

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ZILDA ISABEL OROSCO DE ZORZE RODIGHERO

O IMPACTO DO PENTECOSTALISMO NA COMUNIDADE INDÍGENA TERENA NA
CIDADE DE CAMPO GRANDE - MS



Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 27/08/2020.

VITÓRIA

2020

ZILDA ISABEL OROSCO DE ZORZE RODIGHERO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 27/08/2020.

O IMPACTO DO PENTECOSTALISMO NA COMUNIDADE INDÍGENA TERENA NA
CIDADE DE CAMPO GRANDE - MS



Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. Abdruschin Schaeffer Rocha

Vitória – ES

2020

Rodighero, Zilda Isabel Orosco de Zorze

O impacto do pentecostalismo na comunidade indígena Terena na cidade de Campo Grande - MS / Zilda Isabel Orosco de Zorze Rodighero. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

vi, 63 f. ; 31 cm.

Orientador: Abdruschin Schaeffer Rocha

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

Referências bibliográficas: f. 59-63

1. Ciência da religião. 2. Religião e esfera pública. 3. Cultura Terena. 4. Pentecostalismo. 5. Comunidade Terena. 6. Interculturalidade. - Tese.
I. Zilda Isabel Orosco de Zorze Rodighero. II. Faculdade Unida de Vitória, 2020. III. Título.

ZILDA ISABEL OROSCO ZORZE RODIGHERO

O IMPACTO DO PENTECOSTALISMO NA COMUNIDADE INDÍGENA TERENA NA
CIDADE DE CAMPO GRANDE - MS

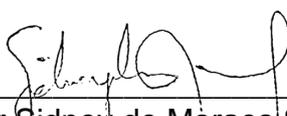
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor Aberuschin Schaeffer Rocha – UNIDA (presidente)



Doutor Francisco de Assis Souza dos Santos – UNIDA



Doutor Sidney de Moraes Sanches – Faje

RESUMO

A pesquisa consiste em aferir o impacto do pentecostalismo na comunidade indígena terena na cidade de Campo Grande, MS, especialmente na comunidade localizada no Bairro Marçal de Souza. Busca confirmar, a partir do microcosmo investigado, uma série de estudos que já estão previstos na literatura especializada. A metodologia usada foi de caráter bibliográfico e, além disso, delineou-se por meio de pesquisa de campo de natureza qualitativa e exploratória. Privilegiou-se o conceito de interculturalidade, especialmente tratado pelo filósofo cubano Raúl Fornet-Betencourt, a partir do qual se torna possível interpretar a influência evangélica na cultura Terena. Ou seja, apresenta-se o conceito de interculturalidade como horizonte teórico através do qual se busca pensar os índios Terena, suas relações com a sociedade e as demais culturas, donde se pode perceber mudanças ocorridas na identidade desse povo. A pesquisa explora a capilaridade do pentecostalismo e seu impacto transformador na cultura e avalia criticamente os seus modos de intervenção à luz da interculturalidade. A pesquisa foi realizada com 11 Terena, de diferentes faixas etárias, ao longo do ano de 2019, a partir da qual foi possível avaliar como esses indígenas lidam com as diferenças religiosas que podem ser notadas entre as tradições de seus ancestrais e a nova religião pentecostal.

Palavras-chave: Cultura Terena; Pentecostalismo; Interculturalidade; Ciências da Religião.



ABSTRACT

The research aims to assess the impact of Pentecostalism on Terena culture, especially in the community located in the Marçal de Souza neighborhood, in Campo Grande, MS. It seeks to confirm, from the investigated microcosm, studies that are already foreseen in the specialized literature. The methodology used was of bibliographic character and, in addition, it was outlined through field research of qualitative and exploratory nature. The concept of interculturality was privileged, especially addressed by the Cuban philosopher Raúl Fonet-Betencourt, from which it becomes possible to interpret the evangelical influence in Terena culture. In other words, the concept of interculturality is presented as a theoretical horizon through which the Terena Indians, their relations with society and other cultures are sought to think, from which changes in the identity of this people can be seen. The research explores the capillarity of Pentecostalism and its transforming impact on culture and critically evaluates its modes of intervention in the light of interculturality. The research was carried out with 11 Terena, from different age groups, throughout 2019, from which it was possible to assess how these indigenous people deal with the religious differences that can be noticed between the traditions of their ancestors and the new Pentecostal religion.

Keywords: Terena culture; Pentecostalism; Interculturality; studies of religion.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 CULTURA E INTERCULTURALIDADE	11
1.1 Cultura indígena	11
1.2 O conceito de Interculturalidade e a questão indígena.....	14
1.3 A dignidade da interculturalidade indígena.....	18
1.4 Evangelização e aculturação.....	24
2 CULTURA E PENTECOSTALISMO.....	26
2.1 A Cultura e os Modos de Intervenção Religiosa	26
2.2 O Pentecostalismo e sua Capilaridade.....	31
3 O PENTECOSTALISMO NA COMUNIDADE INDÍGENA TERENA DA CIDADE DE CAMPO GRANDE-MS	39
3.1 Os Índios Terenas na região de Campo Grande e o crescimento das igrejas pentecostais.....	39
3.2 Interesse dos pentecostais em evangelizar os índios: motivações e métodos.....	46
3.3 Questões metodológicas	50
3.4 Análise dos Dados Coletados	53
3.4.1 Definição dos agrupamentos	54
3.4.2 Análise dos agrupamentos	55
CONCLUSÃO.....	57
REFERÊNCIAS	59
APÊNDICES	64

INTRODUÇÃO

A comunidade de Campo Grande constituiu a “primeira aldeia indígena urbana do Brasil”, a Aldeia Marçal de Souza¹. O contexto social atual, no qual as diferenças sociais e culturais constituem-se um verdadeiro desafio de convivência e respeito, somados ao contexto religioso, elevam um pouco mais a complexidade de compreensão dessa nova realidade para os Terena — objeto principal da presente pesquisa —, e leva a questionamentos sobre os fatores que influenciam a formação desta nova cultura.

Com grande atuação na comunidade objeto deste estudo, o pentecostalismo, mais especificamente o neopentecostalismo², é um dos protagonistas mais impactantes na formação ou reestruturação de valores, tradições e costumes. Logo, conhecer os impactos do pentecostalismo na cultura e assim na vida dos indígenas Terena de Campo Grande tornou-se um desafio importante para orientar os mais diversos atores em ação nesse cenário, de forma a sugerir uma abordagem intercultural dos povos envolvidos e não a extinção da cultura Terena.

O objetivo da presente pesquisa é apresentar o impacto do pentecostalismo dentro da cultura Terena de Campo Grande do Mato Grosso do Sul. Para chegar a essa resposta, verificou-se como problemática a necessidade de identificar quais os motivos que levaram esses indígenas a se converterem ao pentecostalismo, considerando que os mesmos já possuem em sua origem uma religião ou culto com suas tradições, crenças, ou seja, com uma cultura já constituída. A metodologia utilizada na pesquisa foi a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo (vide questionário no “Apêndice A” e as entrevistas no “Apêndice B”), de caráter qualitativo, descritivo e exploratório³.

O conceito de interculturalidade, na perspectiva de Raul Fornet-Betancourt — presente especialmente em sua obra *Religião e Interculturalidade* —, constitui-se como referencial teórico a partir do qual se tornará possível considerar os conceitos e resultados do presente estudo⁴. Auxiliado por esse conceito, o estudo desenvolve-se a partir de uma compreensão da cultura, sua origem e formação histórica, notadamente no que se refere ao

¹ BATISTOTI, Aleida Fontoura; LATOSINSKI, Karina Trevisan. O indígena e a cidade: panorama das aldeias urbanas de Campo Grande/MS. *Revista Rua*, Campinas, v. 25, n. 1, p. 329-355, jun./ 2019. p. 339.

² FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al* (orgs.). *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 51.

³ O caráter exploratório se verifica no fato de que a pesquisadora se inseriu na comunidade, na busca por conhecer suas práticas mais de perto e, principalmente, pela oportunidade de poder dialogar de forma direta e orientada com os participantes. Essa ação permitiu aos sujeitos dessa nova realidade uma manifestação mais aberta quanto às suas percepções sobre o novo em construção e aquilo que era vivenciado por eles em sua comunidade de origem, antes da atuação dos neopentecostais.

⁴ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007. p. 48.

impacto das religiões na formação cultural, realidade vivenciada pelo Brasil em sua “descoberta” e hoje ainda observada no contexto do presente estudo. Atualmente verifica-se o pentecostalismo como principal fator de transformação dessa realidade que não apresenta a radicalidade das primeiras abordagens cristãs no Brasil no momento de seu descobrimento, nem se insere no contexto de uma interculturalidade, conforme defendida por Fornet-Betancourt.

Essa expansão das abordagens pentecostais é observada de forma ampla em todo o território nacional, influenciando comunidades, notadamente aquelas de menor renda. Há uma quantidade significativa de “denominações” que se definem como pentecostais, e que aumenta de 15% no ano de 2000 para 22% no ano de 2010. Os que se declararam pentecostais somaram 60%, conforme pesquisa do IBGE que abrangeu todas as Religiões em 2010⁵.

O aprofundamento desses conhecimentos aguçou a percepção da capacidade que o pentecostalismo desenvolveu ao longo de sua trajetória de evolução em ser mais bem aceito pelas comunidades indígenas e, de uma forma mais ampla, pelas comunidades com menor capacidade econômica. Notadamente, o que ficou conhecido como “Teologia da Prosperidade”⁶ teve um papel fundamental nessa aproximação, sobretudo quando se considera a plausibilidade desse discurso nos contextos sociais citados.

Assim, considerando a delimitação da proposta de pesquisa, passa-se a uma abordagem mais detalhada da comunidade Terena de Campo Grande e seu contexto sócio-cultural-religioso. Aqui, a percepção trazida pelos números do IBGE (de 60%) se confirma: o crescimento das igrejas com abordagem pentecostal é notório e a sua influência nos costumes e crenças provocam o questionamento dos antigos conceitos e assim constitui uma nova realidade cultural, ainda não bem definida⁷.

O melhor cenário que poderia ser descortinado como resultado dessa busca intensa por ocupar tais espaços seria a promoção de uma efetiva interculturalidade, capaz de levar à construção de uma “nova religião destradicionalizada”⁸, conforme cita Fornet-Betancourt.

⁵ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010*. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>>. Acesso em: 30 jun. 2019, [n.p.].

⁶ MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 44, p. 24-44, 1996a. p. 27.

⁷ Verificou-se no decorrer da pesquisa manifestações e práticas divergentes entre as vivências pregadas e esperadas pelo neopentecostalismo, coexistindo assim práticas e crenças em chás, ervas, rezas e benzimentos com a nova fé e espiritualidade trazida pelos neopentecostais.

⁸ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 116.

Entretanto, há outras teorias do que podem fundamentar esse intenso interesse por arrebanhar os fiéis, como a que Mariano nomeia como Teologia da Prosperidade⁹.

Os novos conhecimentos construídos a partir do presente estudo, embora ainda devam ser ampliados e aprofundados, apontam para a existência de um longo caminho a percorrer com vistas a uma interculturalidade efetiva que promova “o equilíbrio em um mundo diverso e pluralístico”.¹⁰ No intuito de pavimentar esse caminho, o presente trabalho apresenta em seu primeiro capítulo conceitos básicos da cultura e da interculturalidade, buscando a compreensão da integração de determinado grupo na sociedade, cujo enfoque baseia-se nos povos indígenas. Deste modo, é relevante mencionar que a interculturalidade pode ser compreendida como um conjunto de policulturação de convívio democrático entre as mais diversas culturas existentes, a qual visa a inclusão sem qualquer possibilidade de anular a diversidade. O capítulo ainda aborda as mudanças ocorridas na sociedade indígena a partir do momento em que eles passaram a conviver com a sociedade civilista.

O segundo capítulo apresenta a cultura do pentecostalismo, cujo objetivo baseia-se em analisar e observar a influência dela na constituição dos valores defendidos por suas organizações, já que a religião se refere a um traço tradicional conhecido em todas as sociedades. Para o delineamento, construção e compreensão desse capítulo, torna-se imprescindível a definição dos conceitos de cultura e do pentecostalismo. Tais delimitações favorecem a construção de um conhecimento, na medida em que possibilitam maior aprofundamento das primeiras manifestações da religiosidade indígena da cultura Terena e sua evolução histórica até o pentecostalismo. Vale ressaltar que o objeto da presente pesquisa também se justifica no fato de que a cultura Terena encontra-se entre as que mais têm sido impactadas pelo pentecostalismo atualmente¹¹.

O terceiro capítulo apresenta o pentecostalismo na comunidade indígena Terena, que está localizada na região do Mato Grosso do Sul, na cidade de Campo Grande, e identifica algumas particularidades dessa comunidade, contribuindo para uma melhor compreensão do contexto mapeado por esta pesquisa. Porém, apesar de apresentar as particularidades da comunidade, o foco da pesquisa baseia-se no crescimento da participação das igrejas pentecostais nessa comunidade. Nesse sentido, estuda-se os principais motivos que levam os seus integrantes a participarem e aderirem, por meio da conversão, a essa nova forma de

⁹ MARIANO, 1996a, p. 27.

¹⁰ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 115.

¹¹ SIMÕES, Jorge. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. p. 16.

prática religiosa ou cultural, mesmo estando debaixo de uma forte tradição ainda viva, cuja cultura e práticas originais podem ser encontradas na Aldeia Marçal de Souza.



1 CULTURA E INTERCULTURALIDADE

Neste capítulo, o intuito é apresentar conceitos básicos da cultura — em especial o conceito de interculturalidade —, buscando a compreensão da integração de determinado grupo indígena na sociedade. Sendo assim, é relevante mencionar que, a interculturalidade pode ser compreendida como um conjunto de policulturação de convívio democrático entre as mais diversas culturas existentes, a qual visa a inclusão sem qualquer possibilidade de anular a diversidade. Nesse sentido, o presente capítulo considerará as mudanças ocorridas nas sociedades indígenas a partir do momento em que eles passaram a conviver com a sociedade civil.

1.1 Cultura indígena

Entre os maiores grupos étnicos que habitam o Brasil, estão os povos indígenas, presentes no país antes mesmo da “invasão” portuguesa. Diante disso, pode-se afirmar que os indígenas contribuíram muito na formação da cultura brasileira¹², destacando-se o aproveitamento de diversas plantas nativas, como a batata, o feijão, o milho, a mandioca, entre outros. Além disso, os indígenas difundiram o costume de dormir em redes, nos legaram importantes contribuições na língua e na incorporação das lendas presentes no folclore brasileiro, os quais passaram a ser conhecido mundialmente¹³.

As culturas indígenas compõem um mosaico original de visões, tradições e línguas no mundo. Posteriormente passaram a ser desprezadas, consideradas atrasadas, bárbaras e ingênuas, ou quando diferente, eram apreciadas por curiosos por seu caráter exótico. Porém, com a modernização e reestruturação da sociedade tais culturas passaram a ser vistas como protagonistas da mais larga escala de culturas e, inclusive, até com certa sofisticação em determinados aspectos, portadores de valores importantes para a evolução da sociedade. Além disso, tornaram-se importantes por si próprias com relação ao respeito pela natureza diante da necessidade de um mundo sustentável¹⁴.

O primeiro contato dos índios com os europeus é considerado um enorme choque cultural, pois a superioridade militar dos portugueses rapidamente acabou se impondo. A arte

¹² No Brasil já existia uma cultura. Os povos indígenas já tinham uma cultura, o que houve foi uma imposição de uma cultura europeia. Através do processo de colonização europeu, também se impôs uma cultura ocidental cristã.

¹³ NARLOCH, Leandro. *Guia politicamente incorreto da história do Brasil*. São Paulo: Leya, 2010. p. 18.

¹⁴ CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naufy, 2009. p. 242.

foi usada em favor dessa dominação, visto que o fascínio desses povos pela música ocidental era irresistível, e certamente isso contribuiu para a aculturação, não havendo acréscimo, mas, substituição de crenças e valores¹⁵. Por outro lado, havia também ordens religiosas que enviavam missionários para a catequização e evangelização de forma a “pacificar” esses povos. Tratava-se de religiosos bem preparados, muitos dos quais professores, médicos, entre outros que poderiam suprir as necessidades de toda aquela região. Entre as ordens religiosas, as mais frequentes eram de jesuítas¹⁶. Esse cenário levou à formação de um sistema mais reduzido de aldeamentos menores, fixos, autossuficientes, semelhantes às vilas europeias, porém, administrados pelos missionários em parceria com os indígenas¹⁷.

Vale mencionar que, nessa formação das pequenas aldeias, os indígenas encontravam proteção contra as barbaridades que ocorriam com esses povos na época e grandes líderes religiosos acabaram se notabilizando por empreender, mediante sua influência moral e política, constantes esforços para garantir a proteção aos mesmos. Entretanto, o preço pela proteção acabou influenciando fortemente na perda das suas raízes culturais, levando à extinção desses povos indígenas, visto que na homogeneização de cultura ao manto dos missionários e do império português, muitos se transformaram em pequenos grupos de produtores rurais, sendo essa a origem de algumas cidades brasileiras. Tal fato também desempenhou um importante papel aculturador¹⁸.

Nas últimas décadas, tem aparecido novas histórias que oferecem diferentes percepções e permitem distintas e divergentes análises com relação às questões indígenas. Porém, sem negar a violência dos europeus com os índios, e para além de sua condição de vítima da história colonizatória, é possível percebê-los, também, como importantes agentes que de certa forma contribuíram no processo de construção da sociedade moderna. Sendo assim, afirma-se que sem a interferência dos índios, a própria colonização europeia não teria qualquer possibilidade de sucesso, visto que os índios amistosos forneciam, em forma de comércio, produtos valiosos e naturais aos europeus, além de condimentos e substâncias medicinais. Além disso, de certa forma, muitos desses indígenas também contribuíram para a extermínio e/ou escravização de índios de outras tribos¹⁹.

¹⁵ NARLOCH, 2010, p. 9.

¹⁶ MEDEIROS, Inácio. *História da Igreja: a ação missionária das grandes ordens religiosas*. Disponível em: <<https://www.a12.com/redacaoa12/historia-da-igreja/historia-da-igreja-a-acao-missionaria-das-grandes-ordens-religiosas>>. Acesso em: 29 Out 2019, [n.p.].

¹⁷ LADEIRA, Maria Elisa. AZANHA, Gilberto. Terena. Verbete do Centro de Trabalho Indígena (CTI). 2014. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>>. Acesso em: 26 jul. 2019.

¹⁸ NARLOCH, 2010, p. 20.

¹⁹ CUNHA, 2009, p. 246.

Com a chegada dos portugueses, muitos índios acabaram se beneficiando, visto que essa “parceria” com os brancos, por vezes, tornava-se atrativa e, desta forma, muitos deles de forma voluntária deixavam suas aldeias para viver com os portugueses, afinal, as tecnologias trazidas eram totalmente desconhecidas pelos índios, o que acabou por provocar uma intensa revolução nas tribos. Essas tecnologias que encantavam os índios, incluíam anzol para pesca e machados de metais que contribuía muito com os cortes de madeira. Também a introdução de outros frutos, até então exóticos, como manga, banana, laranja, jaca, os quais constituíram novos recursos de alimentos para toda a tribo. Além disso, teve a introdução do gado e cavalos que contribuiu para aragem de terras e lavouras e, principalmente, para o deslocamento de cargas e de si próprio. O cavalo em especial, além de ajudar em tudo isso, ainda era usado na caça e nas guerras e, com isso, alguns grupos, aproveitando dessa tecnologia e dos portugueses, acabaram exterminando outros grupos indígenas que eram rivais²⁰.

Durante o século XIX, mediante a corrente conhecida como indianismo, corrente romântica, cuja idealização derivou do Iluminismo, o índio passou a ser reconhecido pelas artes eruditas como um bom selvagem, dono de uma pura moral e que vivia em constante harmonia com a natureza, sendo vítima sem defesa de toda a crueldade europeia²¹. Nesse período, tanto artistas como literatos referenciavam os índios como os primogênitos brasileiros, perspectiva essa que se tornou fundamento de um grupo nacional, repleto de ideologia sentimental, progressista e ufanista, que adotou um grande programa de reformas em diversas áreas da vida brasileira, da política, da economia e da educação. Porém, na prática, a verdadeira realidade para os índios era muito diferente, visto que, mesmo com várias normas e leis criadas para os proteger — que garantiam-lhes os direitos às terras que habitavam, bem como os demais direitos humanos —, a sociedade civilista, de forma ilegal realizava ações contra sua legitimidade e não os aceitava como iguais²².

De acordo com Barreto²³, existem registros que mostram que, por diversas vezes o governo interferiu na tentativa de proibir a escravidão dos índios, porém, constantemente despertou revoltas nos colonos, pois os mesmos não queriam perder seus capitais que vinham

²⁰ CUNHA, 2009, p. 247.

²¹ FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX. *Revista de Antropologia*, v. 52, n. 1, p. 97-136, jan. 2009.

²² FERREIRA, 2009.

²³ BARRETO, Cristiana. Entre mistérios e malogros: os primeiros contatos com ameríndios da Amazônia. In: SCATAMACCHIA, Maria Cristina M.; Solano, Francisco E. (orgs.). *América, Contacto y Independência*. Ciudad de México: Instituto Panamericano de Geografía y Historia, 2008. p. 116.

da força de trabalho dos povos indígenas escravizados. Porém, outras normas da mesma época contradiziam as normas de proteção, em que se asseguravam que os indígenas eram incapazes judicialmente, e desta forma tinham que ser tutelados pelo próprio Estado, sendo confinados em pequenas reservas ou ainda expulsos de suas próprias terras. Sendo assim, na realidade, a escravidão, perseguição e torturas até a morte durou por muito tempo. Ao término do processo de colonização, estima-se que a população indígena tenha diminuído de 5 milhões para 600 mil índios, e a maioria desses ainda estava sob a condição de miséria e opressão²⁴.

Vale mencionar que essa grande diminuição dos povos indígenas se deu pela escravidão, seguida de torturas e morte, nas guerras, nas perseguições de outras tribos, porém, o maior número de mortes decorreu de contaminações das doenças que vieram com os europeus, afinal, os índios não tinham imunidade, visto que por muitos anos viveram isolados de qualquer outro tipo de população. Inclusive, documentários revelaram que durante o século XIX, época de grande avanço epidemiológico, houve desencadeamento proposital de epidemias de varíola na forma de arma biológica contra os indígenas²⁵.

Uma referência a essa prática foi apresentada em 2008, pelo “O Globo Online”, no Sul do Maranhão, na vila de Caxias, quando ocorria uma epidemia de malária. A matéria também fazia referência a um caso de epidemia ocorrida em 1816. Naquela ocasião as infecções se deram em decorrência do vírus varíola, no contexto do qual fazendeiros presenteavam os índios Timbira com pertences de pessoas que já haviam morrido com a doença, cujo intuito era infectá-los para poder ficar com as terras e aumentar a criação²⁶.

1.2 O conceito de Interculturalidade e a questão indígena

A interculturalidade aqui abordada, a partir da perspectiva de Raúl Fornet-Betancourt, propõe-se como um horizonte alternativo à chamada inculturação. O filósofo cubano defende, portanto, a passagem da inculturação à interculturalidade, como imperativo que deve ser assumido pelo Cristianismo, se, de fato, este deseja estar à altura das exigências de um mundo no qual a convivência humana com a pluralidade das culturas e religiões se torna cada vez mais premente. Para ele, a inculturação, embora se constitua avanço, comparada aos projetos colonizatórios, não basta a uma fé que pretenda viver no diálogo e na

²⁴ NARLOCH, 2010, p. 22.

²⁵ BARRETO, 2008, p. 119.

²⁶ O GLOBO ONLINE. Reserva indígena: Vale do Javari, no Amazonas, agoniza com malária e hepatite. 2008. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=200020080525>>. Acesso em: 26 jun. 2019, [n.p.].

convivência com os outros, já que se apresenta ainda tributária da tradicional “missão”, da colonização epistemológica do outro, elementos vinculados ao conceito de tradição cristã, marcado por seu programa de interferência na ordem religiosa e cultural do outro.²⁷

O conceito de interculturalidade, portanto, constitui “uma alternativa com força para quebrar definitivamente este (antigo) paradigma eurocêntrico no qual se move ainda [...] o programa da inculturação”²⁸. Não se pressupõe mais uma substituição de pensamentos e costumes, e uma consequente imposição da tradição cristã, no final das contas, mas, exige-se uma atitude de acolhida e respeito irrestrito à alteridade.

O Brasil é reconhecido, atual e internacionalmente, “como um país megadiverso, tanto no que se refere à sua enorme biodiversidade, quanto à sociodiversidade que o conforma”²⁹, e não se pode negar que os indígenas representam uma importante contribuição ao incremento dessa diversidade cultural brasileira. As culturas brasileiras existentes representam para a humanidade a constituição de diversos patrimônios no sentido de proporcionar várias soluções na dimensão do pensamento e da exploração de um campo que é, ao mesmo tempo, natural e social³⁰. Quando se menciona o valor da sociodiversidade³¹, não se fala apenas de simples traços, mas, sim, de grandes processos e, para poder mantê-los vivo e em andamento, é necessário garantir também a sobrevivência das mesmas sociedades que as produziram.

Conforme dados apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2010, a população indígena no Brasil era de 817 mil pessoas, à qual era organizada em duas vertentes, sendo 180 línguas indígenas distintas e 270 etnias falantes³². Porém, o reconhecimento de sua contribuição para essa diversidade sociocultural na formação da nação brasileira é um processo recente, afinal, até a própria Constituição Federal de 1988 considerava esses povos indígenas como relativamente incapazes, cuja formalidade acabou estabelecendo algumas metas de progressão dos índios na comunhão nacional³³.

Vale mencionar que o dispositivo de “relativamente incapaz” foi estabelecido para atribuir proteção para os índios até que adquirissem necessárias condições para poder requerer

²⁷ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 48-49.

²⁸ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 49.

²⁹ BRASIL. *Plano Setorial para as culturas indígenas*. Brasília: Ministério da Cultura, 2012. p. 12.

³⁰ CUNHA, 2009, p. 246.

³¹ Constituído pelos termos social e diversidade, o conceito quer abranger a coexistência em um mesmo contexto social de mais de uma cultura, costumes, religiões, padrões, valores etc.

³² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRÁFICA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos demográficos de 2010*. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/pt/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=228099>>. Acesso em: 26 jul. 2019, [n.p.].

³³ CUNHA, 2009, p. 246.

a emancipação, ou seja, até que viessem a se tornarem trabalhadores nacionais desprendidos de sua cultura original. Desta forma, um projeto integracionista acabou reprimindo os modos de vida desses indígenas ao facilitar a sua captação cultural.

Os grupos mais antigos de indígenas no Brasil, aqueles que tinham mais contatos com os colonizadores e estrangeiros foram motivados a aprender novas línguas. Primeiramente foi a linguagem geral, derivada do tupi, que acabou sendo propagada pelos jesuítas; posteriormente foi o português, imposto pelo Direito dos Índios Pombalino³⁴. Neste período os povos indígenas passaram por vários processos de discriminação em relação às suas línguas, em cujas situações estiveram presentes. “São conhecidas ainda as situações, impostas pelo desprezo dos regionais pelos ‘caboclos’ ou ‘bugres’, em que os índios se envergonhavam do uso de suas línguas”³⁵.

Além do contexto mencionado, a interferência nas culturas indígenas tradicionais alcançou também os costumes matrimoniais, hábitos alimentares, organização política, religião, assim também como a pauperização de territórios na pesca e caça. Apesar de haver essas interferências, a resistência de alguns dos índios, resultou no apego de alguns traços culturais e tornou-se uma identidade preservada do grupo³⁶.

Porém, com a chegada da Constituição Federal de 88, tal diversidade cultural passou a ser reconhecida como característica do Estado brasileiro. Após esse reconhecimento, surge o Direito dos Povos Indígenas, baseado em suas línguas, tradições, organização social, crenças, além das terras que tradicionalmente ocupam e/ou ocupavam. A partir desse momento, supera-se a tutela jurisdicional e a pessoa indígena torna-se um sujeito de direitos e um cidadão brasileiro³⁷.

Além da Constituição Federal, outros documentos nacionais e internacionais foram criados, reconhecendo-se que os povos indígenas tiveram uma enorme contribuição para a diversidade cultural brasileira, à qual foi reconhecida como patrimônio comum da humanidade. Dentre esses documentos tem-se a Convenção n° 169, que trata dos Povos Indígenas e dos Tribais de países independentes, a Convenção de Proteção e Promoção da Diversidade de Expressão Cultural da UNESCO, a Convenção para Salvaguarda do

³⁴ Referente à Lei publicada em 1758, caracterizada por uma série de diretrizes a serem seguidas pelas colônias portuguesas no período em que o Marquês de Pombal era Ministro de Estado português, conhecido como Período Pombalino.

³⁵ CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 71.

³⁶ CUNHA, 2009, p. 72.

³⁷ SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. *Apontamentos sobre o direito indigenista*. Curitiba: Juruá, 2005. p. 46.

Patrimônio Cultural Imaterial, entre outros³⁸. Tais documentos apresentam diversas linhas de diretrizes que formaram a sociedade nacional e a identidade sociocultural, os quais proporcionaram que os Estados Nacionais viessem contemplar os direitos culturais, econômicos e sociais da cultura desses povos, a partir dos quais enfatiza-se o respeito pela identidade tradicional de costumes, tradições e suas instituições.

Vale mencionar que a Constituição Federal, em conjunto com todos esses documentos e marcos legais, conseguiu estabelecer bases para políticas públicas voltadas para a cultura e direcionadas para a efetivação dos direitos diferenciais baseado nos povos indígenas. Nota-se que as culturas indígenas se tornaram um tema transversal no desenvolvimento de novos temas como, por exemplo, desenvolvimento sustentável, meio ambiente, saúde e cultura, entre outros mais. A Constituição Federal³⁹ em seu Art. 210 § 2º, prevê aos povos indígenas o acesso à educação, a partir de uma configuração de ensino bilíngue — ou seja, a língua portuguesa e a língua indígena —, além da utilização dos próprios processos de aprendizagem.

Com o advento da lei nº 11.645/2008 foi obrigatório incluir na rede de ensino nacional conteúdo a respeito da cultura e história dos indígenas. Posteriormente, com o Decreto nº 6.861/2009, estabeleceu-se a educação escolar indígena e a sua organização em territórios etnoeducacionais, cumprindo, assim, o direito garantido pela constituição⁴⁰. Vale mencionar que caberia ao Ministério da Cidadania⁴¹, em parceria com os povos indígenas, elaborar e implantar material de apoio às iniciativas que fossem, de fato, concretas das comunidades, com objetivo de reafirmar e expressar publicamente os contextos interétnicos das aldeias, além de seus valores, costumes e crenças ancestrais. Sendo assim, seria possível estabelecer de forma prioritária e de forma permanente um compromisso de real valor dessas culturas, como também os esforços da coletividade para a atualização das novas gerações.

Mas, no período de 2003, o então Ministério da Cultura aderiu a um conceito que atua com três vertentes, quais sejam: simbólica, cidadã e econômica. Sendo assim, a partir da dimensão simbólica, compreende-se a cultura mediante símbolos expressos pela linguagem, saberes, valores e práticas, ou seja, compreende-se que toda ação humana é de certa forma construída socialmente a partir de símbolos, que em algum momento acabaram sendo

³⁸ SANTOS FILHO, 2005, p. 61.

³⁹ BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 22 out. 2019, [n.p.].

⁴⁰ SANTOS FILHO, 2005, p. 81.

⁴¹ O Ministério da Cidadania agora engloba também as atividades do antigo Ministério da Cultura.

entrelaçados, formando correntes de diferentes significados, tendo suas variáveis nos contextos históricos. Na dimensão cidadã, compreende-se a cultura a partir do pressuposto de que no princípio os direitos culturais basicamente são parte dos direitos humanos, devendo constituir uma plataforma que sustentará as políticas públicas. Por fim, na dimensão econômica, quando se encerra uma geração de renda ou de trabalho, tem-se a contribuição para obter o desenvolvimento sustentável⁴².

Apesar de adotarem essas vertentes oficiais, no âmbito das políticas do Ministério da Cultura, existem múltiplos sentidos que foram adotados nessa noção, em especial quando se aborda a cultura brasileira de caráter indígena, pois constantemente existem inovações no plano nacional de cultura, sendo tanto para tornar as culturas indígenas um setor que muito poderá ser contemplado, como também para aderir uma forma antropológica que possa delinear o conceito da cultura, objetivando uma forma mais íntima da forma de viver e ser dos povos indígenas brasileiros⁴³.

1.3 A dignidade da interculturalidade indígena

Fornet-Betancourt propõe que a partir da interculturalidade, “enquanto processo contextual-universal de capacitação para uma cultura de culturas”, somos convidados a renunciar à *missão* em favor da *demissão*. Ou seja, a interculturalidade não se projeta como transmissão ao outro do que se é (*missão*), mas, como permanente *demissão* dos direitos culturais que se tem com vistas a, por meio de uma certa contração do que se é, abrir espaços livres não ocupados em um contexto de acolhida do outro. Trata-se, portanto, de um espaço de convivência em seu sentido forte.⁴⁴ Entender como a cultura indígena foi percebida, vivenciada e paulatinamente incorporada à cultura do país, possibilita a compreensão de traços importantes para o estudo dos Terena. A interculturalidade, na medida em que renuncia a sacralização das origens culturais e religiosas das tradições, permite uma maior valorização dos Terena, com sua história, tradições e valores e assim com a sua dignidade; valoriza o seu indivíduo como pessoa racional e que “existe como um fim em si mesma, e não como um meio para o uso discricionário de uma vontade externa”⁴⁵. Entretanto, quando abordamos a realidade do ponto-de-vista da nossa formação cultural, desde o início do processo de

⁴² BRASIL, 2012, p. 56.

⁴³ BRASIL, 2012, p. 17.

⁴⁴ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 50.

⁴⁵ BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência Mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2013. p. 72.

colonização, a relação com os indígenas ocorreu mediante interesses econômicos, a partir da exploração de trabalho e aprisionamento e, posteriormente, ocorreram tentativas de incluir e integrar esses povos à sociedade nacional. Por fim, a partir do século XIX, verifica-se a disputa de quem iria controlar as comunidades indígenas, e ficou claro que o intuito era sua exploração como mão de obra escrava, adotando como base fundamental uma concepção de fragilidade permanente, o que durou até o século XX⁴⁶.

Em decorrência da democratização, os movimentos indígenas em conjunto com algumas figuras públicas da sociedade promoveram um grande e importante processo de conscientização, mobilização e organização política baseado nos direitos indígenas, cujo resultado contemplou-se com dispositivos da Constituição Federal de 1988 no direito dos povos indígenas. Sendo assim, a Constituição acabou alterando o protótipo da política indigenista e, neste aspecto, diante do plano jurídico, tal mudança foi compreendida como uma importante vitória⁴⁷. Porém, vale mencionar que, na prática, não houve muito avanço e o desenvolvimento foi muito lento. De certa forma, as coisas praticamente ficaram estabelecidas no plano formal. Ou seja, é notório que muitas garantias estabelecidas para a defesa dos indígenas acabaram não sendo totalmente contempladas e muito menos efetivadas de forma concreta.

Porém, de outra forma, a defesa e as lutas dos direitos e da vida dos indígenas foi se intensificando cada vez mais, mediante persistência dos grandes problemas das violações e das formas mais brutais de violências que foram praticadas contra essas populações. Nota-se que, para além de suas sobrevivências físicas, tais lutas foram marcadas pelo esforço em se superar a invisibilidade, pela exclusão da hierarquização social em relação às quais essas comunidades indígenas ainda são constantemente vítimas, como também pela descolonização dos vínculos que os envolveram ou ainda envolvem, firmados em paradigmas etnocêntricos e monoculturais ainda nos dias atuais⁴⁸.

Vale mencionar que no contexto dos direitos humanos, por vezes, tem-se constituído um campo mais conceitual-teórico, além do político-jurídico, e esses campos são suficientemente elásticos para poder abranger uma ampla defesa de diversos segmentos da área social, alcançando-se principalmente as populações indígenas. Nesse contexto, proporcionou-se o fortalecimento das lutas indígenas —prática cada vez mais comum e frequente — e, dessa forma, ajudou-se a colocar essas populações no centro de debates dos

⁴⁶ BARRETO, Helder Girão. *Direitos indígenas vetores constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2003. p. 104.

⁴⁷ BARRETO, 2003, p. 86.

⁴⁸ BARRETO, 2003, p. 93.

mais altos escalões que estão ligados aos direitos humanos⁴⁹. Este fato contribuiu para uma maior clareza dos fatos, consolidando, assim, a consciência de que todos os povos indígenas sempre seguiram de forma distante do verdadeiro lugar social que lhes está garantido quando se considera as condições indispensáveis relacionadas à dignidade humana.

Porém, é importante mencionar que a conformação dos direitos humanos, em nenhum momento sofreu qualquer influência dos elementos que estão ligados ao contexto das especificidades da cultura brasileira. Pelo contrário, o mesmo acabou sendo formatado com base em uma só cultura: a ocidental liberal, marcada pela expansão colonial, à qual era comandada por homens de etnias europeias. Isso implicou de forma geral na predominância de homens brancos e de seus respectivos valores, o que acabou por fomentar uma cultura extremamente machista e racista, e isso desde a colonização do Brasil⁵⁰. Sendo assim, entende-se que seu processo de construção acabou ignorando os importantes elementos que estão ligados à cultura e à diversidade das verdadeiras identidades culturais dos povos indígenas, os quais estão presentes em praticamente todos os ambientes sociais que se conhece, cuja homogeneização resultou por subjugar a diversidade e principalmente a pluralidade, excluindo, assim, qualquer possibilidade de uma interculturalidade.

Vale mencionar que a exclusão das diferenças identitárias resultou, de forma reducionista, na operação dos direitos fundamentais, tais como a liberdade e a igualdade. Desta forma, o plano presente no sistema jurídico hegemônico reconhece, de forma geral, uma igualdade de caráter formal, concebida para poder vigorar em um espaço mais universal, o qual possui a capacidade de encobrir as diferenças concretas existentes⁵¹. Nota-se que a implementação da igualdade exige que essas diferenças sejam aproximadas paulatinamente, levando a constituição de um modelo padronizado e universal, tornando os seus titulares idênticos diante dos mesmos direitos, anseios e valores⁵².

A liberdade, se vista também em sua face constitutiva, é ferramenta indispensável à defesa da dignidade humana. Quanto mais efetiva a liberdade de um segmento social, maior sua capacidade de autodeterminação e mais amplas as condições de alcance da dignidade humana⁵³. Entretanto, a tal medida oferecida de liberdade no formato constitutivo, que está assegurada nas sociedades ditas democráticas ou ainda de grau baseado na autodeterminação,

⁴⁹ SANTOS FILHO, 2005, p. 72.

⁵⁰ BARRETO, 2003, p. 109.

⁵¹ BARRETO, 2003, p. 120.

⁵² ASSIRATI, Maria Augusta. Os povos indígenas e a dignidade intercultural. *Teoria e debate*, ed. 161, 19-06-2017. Disponível em: <<https://teoriaedebate.org.br/2017/06/19/%EF%BB%BFos-povos-indigenas-e-a-dignidade-intercultural/>>. Acesso em: 30 jul. 2019, [n.p.].

⁵³ ASSIRATI, 2017, [n.p.].

é limitada em razão das ferramentas e mecanismos do próprio poder constituído. Neste contexto, nota-se que os indivíduos sempre estão submetidos a uma relação de coerção e subordinação, o que significa sempre uma liberdade relativa⁵⁴. Entretanto, naquelas onde o poder é exercido no formato de não coercitivo e não representativo, tem-se a possibilidade da maximização da autodeterminação. Sendo assim, diversas comunidades indígenas, mais especificamente as que foram situadas em um formato de isolamento voluntário ou ainda de poucos contatos com a sociedade dita organizada, são praticamente exemplos reais do exercício do elevado grau da autodeterminação.

Porém, por outro lado, na medida em que mais se aprofunda a relação entre a sociedade e uma comunidade indígena que de fato é envolvente, se reforça a intervenção do Estado na sua organização, e conseqüentemente torna-se mais reduzida mediante a sua própria autodeterminação. Isso obriga a tal comunidade indígena reconfigurar-se em sua primordial noção da liberdade⁵⁵.

Nota-se que essa mitigação acaba atingindo níveis extremos quando um determinado grupo indígena se depara, por qualquer razão, como uma situação que os obriga a deixarem seu tradicional território e a viverem de forma totalmente contrária à sua cultura e, por muitas vezes, de forma indesejada. Isso reduz a situação desses povos indígenas à condição de sobrevivência, seja ela cultural ou física. Neste contexto, existe a possibilidade de aproximar esses elementos jurídicos, igualdade e liberdade, porém, a atenção acaba sempre se deslocando dos processos de legalização referente aos direitos humanos para um âmbito mais discursivo e/ou ainda bem mais prático, a partir do qual este manejo origina-se como um instrumento de ampla disputa política mediante a constituição da dignidade das pessoas. Ou seja, permitem-se que o tratamento da dignidade humana possa de fato extrapolar os limites do positivismo e da positivação ao tentarem determinar o contexto⁵⁶.

Diante da aplicação de uma ótica normativa relacionada aos direitos humanos, tende-se a buscar uma simplificação para as complexas relações de subordinação e poder para aparentar que é possível que a adoção de uma norma poderá resolvê-las. Porém, trata-se de um grande equívoco, pois, embora os diversos direitos dos indígenas estejam de fato expressos e garantidos pela Constituição Federal vigente, existem muitas violações de sua dignidade, sendo inclusive recorrente. Existem recursos e instrumentos legais que podem ser

⁵⁴ ASSIRATI, 2017, [n.p.].

⁵⁵ ASSIRATI, 2017, [n.p.].

⁵⁶ ASSIRATI, 2017, [n.p.].

adotados de forma isolada, mas infelizmente ainda é sempre insuficiente, principalmente quando se trata de uma estratégia de defesa para os direitos humanos dos indígenas⁵⁷.

Assirati destaca ainda que

É preciso, contudo, apontar que, mesmo sem efetividade plena, a submissão de casos de violações a direitos indígenas ao acolhimento e tratamento pelos Sistemas das Nações Unidas e Interamericano de Direitos Humanos tem sido crescente. Mas seus resultados se restringem a casos pontuais de grupos específicos, demandando mobilização conjugada de outros recursos jurídicos e políticos para promoção menos exclusiva de políticas de direitos humanos. E viabilizar tal conjugação é algo que recobra sempre o enfrentamento ao imponente obstáculo da monocultura. Superá-la é uma ação-chave para ressignificar os direitos humanos no rumo da promoção de uma noção de dignidade de que possam fazer parte os povos indígenas.⁵⁸

Trilhar por este caminho é construir uma efetiva realidade onde todo o processo de inculturação vivido até aqui pelos indígenas do Brasil possa, por relações e transformações abertas, chegar à “[...] interculturalidade, enquanto processo contextual-universal de capacitação para uma cultura de culturas [...]”⁵⁹, como afirma Fonet-Betancourt. Como se disse anteriormente, a interculturalidade se alinha mais à *demissão* do que propriamente à *missão*, tal como, em geral, o processo de evangelização foi pensado nos contextos de colonização. Pensar as comunidades indígenas em termos interculturais implica sempre numa paciente renúncia: renúncia da sacralização das tradições culturais e religiosas; renúncia à conversão das próprias tradições “num itinerário escrupulosamente estabelecido”; renúncia à dilatação das “zonas de influência” das culturas; renúncia ao enaltecimento das identidades e delimitação entre o próprio e o alheio; renúncia a um centro cultural estático; renúncia à sincretização das diferenças sob o argumento de um suposto fundo comum estável.⁶⁰ Segundo Fonet-Betancourt, a “interculturalidade habilita o cristianismo para a pluralidade das culturas e das religiões, que o habilita para o exercício plural de sua própria memória e para renascer desde a *renúncia* a todo centro de controle, com força de lugares a toda pluralidade.”⁶¹

Conforme entendimento de Assirati com relação ao tema, o contexto cultural almejado trata-se de um multiculturalismo de formato interativo, o qual acaba de certa forma acentuando a interculturalidade, visto que a considera adequada para poder de fato realizar a construção de uma sociedade, seja ela inclusiva ou democrática, onde seja possível articular

⁵⁷ BARRETO, 2003, p. 122.

⁵⁸ ASSIRATI, 2017, [n.p.].

⁵⁹ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 50

⁶⁰ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 50-51.

⁶¹ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 53.

as políticas de igualdade em conjunto com as políticas de identidade⁶². Entretanto, há de se considerar que

A interculturalidade representa um avanço no que diz respeito ao multiculturalismo no sentido que este se refere à presença em um mesmo lugar de culturas diversas, que não estão necessariamente ligadas entre si. O multiculturalismo pretende defender a liberdade e a igualdade entre as culturas, buscando conquistar o respeito e a tolerância, com isso complementa a necessidade do reconhecimento da interculturalidade por sua parte independente da manifestação cultural que se apresente, buscando somente o respeito e o reconhecimento. Daí a evolução de uma sociedade multicultural para uma intercultural deve ser realizada mediante diálogo entre eles.⁶³

Portanto, o conceito de interculturalidade aponta não somente para uma perspectiva multicultural, em que diferentes culturas convivem lado a lado e a partir da qual se busca conquistar liberdade e igualdade das culturas. A interculturalidade aponta também para diferentes culturas que convivem lado a lado e que podem estar imbricadas entre si ou estar em processo de imbricamento. Sendo assim, nota-se que a igualdade pode ser compreendida como uma chave a partir da qual é possível lutar pelos direitos humanos, afinal, de certa forma, está associada à defesa da diversidade cultural, estando em processos de assimilacionismo⁶⁴.

A interculturalidade, portanto, é fundamental para se garantir os direitos humanos dos povos indígenas. Ou seja, significa que a realização dos diálogos de formatos circulares é predominante na sociedade desses indígenas, os quais são pertencentes aos grupos socioculturais das diversidades. Tal exercício é a certeza da contribuição para a constituição de uma ferramenta estratégica, de instrumentos políticos-jurídicos sensíveis e tangíveis para esses grupos indígenas. Existe, portanto, a possibilidade de realizar a concretização de arranjos de caráter institucional que possam ser eficazes no enfrentamento das condições indignas, que por vezes são amplamente desumanas. É fundamental reconhecer que os povos indígenas são os principais protagonistas da diversidade cultural do Brasil há muito mais do que cinco séculos⁶⁵. Vale mencionar que a tarefa de assegurar os direitos humanos tem como premissa para os povos indígenas o total reconhecimento e, principalmente, a valorização das identidades de suas mais diversas culturas, cuja tarefa nunca poderá ser cumprida se existir a dissociação da noção de dignidade, baseada na relação com a terra.

⁶² ASSIRATI, 2017, [n.p.].

⁶³ LIMA, Rodrigo Viana de. Interculturalidade latino-americana em Raúl Fornet-Betancourt. *Diálogos – Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade*, n. 9, p. 101-133, mai./jun. 2013. p. 104.

⁶⁴ ASSIRATI, 2017, [n.p.].

⁶⁵ CUNHA, 2009, p. 256.

Nos dias atuais, embora ainda possa existir um risco de retrocesso baseado nas poucas relações de avanços que foram conquistados pelos indígenas nas questões de garantir as suas terras, é extremamente importante que os direitos humanos também se preocupem e se ocupem em garantir a defesa intransigente dos direitos territoriais dos indígenas. A relação que existe entre os povos indígenas e a terra é um dos temas mais importantes quando se trata da defesa da dignidade e da vida do indígena⁶⁶. A terra significa vida em plenitude para os povos indígenas, pois os povos a entendem como a mãe que dá o alimento a todos. Não há preocupação com a acumulação, mas sim com uma vivência integral com tudo que a terra contém: água, ar, montanhas, flora, fauna. A terra é viva e produz todas as formas de vida.⁶⁷ Neste sentido, o território significa espaço de vida para os povos indígenas e está diretamente relacionado à sua identidade.

1.4 Evangelização e aculturação

Conforme já mencionado, desde o princípio da colonização, os portugueses tiveram interesse em transformar os indígenas em cristãos, visto que diversos costumes e atos dos povos indígenas foram considerados como pecaminosos e imorais em relação aos conceitos e dogmas trazidos pelos colonizadores. As religiões dos povos indígenas foram consideradas primitivas. Os europeus queriam “salvar” os povos indígenas e, assim, impuseram o cristianismo, com a cruz e a espada.⁶⁸

Historicamente, quando os portugueses iniciaram a evangelização, uma grande parte dos indígenas estava permanentemente sob forte pressão de diversas religiões. Isso exigiu que usassem todos os argumentos possíveis e, inclusive, voltassem mais para a civilização do que para a evangelização, pois revelavam uma visão mais subjacente e preconceituosa sobre as práticas religiosas primitivas indígenas. Isso resultou na substituição ou desvirtuação das crenças originais e ainda provocava um profundo conflito de consciência. Diante de tantas informações, batalhas e torturas pelas quais passaram, por vezes, os indígenas acabavam aceitando a situação, porém, sem muito entendimento do real sentido da evangelização, já que

⁶⁶ ASSIRATI, 2017, [n.p.].

⁶⁷ BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 15. ed. São Paulo: Vozes, 2008. p. 64.

⁶⁸ DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. 3. ed. v. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 61.

algumas das religiões levavam a palavra de Deus ao índios, como se os mesmos nunca tivessem ouvido falar em um poder espiritual⁶⁹.

Num caso ocorrido no ano de 1986, seringueiros ainda estavam escravizando índios na exploração da borracha. O cacique Biracis se pronunciou nos seguintes termos: “nosso povo estava não apenas perdendo a língua, mas perdendo o nosso espírito. Nossa conexão espiritual com nós mesmos, com a natureza, com o nosso mundo, com os nossos ancestrais”⁷⁰. E a partir desse momento eles se uniram e mandaram embora todos os missionários que já atuavam na aldeia por aproximadamente três décadas.

Porém, na contemporaneidade, religiosos e associados ao trabalho missionário enfatizam que a evangelização é diferente do que aconteceu na história pregressa, pois supostamente ofereceria aos indígenas opções — o que significaria não se tratar de algo imperativo —, além de ajudá-los na conscientização de políticas, nas lutas sociais, podendo ainda capacitá-los para a convivência na sociedade de forma construtiva e de forma digna⁷¹.

Vale mencionar que, algumas dessas missões acabaram ajudando os indígenas a reconstruírem algumas de suas tradições, já que algumas foram perdidas, buscando até mesmo entender sua religião e, se ainda fosse o caso, retornar para elas. É fato que muitas denominações oferecem ajudas importantes aos indígenas e com isso contribuem para evitar muitas injustiças e sofrimento. Não significa que essa ajuda tem anulado de forma unânime a cultura, a saúde ou as tradições, apesar de ser uma das causas que mais modificaram a forma de viver dos indígenas.

⁶⁹ SUESS, Paulo. Lugar e finalidade da catequese na pastoral indigenista a partir do contexto histórico-social dos povos indígenas hoje. In: CNBB. III Seminário de Catequese Indígena: Catequese, Protagonismo Indígena e Inculturação. Manaus. 2013. p. 2.

⁷⁰ MILANEZ, Felipe. O mercado de almas selvagens. *Rollingstone*, 04-01-2012. Disponível em: <<https://rollingstone.uol.com.br/edicao/edicao-63/o-mercado-de-almas-selvagens/>>. Acesso em: 26 jun. 2019, [n.p.].

⁷¹ SUESS, 2013, p. 3.

2 CULTURA E PENTECOSTALISMO

A religião é um traço comum em todas as sociedades conhecidas, sendo comum observar a sua influência na cultura e constituição dos valores defendidos por essas organizações, com variações em suas crenças e rituais. Assim, para delineamento, construção e compreensão deste estudo, torna-se imprescindível a definição dos conceitos abordados, visto que, através destas delimitações, pode-se orientar melhor a busca por um conhecimento mais profundo das primeiras manifestações da religiosidade e sua evolução histórica e, dentro da delimitação proposta por este estudo, perguntar de que forma as sociedades Terenas hoje são impactadas pelo pentecostalismo⁷².

2.1 A Cultura e os Modos de Intervenção Religiosa

Por sua colonização, culturalmente o Brasil foi um país hegemonicamente católico até a segunda metade do século XIX, quando o protestantismo e posteriormente os pentecostais entraram no cenário religioso do país. A partir daquele momento, os agentes religiosos iniciaram uma disputa não só pelos espaços religiosos, mas também nas diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso⁷³. As duas vertentes do Cristianismo procuravam modelar a religião, bem como suas práticas para conquistarem fiéis ou assegurarem aqueles consagrados na religião oficial, até então entendida como o catolicismo.

O termo “pentecostal” é oriundo de Pentecostes - um termo grego que descreve a festa judaica das semanas, nome atribuído no Antigo Testamento a uma das três festas do povo Judeu: Páscoa, Pentecostes e Tabernáculos. O pentecostalismo é um movimento de renovação de dentro do cristianismo que dá ênfase especial numa experiência direta e pessoal de Deus através do Batismo no Espírito Santo⁷⁴.

Formado no início do século XX nos Estados Unidos, o pentecostalismo vem crescendo em vários países em desenvolvimento do Sul do Pacífico, da África, do Leste e do Sudeste da Ásia, sobretudo da América Latina, onde o Brasil se destaca abrigando cerca de milhões de evangélicos.

⁷² SIMÕES, 1998, p. 11.

⁷³ AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 220.

⁷⁴ SILVA JUNIOR, Eliel Rafael da. A religiosidade do município de boa viagem. *História de Boa Viagem*, 11 de março de 2013. Disponível em: <<http://www.historiadeboaviagem.com.br/categoria/religiosidade/>>. Acesso em: 26 jun. 2019, [n.p.].

De acordo com Mariano, “no Brasil, a expansão pentecostal não é muito recente muito menos episódica, visto que ocorre de forma constante por há quase meio século, o que acabou permitindo que o pentecostalismo se tornasse o segundo maior grupo religioso do país”⁷⁵.

Mas, seu avanço não foi expressivo somente nos planos demográfico e religioso, mas também nas áreas das comunicações, mídias, político partidário, assistenciais, editoras e de produtos religiosos. Seus adeptos não se restringem mais somente aos estratos pobres da população, encontrando-se também nas classes médias, incluindo empresários, profissionais liberais, atletas e artistas. Ao lado e por meio disso, o pentecostalismo vem conquistando crescente visibilidade pública, legitimidade e reconhecimento social e deitando e aprofundando raízes nos mais diversos estratos e áreas da sociedade brasileira.⁷⁶

O Pentecostalismo tornou-se um dos fenômenos religiosos mais discutidos nas últimas décadas. No Brasil é visível seu crescimento e o espaço que esse movimento tem conquistado no quadro social e político do país, pois o mesmo acabou desenvolvendo a busca do carisma, sendo este sentido o principal objetivo da contemporaneidade, ou seja, o dom do Espírito Santo, o qual considerava-se indispensável para o crescimento da igreja em sua tarefa de evangelização.

Após o sentido da busca do carisma, o pentecostalismo passou a dar ênfase na cura e libertação, pois, diante dos ensinamentos do Novo Testamento sobre a cura do corpo e a cura e libertação da alma, pressupôs-se que tais efeitos derivavam da operação do Espírito Santo. Sendo assim, o pentecostalismo da cura e libertação, não abandonou o perfil de ser uma comunidade em torno do Espírito Santo, mesmo dando ênfase à libertação e cura divinas⁷⁷.

Ainda segundo Mariano:

apesar do elevado número de denominações pentecostais no país, Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil e Universal do Reino de Deus, juntas, concentram 74% dos pentecostais, ou treze milhões⁷⁸. Tamanha concentração institucional do pentecostalismo brasileiro, além de minimizar até certo ponto a importância da fragmentação denominacional ou do divisionismo organizacional desse movimento religioso, permite compreender por que a Assembleia de Deus e a Universal são as igrejas que logram, por exemplo, maior visibilidade pública e sucesso na política partidária.⁷⁹

⁷⁵ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 88.

⁷⁶ MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. p. 121.

⁷⁷ FREESTON, 1996, p. 207.

⁷⁸ MARIANO, 2005, p. 165.

⁷⁹ MARIANO, 2004, p. 122.

Com a profusão de seitas ou denominações e para fins de organização do estudo do movimento pentecostal, essa nova vertente do protestantismo foi dividida em três grupos, classificando-se de acordo com os períodos em que as igrejas foram criadas, também de acordo com suas definições teológicas e comportamentais, notadamente no ritual de cultos e crenças. Dentro dessa estrutura, no primeiro grupo, Mariano, aborda da seguinte maneira:

o pentecostalismo clássico abrange as igrejas pioneiras: Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus. A Congregação Cristã foi fundada por um italiano em 1910, na capital paulista, e a Assembleia de Deus, por dois suecos, em Belém do Pará, em 1911. Embora europeus, os três missionários converteram-se ao pentecostalismo nos Estados Unidos, de onde vieram para evangelizar o Brasil. De início, na condição de grupos religiosos minoritários em terreno ‘hostil’, ambas as igrejas caracterizaram-se pelo anticatolicismo, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo⁸⁰.

Ainda de acordo com Mariano, considerando a estrutura de estudo citada,

no plano teológico, enfatizaram o dom de línguas (glossolalia), seguindo a ênfase doutrinária primitiva dessa religião. A Congregação Cristã, além de permanecer completamente isolada das demais igrejas e organizações pentecostais, manteve-se mais apegada a certos traços sectários, enquanto a Assembleia de Deus mostrou, sobretudo nas duas últimas décadas, maior disposição para adaptar-se a mudanças em processo no pentecostalismo e na sociedade brasileira.⁸¹

No segundo grupo são abordadas as igrejas que teve seu início na década de 50 em um movimento de dois missionários norte-americanos da International Church of The Foursquare Gospel, denominado O Evangelho Quadrangular. São eles os fundadores da Cruzada Nacional da Evangelização em São Paulo. Neste grupo, a abordagem tem elevado foco na cura divina, atraindo multidões aos seus cultos e às concentrações evangelísticas. Este movimento foi um dos principais responsáveis pela rápida expansão do pentecostalismo brasileiro⁸². Outra inovação trazida pela Cruzada Nacional da Evangelização, e que lhe rendeu muito destaque, foi o uso massivo dos meios de comunicação: na época, o rádio e, também, a pregação itinerante.

De acordo com Freston, “o neopentecostalismo representante da terceira fase, teve início em meados da década de 70”⁸³. Aqui encontra-se as igrejas Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e a Renascer em Cristo. Cabe destacar que todas estas denominações tiveram suas origens

⁸⁰ MARIANO, 2004, p. 123.

⁸¹ MARIANO, 2004, p. 123.

⁸² MARIANO, 2005, p. 123.

⁸³ FRESTON, 1996, p. 51.

construídas por pastores brasileiros e constituem as principais igrejas neopentecostais brasileiras.

No plano teológico, as igrejas dessa fase caracterizam-se por potencializar a guerra espiritual contra o Diabo e todos os seus súditos na Terra, intenso foco na Teologia da Prosperidade (que defende a crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso também em seus empreendimentos terrenos). Outra característica marcante é a rejeição aos usos e costumes de santidade pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo. As igrejas neopentecostais são marcadas ainda pelo apelo à emoção, aos sentimentos e às necessidades humanas⁸⁴.

Assim, é dentro dessa realidade que delineou o pentecostalismo no Brasil e que atua de forma direta no objeto de estudo proposto, que se busca identificar os motivos que levam o povo indígena Terena, foco desta pesquisa, a se converterem a essa nova forma de manifestação religiosa.

Portanto, há um sincretismo religioso que parte de uma cultura eminentemente católica, fortemente vinculada ao processo de colonização portuguesa que impôs uma religião por meio da catequização abrangente também dos povos nativos. Tal catequização, por outro lado, também foi reforçada pelo quesito legal, conforme já citado, gerando uma religião oficial⁸⁵. Mas, a despeito de uma religião oficial, a pluralidade cultural também favoreceu o surgimento de outras matrizes religiosas e, de certa forma, o pentecostalismo resulta de todas essas influências, tanto religiosas quanto culturais.

Conquanto a pluralidade que se materialize tanto em termos de cultura quanto em termos de religião, percebe-se uma tendência, muito comum, a um discurso monolítico. Isso traz desafios para o futuro do próprio cristianismo, como afirma Fornet-Betancourt.

É assim [...] que em nosso enfoque do tema venha unida muito intrinsecamente a pergunta pelo futuro do cristianismo com a questão da possibilidade de arrancar o cristianismo do monopólio de uma tradição cultural, isto é, libertá-lo de toda determinação mono cultural que pretenda converter dogmaticamente na expressão na qual todos os cristãos devam expressar sua fé.⁸⁶

Nota-se que, nas mais diversas abordagens até aqui já citadas, o impacto da cultura notadamente religiosa trazida pelos colonizadores trouxe repercussões à cultura indígena e, assim, às suas crenças e conceitos de fé. Isso provocou um “choque ou conflito inter-

⁸⁴ MARIANO, 2004, p. 127.

⁸⁵ MARIANO, 2005, p. 12.

⁸⁶ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 11.

religioso”, que acabou por destruir muitas tradições nativas ao provocar uma desestruturação ritual, cültica e simbólica. Segundo Fornet-Betancourt, a pregação cristã encontra-se *sub judice* diante dos elementos verdadeiramente essenciais da experiência religiosa.

Observar-se-á que, neste nível, o sábio mexica [*sic*] põe em primeiro plano seu sistema religioso referencial. Quer dizer que explicita sua própria tradição da fé, a fé herdada de seus antepassados, a fé em um deus vinculado à história e à vida de seu povo. [...] convém ressaltar que talvez o essencial nela seja a experiência de deus como princípio doador e conservador da vida (‘nós sabemos a quem se deve a vida’).⁸⁷

Traz ainda Fornet-Betancourt em sua obra *Religião e Interculturalidade* a posição radical religiosa em contraste com a cultura e tradição locais dos indígenas, o que levou à destruição de sua cultura e tradições. Certamente esse radicalismo contrasta-se com uma perspectiva intercultural, que pressupõe um processo aberto de diálogo inter-religioso, capaz de levar a um mútuo enriquecimento das partes. A postura agressiva, que se manifesta no desejo de conversão do outro, na realidade andina, especialmente, levou à morte da religião e da cultura indígenas locais. Cabe destacar um ponto de inflexão na forma de atuação do cristianismo proposta e discutida na realização do Concílio Vaticano II, sendo uma referência importante na orientação de uma nova atitude e capacidade de diálogo tanto com outras culturas como com outras religiões⁸⁸.

Embora cite a necessidade de uma análise crítica do conceito e do programa de inculturação do cristianismo, “palavra chave de um paradigma de teologia cristã e de vivência da fé cristã que deve ser resposta do outro”⁸⁹, reconhece o avanço proporcionado pelo programa de inculturação da fé cristã que, pela maneira culturalmente diferenciada, superava o conceito de que “fora da Igreja não existe salvação”, abrangendo assim não só a relação do evangelho e as culturas, mas também do cristianismo com as demais religiões da humanidade. Entretanto, para o autor:

A inculturação, pelo fato mesmo de propor-se como resposta ao desafio de encarnar a fé cristã na pluralidade das culturas, parece ter que supor e trabalhar com uma visão metacultural ou transcultural da Mensagem cristã que lhe assegura um núcleo duro, cultural e historicamente incontaminado, que representa, por sua vez, precisamente o horizonte que torna possível a perspectiva da inculturação, posto que sem esta suposta extraterritorialidade cultural carece de sentido falar da inculturação como dinâmica de ‘encarnação’ de uma mensagem corretora nas culturas.⁹⁰

⁸⁷ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 20.

⁸⁸ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 37.

⁸⁹ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 41.

⁹⁰ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 44.

Entretanto, a inculturação “não é suficiente para passar à heterotopia e heterologia da fé cristã, que [...] parecem ser os verdadeiros desafios que são postulados pela inter-religiosidade e a interculturalidade.”⁹¹ Este último como novo contexto que o cristianismo deve assumir, já que, a inculturação não leva necessariamente ao respeito ao outro e à sua realidade cultural e religiosa, mas comporta-se apenas como um conceito ambivalente da antiga tradição cristã, apresentando-se como “tributária da tradicional missão e da conseguinte colonização do outro”⁹². A interculturalidade, nesse sentido, substituiria o antigo paradigma eurocêntrico, a partir do qual se move o programa de inculturação.

Como se pontuou anteriormente, a interculturalidade, enquanto processo contextual universal de capacitação de cultura para uma outra cultura, não implica na transmissão de si ao outro, mas em contração do próprio volume, possibilitando o surgimento de livre espaços. É nesse sentido que se poderia proporcionar ao outro uma nova experiência de convivência, não ao modo de uma ação ativa, mas nos termos de uma renúncia de práticas e dogmas que submetem e eliminam as crenças e tradições não cristãs. Sendo assim, conforme entendimento de Fonet-Betancourt, essas renúncias “podem inspirar e orientar uma nova transformação do cristianismo; uma transformação que mudaria suas inculturações em interculturações”⁹³.

Neste contexto, pode-se afirmar que a interculturalidade “é uma perspectiva que *não vê previsível* a morte das religiões tradicionais ou, melhor dito, a emergência em nível universal de uma nova religião destradicionalizada”⁹⁴.

2.2 O Pentecostalismo e sua Capilaridade

O IBGE anunciou no dia 29 de junho 2012 os dados do Censo demográfico 2010 com respeito às religiões. A sua Comunicação Social explicando os resultados, demonstrou, entre outros aspectos, a nítida evolução que aconteceu desde o último censo, em 2000, a principal sendo a decadência da Igreja Católica e o expressivo desenvolvimento das religiões evangélicas e ainda do número de pessoas que se assumem sem religião.⁹⁵

⁹¹ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 46.

⁹² FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 49.

⁹³ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 51.

⁹⁴ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 116.

⁹⁵ RITTO, Cecília *apud* AZEVEDO, Reinaldo. O IBGE e a religião: cristãos são 86,8% do Brasil; católicos caem para 64,6%; evangélicos já são 22,2%. *Veja*, 29 jun. 2012. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/o-ibge-e-a-religiao-cristaos-sao-86-8-do-brasil-catolicos-caem-para-64-6-evangelicos-ja-sao-22-2/>>. Acesso em: 08 fev. 2019, [n.p.].

Ritto, em artigo para a *Veja On Line*, cita que “o Brasil ainda é a maior pátria católica do mundo, mas, na última década, a Igreja teve uma diminuição da ordem de 1,7 milhão de fiéis, uma diminuição de 12,2%”⁹⁶. Ressalta-se que os dados são da nova fase de divulgação do Censo de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A redução dos católicos e a expansão das correntes evangélicas era algo já esperado. Porém, pela primeira vez o Censo detectou uma queda em números absolutos. Anteriormente no levantamento de 2010, o quadro era somente de aumento de católicos em ritmo cada vez mais lento. Estabelecida essa tendência, em no máximo 30 anos católicos e evangélicos estarão iguais em tamanho no número de fiéis. Os números relatam uma diminuição acentuada de poder da Igreja Católica no país nas últimas décadas: a mudança foi menor entre 1872 e 1970, com perda de 7,9% de participação no absoluto da população ao longo de quase um século; e tornou-se acelerada nas últimas duas décadas, quando a retração foi de 22%.

Ritto afirma que se no ano de 1970 havia 91,8% de brasileiros católicos, em 2010 esse número passou para 64,6%. Os que mais crescem são os evangélicos, que, nessas últimas quatro décadas pularam de 15,4% da população brasileira para 22,2%, o que representa um aumento de 6,8 pontos percentuais na última década, e ocasionalmente ilustra cerca de 42,3 milhões de pessoas, sendo essa a segunda religião com o maior número de fiéis no Brasil.

Ainda no mesmo artigo, a autora aborda expressivo crescimento do segmento evangélico, notadamente na classe de menor favorecimento, cujas igrejas se instalaram na periferia das regiões metropolitanas. Nesses lugares, os evangélicos construíram igrejas no vácuo da estrutura católica e atuaram como guias espirituais com destaque para os cultos pentecostais.

Segundo Ritto “existiu uma alteração na distribuição espacial das pessoas. A Igreja Católica é como um grande transatlântico, que retarda muito para mudar um pouquinho a rota, devido ao grande porte de sua estrutura burocrática”⁹⁷. Já os evangélicos são como baixas embarcações. A analogia se aplica com perfeição quando se compara o tempo e o valor para se ordenar um padre comparado ao período de formatura de um pastor.

Quanto à família, o artigo cita que “a conservação familiar é um dos motivos que, segundo Jacob, serve para esclarecer o crescimento da Assembleia de Deus no Brasil”⁹⁸. Considerando o censo de 2010, ela é o maior segmento evangélico, com 12 milhões de fiéis espalhados, e o segundo maior do país, atrás somente da Igreja Católica. Em comparação com

⁹⁶ RITTO *apud* AZEVEDO, 2012, [n.p.].

⁹⁷ RITTO *apud* AZEVEDO, 2012, [n.p.].

⁹⁸ RITTO *apud* AZEVEDO, 2012, [n.p.].

a igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, que perdeu 228 mil fiéis nos últimos 10 anos e hoje tem 1,8 milhões de arrebanhados, a Assembleia de Deus prega valores morais mais duros.

Ritto observa ainda que:

Na década de 90, período da expansão da favelização, a mãe não desejava a desestruturação da sua família, o que a Assembleia não permite, advertindo da proibição, por exemplo, de bebidas alcoólicas e de roupas femininas mais insinuativas.⁹⁹

Entende-se que a favelização e a ocupação das periferias são efeito da migração das décadas de 80 e 90, que deixou de ser motivada pela probabilidade de elevação social e passou a acontecer pela expulsão das pessoas do campo, em sua maioria, menos favorecidas. As correntes pentecostais seguiram esses deslocamentos e, ainda nos anos 90, encaminharam-se maciçamente para a política.

A política se transformou em meio ao crescimento da própria igreja pentecostal. De acordo com o entendimento de Ritto “é um povo com baixa remuneração salarial e escolaridade. Dentre pessoas autônomas economicamente e bem formadas fica mais complicado o voto de cabresto”¹⁰⁰. A pesquisa do censo ressalta que, apesar de os pentecostais ascenderem na população pobre e de baixa renda salarial, na última década se fez presente também na nova classe média. Observa-se que a “teologia da prosperidade” é uma das características desse processo.¹⁰¹

No Brasil, a expansão pentecostal ocorre de modo constante há meio século, visto que o crescimento anual constatado em todas as regiões do país, conforme Censo Demográfico do IBGE, percebeu-se na ordem de 8,9% entre 1991 e 2000, permitindo que o pentecostalismo se tornasse o segundo maior grupo religioso.

Assim, essa é a realidade que, muito além da estatística, tem sido observada também de forma empírica e de forma recorrente nos mais variados recortes de localidade. Observa-se que o pentecostalismo não ficou restrito às religiões evangélicas, mas também se infiltrou dentro do próprio catolicismo, ainda que de maneira mais sutil e restrita a grupos.

Segundo Laraia, a primeira definição de cultura foi formulada do ponto de vista antropológico e na forma como é utilizada na atualidade, por Edward Tylor, que procurou

⁹⁹ RITTO *apud* AZEVEDO, 2012, [n.p.].

¹⁰⁰ RITTO *apud* AZEVEDO, 2012, [n.p.].

¹⁰¹ MARIANO, 1996, p. 27.

demonstrar que cultura pode ser objeto de um estudo sistemático ¹⁰², afinal, trata-se de um fenômeno natural que possui causa e regularidades, permitindo um estudo objetivo e uma análise capazes de proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e sua evolução.

A cultura pode ser referida, sobretudo, como um extenso grupo de fundamentos, símbolos, conceitos e atos que padronizam uma sociedade e atinge o que idealizamos, realizamos e temos como componentes de um conjunto social¹⁰³. Dessa maneira, todas as comunidades humanas, da pré-história aos dias de hoje, desenvolveram uma cultura contendo suas particularidades. Pode-se acrescentar que, por finalidade e numa discussão mais filosófica, o costume é o resultado proporcionado pelos grupos ao problema da existência. Uma finalidade que se expõe em modos de conhecimento (demasiados), paixão (*pathos*) e atos (*ethos*) — ou seja, em formas de razão, afeto e atividade¹⁰⁴.

Cultura são sistemas de padrões de comportamento socialmente transmitidos que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. Esse modo de vida das comunidades inclui tecnologias e modos de organização econômica, padrões de estabelecimento de agrupamento social e organização política, crenças e práticas religiosas, e assim por diante ¹⁰⁵

Laraia menciona ainda que existem dois tipos de mudanças culturais que podem incidir em uma sociedade. A mudança interna que acontece de modo lento, sendo originada pela importância da própria sociedade que determina modificar seu padrão de comportamento para melhor se ajustar ao meio em que vivem. O outro tipo de mudança é mais severa e advém especialmente pelo contato interétnico que é referente às relações e trocas em meio às etnias distintas¹⁰⁶.

A concepção antropológica prevê que no encontro com outros costumes e modos de vida não se estabeleça conceitos fundamentados na própria cultura. Ao contrário, é necessário que se perceba as diversas culturas conforme seus próprios conceitos e entendimentos por meio dos quais demonstram uma concepção de mundo única, capaz de auxiliar em suas atividades, saberes e atos. Ou seja, fala-se de um relativismo cultural necessário! É ele que possibilita entender o porquê das tarefas e dos segmentos atribuídos a elas de maneira racional, sem classificá-los ou julgá-los, mas apenas, e principalmente, identificando-os como distintos!

¹⁰² LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 24 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 14.

¹⁰³ LARAIA, 2009, p. 14.

¹⁰⁴ LARAIA, 2009, p. 59.

¹⁰⁵ LARAIA, 2009, p. 14.

¹⁰⁶ LARAIA, 2009, p. 51.

Ao mencionar que o objetivo da cultura é um fato total e que, conseqüentemente, isso provê uma concepção do mundo, os indivíduos que a distribuí auxiliando os seus saberes, atividades e atitudes, a situação da conversão está compreendida neste aspecto do mundo, além da realização social e religiosa.

A ideia de conversão deve ser considerada à luz dos elementos fundantes de uma cultura: concepção de mundo, saberes, atividades, atitudes etc. Quando se estuda as populações indígenas é possível identificar suas particularidades históricas, seus conteúdos, seus atributos, seus costumes, seus espaços/territórios, elementos que lhes conferem uma face única e exigem que qualquer contato religioso seja feito de modo a respeitar essas peculiaridades. É nesse sentido, também, que se deve considerar aqui a comunidade indígena Terena da Cidade de Campo Grande, principalmente compreender como esse povo se desenvolve culturalmente, como e porque acontece a conversão religiosa.

No Brasil, mesmo diante da relevante importância que esses índios tiveram para a formação socioeconômica, sendo esses os protagonistas da historiografia do país, infelizmente, por vezes, foram ocultados em função da primazia dada à escravidão dos africanos.¹⁰⁷ Até meados de 1992 essa situação ainda não tinha apresentado muitas mudanças. É a partir de então que os indígenas começaram a conquistar mais perceptibilidade na historiografia brasileira.¹⁰⁸ Vale mencionar que, mesmo com o crescente interesse pela história indígena, o processo para a conversão ao cristianismo e suas implicações ainda não tiveram tratamento adequado na pesquisa sobre os povos indígenas Terena que, até o momento, têm sido estudados, em grande medida, pela Antropologia. E, mesmo no campo da Antropologia, verifica-se ainda um baixo volume de estudos que abordem o cristianismo em populações não ocidentais. As tensões existentes entre historiadores, antropólogos e missionários contribuíram, em parte, para esse pouco interesse pela análise dos diversos significados da conversão de índios,¹⁰⁹ bem como os reflexos que ela tem promovido em vários âmbitos das sociedades tradicionais.

Na cidade de Campo Grande, os índios passam por uma experiência de migração semelhante ao modo como historicamente existiu no passado o êxodo rural, isto é, o processo

¹⁰⁷ MONTEIRO, John Manoel. *Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 65.

¹⁰⁸ EREMITES de OLIVEIRA, Jorge. A História indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul./dez. 2012.

¹⁰⁹ MORAES, José Augusto Santos. O pentecostalismo entre os índios da reserva indígena de Dourados: da Década de 80 até os Dias Atuais. Disponível em: <https://www.encontro.ms.anpuh.org/%2Fresources%2Fanaais%2F38%2F1412825204_ARQUIVO_comunicacao-anpuhms-2014_jose-augusto-santos-moraes.pdf&usg=AOvVaw2QRZiDS1cybqiNz_Ov3Cgn>. Acesso em: 09 nov. 2019, [n.p.].

a partir do qual trabalhadores rurais buscavam trabalho na cidade. O mesmo fenômeno social está ocorrendo com a civilização indígena: índios migram para cidade em busca de melhores condições de vida, principalmente trabalho, já que o Governo não promove políticas públicas para manter tanto a cultura indígena, suas origens culturais, quanto sua própria. Esses índios constantemente sofrem ameaças de latifundiários que almejam suas terras para fins de exploração. Mas, não se trata apenas do descaso do Governo federal. Assim como no passado o catolicismo agiu de forma intolerante com a cultura religiosa indígena — ao enviar seus padres missionários, que criaram as aldeias para os índios aprenderem a religião cristã e a língua dos estrangeiros —, o mesmo se repete com os evangélicos no seu processo de evangelização. Bittencourt e Ladeira afirmam que a presença dos brancos provocou muitas mudanças na vida dos índios¹¹⁰.

Entretanto, Magalhães cita que Carlos Justino Terena, presidente do Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas, conseguiu o que para muitos antropólogos é impossível: tornou-se evangélico sem deixar de ser índio. Integrante de uma das principais nações indígenas do Brasil, os Terenas fazem parte de um povo bem evangelizado¹¹¹. Dos quase 18 mil indivíduos da etnia, que vivem em aldeias na região de Aquidauana (MS), quase todos são crentes. Os índios que ainda não se converteram conhecem o evangelho, ou seja, foram evangelizados. Prósperos quando comparados a outras tribos que vivem praticamente na miséria, os Terenas se destacam pela organização e modo de vida. Segundo Carlos Terena, nas suas aldeias não existe fome e todos trabalham, asseverando ainda que o diferencial foi a chegada do Evangelho.

Magalhães destaca que o fenômeno de conversão ao cristianismo foi para aproximadamente 250 povos indígenas brasileiros, sendo estes de origem centenária, podendo-se afirmar mais precisamente que esse processo se inicia no ano de 1905, exatamente quando os primeiros missionários britânicos chegaram às terras dos Terenas¹¹². Nesta época, não se falava em treinamento transcultural ou princípios antropológicos. O sucesso da missão pioneira, que levou praticamente toda a tribo aos pés de Cristo, pode ser explicado como um milagre, como conta Carlos Terena: “Meu tataravô, que era pajé da

¹¹⁰ BITENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000. p. 38.

¹¹¹ MAGALHÃES, José Geraldo. Missão transcultural leva esperança. *Igreja Metodista – Portal Nacional*, 19-04-2011. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/missao-transcultural-leva-esperanca>>. Acesso em: 19 fev. 2019, [n.p.].

¹¹² MAGALHÃES, 2011, [n.p.].

aldeia, recebeu uma revelação sobrenatural de que o nosso povo deveria seguir os ensinamentos dos missionários brancos que viriam”¹¹³.

Hoje o povo terena tem igreja própria, liderança local e até um seminário teológico voltado, entre outras coisas, ao evangelismo entre os indígenas. Ao contrário do que se pensa, diz Carlos Terena, não é fácil para um índio evangelizar outro índio: “como somos de nações e tribos diferentes, trata-se de uma missão transcultural”¹¹⁴. Apesar disso, enfatiza, é um erro levar o índio ao abandono de sua tradição cultural. Para ele a fé cristã não descaracteriza a natureza do indígena, se pregada e assimilada de forma consciente.

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.¹¹⁵

Mesmo que sobre as práticas pentecostais dos indígenas ainda pesem grandes estigmas, não seria o pentecostalismo uma das possibilidades de invenção do cotidiano nas aldeias. Por viverem historicamente e dramaticamente em situação de desterritorialização, os indígenas precisam acionar as traduções culturais em meio às memórias tradicionais. 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 traduzem-se em várias “histórias e culturas interconectadas”¹¹⁶. Isso é necessário sem perder de vista as ambiguidades e conflitos que aí surgem, principalmente nas relações de poder instituídas. Reis, por exemplo, cita que:

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 destrói as culturas tradicionais dos povos indígenas¹¹⁷

¹¹³ BITENCOURT; LADEIRA, 2000, p. 141.

¹¹⁴ MAGALHÃES, 2011.

¹¹⁵ REIS, Gustavo Soldati. “Ñanderu é meu pastor e nada me faltará”: pentecostalismos, invenções culturais e povos indígenas guarani. *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, v. 19, n. 34, p. 302-318, jul./dez. 2017. p. 313.

¹¹⁶ REIS, 2017.

¹¹⁷ REIS, 2017.

Acredita-se 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.



3 O PENTECOSTALISMO NA COMUNIDADE INDÍGENA TERENA DA CIDADE DE CAMPO GRANDE-MS

Diante do objeto desse estudo, até mesmo pela sua delimitação, estima-se como fundamental realizar um aprofundamento nas particularidades da comunidade Terena da Cidade Campo Grande MS, proporcionando uma melhor compreensão das variáveis que poderão ser encontradas durante o seu desenvolvimento.

Com esse objetivo, além da contextualização dos índios Terena da Cidade de Campo Grande MS, traz-se para o presente trabalho o crescimento da participação das igrejas pentecostais nas comunidades indígenas levando seus conhecimentos e ensinamentos, ou seja, o presente estudo traz os tais motivos que levam esse seguimento do cristianismo a intensificar sua atuação nessas comunidades.

3.1 Os Índios Terenas na região de Campo Grande e o crescimento das igrejas pentecostais

Por aproximadamente duzentos anos, a região do Mato Grosso do Sul foi ocupada por diferentes povos indígenas, destacando-se os Aruak, Macro-Gê e os Guarani, sendo estes últimos dizimados mais tarde em decorrência da ocupação do “homem branco”, processo que se iniciou com a passagem das Bandeiras e a tentativa de ocupação econômica do Estado Sul de Mato Grosso¹¹⁸. Essas Bandeiras, que constantemente cruzavam o planalto de Maracaju para poder chegar à foz do rio Paraguai, estavam aliadas à expansão econômica do pastoril, sempre buscando novos rebanhos e pastos.

Assim como a Guerra do Paraguai, esse processo também provocou lutas e tratados que marcaram a história de muitos povos. Os remanescentes da família dos Aruak, assim também como do complexo cultural da região do Chaco e os Terena, os quais constituíram um grupo totalmente isolado, acabaram sofrendo diversas transformações a partir do momento da agregação da sociedade envolvente, em especial no decorrer da guerra contra o Paraguai. Acredita-se que esses foram os últimos povos indígenas que entraram em Guerra, razão pela qual não foram totalmente destruídos¹¹⁹. Conforme contexto histórico,

¹¹⁸ GRUBITS, Sonia. *et al. Semelhanças e diferenças nos desenhos de crianças indígenas brasileiras*. Avaliação Psicológica, v. 11, n. 3, p. 461-474, 2012.

¹¹⁹ CABRERA, Denise Silva Pereira. *O cotidiano das famílias terena: um estudo exploratório*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2006. p. 22.

os Terena auxiliaram o exército brasileiro lutando nas batalhas e principalmente servindo como guias, visto que já conheciam toda aquela região, fornecendo alimentação vinda de sua própria agricultura e também acolhendo nas aldeias as tropas luso-brasileiras.¹²⁰

Desta forma, após o final da guerra, os Terenas que anteriormente estavam incorporados à Guarda Nacional, tornaram-se mão-de-obra no formato semiescravo, visto que esta região era um palco de diversas disputas entre brasileiros e espanhóis. Tais disputas acabaram sendo ganhas pelos brasileiros, cujo resultado, no entanto, foram as invasões de fazendeiros criadores de gado nos territórios dos Terenas, estabelecendo-se por toda aquela região.

Conforme menciona Cabrera, os índios ficaram dispersos nas fazendas, porém todos na condição de empregados e somente no início do século XX ocorreu o reagrupamento dos Terenas nas menores reservas que foram demarcadas por Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon¹²¹. Esse período coincide com a participação dele na construção de uma Linha Telegráfica, a qual estaria ligando São Paulo até Cuiabá. Posteriormente também participaram da construção da Estrada de Ferro que interligava o Noroeste do Brasil à diversas cidades da região.

Contudo,

Os Terenas nunca aceitaram a servidão nas fazendas e chegaram algumas vezes a se rebelar contra os fazendeiros. Mesmo vivendo fora das aldeias, espalhados pelas fazendas, os antigos nunca se esqueceram que eram Terena, continuando a falar a língua e a sonhar em voltar para suas terras. Algumas das poucas famílias Terena existentes conseguiram se manter em pequenos núcleos próximos às fazendas que constantemente aumentavam na região de Mato Grosso.¹²²

O pequeno grupo que formou esse núcleo foi encontrado por Cândido Rondon, em 1904, e se tornou integrante da Comissão das Linhas Telegráficas. Aproveitando o trabalho juntamente com Rondon nas instalações das linhas telegráficas, os Terenas solicitaram ao governo garantia da posse de suas terras, já que mediante acordo, os fazendeiros ocuparam essas terras e as tomaram de forma ilegal. Sendo assim, através de Rondon, mediante Decretos, o governo de Mato Grosso reservou terras aos índios, as Glebas. Posteriormente, por intermédio de Rondon, outras comunidades, como Cachoeirinha, Bananal e Ipegue,

¹²⁰ CABRERA, 2006, p. 22.

¹²¹ CABRERA, 2006, p. 23.

¹²² BITENCOURT; LADEIRA, 2000, p. 96.

também tiveram suas terras demarcadas no período de 1905 a 1919, os quais ficaram reconhecidos pelo extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI)¹²³.

Vale mencionar que as novas reservas que foram demarcadas se encontravam bem próximas aos centros urbanos, visto que a política indigenista presente que vigorava na época pretendia integrar a população indígena à sociedade. Sendo assim, esse fato acabou proporcionando intencionalmente um maior intercâmbio entre as culturas, indígenas e não-indígenas. Sendo assim, pode-se dizer que os Terena são os que mais se caracterizam por uma abertura de contato pacífico com outros povos e com a sociedade não-indígena.

Nesse contexto, nota-se que em sua história normalmente eles aparecem em uma situação em que estão submetidos à influência de outras nações. Mesmo diante da descaracterização originada por sua submissão, alguns elementos culturais ainda foram mantidos até os dias atuais, garantindo sua identidade indígena. Exemplos disso incluem o artesanato e as danças que ainda são desenvolvidos na comunidade Marçal de Souza em Campo Grande MS¹²⁴. A história que se delineou pelos Terena é um dos fatos mais raros ocorridos no Brasil, em decorrência de sua quase aculturação de forma simultânea à conservação de um independente percentual populacional que se manteve ainda participativo na vida regional e, ainda assim, conseguiu manter a identidade indígena¹²⁵.

Atualmente o Mato Grosso do Sul é a região que abriga uma das maiores populações indígenas de todo o país, sendo os Terena uma população bastante numerosa por se manterem em intenso contato com a população regional. Trata-se, portanto, de um povo indígena com a maior presença no Estado. Essa presença, por exemplo, se revela de forma explícita nas mulheres que trabalham como vendedoras nas ruas de Campo Grande, ou nas legiões de cortadores de cana-de-açúcar que constantemente estão se deslocando às destilarias para trabalhos temporários em usinas de álcool, de açúcar, e nas fazendas¹²⁶.

Conforme mencionado acima, essa intensa atuação no dia a dia do sul-mato-grossense, de certa forma, acabou estereotipando os Terena como índios urbanos e aculturados. De acordo com Acçolini, os índios Terena da região do Mato Grosso do Sul, desde o século XVII têm um histórico de contato e convivência com a sociedade, cujo envolvimento proporcionou muitas alterações, além de outros exógenos que foram

¹²³ BITENCOURT; LADEIRA, 2000, p. 96.

¹²⁴ CABRERA, 2006, p. 24.

¹²⁵ GRUBITS, 2006, p. 465.

¹²⁶ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Terena. *Povos indígenas no Brasil*, 2014. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>>. Acesso em: 26 jul. 2019, [n.p.].

introduzidos nas lógicas desse povo¹²⁷. Vale mencionar que são fatos mascarados de uma constante e resistente luta que há séculos esse povo vêm enfrentando para poder manter viva a sua cultura. Nesse processo, aprenderam a reverter várias situações adversas que estavam ligadas a antigos contatos, como também lidar com as bruscas mudanças no ambiente ecológico, social, sobretudo aquelas que derivaram do poder colonial¹²⁸.

Atualmente a grande maioria dos índios Terena do Estado de MS localiza-se em basicamente seis municípios, quais sejam: Miranda, Anastácio, Aquidauana, Sidrolândia, Dois Irmãos do Buriti e Nioaque, os quais totalizam 12 reservas que demandam uma área de aproximadamente 19.572 hectares, área essa que foi requerida pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), nas décadas de 20 e 30¹²⁹. Hoje ainda há um contingente — os denominados “desaldeados” — vivendo em fazendas, cidades e em uma aldeia urbana na capital do Estado, Campo Grande. "Poucas tribos mantêm com os brancos um repertório tão variado de autonomia e dependência como os Terena", segundo Brandão,¹³⁰ que ainda cita que muito se perdeu dos aspectos importantes de seu antigo modelo de vida, não sendo mais possível recuperar e manter vivos os antigos padrões.

Cabrera, abordando a singularidade desse povo, afirma:

Reconhecidos como exímios agricultores, os Terena participam da comercialização de produtos agrícolas, cultivando principalmente arroz, feijão, milho e mandioca. No artesanato, as mulheres trabalham com cerâmica e os homens com a cestaria, além da caça e da pesca. Porém, atualmente, nem todas as aldeias conseguem manter essas tradições, tal como ocorre com a Reserva Córrego do Meio, onde as mulheres têm reaprendido a arte da cerâmica com uma índia Terena vinda de outra reserva.¹³¹

Da família Aruak, a língua terena é falada pela maioria das pessoas que se reconhecem, hoje, como Terena. Mas, o seu uso e frequência são desiguais nas várias aldeias e terras indígenas. Por exemplo: em Buriti e Nioaque, são pouquíssimas pessoas que a utilizam. Em outras, como Cachoeirinha, existem casos de jovens que dominam mal o português. A comunidade Marçal de Souza tem em sua escola a língua Terena como uma de suas disciplinas. Entretanto, mesmo nessa condição, não é unânime o uso da língua, mesmo dentro da aldeia urbana¹³².

¹²⁷ ACCOLINI, Grazielle. Xamanismo e protestantismo entre os terenas: contemporaneidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 24-47, 2012. p. 44.

¹²⁸ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA), 2014, [n.p.].

¹²⁹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA), 2014, [n.p.].

¹³⁰ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. Brasília: Brasiliense, 1986, p. 77.

¹³¹ CABRERA, 2006, p. 24.

¹³² CABRERA, 2006, p. 31.

Esse contexto da língua carrega um pouco do que Brandão se referiu como “autonomia e dependência”¹³³ dos Terena em relação aos brancos. Assim, a língua materna para os Terena não é determinante como socializadora, no sentido de isolar o indivíduo em um mundo próprio, conceitualmente diferente do “mundo dos brancos”. Pode-se afirmar que seu uso está ligado a uma sociabilidade exclusivamente afetiva. Em outras palavras, a língua terena não é usada nessas sociedades enquanto sinal diacrítico para assegurar sua diferença frente aos “brancos”

Na verdade [...] os Terena têm orgulho de dominarem, inclusive por meio do uso da língua do purutuya, a situação de contato com a sociedade nacional, e é este domínio que lhes permite continuar existindo enquanto um povo política e administrativamente autônomo.¹³⁴

De um modo geral, pode-se definir os Terena como um povo estritamente bilíngue — entendendo por isso uma realidade social em que a distinção entre uma língua “mãe” (por suposto, indígena) e uma língua “de contato” ou “de adoção” (o português, no caso) não tem sentido sociológico. Porém o “ser” índio vai além dessas simples características; ser índio é ter uma cultura, uma identidade. Para muitas etnias indígenas, essa identidade tem se perdido, direta ou indiretamente, desde o momento em que o não índio impôs sua cultura, religião e tecnologias pela primeira vez, gerando, assim, novos valores e crenças diferenciadas¹³⁵. Entretanto, pode-se observar que a temática indígena vem ocupando mais espaço no ambiente político e social, com a preocupação tanto de índios como de não índios, na tentativa de se manterem vivas a cultura e as tradições de cada povo.

A história do povo Terena tem sido de mudanças no seu modo de viver. Os diferentes contatos que no decorrer de sua história foram estabelecidos com povos diversos, como os Guaicurús, portugueses e demais povos não nativos, fizeram com que muitos costumes e hábitos de vida tenham se transformado. Há muitas mudanças que têm ocorrido, dentre as quais: o trabalho e as relações com a terra e os produtos que daí derivam; as construções das casas; as vestimentas; os alimentos; a cultura religiosa e muitos outros hábitos do cotidiano. Mas, existem características de vida que são mantidas e permanecem, comprovando, assim, a resistência dos Terena em manter sua identidade como povo. A língua, as festas, as relações familiares e políticas, o artesanato, dentre outras manifestações, são

¹³³ BRANDÃO, 1986, p. 77.

¹³⁴ LADEIRA, Maria Elisa Martins. *Língua e história: análise sociolinguística em um grupo terena*. São Paulo: USP, 2001.

¹³⁵ BRANDÃO, 1986, p. 35.

exemplos da manutenção das características culturais dos Terena. Conhecer e refletir sobre as diferentes manifestações culturais da vida cotidiana é importante para o estudo da história do povo Terena, já que se trata de uma história que tem sido marcada por permanências e mudanças.¹³⁶

Desde os anos 50, o Pentecostalismo cresceu muito no Brasil. Mas sua expansão acelera-se acentuadamente a partir da década de 1980, momento em que esse movimento religioso passa a conquistar igualmente crescente visibilidade pública, espaço na tevê e poder político partidário.¹³⁷

No contexto brasileiro percebe-se um crescimento das igrejas pentecostais — conforme pesquisa do IBGE já citada —, considerando aquelas características que acabam atraindo as pessoas a conhecerem esses espaços que se distinguem significativamente das igrejas protestantes tradicionais e das católicas. Fiéis de distintos seguimentos do cristianismo — católicos, evangélicos, protestantes históricos etc. — têm buscado esses espaços em função da apelação proporcionada pelo marketing religioso, em busca de uma experiência de fé diferente, em busca de espetáculos e até mesmo de fenômenos, como o “transe”, o falar em línguas etc. Contudo, um segmento de expressiva riqueza cultural — os índios — também está migrando para essas igrejas pentecostais, abrangendo tanto pessoas idosas, como crianças, jovens e adultos.

Wolfart entrevistando Ricardo Mariano afirma o seguinte:

Vários fenômenos têm contribuído, em maior ou menor medida, para o crescimento pentecostal desde meados do século passado. No plano jurídico, a separação entre Estado e igreja e a garantia de liberdade religiosa permitiram a inserção e criação de novos grupos religiosos no país, bem como sua expansão e legitimação. O que, por sua vez, possibilitou a formação e consolidação do pluralismo e de um mercado religioso. Nos planos social e econômico, a enorme desigualdade social, a explosão da violência e da criminalidade urbana, as altas taxas de pobreza, a elevada proporção de lares monoparentais, chefiados por mulheres pobres, a precariedade da situação de grande parte dos trabalhadores no mercado de trabalho, sobretudo no informal, favorecem uma religião que tende a direcionar sua missão de salvação aos sofredores e desprivilegiados. Não é à toa que o lema proselitista da Igreja Universal é ‘Pare de sofrer: Nós temos a solução’. Nos planos cultural e religioso, a disseminada religiosidade popular, marcada por crenças e práticas de cunho mágico e taumatúrgico de matriz cristã, o elevado contingente de católicos não praticantes e a relativa fragilidade institucional da Igreja Católica, caracterizada pelo baixo número de vocações sacerdotais e de padres, facilitam o trânsito religioso e o trabalho evangelístico dos pentecostais. E, no campo político, os pentecostais têm

¹³⁶ BITENCOUT; LADEIRA, 2000, p. 107.

¹³⁷ MARIANO, 2005, p. 103.

sido demandados a participar da política partidária e influir na esfera pública por candidatos, partidos e governantes.¹³⁸

A comunidade pentecostal passou a influenciar até mesmo os indígenas que estão se convertendo cada vez mais ao pentecostalismo. As pesquisas realizadas por Antônio Brand, Katya Vietta, Levi Marques Pereira, Graciela Chamorro e Gustavo Soldati Reis, entre outros, têm mostrado o rápido crescimento de igrejas pentecostais entre os indígenas, bem como a apropriação que eles vêm fazendo do pentecostalismo. De acordo com os historiadores Antônio Brand e Katya Vietta, as igrejas pentecostais e neopentecostais começaram a inserir-se dentro dos aldeamentos indígenas no sul de Mato Grosso do Sul em fins dos anos 70 do século passado¹³⁹. 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.

Não é fácil precisar o número total de igrejas pentecostais e neopentecostais nas aldeias sul mato-grossenses hoje. Se o Brasil evangélico contemporâneo é majoritariamente pentecostal e neopentecostal, esse Brasil também passa pelas aldeias.¹⁴⁰ Brand e Vietta 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 neopentecostal¹⁴¹. Aqui é importante trazer para o diálogo a ideia do sociólogo Stuart Hall, na medida em que 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.¹⁴²

Reis enfatiza que ao penetrar as aldeias, os discursos e práticas pentecostais contribuíram para adensar os processos de diáspora vividos pelos indígenas, ou seja, o intenso esparramento e disseminação das ressignificações identitárias com o potencial de transformar as próprias práticas cristãs já existentes. Com a metáfora do deslocamento diáspórico, Hall

¹³⁸ WOLFART, Graziela. O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois: uma religião dos pobres. *Ihu Online*, ed. 329, 17 de maio de 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3206-ricardo-mariano-1>>. Acesso em: 19 fev. 2019; [n.p.].

¹³⁹ BRAND, Antônio; VIETTA, Katya. *Os impasses na relação com sobrenatural e a entrada das Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá/Guarani no MS*. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional de Filosofia Intercultural. Mesa Redonda Interdisciplinar e Intercultural: Culturas Latino-Americanas. São Leopoldo: UNISINOS, 1997. p. 12.

¹⁴⁰ REIS, 2017, [n.p.].

¹⁴¹ REIS, 2017, [n.p.].

¹⁴² HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 91.

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, também, o que fazemos com nossas tradições: “Paradoxalmente, 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”¹⁴³

3.2 Interesse dos pentecostais em evangelizar os índios: motivações e métodos

Uma forma de entender o modo como o pentecostalismo foi acontecendo é por meio da metáfora das “ondas” (três ondas), conforme explicitado anteriormente. Para Niebuhr, a primeira onda se caracterizou pela conversão, tendo como base uma teologia de vertente fundamentalista que levava a uma interpretação literal dos textos bíblicos¹⁴⁴. Os templos eram lugares de fuga da cultura, caracterizados por um isolamento político e uso limitado da música. Entretanto, a partir de 1950, algumas frentes rompem com o tradicionalismo assembleiano e partem para uma abertura maior de interação com o mundo. Rádios, tendas e o início de abertura à participação da mulher, assim como uma aproximação maior com a política, traduzem a busca por “pertencer àquela cultura”¹⁴⁵. Por fim, tendo como referência o ano de 1970, o pentecostalismo entra em uma fase de aculturação, intensificando o louvor, participando ativamente da política, e investindo significativamente em comunicação de massa, como redes de TV, por exemplo. Adota uma visão empresarial com forte apelo de marketing. Entretanto, nesta fase, cabe destacar a forte ênfase ao Espírito Santo¹⁴⁶.

Uma das tradições da cultura indígena é o xamanismo. Para Langdon¹⁴⁷ xamanismo é o fenômeno que emana de uma coletividade, exteriorizando, através dos ritos, os valores de uma cultura e refletindo sua organização social, formando, assim, um sistema de representações que expressa e se nutre da sociedade e pela sociedade. Possui a capacidade para organizar essa sociedade, dando ordem ao mundo vivido pelos homens, influenciando sua vivência no cotidiano. Assim, trata-se de um sistema, já que forma uma visão de mundo.

¹⁴³ HALL, 2006, p. 46.

¹⁴⁴ NIEBUHR, Helmut Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 121.

¹⁴⁵ REIS, 2017, [n.p.].

¹⁴⁶ REIS, 2017, [n.p.].

¹⁴⁷ LANGDON, Esther Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996, p. 164.

Levi Strauss¹⁴⁸ cita que o xamanismo possui como um de seus elementos mais importantes a relação com os espíritos. O xamã pode ser dominado ou dominar os espíritos. Outro elemento que forma o complexo xamanismo é a confiança da coletividade nesse conhecimento e em sua eficácia. O estado de transe caracteriza a viagem do xamã ao mundo dos espíritos, fazendo-se presente nos processos de iniciação, nas sessões de cura e nas cerimônias premonitórias ou profiláticas. É nesta viagem ao mundo dos seres sobrenaturais, dos mortos, que recebe os seus poderes através de instruções materializadas em objetos consagrados, como pedras e penas, que servem como instrumentos nos rituais. Observa ainda Levi Strauss que esse estado de transe não significa isolamento, ao contrário, a comunidade participa de todo o processo, reforçando o sistema de crenças¹⁴⁹.

Entre os Terena, o xamã koixomunetí pode ser identificado em português como purungueiro, feiticeiro e pela nomenclatura mais popular como o pajé. Mas também existe o curandeiro, aquele que possui as mesmas prerrogativas que particularizam um xamã e cuja história parece indicar o cenário terena após a apropriação da doutrina protestante e pentecostal¹⁵⁰.

As citações trazidas por Levi-Strauss no contexto do xamã, destacando o transe, apresenta uma proximidade importante com o pentecostalismo vivenciado na terceira onda, notadamente pela forte presença do Espírito Santo e os rituais envolvidos. Conforme o referido estudo, isso explica, ao menos em parte, a aceitação/adesão maior dos Terena ao pentecostalismo quando comparado com outras práticas religiosas¹⁵¹. Nesse contexto, a figura do pastor — que recebe a comunidade e conduz o culto, que incorpora o xamã e proporciona a cura e as revelações — é facilmente associada ao pajé, destacado integrante de sua cultura.

Uma outra vertente, não necessariamente oposta e nem excludente, traz em sua teorização uma característica importante da primeira onda do pentecostalismo: a interpretação literal dos textos. Essa prática, embora esteja presente no início do crescimento do pentecostalismo, não foi extinta ou mesmo substituída na sua evolução. Nesse contexto, Ferreira afirma:

Fazendo uso de teorias oriundas da história cultural, e particularmente da história da leitura, os pesquisadores analisam o fenômeno da percepção investigando como elementos concretos – grau de alfabetização, pertencimento aos grupos sociais,

¹⁴⁸ LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958. p. 182.

¹⁴⁹ LEVI-STRAUSS, 1958, p. 182.

¹⁵⁰ LANGDON, 1996, p. 164.

¹⁵¹ LEVI-STRAUSS, 1958, p. 182.

ideologias, suportes de leitura, etc – interferem no processo de leitura e produção de sentido.¹⁵²

Na busca por compreensão da aproximação da cultura terena ao pentecostalismo, deve-se considerar alguns elementos. Destacam-se a literalidade de interpretação dos textos bíblicos praticada pelos pentecostais, também a realidade terena de baixo nível de alfabetização, que acaba limitando a capacidade de interpretação autônoma desses textos. Soma-se a isso a busca de reinserção social, não possível de ser negada no caso em estudo e, por fim, deve-se recuperar o contexto do xamã trazido por Levi-Strauss e a associação da figura do pastor ao pajé. Todos esses elementos lançam luz a essa aproximação¹⁵³.

Chamorro, por exemplo, sugere a possibilidade de que a ausência de vivência dos xamãs dentro das comunidades indígenas tem se tornado um terreno fértil para o pentecostalismo. De certa forma, as lideranças das igrejas pentecostais tendem a se tornar os neo-xamãs, já que por meio dos rituais que promovem, ainda que não tradicionais, são capazes de manter o índio ligado ao sagrado¹⁵⁴.

Situação semelhante é observada na Reserva Indígena de Caarapó. Ela diz que muitos veem os pastores pentecostais como mediadores de conflitos, como conselheiros e curadores. Isso denuncia, em parte, as transformações pelas quais passam as comunidades indígenas, já que: “[...] dar conselhos e garantir a intermediação com o sobrenatural era parte integrante dos antigos ñanderu [...]. Parece que para um significativo segmento da população, essa expectativa hoje recai sobre os pastores.”¹⁵⁵ Há, todavia, rezadores da mesma reserva que rebatem a ideia de que os pastores possuem poderes curativos, bem como questionam o discurso sobre Deus promovido por eles. Para muitos desses rezadores os pastores convertem índios baseados em mentiras.¹⁵⁶

De acordo com Arruda, as diferenciações socioculturais provocadas pela conversão ao pentecostalismo são, por si só, conflitantes¹⁵⁷. Elas se ampliam dependendo da compreensão doutrinária que se tem em relação à religião tradicional. Destacam-se as tensões

¹⁵² FERREIRA, João Leonel. *A formação do leitor religioso: pentecostais e leituras no Brasil*. São Paulo: Todas as Letras, 2012, p. 217.

¹⁵³ REIS, 2017, [n.p.].

¹⁵⁴ CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi Marques. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais*. Dourados: UFGD, 2015. p. 127.

¹⁵⁵ CHAMORRO; PEREIRA, 2015, p. 127.

¹⁵⁶ VIETTA, Katya. “Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 109-135, abr. 2003. p. 128.

¹⁵⁷ ARRUDA, Roldão. Aumenta tensão entre guaranis e evangélicos em reserva de MS. *O Estadão*, São Paulo, 10 fev. 2008. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,aumenta-tensao-entre-guaranis-e-evangelicos-em-reserva-de-ms,122213>>. Acesso em: 22 ago. 2014, [n.p.].

que ocorreram entre índios pentecostais e as lideranças tradicionais, em 2008, e que ganharam repercussão nacional. Arruda afirma ainda que esse avanço ocorre diante de uma população fragilizada e encurralada em termos culturais, linguísticos e geográficos. Por suas práticas demonizantes, pela intolerância e pela desproporção de forças, o pentecostalismo poderia ser o golpe de misericórdia no etnocídio que se verifica atualmente.

A teologia da prosperidade constitui-se hoje a principal forma de abordagem das igrejas pentecostais, com maior ou menor intensidade. Mariano, além de sua obra “Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, também dedica um capítulo inteiro da obra “Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil” à discussão do tema¹⁵⁸. Fundamentada na fala, constitui-se a lei espiritual da “Confissão Positiva”, em que o sujeito se torna o protagonista desse sucesso ou fracasso no seu relacionamento com Deus. Mariano afirma que a Teologia da Prosperidade se baseia “nas crenças sobre poder e cura, prosperidade e poder da fé”¹⁵⁹. A prosperidade, de forma recorrente e em momentos diversos, é enfatizada pelos clérigos, através da mensagem falada em diferentes cultos e, por excelência, nos Cultos de Prosperidade Bíblica. A Teologia da Prosperidade é também enfatizada em diferentes pregações e testemunhos veiculados através de programas de rádio e televisão.

Para Lemos:

Esta doutrina preencheu o imaginário dos pobres, que embebedos da crença de que é necessário despende de uma quantia financeira para posteriormente alcançar o enriquecimento e a entrada no Reino de Deus, aliaram-se à TP. Mas também se encaixou perfeitamente no plano de vida das elites, que passaram a utilizar a TP para justificar o seu luxo, interessadas em legitimar o próprio estilo de vida.¹⁶⁰

Com os instrumentos da terceira onda do pentecostalismo, notadamente o uso de comunicação em massa com subsídios do Marketing e da psicologia social, uma atuação ancorada na teologia da prosperidade amplia de forma expressiva a capacidade do pentecostalismo de arrebanhar de forma massiva os seus seguidores.

¹⁵⁸ MARIANO, 1996, p. 27.

¹⁵⁹ LEMOS, Carolyne Santos. Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 11, n. 20, p. 80-96, 2017. p. 83. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/reveleto/article/viewFile/35992/24781>>. Acesso em: 21 de fev. 2019.

¹⁶⁰ LEMOS, 2017, p. 87.

3.3 Questões metodológicas

O bairro Marçal de Souza — localizado em Campo Grande-MS — é considerado a maior aldeia urbana do Brasil, criada em 1995 com 135 ocas, com o objetivo de abrigar famílias terenas em situação de vulnerabilidade. A presença de várias igrejas na aldeia — de linha pentecostal, em sua quase totalidade — é facilmente perceptível. A aldeia conta com escola e um centro cultural bem estruturado, cujo objetivo inicial era a manutenção das tradições e rituais de seu povo.

Conhecer com mais profundidade esse expressivo interesse das igrejas — notadamente as pentecostais — de se infiltrarem na comunidade Marçal de Souza, bem como os seus objetivos e formas de inserção, tornaram-se as primeiras inquietações que levaram à decisão de iniciar a presente pesquisa.

A metodologia do presente trabalho baseou-se num levantamento bibliográfico e em pesquisa de campo. Privilegiou-se o conceito de interculturalidade, e o objeto da pesquisa se delineou a partir dos povos indígenas. Foi possível apresentar a interculturalidade como horizonte teórico através do qual se buscou pensar os índios Terena, suas relações com a sociedade e demais culturas, donde se percebeu mudanças ocorridas na identidade desse povo.

O trabalho de campo teve uma natureza qualitativa e exploratória, afinal, diante de uma pesquisa que tem o intuito de se familiarizar com algum fenômeno ou mesmo de conseguir um novo entendimento, os estudos exploratórios são os mais indicados. Nesse contexto, deve-se organizar a pesquisa de forma flexível, permitindo e considerando diversos aspectos que sejam diferentes de um determinado fenômeno.

O trabalho evidenciou alguns dados que foram coletados por meio de entrevistas com a comunidade Terena da cidade de Campo Grande, cujo foco foi o de confirmar o que a pesquisa bibliográfica já descreve como um crescimento das igrejas pentecostais nessa comunidade.

Quanto às questões metodológicas no âmbito das ciências humanas, assim declara Santos Filho:

Os diferentes níveis, tipos e abordagens de problemas educacionais, e os diversos objetos de pesquisa requerem métodos que se adequem à natureza do problema pesquisado. Em última instância, porém, essas abordagens e metodologias precisam contribuir para a explicação e compreensão mais aprofundada dos fenômenos

humanos que, pela sua grande complexidade, necessitam ser pesquisados sob os mais diferentes ângulos e segundo as mais variadas metodologias.¹⁶¹

A pesquisa sobre a vivência da realidade na comunidade Marçal de Souza instigou-nos e provocou-nos a conhecer com maior profundidade os motivos que levam os índios Terena a se converterem ao pentecostalismo, considerando que já possuem uma espiritualidade significativamente rica. A pesquisa também possibilitou relacionar os dados coletados sobre a experiência dos Terena às várias abordagens já existentes sobre o tema.

Inicialmente percebeu-se que a influência do pentecostalismo na cultura Terena, e as consequentes reverberações disso, decorre, em primeiro lugar, da mudança de localidade, do campo para a cidade. Consequentemente, percebeu-se a necessidade, por parte dessa comunidade indígena, de se adaptar à nova realidade, inclusive no que respeita a empregos e assalariamento, realidade nunca antes experimentada como forma de subsistência e interação. Em segundo lugar, percebeu-se, também, a semelhança latente entre as práticas atuais do pentecostalismo e os rituais que eram vivenciados nas aldeias até recentemente.

A análise qualitativa de dados da entrevista se caracteriza pelo fato de coletar significados a partir da fala dos sujeitos, interligando-os ao contexto em que se inserem e delimitando-os pela abordagem conceitual.¹⁶² Sendo assim, como forma de levantar as informações necessárias para a análise e permitir a construção do conhecimento, estabeleceu-se os seguintes objetivos: 1 - Conhecer os motivos que levaram os Terena a se converterem ao pentecostalismo; 2 - Identificar a existência de traços da cultura religiosa original, tradicional da cultura terena; 3 - Diferenciar a percepção pelos índios Terena do Deus de sua origem tradicional com o Deus pentecostal; e 4 - Verificar o impacto do pentecostalismo na cultura religiosa dos índios Terena.

Necessário se faz captar uma percepção da vivência dos índios em relação à sua realidade na aldeia, de modo que seja possível comparar os costumes e rituais tribais agora nas aldeias urbanas. Com isso, tem-se uma abordagem qualitativa aprofundada no mundo dos significados das ações e relações humanas. Ou seja, apresenta-se um lado não perceptível e

¹⁶¹ SANTOS FILHO, José Camilo. Pesquisa quantitativa versus pesquisa qualitativa. In: SANTOS FILHO, José Camilo; GAMBOA, Sílvio Sánchez (Orgs.). *Pesquisa educacional: quantidade-qualidade*. São Paulo: Cortez, 2000. p. 54.

¹⁶² ALVES, Zélia Mana Mendes Biasoli; SILVA, Maria Helena Galvão Frem Dias da. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta. *Paidéia*, Ribeirão Preto, n. 2, p. 61-69, 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X1992000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 jun. 2019, [n.p.].

não captável em estatísticas,¹⁶³ a partir do qual se realizam análises de experiências individuais ou de grupos¹⁶⁴, encaminhando-se para a realização dos levantamentos de dados e sua organização de análise através das técnicas e estrutura de uma pesquisa qualitativa, acessando as experiências e interações.

O presente trabalho acaba assumindo um contorno de pesquisa exploratória, pois, a partir dos objetivos propostos, o direcionamento baseia-se em aprofundar mais o conhecimento da realidade vivenciada pela comunidade Terena. Sendo assim, a construção desse saber ancora-se nas coletas e análises das informações, nos sentimentos e percepções apresentados através da realização das entrevistas, elementos que podem ajudar a compor um quadro mais amplo da realidade desse povo.

Conforme entendimento de Vieira, citando Adler e Adler¹⁶⁵, o tamanho da amostra apresentada nas entrevistas qualitativas sugere que seja adotado três cuidados fundamentais para a realização de uma pesquisa qualitativa: realizar a pesquisa em lugares conhecidos nos quais o pesquisador possua fácil trânsito; evitar assuntos polêmicos, pessoas e situações com riscos de ilegalidade, mantendo controle para não se lançar demais; e, entrevistar cerca de doze indivíduos da população, justificando que esse número permite transcrição e conclusões¹⁶⁶.

A pesquisa se estruturou a partir da história do povo terena e sua expressiva mutação percebida em termos de cultura, costumes e religiosidade, elementos particularmente investigados na aldeia urbana Marçal de Souza, localidade atendida por uma igreja pentecostal onde a pesquisadora se tornou participante. Tal proximidade justificou o relacionamento e trânsito facilitados, o que tornou possível também atender às demais recomendações já citadas.

Quanto à definição do tamanho da amostra foi realizado uma entrevista com referência em perguntas que mais se encontram em estatísticas. Quando se trata de uma pesquisa quantitativa, isso pode ser dimensionado por meio de fórmulas. Entretanto, para uma pesquisa qualitativa, outros fatores devem ser considerados.

Vale destacar aqui o conceito de saturação, conforme expresso por Vieira, segundo o qual, independentemente do campo e tema pesquisados, em algum momento, embora as

¹⁶³ MINAYO, Marília Cecília Souza. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Marília Cecília Souza (Org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 22.

¹⁶⁴ FLICK, Uwe. *Qualidade na pesquisa qualitativa*. São Paulo: Artmed, 2009. p. 8.

¹⁶⁵ Sônia Vieira é Doutora em Estatística pela USP, Livre Docente em Estatística pela Unicamp, Pós Doutora na Universidade da Califórnia, Berkeley e Universidade Yale.

¹⁶⁶ VIEIRA, Sônia. O Tamanho das Amostras nas Entrevistas Qualitativas. *Blog pessoal*, 2014. Disponível em: <<http://soniavieira.blogspot.com>>. Acesso em: 25 fev. 2019, [n.p.].

percepções da realidade sejam individuais, a partir de determinado número de pessoas ouvidas, as respostas começam a se repetir. Nesse sentido, a saturação se define como “o ponto de coleta de dados em que nenhuma informação nova emerge de uma nova entrevista”¹⁶⁷.

Cabe destacar, entretanto, que o conceito de saturação também não é um consenso entre os diversos autores. A discussão não é conclusiva e inclui variações que se percebem nos conceitos de “saturação teórica” e “saturação descritiva”, não aprofundadas no presente trabalho, considerando a sua não pertinência com o tema pesquisado e seu objetivo.

A pesquisa incluiu onze entrevistados, moradores da aldeia Marçal de Souza, todos de origem terena, a partir do qual se privilegiou a proximidade quanto à origem e localidade, bem como quanto às tradições e costumes originais. Nessa etapa do trabalho de campo, a coleta de dados foi realizada através de entrevistas individuais, cuja amostra foi selecionada de forma aleatória no universo pesquisado. As oitavas aconteceram sempre na residência de cada entrevistado, o que permitiu uma abordagem menos invasiva, gerando segurança e, assim, mais naturalidade nas respostas.

Embora não tenha sido possível a gravação das entrevistas, considera-se satisfatória a sua transcrição, já que aconteceram de forma estruturada, situação exigida para uma necessária compreensão das perguntas pelos entrevistados. Além disso, foi de fundamental importância as manifestações que acompanharam as respostas, manifestações essas que foram capturadas por meio de registros escritos textualmente concomitante à realização das entrevistas.

3.4 Análise dos Dados Coletados

Para uma sistematização dos dados coletados necessários se faz retomar as questões propostas a partir do problema da pesquisa, agrupando as interações em classes, permitindo identificar aspectos invariáveis e comuns¹⁶⁸; posteriormente referenciar esses dados com as formulações da abordagem conceitual de Fornet-Betancourt e, finalmente, confrontar com a própria realidade do estudo, nesse caso, da comunidade Marçal de Souza de Campo Grande – MS.

¹⁶⁷ VIEIRA, 2014, [n.p.].

¹⁶⁸ LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia científica*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2000. p. 112.

A pesquisa buscou aferir questões, tais como: os motivos que levaram os Terena a se tornarem evangélicos; o que mudou efetivamente depois da conversão. Além disso, buscou-se compreender também quais os significados, para os Terena, da religião de seus ancestrais, bem como as diferenças entre o Deus evangélico e o Deus de seus ancestrais.

Na pesquisa foi possível confirmar, numa perspectiva microcós mica, os dados já apresentados pela bibliografia afim que identificam o pentecostalismo como uma vertente do cristianismo que rapidamente alcançou uma grande proporção de aceitação e, posteriormente, iniciou o processo de estabelecimento, ampliando ligeiramente sua aceitação entre os indígenas no decorrer do século XX. O pentecostalismo teve um grande salto no número de adeptos, visto que os próprios dados demográficos do IBGE apresentaram um crescimento desses fiéis que já atingia, em 2010, aproximadamente 42 milhões.

Quando se observa o histórico dos Terena, e sua imersão na religião cristã, nota-se que por meio do pentecostalismo o Deus evangélico é apresentado de forma exclusivista, como muito mais importante do que o Deus de seus ancestrais. Após a sua conversão ao pentecostalismo, os Terena conquistaram uma plataforma que insinua uma espiritualidade muito maior.

3.4.1 *Definição dos agrupamentos*

Considerando os objetivos do presente estudo, os resultados das entrevistas foram organizados de forma a evidenciar a relação entre a idade dos participantes e a manifestação destes em relação às hipóteses iniciais notadamente quanto às lembranças ou práticas que ainda são mantidas em relação à tradição terena aceita como de origem; também quanto às diferenças que são percebidas entre a vivência nativa do seu povo e aquilo que a Comunidade Marçal de Souza vivencia hoje, principalmente sob a influência das várias denominações religiosas que atuam diretamente dentro da Aldeia Urbana.

Dentro dessa premissa, a organização dos dados coletados apresenta-se da seguinte forma:

Tabela 1: Apresentação do agrupamento

Sexo	Idade	Religião Declarada	Tem lembranças de crenças do passado?	Existe diferença após conversão?
F	32	Presbiteriana	Não tem lembrança	Sem respostas
M	67	Nenhuma	Sim. Antes era melhor	Só muda o uso da Bíblia

F	83	Deus é amor	Sem respostas	Importante é seguir Deus
F	67	Evangélica	Sim. Hoje é melhor	Sim. Deus de hoje faz cura
F	84	Evangélica	Sim. Hoje é melhor	Só muda o uso da Bíblia
F	18	Evangélica	Poucas lembranças	Só muda o uso da Bíblia
M	29	Evangélico	Poucas lembranças	Importante é seguir Deus
F		Curandeira	Sim. Segue costume	Importante é fazer curas
F	69	Evangélica	Sim. Hoje é melhor	Só muda o uso da bíblia
M	54	Nenhuma	Sim. Antes era melhor	Importante é seguir Deus
F	29	Evangélica	Poucas lembranças	Só muda o pajé pelo pastor

Fonte: Pesquisa da autora realizada em 2019.

3.4.2 *Análise dos agrupamentos*

Respeitando os conceitos trazidos na fundamentação teórica do presente estudo, seja pelo “acontecendo”¹⁶⁹ citado por Nebuhr, pelo “assimilacionismo”¹⁷⁰ trazido por Assirat e da mesma forma pela “interculturalidade como avanço”¹⁷¹ defendido por Fornet-Betancourt, apresenta-se coerente uma análise de grupos por idade, intensidade de suas lembranças quanto às tradições de origem, bem como a percepção comparativa entre as realidades antes do pentecostalismo e as vivenciadas agora. A principal mudança também foi outro fator importante a ser destacado, na percepção da população entrevistada. Dos onze entrevistados, três eram homens e oito mulheres. Quanto à idade, pode-se identificar dois grupos bem definidos, considerando um ponto de corte em cinquenta anos: quatro ocorrências até os cinquenta e seis acima dos cinquenta anos.

Observa-se que no grupo mais jovem as lembranças da cultura de origem já não se fazem mais presentes, ou são poucas. Nenhum participante com menos de cinquenta anos (trinta e dois anos na amostra) disse conhecer bem a cultura terena. Oposto a isso, no grupo mais velho, todos os participantes manifestaram e falaram de seus costumes e rituais vivenciados antigamente nas aldeias espalhadas pelo interior do estado. Outra percepção importante deste último grupo é que, no universo masculino, todos se manifestaram dizendo que as vivências e costumes progressos eram melhores do que as vivenciadas hoje na Aldeia Urbana. Entretanto, essa percepção é radicalmente contrária quando analisamos a fala das

¹⁶⁹ NIEBUHR, 1967, p. 121.

¹⁷⁰ ASSIRAT, 2017.

¹⁷¹ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 53.

mulheres desse mesmo grupamento. A maioria se manifestou afirmando que as crenças de hoje são melhores do que os vivenciados antes nas aldeias.

No contexto das mudanças percebidas entre as duas realidades vivenciadas pelos Terena, nota-se que não há manifestações de grandes mudanças. Pelo contrário, a diferença mais citada é a fonte dos rituais, que agora se ancora na bíblia e não mais no conhecimento dos pajés e curandeiros. Essa percepção é coerente com as abordagens trazidas como fundamentação teórica. Tanto Reis como Laraia e Acçolini citam o xamanismo como uma forma de apropriação da doutrina pentecostal, notadamente porque “os evangélicos não abdicaram desse sistema simbólico caracteristicamente indígena.”¹⁷²



¹⁷² ACÇOLINI, 2012, p. 27.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa buscou aferir a influência do pentecostalismo na cultura terena, especialmente a comunidade que se faz presente no bairro Marçal de Souza, em Campo Grande. A pesquisa, que também consolida muito do que está consignado em fontes bibliográficas, também foi interpretada à luz do conceito de interculturalidade, tal como esboçado por Raúl Fornet-Btancourt. Diante dos resultados obtidos na pesquisa, pode-se observar que a conversão dos índios é algo de origem bem antiga, e suas principais causas — baseando-se na pesquisa de campo e na pesquisa bibliográfica — ocorrem mediante a mudança da vida social ou por influência dos pais. Haja vista que os indivíduos entrevistados que são mais novos de idade possuem poucas lembranças de suas origens, ou seja, entende-se que são evangélicos porque seus pais já se converteram há tempo. Já os mais velhos, e convertidos, apesar de terem pequenos conflitos, afirmando não existir muita diferença no ritual, testemunham que hoje se vive muito melhor. Somente uma das entrevistadas afirma que não vai à igreja porque não é aceita, pois ainda segue os costumes dos ancestrais com relação ao curandeirismo. Sendo assim, entende-se que ela tem um interesse, mas em decorrência de não ser aceita, acaba não participando, e ainda afirma que o mais importante é curar as pessoas.

Portanto, na presente pesquisa foi possível compreender que a conversão dos índios mais novos à fé evangélica já é algo herdado de seus próprios pais. Isso também se aplica quando se trata do transe, afinal, a prática pentecostal de orar em línguas e “cair no espírito” já era uma experiência religiosa de transe presente na religião indígena, materializada nos costumes dos próprios pais. Trata-se, portanto, de um ponto de convergência significativamente atrativo aos indígenas.

Diante das análises oriundas das entrevistas, foi possível observar que, apesar de a maioria ter se convertido ao pentecostalismo, muitos ainda possuem pequenos costumes dos ancestrais, podendo ser observado na entrevista que alguns ainda fazem uso de remédios caseiros de origem natural. Nota-se ainda que a maioria das respostas afirmava que a única diferença encontrada após a conversão era a Bíblia, ou seja, muitos entendem que o ritual seria o mesmo.

Quando se chega ao bairro Marçal de Souza, em Campo Grande, e se tem contato com as pessoas, percebe-se que a comunidade sofre um processo de inculturação. Ou seja, nesse contexto, as igrejas que ali se fazem presentes não proporcionam, em seus próprios

contextos de acolhida, espaços que sejam livres e não ocupados.¹⁷³ Essa impossibilidade de uma acolhida do outro em seus próprios termos, portanto, elimina qualquer possibilidade de se vivenciar um convívio intercultural com os Terena. À semelhança do processo católico de colonização, o ensino se dá em forma de catequese e, assim, muitos deixam suas culturas e rituais.

O que mais chamou a atenção da pesquisadora durante as entrevistas foi o modo como os Terena recordam de seus antepassados, falando das danças, festas, e rituais tais como eram vivenciados antigamente. Mas, conforme eles mesmos mencionavam, no decorrer dos anos foram aprendendo e se adaptando ao novo mundo que estavam vivendo e à nova fé pentecostal.

Sendo assim, foi possível notar que as gerações mais novas se convertem desde cedo, ou ainda quando criança, e já crescem nas igrejas pentecostais. Desta forma, conforme surgem as novas gerações os mais novos já se encontram adequados culturalmente e apenas guardam lembranças de um passado aferido apenas por meio das histórias contadas por seus pais e avós.

Quanto aos mais velhos, a convivência nas igrejas pentecostais faz com que tenham recordações — em alguns momentos um saudosismo — de como participavam das religiões de seus ancestrais, já que nos cultos dos dias atuais é possível rememorar os rituais dos seus antepassados, incluindo as pinturas que eram feitas em seus corpos e as músicas cantadas e dançadas. Atualmente, cantam e dançam, apenas não podem pregar, sendo essa função reservada apenas ao pastor. Aqui também encontramos uma semelhança com a religião dos antepassados, afinal, todos participavam dos rituais, entretanto, apenas o Pajé pregava ou falava. É assim que a nova geração acaba se identificando com as lembranças do passado.

Os indígenas frequentemente são catequizados pelos pentecostais, mas, a maioria tem consciência de suas gerações passadas. A essa adaptação religiosa somam-se as adaptações no nível da tecnologia, da indumentária, da capacitação para o mercado de trabalho e da socialização com a cultura circundante. Suas lutas são constantemente grandes em decorrência do preconceito e da falta de trabalho e estudo, o que significa que há uma adaptação cada vez maior em busca da sobrevivência e de sua inclusão na “nova” sociedade.

¹⁷³ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 50.

REFERÊNCIAS

ACÇOLINI, Grazielle. Xamanismo e protestantismo entre os terenas: contemporaneidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 24-47, 2012.

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALVES, Zélia Mana Mendes Biasoli; SILVA, Maria Helena Galvão Frem Dias da. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta. *Paidéia*, Ribeirão Preto, n. 2, p. 61-69, 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X1992000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 jun. 2019.

ARRUDA, Roldão. Aumenta tensão entre guaranis e evangélicos em reserva de MS. *O Estadão*, São Paulo, 10 fev. 2008. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,aumenta-tensao-entre-guaranis-e-evangelicos-em-reserva-de-ms,122213>>. Acesso em: 22 ago. 2014.

ASSIRATI, Maria Augusta. Os povos indígenas e a dignidade intercultural. *Teoria e debate*, ed. 161, 19-06-2017. Disponível em: <<https://teoriaedebate.org.br/2017/06/19/%EF%BB%BFos-povos-indigenas-e-a-dignidade-intercultural/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

AZEVEDO, Reinaldo. O IBGE e a religião: cristãos são 86,8% do Brasil; católicos caem para 64,6%; evangélicos já são 22,2%. *Veja*, 29 jun. 2012. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/o-ibge-e-a-religiao-cristaos-sao-86-8-do-brasil-catolicos-caem-para-64-6-evangelicos-ja-sao-22-2/>>. Acesso em: 08 fev. 2019.

BARRETO, Cristiana. Entre mistérios e malogros: os primeiros contatos com ameríndios da Amazônia. In: SCATAMACCHIA, Maria Cristina M.; Solano, Francisco E. (orgs.). *América, Contacto y Independência*. Ciudad de México: Instituto Panamericano de Geografía y Historia, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. Brasília: Brasiliense, 1986.

BARRETO, Helder Girão. *Direitos indígenas vetores constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2003.

BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência Mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2013.

BATISTOTI, Aleida Fontoura; LATOSINSKI, Karina Trevisan. O indígena e a cidade: panorama das aldeias urbanas de Campo Grande/MS. *Revista Rua*, Campinas, v. 25, n. 1, p. 329-355, jun. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8655545/20919>>. Acesso em: 27 out. 2019.

BITENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.

BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 15. ed. São Paulo: Vozes, 2008.

BRAND, Antônio; VIETTA, Katya. *Os impasses na relação com sobrenatural e a entrada das Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá/Guarani no MS*. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional de Filosofia Intercultural. Mesa Redonda Interdisciplinar e Intercultural: Culturas Latino-Americanas. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.

BRASIL. *Plano Setorial para as culturas indígenas*. Brasília: Ministério da Cultura, 2012.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 22 out. 2019.

CABRERA, Denise Silva Pereira. *O cotidiano das famílias terena: um estudo exploratório*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2006.

CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi Marques. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais*. Dourados: UFGD, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naufy, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. 3. ed. v. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

EREMITES de OLIVEIRA, Jorge. A História indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178-218, jul./dez. 2012. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/EspaçoAmeríndio/article/view/31745>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX. *Revista de Antropologia*, v. 52, n. 1, p. 97-136, jan. 2009. Disponível: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27332/29104>>. Acesso em: 03 ago. 2019.

FERREIRA, João Leonel. *A formação do leitor religioso: pentecostais e leituras no Brasil*. São Paulo: Todas as Letras, 2012.

FLICK, Uwe. *Qualidade na pesquisa qualitativa*. São Paulo: Artmed, 2009.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al* (Orgs.). *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GRUBITS, Sonia. *et al.* Semelhanças e diferenças nos desenhos de crianças indígenas brasileiras. *Avaliação Psicológica*, v. 11, n. 3, p. 461-474, 2012.

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

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010*. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>>. Acesso em: 30 jun. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRÁFICA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos demográficos de 2010*. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/pt/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=228099>>. Acesso em: 26 jul. 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Terena. *Povos indígenas no Brasil*, 2014. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>>. Acesso em: 26 jul. 2019.

LADEIRA, Maria Elisa Martins. *Língua e história: análise sociolinguística em um grupo terena*. São Paulo: USP, 2001.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia científica*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2000.

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

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LEMOS, Carolyne Santos. Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 11, n. 20, p. 80-96, 2017. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/viewFile/35992/24781>>. Acesso em: 21 de fev. 2019.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958.

LIMA, Rodrigo Viana de. Interculturalidade latino-americana em Raúl Fonet-Betancourt. *Diálogos – Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade*, n. 9, p. 101-133, mai./jun. 2013. Disponível em: <http://www.revistadiologos.com.br/Dialogos_9/Rodrigo_Viana.pdf>. Acesso em: 20 out. 2019.

MAGALHÃES, José Geraldo. Missão transcultural leva esperança. *Igreja Metodista – Portal Nacional*, 19-04-2011. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/missao-transcultural-leva-esperanca>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028/11600>>. Acesso em: 26 abr. 2019.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 44, p. 24-44, 1996a.

MEDEIROS, Inácio. *História da Igreja: a ação missionária das grandes ordens religiosas*. Disponível em: <<https://www.a12.com/redacaoa12/historia-da-igreja/historia-da-igreja-a-acao-missionaria-das-grandes-ordens-religiosas>>. Acesso em: 29 out. 2019.

MILANEZ, Felipe. O mercado de almas selvagens. *Rollingstone*, 04-01-2012. Disponível em: <<https://rollingstone.uol.com.br/edicao/edicao-63/o-mercado-de-almas-selvagens/>>. Acesso em: 26 jun. 2019.

MINAYO, Marília Cecília Souza. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Marília Cecília Souza (org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MONTEIRO, John Manoel. *Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, José Augusto Santos. O pentecostalismo entre os índios da reserva indígena de Dourados: da Década de 80 até os Dias Atuais. Disponível em: <https://www.encontro.ms.anpuh.org%2Fresources%2Ffanais%2F38%2F1412825204_ARQUIVO_comunicacao-anpuhms-2014_jose-augusto-santos-moraes.pdf&usg=AOvVaw2QRZiDS1cybqiNz_Ov3Cgn>. Acesso em: 09 nov. 2019.

NARLOCH, Leandro. *Guia politicamente incorreto da história do Brasil*. São Paulo: Leya, 2010.

NIEBUHR, Helmut Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

O GLOBO ONLINE. Reserva indígena: Vale do Javari, no Amazonas, agoniza com malária e hepatite. 2008. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=200020080525>>. Acesso em: 26 jun. 2019.

REIS, Gustavo Soldati. “Ñanderu é meu pastor e nada me faltará”: pentecostalismos, invenções culturais e povos indígenas guarani. *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, v. 19, n. 34, p. 302-318, jul./dez. 2017. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/7602>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. *Apontamentos sobre o direito indigenista*. Curitiba: Juruá, 2005.

SANTOS FILHO, José Camilo. Pesquisa quantitativa versus pesquisa qualitativa. In: SANTOS FILHO, José Camilo; GAMBOA, Sílvio Sánchez (Orgs.). *Pesquisa educacional: quantidade-qualidade*. São Paulo: Cortez, 2000.

SILVA JUNIOR, Eliel Rafael da. A religiosidade do município de boa viagem. *História de Boa Viagem*, 11 de março de 2013. Disponível em: <<http://www.historiadeboaviagem.com.br/categoria/religiosidade/>>. Acesso em: 26 jun. 2019.

SIMÕES, Jorge. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

SUESS, Paulo. Lugar e finalidade da catequese na pastoral indigenista a partir do contexto histórico-social dos povos indígenas hoje. In: CNBB. III Seminário de Catequese Indígena: Catequese, Protagonismo Indígena e Inculturação. Manaus. 2013.

VIEIRA, Sônia. O Tamanho das Amostras nas Entrevistas Qualitativas. *Blog pessoal*, 2014. Disponível em: <<http://soniavieira.blogspot.com>>. Acesso em: 25 fev. 2019.

VIETTA, Katya. “Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 109-135, abr. 2003.

WOLFART, Graziela. O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois: uma religião dos pobres. *Ihu Online*, ed. 329, 17 de maio de 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3206-ricardo-mariano-1>>. Acesso em: 19 fev. 2019.



APENDICES

APENDICE A: QUESTIONÁRIO BASE

1. O que significa para você saber das religiões dos seus ancestrais de suas origens?
2. Que motivo levou você a ser evangélico?
3. Qual a diferença entre o Deus da sua origem e o Deus evangélico?
4. O que mudou depois que se converteram?



APENDICE B: TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

Entrevista 1

Índia terena, a entrevistada tem 32 anos, 3 filhos, trabalha como merendeira na escola e de noite tem um quiosque que faz lanche para vender. Seu esposo trabalha na empresa JB turbo e nasceu e cresceu na igreja Presbiteriana; não tem noção como eram os seus antepassados e não soube informar como era o ritual indígena. Porém, conhecia a linguagem, falava pouco, mas entendi muito a língua Terena. Já seus filhos não entendem nada, apesar de estudarem até o quinto ano na escola no bairro onde mora.

No bairro onde a entrevistada mora tem uma escola na qual uma das disciplinas aborda a cultura terena. As crianças que estudam nessa escola participam dessa disciplina, porém, não a usam no dia a dia delas.

Também relatou a entrevistada que na igreja onde congrega eles têm oportunidade de louvar em grupos, já a palavra só o pastor pode pregar. Os jovens também fazem apresentações em grupo. Ela afirma que não pertence à uma igreja tradicional, como as igrejas Uniedas, denominação americana e que tem cem anos no Brasil. Segundo ela, a igreja onde congrega é bem avivada.

Entrevista 2

O outro entrevistado é um senhor de 67 anos de idade, que declara não ter religião, mas acredita em Deus. Trabalha como guarda na escola do bairro. Às vezes participa do culto onde sua irmã congrega. Tem origem terena, vindo da aldeia localizada na cidade de Anastácio. Sua mãe fala na língua terena. Seus irmãos são evangélicos.

Perguntado se ele se lembrava da cultura indígena e de como era, ele diz que o Pajé curava com benzeção, raiz do mato e garrafadas e quase não ficavam doentes. “Hoje não tem mais isso! Vive na cidade e começa a aparecer muitas doenças!”. Ele acredita que antes viviam melhor, as coisas eram mais naturais, mas, hoje é muito artificial, até mesmo em se tratando dos alimentos. Suas autoridades eram o Chefe e o Cacique e eles resolviam as coisas tudo por lá mesmo na aldeia.

Perguntado se havia diferenças entre os Deus dos seus antepassados e o Deus de hoje, ele respondeu que tudo é Deus. Nada existe se não for por Deus. As mesmas revelações que o Pajé fazia, hoje nas igrejas Pentecostais também são feitas pelos pastores. Eles louvam e batem palmas. Antes louvavam e chocalhavam o chocalho. O mesmo avivamento pentecostal de hoje era o de antes, só que antes eram respeitados pelos Pajé e pelo Cacique e hoje essa função é cumprida pelos pastores. Ele considera que são os mesmos rituais, só não utilizavam a Bíblia na aldeia.

Entrevista 3

Uma senhora de 83 anos de idade, também índia terena. Converteu-se há 30 anos na igreja Deus é Amor. Tem filhos, observando que todos são evangélicos de outros ministérios Pentecostais, na Aldeia Moreira Passarinho de Miranda-MS. Afirma que para ela o mais importante é seguir à Deus. Vive na igreja pela Fé, onde achou a cura nessa igreja, afirmando ter sido curada até de câncer no estomago e tumor na cabeça. Também relatou que não corta o cabelo, não se pinta, não usa calça, não assiste TV e diz que todas essas coisas são do mundo e que pediu para Deus lhe tirar tudo o que é do mundo.

Entrevista 4

Índigena de origem terena, uma senhora de 67 anos de idade, trabalha na aldeia até hoje. Vive da plantação que traz para vender no mercado Municipal de Campo Grande. Ela mora na Aldeia Angola e na cidade. Ela e o esposo plantam e quando vão para a cidade, vendem as coisas. Relatou também que na época passada as meninas não poderiam levar homens branco para a aldeia. Tinham que se casar com os índios, pois tinham medo dos brancos ocuparem as tribos deles. Hoje já é diferente. Eles permitiram agora o casamento com brancos, mas quem manda sempre é o Chefe ou Cacique.

Afirma que desde os onze anos queria se converter, porem sua mãe era contra e dizia que não gostava de crentes. Seu pai era convertido, aceitou Jesus aos 89 anos de idade e viveu até os 105 anos. Glorificou a Deus, pois, segundo ela, seu pai morreu na glória. Sua mãe é benzedeira católica, usa muitas imagens de Santo e até hoje não aceita os evangélicos. Fala

que quando completou 18 anos, saiu da casa da mãe e foi morar com a irmã que era evangélica. Casou-se com um rapaz evangélico e teve seus filhos. Criou todos dentro da igreja e afirmou que os nomes de seus filhos estão no Livro da Vida.

Hoje, uma das suas netas quer usar brinco e ela diz que essas coisas não são de Deus, mas, do demônio. Também relatou que já viu alguns rituais da aldeia, inclusive seus pais participavam, mas, afirma não aceitar por ser convertida. Afirma, também, que a mãe tem o poder de curar por benzeção e ervas do campo; relatou ainda que tinha uma doença de pressão alta e disse para Deus que não aguentava mais tratamento e orou: “se eu me curar dessa doença, eu começarei a orar com as mãos nas pessoas”. Ela afirma que foi curada e que hoje cura as pessoas através da oração, afinal, acredita que Deus é tudo e cura quando a gente se converte.

O filho dela [que estava junto] compartilhou que, às vezes, a mãe usa ervas para curar, e se a mãe não fosse convertida seria como a mãe dela, que é uma curandeira.

Entrevista 5

PPGCR

Essa senhora tem 84 anos de idade e se converteu depois que mudou para cidade. Tem filhos: alguns evangélicos, outros não.

Ao comentar a respeito dos seus antepassados, ela recordou que vivenciava na aldeia os rituais, as danças... Lembrou de sua mãe, que fazia remédios caseiros com ervas, garrafadas e benzeção. Relatou que Deus, para eles, era uma força espiritual e que eles o encontravam na natureza. Declarou ter imagens de santo a partir das quais faziam a benzeção. Narrou que as doenças eram curadas de forma natural, mas que hoje não é mais assim.

Perguntado qual a diferença entre o Deus “encontrado na natureza” e o Deus pós conversão, ela respondeu que antes viviam os seus rituais da aldeia, mas que hoje usam a Bíblia e o pastor prega-lhes a Palavra. Após a conversão, referiu-se a si mesmo como alguém que “pagou um alto preço”, afinal, perdeu seu esposo que não era convertido. Mas, é grata a Deus por hoje ser convertida e luta para que os outros filhos se convertam, afinal, acredita que por esse meio certamente morarão com Deus.

Confrontada se, caso não fossem convertidos, não morariam com Deus, ela disse que hoje encontrou o Deus cristão e que o pastor ensina que os rituais não levam para o céu. Entretanto, mesmo às vezes usando as garrafadas de remédios caseiros de sua mãe e avós,

hoje ela acredita na salvação porque encontrou Jesus através do pastor e por meio da conversão.

Entrevista 6

Uma moça de 18 anos, também terena, afirmou que acompanhava sua mãe na igreja e, finalmente, se converteu. Já ouviu falar da cultura e rituais dos antepassados e já vivenciou alguns desses rituais. Disse que até um certo ponto eles deixam as pessoas participarem. Porém, a partir de determinado momento, só os mais antigos, tais como o Pajé, o Cacique e os curandeiros podem participar. Afirmou que o ritual é forte e que tem que ser igualmente muito forte para assistir.

Perguntada se poderia falar do Deus dos antepassados e do Deus de agora, ela respondeu que antes respeitavam o Pajé e tinham a natureza, o vento; poderia sentir Deus através das danças e dos cantos. Mas, hoje isso não acontece mais. O Deus agora é encontrado na Bíblia e na pregação do Pastor. Ela já conheceu Deus na igreja, porém mantém o que seus avós e a mãe fala do Deus das tribos. Para ela são iguais, percebendo diferença apenas em relação à igreja e à Bíblia.

Entrevista 7

O índio terena de 29 anos relata que quando nasceu, os pais já eram evangélicos e ele cresceu também na igreja. Frequentemente escuta histórias relativas às suas tradições, mas, como é evangélico desde pequeno, não dá muita importância. Para ele o importante é servir a Deus e levar os filhos para a igreja porque acredita que o mundo lá fora está muito violento e perigoso.

Entrevista 8

Essa senhora, índia terena, que era curandeira na aldeia, diz que em sua opinião Deus está em todos os lugares e que ela curava pessoas através da benção; que Deus se manifestava lá com eles. Não vai para a igreja porque não aceitam ela. Dizem que ela é macumbeira. Ela afirma que aprendeu com sua mãe a benzer e curar pessoas e que o importante era fazer o bem.

Entrevista 9

Senhora de 69 anos, afirma que na sua infância participava dos rituais das tribos e quando veio para cidade, depois de um tempo, converteu-se em uma igreja evangélica; que antes não conhecia a Bíblia e que um grupo de pessoas foi falar de Deus para ela; no começo afirma ter continuado a participar dos rituais nas aldeias e notava semelhanças, embora o pastor sempre dissesse que eram coisas diferentes e que Deus, na verdade, era o que a Bíblia dizia ser. Ela diz que demorou um tempo para se converter, mas depois “aceitou Jesus”.

Perguntada se tinha diferença entre os Deuses de antes e o de agora, ela respondeu que hoje “aceitou Jesus como Senhor e Salvador” e estabelece uma diferença com os antigos rituais vivenciados nas aldeias. Hoje ela vai à igreja, lê a Bíblia, escuta hinos e a pregação do pastor e isso substituiu os antigos rituais.

Depois de se converter ela começou a se socializar com outras pessoas, a fazer leitura da Bíblia e entender melhor quem é Deus. Indagada sobre o que é Deus, ela diz: “Ah, não sei! Acho que é o estudo da palavra que o pastor prega, são os cultos e fazer o bem ao próximo”.

Perguntada se se sentia bem na igreja, ela relatou que sim e que gosta de participar. Hoje tem dois filhos convertidos. Sua neta ainda não se converteu, mas, às vezes vai à igreja. Entretanto, ela acredita que um dia todos irão para a igreja.

Entrevista 10

Um senhor de 54 anos afirma que no começo se converteu, mas depois, em função das muitas cobranças, ele não quis ficar. Embora gostasse de beber, não poderia beber! Afirmou que a igreja proíbe muitas coisas e que ele não via Deus daquela forma. Para ele Deus está em tudo e em todos, como Criador.

Ele relatou que quando menino participava de rituais que, segundo ele, se tratava do mesmo culto. Entretanto, esses rituais podiam ser celebrados sem que fossem cobrados sobre o certo e o errado, diferente da igreja no contexto da qual é preciso fazer tudo “certinho”, afinal, tudo parece pecado. Ele afirmou não ver Deus dessa forma. Segundo ele, no contexto de suas tradições, era possível participar do ritual, adorando a Deus, e depois beber, fumar etc., comportamento que na igreja não é aceito. Ele acredita que Deus está em tudo porque Deus é o Criador. Ele deixou de ser evangélico.

Entrevista 11

Mulher terena, de 29 anos, afirma que não se lembra muito da infância dela e que a mãe contava que adoravam o Deus da natureza e que participavam dos ritos das aldeias. Ela só escutou falar, mas nunca participou. Depois sua mãe se converteu, o que significa que já nasceu em berço evangélico. Perguntada se, a partir dos relatos da mãe, ela notava diferenças entre os deuses de antes e o Deus de agora, ela disse pensar que não, que sua minha mãe era uma mulher boa e partilhou dos rituais da aldeia e depois se converteu e continuo sendo boa com as pessoas. Talvez a diferença seja que antes era rituais conduzidos pelo Pajé ou pelo Cacique ou ainda por um curandeiro. Atualmente, os rituais são conduzidos pelo pastor e pelos missionários.

