimem uma ação contestatória, coletiva e híbrida dos pentecostais. A nossa hipótese principal a ser testada é a de que tem surgido um novo ator social pentecostal que reelabora sua prática de fé no ato de ocupação de terra.

Palavras chaves: Pós-colonialismo; Pentecostalismo; Identidade; Assentamentos.

ABSTRACT

This paper aims to show how the growth of Pentecostal religious subjects, in social movements claim to land reform, favors the emergence of a postcolonial these actors. We discussed with the theme of the sociology of absences, supported by Boaventura de Sousa Santos, pointing explicitly colonization in theoretical studies that build the absence of political identities. We assume that, especially in Brazilian studies, there is a trend in "erasing" the emancipatory elements of Pentecostalism, latent in the statements of bigotry and communalism, which leads to such studies do not grasp other facets of a set of dialogues, equivalents and articulatory demands that print contestatory action, collective and hybrid of Pentecostals. Our main hypothesis to be tested is that there has been a new social actor Pentecostal to re-establish their practice of faith in the act of land occupation.

Keywords: Postcolonialism; Pentecostalism; Identity; Settlements.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo mostrar cómo el crecimiento de los temas religiosos pentecostales en los movimientos sociales reclaman una reforma agraria favorece la aparición de un proceso post-colonial de estos actores. Diálogo con el tema de la sociología de las ausencias, con el apoyo de Boaventura de Sousa Santos, señalando expresamente los estudios de colonización que se acumulan en teoría la falta de identidades políticas. Suponemos que, sobre todo en los estudios brasileños, hay una tendencia a "invisibilizar" los elementos emancipatorios del pentecostalismo, las demandas latentes de la intolerancia y el comunalismo conducen estos estudios no captan las otras facetas de los diálogos del juego, y equivalencias demandas articulatorios que imprimen acción contestataria, colectivos e híbridos de los pentecostales. Nuestra principal hipótesis a comprobar es que se ha producido un nuevo actor social Pentecostal reelabora su práctica de la fe en el acto de ocupación del suelo.

Palabras clave: Post-colonialismo; pentecostalismo; Identidad; Asentamientos.

* Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco; Mestre em Ciências da Religião com concentração em Ciências Sociais e Religião pela Universidade Metodista de São Paulo;Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco e graduado em Teologia também pela UMESP.

Introdução

O pensamento pós-colonial é um método teórico-metodológico que se dirige diretamente contra os pressupostos de que o modelo de racionalidade ocidental é o único producente e viável para o mundo. Em outros termos, a perspectiva pós-colonial informa sobre outras formas de pensar, agir e construir aquilo que cientificamente se nomeia como verdade. Aponta experiências no mundo que extravasam as experiências ocidentais do mundo e propõe uma leitura da história e dos acontecimentos sociais contemporâneos priorizando a leitura dos países, atores, instituições e agentes tidos como subalternos, empobrecidos, "não sabedores", atrasados, etc. (SPIVAK, 2009).

Essa perspectiva nos fornece as bases reflexivas sobre as quais sustentamos a argumentação principal deste trabalho: a de que a religião pentecostal no Brasil ultrapassa as categorias analíticas predominantes nas pesquisas acadêmicas, sobretudo o marxismo, que identifica religião com alienação, para propor uma relação descolonial da religião pentecostal com os movimentos sociais. Assim, propomos aqui que as identidades religiosas aparecem figuradas em rearranjos sociais, numa articulação com outras identidades, e deslocando-se para novas formas de existência de identidades religiosas que não são alienadas mas que contribuem para avançar na direção de novos significados da política e da mudança social.

A teoria pós-colonial consiste numa virada epistemológica na qual as velhas certezas sobre as relações centro e periferia entram em colapso, fomentando a emergência de novos posicionamentos teóricos (WOODWARD, 2004). Uma das palavras-chaves da teoria pós-colonial passa a ser então a de *desconstrução,* na medida em que as mudanças de posicionamentos exigem deslocamentos de sentidos e outros saberes entram em evidência na construção da realidade. Este artigo desenvolve, inicialmente, uma releitura do fenômeno religioso pentecostal na sociedade brasileira; em seguida, observamos a constatação da sua disseminação pelo mundo rural brasileiro; e, por fim, sugerimos a emergência de um novo ator religioso pentecostal que não é conformista e milita pela reforma agrária. Intercambiaremos nossa argumentação com conceitos-chaves da teoria pós-colonial: identidade, diferença e desconstrução, numa tentativa de apontar que quando os estudos acadêmicos desconhecem diferenças que configuram fenômenos idiossincráticos eles deixam de contribuir para o entendimento reflexivo da realidade.

As questões que nos direcionam são: em que medida o pentecostalismo tem se apresentado como catalisador das lutas por emancipação? Como os pentecostais associam o latifúndio ao diabo e a desapropriação da terra como uma libertação provinda de Deus? É possível correlacionar o pós-colonialismo - que tende a afirmar o antiessencialismo na constituição das identidades, uma proposta metodológica de bases desconstrucionista - ao eminente crescimento religioso pentecostal em assentamentos de reforma agrária?

A nossa hipótese é a de que os pentecostais reelaboram sua prática de fé no ato de ocupação de terra. Eles negociam com outras identidades, associam novos elementos às suas concepções de mundo e reinventam um saber religioso a partir do contexto de luta, legitimando o novo discurso de desapropriação. Nesse sentido, o pentecostal militante se diferencia do pentecostal da cidade, colocando-se em uma nova posição que o leva a dialogar com outras identidades. Essa nova articulação atribui características diferenciadas a este sujeito religioso. A conquista de sua autonomia engendra uma nova hermenêutica, configurando uma prática de luta e resistência na qual se misturam as "ferramentas" agrícola e bíblica. A teoria pós-colonial nos fornece um aporte significativo nesse quadro contextual tendo em vista que permite a visualização do pentecostal como um ator social que não se aliena frente à realidade, mas que reconhece a situação de desigualdade em que vive e sobre a qual ele deve agir.

Nossa análise se funda na observação participante e em entrevistas realizadas com os religiosos pentecostais moradores do Assentamento Herbert de Souza[1], localizado no município de Moreno, região metropolitana do Recife-PE / Brasil. Destacamos aquelas falas que revelam as mobilizações desses religiosos pentecostais na questão da terra e nos enfrentamentos jurídicos que envolvem a conquista legal de terrenos. Tais falas revelam uma perspectiva emancipatória no sentido de que as lutas por sua identidade religiosa e por direitos de cidadania caminham juntas. Aqui é necessária uma melhor explicação acerca do que dissertamos: quando nos referimos aos pentecostais em assentamentos, não englobamos o tipo de pentecostalismo nomeado no meio acadêmico como neopentecostal. Este é representado por uma teologia que anuncia a prosperidade e a cura divina aqui na terra. Emblemáticas dessa vertente são a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja

1. O período de pesquisa aconteceu entre os anos de 2006 e 2008 que resultou numa dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

Internacional da Graça de Deus, além de outras como a Igreja Renascer em Cristo e a Igreja Sara Nossa Terra. Todas estas partilham a mesma prédica de felicidade baseada em bens materiais, propiciada por Deus ao que é justo. Nesse caso, justo é aquele que não tem medo de exercer a fé e realizar doações às suas comunidades (MACHADO e MARIZ, 2005). No nosso estudo, estamos dando foco a uma discussão em que buscamos resgatar o valor do ator pentecostal na construção de um projeto liberador e de práticas democráticas.

Colonialismo E Leituras Reducionistas Do Fenômeno Pentecostal

Boaventura Santos (2005) aponta que uma consequência do colonialismo é o exclusivismo epistemológico da ciência em relação a conhecimentos tidos como não especializados. O colonialismo, presente ainda hoje na constituição institucional dos saberes, pressupõe que aquilo que não sofre intervenção normativa da *Ciência Ocidental* é precário. Por este prisma, conhecimento válido é conhecimento científico. Tal modelo contrasta com a ecologia de saberes, sugerida por Santos, como método descolonizador: um intercâmbio de conhecimento entre os atores, instituições e áreas de saberes que culminaria num modelo multifocal, no qual as identidades se interpenetram (SANTOS, *Op. Cit*).

Esta fragmentação do conhecimento traz à tona uma divisão persistente na forma de apreensão sociológica do pentecostalismo. É comum a tendência de sustentar a ideia de que alienação, manipulação, empreendimentos midiáticos e capturas de elementos inerentes a outras religiões são estratégias que funcionam em conjunto para impor um poder estranho e para extorquir os fiéis. Deixa-se assim de se considerar com mais profundidade a relação complexa entre cidadania e evangelismo no estudo dos movimentos religiosos pentecostalistas (BURITY, 1997; CAMPOS, 1997, 2004; GIUMBELLI, 2004; MARIANO, 1999; PIERUCCI, 2004; ROLIM, 1985). As perspectivas enviesadas não permitem entender a pluralidade de formas criativas de constituição do social pelos religiosos e inviabiliza a compreensão de outras facetas deste fenômeno, como por exemplo, o caráter emancipatório da ação dos pentecostais na ocupação de terra.

Na sociedade brasileira é perceptível a multiplicidade de identidades religiosas e se reconhece o crescimento inegável do pentecostalismo no Brasil nos estudos acadêmicos sobre religião (JACOB *Et. All*, 2003). Para analisar tal fenômeno, Ricardo Mariano descortina alguns elementos internos ao próprio pentecostalismo que explica seu rápido crescimento: o preparo de pastores em curto tempo; o denso empenho de ferramentas argumentativas, midiáticas e doutrinárias para arrecadar dinheiro; uma continuidade cultural com a religiosidade popular (rituais mágico-religiosos realizados no interior de seus cultos), e a gestão empresarial, que também é vista como um fator chave nesse processo (MARIANO, 1999, 2008). Por sua vez, Leonildo Silveira Campos e Antônio Flávio Pierucci reafirmam que os religiosos pentecostais são procedentes das camadas pobres da população. Esses autores e outros também buscam associar a pobreza a prédicas religiosas que apontam no pentecostalismo um espaço social de entrega e abnegação onde as incertezas teológicas deixariam de existir (MARIZ, 1994; PIERUCCI, 1996, 2006; PRANDI, 1999; CAMURÇA, 2006; ORO, 1999; D'EPINAY 1970).

Por outro lado, a *Teoria do Discurso*, outra vertente teórica bem próxima do pós-colonialismo, supõe que a realidade é constituída em e pela linguagem e que ela está sujeita a assumir novos significados pelos elementos envolvidos num determinado contexto. A teoria do discurso assume que todo objeto e ação são significativos e que seus significados são conferidos por um sistema específico de regras, dados dentro de um contexto histórico também especifico (HOWARTH e STAVRAKAKIS, 2000). Nesta perspectiva, as *demandas* que mobilizam os sujeitos são sempre contingenciais e precárias (LACLAU, 2005). Assim, os sujeitos, conforme a posição que ocupam, podem ser emancipatórios, e, numa posição seguinte, podem assumir um discurso ostensivo e retrógado. Esse antiessencialismo nos ajuda a compreender o contencioso cenário brasileiro no qual as religiões se colocam, pois serve para pontuar a emergência de um sujeito pentecostal cujas ações são complexas para serem analisadas. Sustentamos, porém, que o próprio *ethos* pentecostal tem que ser adaptado como enunciação discursiva na medida em que, a nosso ver, a perspectiva antiessencialista nem sempre considera adequadamente o papel das instituições em produzir desigualdades.

Existe um agudo despontamento de identidades emergentes, de criações e histórias de cada povo, em seu tempo, em seu espaço, o que justifica a importância dos estudos sobre diferença que faz Stuart Hall a partir de

Derrida[2]. Desde esse ponto de vista da diferença, assumimos que as categorias de análise utilizadas para apreender o atual pentecostalismo não tem sido suficientes. Esse aspecto reverberado nos estudos dos cientistas sociais da religião aponta o seguinte: uma tendência em analisar unilateralmente o fenômeno pentecostal e a incapacidade de apreender as diversas formas em que esse mesmo fenômeno pode se apresentar no plano das manifestações culturais. Com isso, apontamos uma tendência colonialista nos estudos que insistem em desconhecer que a ação coletiva de pentecostais nos movimentos sociais rurais que militam por uma reforma agrária tem um caráter emancipatório.

Abstemo-nos, por outro lado, de realizar uma análise romantizada da religião. Contudo, pressupomos que as categorias analíticas devem sofrer um deslocamento frente a um fenômeno social que aponta demandas para as quais novas respostas teóricas devem ser confeccionadas. A pretensão de totalidade científica na constatação da realidade é, também, uma pretensão de totalidade ontologicamente impossível de realizar-se (LACLAU, 2005). Com isso, arguimos acerca desse novo ator religioso pentecostal, que ele não pode ser compreendido pelas instâncias conceituais até aqui criadas nos estudos sobre religião. Embora já haja uma discussão acerca da democratização do acesso ao sagrado propiciada pelo pentecostalismo (BERGER, 2000; MARIZ, 1994; MACHADO, 1996). No nosso entendimento, esse ator pentecostal situa-se dentro de uma configuração crítica pos-colonialista quando, por meio de sua militância, desconstrói um *ethos* que preconiza um comportamento ascético e uma intolerância reincidente no convívio com outras identidades. Dessa maneira, ele abre-se para novas negociações e, desde já, tem sua identidade modificada em direção à construção de uma sociedade menos desigual (FERREIRA, 2008).
Testemunhamos, assim, o surgimento de um novo sujeito religioso no cenário social brasileiro, mais especificamente no contexto das reivindicações de políticas sociais para desenvolvimento rural que deve ser lembrado nos estudos sobre movimentos sociais. Isso ocorre pelo processo específico de formação da identidade destes pentecostais[3], que os leva a articular adequadamente a fé religiosa e uma prática política que inclui o debate e o posicionamento coletivo sobre a desigualdade.

Uma Nova Identidade Religiosa: Pentecostais No Campo

Ao observarmos como o pentecostalismo tem expandido suas fronteiras na sociedade rural brasileira (FERREIRA, 2008, 2009; MARTINS, 2004; RIOS, 2002), notamos que esse crescimento se dá por meio de indivíduos pentecostais que vão instalando novos templos, muitas vezes com intenções proselitistas. Entretanto, como já foi explicado, nem sempre esse crescimento é planejado e as instituições religiosas tendem a aproveitar-se da presença de religiosos já instalados no campo. Há um público no campo que é percebido como participante potencial das comunidades religiosas. Assim, os pentecostais vão em busca desse capital humano na expectativa de que ele possa subsidiar a "entrada" da igreja de maneira institucionalizada no meio rural.

Os pentecostais que se assumem como militantes do MST são indivíduos que num primeiro momento não tiveram nenhum incentivo de suas comunidades de fé para aparecer como movimento organizado politicamente. Nesse caso, observamos uma marcada diferença deste grupo com relação à Teologia da Libertação (TL), que possui um discurso filosófico elaborado por líderes de pensamento político nacionalista e voltado para a dinamização e aglutinação de forças (MARTINS, 2004). No caso do pentecostalismo não existe esta base erudita na construção do discurso do movimento religioso.

Constatamos vários estudos que abordam a dimensão religiosa na constituição de uma identidade militante. Hélio Rios analisou o processo de reelaboração da fé de pentecostais para que tivessem, legitimada, a ação de ocupar a terra. Ele justifica sua tese com a ideia de Peter Berger (1985) de que a religião é uma estrutura de plausibilidade, sustentando ainda que a religião é fundamental para a resistência que é travada cotidianamente numa realidade de assentamento rural (RIOS, 2002).

> ... o povo elabora uma forma própria de lidar com os seus problemas, ou seja, ele mesmo confecciona no cotidiano o sentido da vida. Isto demonstra que não são as instituições religiosas ou políticas, que ditam o modo de

2. A *diferença,* conforme explicita Stuart Hall, não é um binarismo. Não é um eu definido pelo outro, mas sim, um complexo jogo de diferenciação. Nessa concepção de diferença, cada conceito é definido por um lugar num sistema que dialoga com outros conceitos enredados nesse mesmo sistema. Num outro sistema ele será articulado com outros conceitos e, portanto, pode assumir conotações diferentes. Isto é a *diferença*, um conjunto de similaridades e também disparidades, mas que nunca insufla lugares fixos de produção do significado (HALL, 2003).

3. Para Stuart Hall, identidade pode ser definida como "places de passage, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim" (2003, p. 31).

> vida no acampamento ou no assentamento, mas o povo autonomamente se articula e cria os mecanismos necessários para continuar vivendo na terra (*Id. Ibid* p.130).

A constatação desse crescimento de militantes pentecostais foi trabalhada pela pesquisa de Wilson Machado (1995). De acordo com sua perspectiva, a concepção milenarista[4] dos pentecostais fazia com que eles obtivessem convicção na realização do protesto. Nesse caso, eles seriam os antecipadores dessa nova ordem, cuja doutrina preconizavam.

Pós-Colonialismo E A Emergência De Um Novo Sujeito Religioso: Pentecostais Militantes Por Reforma Agrária

Na constituição deste artigo usamos a observação participante para descrever as ações dos militantes religiosos residentes do Assentamento Herbert de Souza, em Moreno-PE. Em decorrência disto, pudemos realizar uma imersão no cotidiano dos assentados para observar as práticas dos pentecostais, tanto em relação às suas condutas religiosas, quanto a seus posicionamentos nos processos políticos de decisões internas no Assentamento.

No local foram assentadas 147 famílias e, destas, 22 se identificam como praticantes de uma religião pentecostal. Os pentecostais ali presentes são identidades em deslocamento em decorrência de vivenciarem uma situação de incerteza social. Isso pode ser confirmado em um depoimento que nos deu uma militante pentecostal, quando descreveu as causas que a conduziu a participar da ocupação de terra: "Quando eu cheguei aqui, já havia passado o tempo da revolução. Mas ainda tava no tempo da lona. Eu vim pra cá depois que minha filha morreu. Ela tinha onze anos e tava *lavano* a roupa da boneca. *Brincano* de casa de boneca. Ela foi estender as roupas no arame do *vizin* e levou um choque."[5]

Percebemos, a partir da fala de nossa interlocutora, que não foi uma consciência política, no sentido de se sentir desamparada socialmente, que a conduziu à militância do MST. A desestruturação de seu mundo de significado, junto à situação de pobreza sem perspectiva, foi o liame com outros sem terra. A interlocutora e sua família se juntaram ao MST por vivenciarem uma situação na qual não havia alternativa aparente. Essa ênfase ocorre em nosso texto porque entendemos que os pentecostais, em virtude de conceitos morais e religiosos rígidos, conseguem, até certo ponto, conviver com a situação de privação. Somente quando não conseguem respostas dentro dessas construções religiosas é que tentam estabelecer outro caminho, principalmente pelo fato de que tal caminho, no caso, o MST, demonstra transigência com um movimento secular. Na sequência do discurso, nossa informante afirmou:

> Depois disso, eu fiquei muito triste, doente e todo mundo ficava falando: *vai morar em outro lugar!* - Eu tive que vender o meu quartin pra pagar o caixão da menina e fiquei passando necessidade com meu filhos, meu marido num conseguia emprego. Aí foi o jeito vim pra cá. As pessoas ficava falano: tu vai praquele morredor! Minha irmã já tava aqui.
>
> *Pesquisador*- o que aconteceu com o homem da casa vizinha?
>
> Fugiu. Ele fugiu num sei pra onde. Tinha um carro velho e se mandou. E quando eu fui no juiz ele disse assim pra mim: "*Dona Helena, o que a senhora tem pra prender este homem? A senhora tem uma casa, tem um carro, um terreno? O que a senhora tem pra gente prender este homem?*" Aí eu disse: nada! Então ele respondeu que desse jeito tava resolvido o problema: *então ta resolvido o caso, se a senhora não tem nada, já ta resolvido o problema*. Depois de tudo isso Deus me deu a oportunidade de chegar até aqui, foi quando eu pude descansar.[6]
>
> A gente tava pensano em não se envolver com essas coisas de tomar o que é dos outros. A gente sempre via na igreja que isso num era procedimento de uma pessoa de Deus. Mas Amaro não tinha emprego e eu costurava uma calça por cinqüenta centavos. Foi quando decidimos vir pra o projeto do Engenho Pinto.[7]

O que provocou o deslocamento dos pentecostais do assentamento Herbert de Souza foi a desestrutura social vivenciada de perto. Situação que acometeu suas vidas e colocou em risco tanto a sobrevivência, quanto o sentido moral. Isso ocorre em decorrência de um processo maior e mundialmente existente. Acerca disso, Edgardo Lander (2005) critica acertadamente a globalização. Para ele, este é um

4. Na concepção cristã pentecostal o milenarismo é uma alusão ao texto bíblico contido no livro de Apocalipse, cap. 20 que anuncia o retorno de Jesus Cristo a este mundo para estabelecer o seu reino por mil anos. Esse período de paz, entretanto, só será estabelecido mediante separação dos bons e maus.

5. Entrevistada em meados de 2007, seguida de diversas outras conversas no tempo da pesquisa.

6. *Id ibid*.

7. Entrevista em meados de 2008.

processo em movimento progressivo, ostensivo e mundialmente caracterizador de contrastes sociais. Ricos, ainda em países pobres, têm suas riquezas radicalizadas. E pobres, ainda de países ricos, também têm suas pobrezas acentuadas. De maneira que isso significa um vazio, uma fissura, na qual a concentração de riqueza exacerba a desigualdade. Sustentamos que os efeitos polarizantes do neoliberalismo desencadeiam, na relação com outros processos, o deslocamento de pentecostais para os movimentos sociais. Entretanto, assumimos aqui uma leitura pós-estruturalista e não funcionalista. Esses aspectos geram uma prática agônica de sobrevivência entre os pentecostais que se veem numa situação de estratagema: de um lado, a possibilidade de perda de sua comunidade religiosa e, por outro, a possibilidade de sanar (ainda que utopicamente) sua situação de negação da dignidade. Uma situação indecidível, que, entretanto, possui mais de uma opção.

Para Ernesto Laclau os deslocamentos se dão em decorrência da instabilidade da relação signo e significante. Assim, ocorre o processo chamado de sobredeterminação, que mostra o caráter plural de um signo para designar mais de um significante. Em um movimento que agrega pessoas e gera ideais, a capacidade de palavras já existentes atribuírem novas coisas é ampliada (LACLAU, 2005). Isso é importante na compreensão do deslizamento dessas identidades pentecostais, pois os signos religiosos são ressignificados.

O depoimento que segue demonstra explicitamente uma situação na qual os signos não mais designam o sentido da realidade. Nesse caso, os pentecostais se veem em plena necessidade de sutura e, assim, outro discurso apresenta-se como possível construção temporária da realidade. As religiões pentecostais desenvolvem um sentimento de pertença muito forte nos participantes de suas comunidades. Isso cria laços identitários e um controle moral entre eles, algo exacerbado quando se vêem na condição de militância, pois os seus irmãos de fé se ausentam de sua vida cotidiana. Os militantes pentecostais geralmente não encontram respaldo na agência de significado à qual estão vinculados. Desta forma, partem para atuação de maneira individualizada. Entretanto, ressignificar os símbolos já adquiridos em sua prática religiosa é uma tentativa de rompimento com a esfera de dívida que os acompanha. Não ter reconhecimento de sua comunidade religiosa gera no militante um sentimento de perda e culpa. Daí partirem para a criatividade de construir novas representações da relação Deus-terra-homem, gerando uma situação de não aceitação da situação de suposta ingratidão com sua comunidade religiosa.

> Desde o período da lona, eu tava acompanhada com minha Bíblia e orava muito pra não acontecer nada de violência com a gente. Mas se preciso fosse eu pegava em foice e inxada pra entrar em quantos engenho fosse preciso. E o povo num gostou muito não que agente veio pra cá. As irmãs num dizia nada não, mas eu fiquei sabendo de uma conversa que dizia que a gente tava meio confundido na fé. Eu sei que esse MST é um movimento agrário comunista, mas num fica aí fazendo revolução não. Eles nunca mandou a gente tocar em nada do dono. Então eu sabia, num fundo eu sabia que isso era mermo propósito de Deus.[8]

A seguir, o comentário de Hommi Bhabha sobre hibridização e novos significados no processo de relação com o novo.

> Os fundamentos da certeza evangélica são contraditos não pela simples asserção de uma tradição cultural antagônica. O processo de tradução é a abertura de um outro lugar cultural e político de enfrentamento no cerne da representação colonial. Aqui a palavra da autoridade divina é profundamente afetada pela asserção do signo nativo e, na própria prática da dominação, a linguagem do senhor se hibridiza – nem uma coisa nem outra. O incalculável sujeito colonizado – semi-aquiescente, semi-opositor, jamais confiável – produz um problema irresolvível de diferença cultural para a própria interpelação da autoridade cultural colonial (BHABHA, 2003, p. 62).

Bhabha radicaliza a descrição desse fenômeno de colonização e descolonização das nações cristãs que impuseram sobre outras culturas a sua religião. Utilizando a argumentação de Bhabha para analisar os pentecostais militantes do MST, observamos que eles revertem e criam um hibridismo não resolvido para seus líderes sacerdotais. O autor coloca um campo de indecidibilidade com a própria tradução da Bíblia, cujo cerne passa pela condição de sua existência momentânea. No surgimento de um campo da indecidibilidade, tais comunidades optam rapidamente por rejeitar seus fiéis que se engajam em tais demandas. A autoridade do senhor, do pastor, é colocada em questionamento e uma nova hermenêutica do texto surge como elemento que aponta à outra margem, à alteridade, à diferença e também à multiplicidade. O hibridismo, neste caso, é uma característica desta descolonização.

Quando os pentecostais militam, negam a possibilidade de que sua comunidade religiosa

8. Entrevista realizada em agosto de 2008.

continue como portadora normativa de suas condutas. Nesse novo momento, uma nova ética é construída, atravessada por sua situação socialmente precária junto aos símbolos do movimento que se tornam emblemáticos de suas dores, cunhando dessa maneira uma nova identidade, um novo sujeito emancipado e descolonizado. As diretrizes que figuram o seu comportamento são elaboradas na labuta diária por meio da interpenetração de uma identidade na outra. Assim, o sujeito pentecostal descolonizado é um sujeito plural.

Colonização é assumir como inócua uma forma particular de autopercepção de certa comunidade, nação, grupo racial, gênero ou faixa-etária. E ainda mais, colocar-se hegemonicamente, impor sua cultura e visão de mundo como centrais. Dessa maneira torna-se o *lócus* por meio do qual as narrativas devem ser entendidas. A perspectiva pentecostal pode ser descolonizada à medida que rompe o paradigma tradicional das demais igrejas cristãs. Entretanto, é colonizadora à medida que cria um *ethos* corporal e linguístico, por meio do qual os seus participantes devem ser identificados. É nesse aspecto que o religioso pentecostal que decide lutar por terra transita na contramão e realiza seu próprio desejo descolonizador. Ele tem sua identidade reconfigurada à medida que encontra outros discursos (discurso político do MST, discurso de gênero, discurso de outros religiosos militantes, discurso do INCRA).

Bhabha (2003) prefere o termo "negociação" para mostrar que há uma articulação de um sistema discursivo anterior com o engajamento presentificado na luta momentânea. Aqui percebemos, portanto, que não há uma negação nos sujeitos pentecostais de sua bricolagem simbólica religiosa. Para Bhabha, na articulação política ou no imbricamento entre teoria e política (tema que discorre quando fala da negociação em lugar da negação), os elementos antagônicos e até mesmo contraditórios são articulados e reinventados. Dessa maneira novos sujeitos e novos processos são deflagrados. Assim entendemos que nesse espectro de militância social, desigualdade, sujeitos religiosos pentecostais e movimentos sociais, dá-se um processo idiossincrático de descolonização de um saber. Essa descolonização ocorre na forma pela qual todos esses campos se enredam e são concebidos pelos sujeitos pentecostais.

> Deus não gosta do preguiçoso, então se for pra ocupar uma terra pra quem quer trabalhar mermo, isto está certo. Como pode tanta terra ser só de uma pessoa? Agora isso tudo é de 147 famílias. Desde os tempos antigos sempre foi assim, os pobres não tinha como produzir a terra e foi preciso tomar à força. Deus tomou a terra e deu ao povo na luta daqueles sofridos. Mas tiveram a vitória![9]

> Quando a gente ouvia a voz dizeno: hoje vai ter despejo!, agente já ficava tudo alerta por causa de capanga. O dono pagava o juiz, dava 200 reais ao juiz pra mandar a polícia pra tirar o povo daqui. Mas quando Deus tá no negócio num tem jeito não. Ele viu um bando de gente disabrigado, sem ter o que plantar e comer.[10]

No recorte do depoimento acima percebemos o novo saber sendo forjado. Chamamos de uma hermenêutica da libertação, pois consideramos que é apropriada por esses camponeses a partir das condições reais de existência que provocam essa reelaboração dos textos bíblicos. Nesse caso, o mito da terra prometida contida no livro de Êxodo, no Antigo Testamento da Bíblia é reinventado. Reportando-nos a Regina Reyes Novaes, percebemos que os camponeses articulam em linguagem religiosa sua inconformidade com a vida social experimentada até então (NOVAES, 1985).

> O sistema de Deus é este: latifundiário não tem terra e agricultor não tem terra. De Deus é a terra e a sua plenitude. Então a terra é de todos. E tudo o que acontece é de Deus e este movimento agrário veio pra ajudar mesmo os sofredores.[11]

> Assim como o povo de Israel tava precisano. Tava precisano de terra e Deus deu a terra prometida e num foi fácil não. Teve que ir e tomar a força. Então desde os tempo antigo é assim e ta lá na Bíblia, Deus deu a terra pra o povo nela viver. Poder plantar e colher o fruto da vida.[12]

Nas representações dos pentecostais permanece a concepção de que o movimento foi um instrumento de Deus usado para ampará-los quando estavam em uma situação sem resposta ou esperança. Machado, escrevendo sobre os pentecostais e os conflitos entre religião e ação política constatou, por meio de pesquisa realizada nos Assentamentos Sumaré I e II, que a ocupação da terra por parte dos pentecostais surgiu como uma orientação de Deus aos problemas que eles enfrentavam, cada um em sua particularidade (MACHADO, 1995).

9. Entrevista em 05 out. 2007.
10. Entrevista em: 13 out. 2007.
11. Entrevista em: 10 nov. 2007.
12. Entrevista em: 2008.

Para entender o desenvolvimento de descolonização e a constituição da identidade num processo de diáspora, que talvez seja aplicável aos pentecostais no MST, tomamos a ideia de *Différence* cunhada por Jacques Derrida. Essa concepção não se apoia em binarismos, mas numa lógica em *places de passage*. Para Stuart Hall, isso se coloca na condição de que os significados são posicionais e relacionais. Essa diferença nunca é fixa, mas sim, contingencial, de caráter transitório, já que se desloca. O termo que ele usa é "deslizar". Uma identidade, portanto, é posicional e se redefine pelos elementos envolvidos num determinado contexto. Nesse caso, contrapõe à ideia de uma identidade como essência. O significado, numa concepção relacional da identidade, nunca pode ser completo, fechado, pois há o que ele destaca aqui de *falta* e *excesso* (HALL, 2003).

Para Hall, o sincretismo não é sinônimo de igualdade nem de tolerância. Para ele, os elementos que se impõem aos demais ocorrem numa inscrição de *poder sobre*. O exemplo maior disso é o colonialismo e a lógica criada de dependência/subordinação. Então, os momentos pós-coloniais, ou seja, de pretensões independentes são marcados por lutas de autonomia cultural. Bem como afirma Hall: "Os momentos de independência e pós-colonial, nos quais essas histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação". (*Id. Ibid* p. 34).

Os pentecostais que se engajaram no MST e participaram da ocupação do Assentamento Herbert de Souza, interpretaram essa inserção como uma prática aprovada por Deus, mesmo lidando com a reprovação de sua comunidade religiosa. Machado também constatou que a justificativa dos pentecostais em Sumaré I e II, a de que Deus autorizava-lhes a ocupação, servia como elemento amenizador pelo fato de sentirem-se excluídos por "contaminarem-se ou envolverem-se com lideranças humanas, mas sim que cumpriam sua obediência ao que Deus estava ordenando que fizessem" (MACHADO, *Op. Cit* p. 83). Por fim, a forma pela qual compreendemos esse fenômeno, que emerge com foco em vários lugares do Brasil, é de uma luta contra hegemônica. Uma luta cultural, não estrategicamente pensada, porém, estruturalmente corrente e descolonizadora.

Considerações Finais

A partir da observação e confronto com as ideias pós-colonialistas sustentamos que o fenômeno contemporâneo do envolvimento pentecostal em assentamentos de reforma agrária se constitui numa das expressões descolonialistas. Embora esse movimento religioso tenha sido estudado, quase consensualmente por suas constituições corporativistas - sugestionando características negativas - apontamos, por outro lado, que emergem novos sujeitos pentecostais, cujas práticas são diferentes. Para tanto, assumimos no decorrer do trabalho as ideias de constituição da identidade de Ernesto Laclau, Jacques Derrida, Stuart Hall e outros.

Néstor García Canclini nos traz uma sugestão metodológica que pode ajudar-nos na apreensão da versatilidade das identidades em refazer-se. Para ele, "milhões de pessoas não mais são sujeitos em tempo integral de uma só cultura" (2007, p. 189). Em sua perspectiva, os sujeitos carregam uma versatilidade de identificação com novos signos e isso perfaz a abertura constante, ontológica, de busca de sentido. Por isso, conclui Canclini, com a sugestão de metodologias híbridas para apreender o fenômeno atual de migração em massa. Especificamente ele se refere ao processo pós-colonial e construção da subjetividade. O fenômeno de reinvenção do religioso nas demandas de reivindicação de terras, de relacionamento com outras identidades, aponta a construção de "sentidos híbridos" que atravessam esses sujeitos. Por isso, um aspecto cultural, ou de sua vivência, saltará em determinado momento, hegemonizado sobre os demais e posteriormente, haverá um retorno ao anterior, ou um deslocamento em outra direção para outro aspecto identitário. Ainda que não haja deslocamentos geográficos, os meios de comunicação, as facilidades de acesso às informações de outras culturas e a intervenção de determinados estados-nações por meio de um sistema universal de capital, tornam os sujeitos geograficamente fixos em cosmopolitas, que fincam-se no ciberespaço *real*. Os novos sujeitos pentecostais são portadores de identidades híbridas e isso fomenta esse, pouco perceptível, fenômeno descolonizador entre eles.

Rererências Bibliográficas:

BERGER, Peter. A dessecularização do Mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2000, v. 01, nº 21, p. 9-24.

BURITY, Joanildo A. *Identidade e política no campo religioso brasileiro*. Recife: Editora Universitária UFPE, 1997.

CAMPOS, Leonildo Silveira; GUITIERREZ, Benjamin F. *na força do espírito: os pentecostais na América-Latina – um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora; São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

_____. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: SOUZA, Beatriz M; MARTINO, Luiz Mauro Sá. *Sociólogos da religião e mudança social.* São Paulo: Paulus, 2004.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguais e desconectados*. 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

CORAZZA, Gilberto. *O MST e um projeto popular para o Brasil.* Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Latino-americana, Universidade Integrada do Alto Uruguai e Universidade do Rio dos Sinos, Santo Ângelo, RS, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, nº 52, set/dez. 2004.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

JACOB, César Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe, BRUSTLEIN, Violette. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola, Editora PUC-Rio, CNBB, 2003.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica de Argentina S.A., 2005.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLASCO, 2005.

MACHADO, Wilson de Luces Fortes. *Entre o sonho e a fé: o pentecostal e os conflitos de sua prática religiosa, nos assentamentos Sumaré I e II, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Atores Associados; ANPOCS, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores. Weber e o neopentecostalismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 3, nº 2, jul. 2005.

MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with poverty: pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple Universitu Press, 1994.

_____. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: CAMPOS, Leonildo Silveira; GUITIERREZ, Benjamin F. *Na força do espírito: os pentecostais na América-Latina – um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996, p. 169- 189.

MARTINS, Paulo Henrique. *Cultura, Identidade e Diferença: caminhos do novo movimento teórico*. Conferência magistral do XIII Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste. Maceió: CISO, 2007.

MARTINS, Shirlene Marques. *Processos Religiosos e Articulação de forças no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST): um estudo sobre o Assentamento Pedro e Inácio- Nazaré da Mata/ Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no

Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, nº 52, set/dez. 2004.

_____. Ciências Sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Liberdade de culto na sociedade de serviço: em defesa do consumidor religioso. São Paulo: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 44, março, 1996.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

RIOS, Hélio Sales. *A reelaboração da fé para ocupar, resistir e produzir: o papel da religião no cotidiano do acampamento e do assentamento do MST em Iaras-SP*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. p. 7-72. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.