

JOSÉ AUGUSTO SANTOS MORAES

**O PENTECOSTALISMO AUTÓCTONE NA RESERVA DE
DOURADOS:
IDENTIDADE ÉTNICA, IMPLICAÇÕES SOCIAIS E PROTAGONISMO (1992-2015)**

DOURADOS – 2016

JOSÉ AUGUSTO SANTOS MORAES

**O PENTECOSTALISMO AUTÓCTONE NA RESERVA DE
DOURADOS:
IDENTIDADE ÉTNICA, IMPLICAÇÕES SOCIAIS E PROTAGONISMO (1992-2015)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: *História, Região e Identidade.*

Linha de Pesquisa: *História Indígena.*

Orientador: Prof. Dr. **Thiago Leandro Vieira Cavalcante.**

DOURADOS – 2016

M827p Moraes, José Augusto Santos.
O pentecostalismo autóctone na Reserva de Dourados: identidade étnica, implicações sociais e protagonismo (1992 – 2015) / José Augusto Santos Moraes. -- Dourados, MS, 2016. 215 f.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Thiago Leandro Vieira Cavalcante.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.

1. Mato Grosso do Sul - História. 2. Indígenas – Mato Grosso do Sul. 3. Religião - Pentecostalismo. 4. Dourados, MS – Terra Indígena. 5. Índios Kaiowa. 6. Índios Terena. I. Título.

CDD 981.71

JOSÉ AUGUSTO SANTOS MORAES

**O PENTECOSTALISMO AUTÓCTONE NA RESERVA DE
DOURADOS:
IDENTIDADE ÉTNICA, IMPLICAÇÕES SOCIAIS E PROTAGONISMO (1992-2015)**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Thiago Leandro Vieira Cavalcante (Dr., UFGD) _____

2ª Examinadora:

Cândida Graciela Chamorro Argüelo (Drª., UFGD) _____

3º Examinadora:

Beatriz dos Santos Landa (Drª., UEMS) _____

A minha esposa Fabiane e ao meu filho Arthur pelo amor, pela alegria e pelos sonhos compartilhados.

Aos meus pais, José Alves de Moraes e Antonieta Rosa de Moraes, alicerces do que sou.

AGRADECIMENTOS

Creio que os agradecimentos sempre nos colocam em uma situação delicada. Afinal, a ansiedade pelo término da pesquisa e a memória fragmentada pelo tempo, por vezes, nos furtam de mencionar pessoas e instituições que foram de grande importância no processo de construção do texto. Assim, cômico dos riscos inerentes, elenco os nomes de pessoas e instituições que contribuíram de forma singular para que eu alcançasse êxito nesse projeto, a quem externo minha profunda consideração e gratidão:

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados pelo incentivo na realização dessa pesquisa. Pois, apesar de não fazer parte do ‘chiqueirinho’, para fazer uso de uma expressão do professor Eudes Leite, nunca me senti preterido. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado concedida;

A professora Dr^a. Graciela Chamorro pela pessoa *sui generis* que és. Pela atenção, estímulo e, principalmente, por ter me inserido em um campo de pesquisa de extrema riqueza. Obrigado pela sinceridade e solicitude sempre muito bem-vindas; conseguiu a com sucesso.

Ao professor Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante que inúmeras vezes, talvez sem perceber, foi muito mais que um orientador. Suas observações e ponderações foram essenciais no processo de desenvolvimento dessa pesquisa;

Aos professores Dr. Protasio Langer e Dr^a. Graciela Chamorro pela participação em minha banca de qualificação e pelos apontamentos tão importantes para minha pesquisa;

Aos docentes do PPGH/UFGD, com destaque para os professores Dr. Eudes Fernando Leite, Dr^a. Graciela Chamorro, Dr. Levi Marques Pereira, Dr. Paulo Roberto Cimó Queiroz, Dr. Protasio Paulo Langer, Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante, Dr. Fernando Perli e Dr. Losandro Tedeschi que, através das disciplinas que ministraram contribuíram de maneira decisiva para o desenvolvimento dessa pesquisa. Obrigado pela atenção extraclasse!;

Aos funcionários da secretaria acadêmica do PPGH e do Centro de Documentação Regional pela atenção que recebi em todos os momentos que precisei de vocês;

Aos amigos que os estudos me oportunizaram ter, em especial a Rosimeire Ribeiro, Divino Marcos Sena, Éder da Silva Novak e a Nely Aparecida Maciel (*in memoriam*);

A Faculdade Teológica e Seminário Batista Ana Wollerman que não só cumpriu sua função formadora como, também, abriu as portas para a docência. São todos, funcionários, professores, ex-alunos e colegas de docência de valor inestimável;

A Zadenir Aragão, Alice Sarmento da Silva e Damaris Sarmento da Silva, obrigado pela atenção dispensada;

A Marta Rodrigues Simis, ou simplesmente Martinha, pelo carinho sempre tão sincero e por me ter dado acesso irrestrito ao acervo da biblioteca da Faculdade Teológica e Seminário Batista Ana Wollerman. Valeu pastora!;

Aos meus amigos, ainda que distantes, João Roberto da Costa, Josué de Souza Moraes, Franz Jülg, Douglas Bruce Janzen e David Bokorny Fernandes. Cada um ao seu tempo e modo foram muito importantes para mim. Estendo minha gratidão a suas famílias;

Aos ex-mestres, colegas e amigos Dr. Marcelo Moura da Silva e Dr. Gustavo Soldati Reis. Muito obrigado por confiarem e apostarem em mim. Tenho-lhes em grande estima;

Aos amigos Gênesis Ferreira Bezerra e Jozabete Ferreira pela conduta digna, pelo respeito e pela amizade. Nunca terei como agradecer o que vocês fizeram por mim;

Ao grande amigo de projetos e de realizações, José Américo Dinizz. Muito obrigado pela sua prestatividade;

Ao amigo de fé e de caminhada Carlos Barros Gonçalves pelo incentivo e pela disponibilização de seu acervo pessoal para que eu os consultasse.

Aos meus interlocutores indígenas e não indígenas, fundamentais na produção dessa pesquisa. Nominalmente agradeço a Alberto Reginaldo Machado, Nilson Carlos Vargas, Valdemir Ribeiro Ramires, Firmino Morales da Silva, Paulo da Silva Costa, Maria Imaculada da Costa e Odair Morales. Obrigado pela atenção, receptividade e disposição em me atender nos vários momentos em que estive com vocês. A riqueza humana que vocês compartilharam comigo, certamente, foi mais importante que as próprias informações que coletei;

Aos meus irmãos: Jucinéia Morais Lago, Marcos Antonio dos Santos Moraes, Paulo Eduardo dos Santos Moraes, Luiz Alberto dos Santos Moraes e, com um carinho especial, a minha “maninha” Juliene Rosa de Morais. Obrigado pela compreensão, apoio, carinho;

Aos meus pais, José Alves de Morais e Antonieta Rosa de Morais, que mesmo sem terem tido a oportunidade de avançar nos estudos nunca se escusaram de proporcionar meios e condições para que meus irmãos e eu pudéssemos ter a melhor educação possível. Sobretudo, me ensinaram algo sem que nenhum título acadêmico lhes fosse necessário: o respeito ao outro e por mim mesmo. A gratidão será eterna;

A minha esposa Fabiane Ferreira da Silva Moraes, que de coração e mente me toma de amor diariamente. Ao meu filho Arthur da Silva Moraes por sua compreensão incompreensível. Obrigado por vocês existirem, amo-os para sempre!

A Deus, pela esperança e pela vida.

RESUMO

A expansão do pentecostalismo brasileiro é um fenômeno que ganhou novos contornos na década de 1970. Em todo o país, a partir desse período, os vários tipos de pentecostalismo alcançaram um número cada vez mais expressivo de adeptos, fato que ocorre até os dias atuais. Os povos originários no Brasil não ficaram imune a esse avanço, como foi o caso das populações indígenas presentes em Mato Grosso do Sul. Neste sentido, esta dissertação aborda o processo histórico do surgimento do pentecostalismo na Reserva de Dourados, sendo que o destaque recai sobre a organização de Igrejas pentecostais autóctones. Assim, o recorte temporal privilegiou o momento em que surge a primeira Igreja organizada e liderada exclusivamente por indígenas até os dias atuais, 1992 a 2015. A partir da demarcação geográfica e temporal, analiso os reflexos desse movimento religioso na identidade étnica dos indígenas pentecostais e as implicações sociais produzidas pela conversão ao pentecostalismo. Para além disso, também trato do protagonismo dos indígenas que optaram por organizar Igrejas autóctones, em alguns casos como forma de resistência, de modo a evitar a exploração e o domínio de não indígenas. Para tanto, com o subsídio da metodologia da etno-história, realizei pesquisas de campo com foco na história oral temática de líderes pentecostais indígenas, bem como pesquisas bibliográficas, em que foram privilegiadas aquelas em que historiadores, etnógrafos, antropólogos e teólogos tratam do processo de conversão e o avanço do pentecostalismo autóctone entre os indígenas. A observação participante – nas cerimônias religiosas e no cotidiano dos interlocutores – foi utilizada a fim de perceber a atualidade ou não das estruturas sociais e das práticas tidas como ‘padrão’ cultural religioso dos grupos étnicos envolvidos na pesquisa.

Palavras-chave: Etnicidade. Conversão indígena. Pentecostalismo.

ABSTRACT

The expansion of Brazilian Pentecostalism is a phenomenon that it has assumed new contours from 1970s, being that across the country there are an increasingly large number of adepts this religious expression. The indigenous peoples have not been immune to pentecostal advance, as was the case of those that living in Mato Grosso do Sul. In this sense, this dissertation discusses the historical process of the emergence of Pentecostalism in the Indigenous Land of Dourados where the emphasis falls on the local pentecostal churches that were organized and that are headed exclusively by indigenous. The analysis period this research covers the year of construction of temple the first church indigenous in the Indigenous Land of Dourados to the present days (1992-2015). From the proposal geographical and temporal demarcation, I analyze the consequences of this religious movement in the ethnic identity of adepts of the indigenous pentecostalism and the social implications produced by conversion to christianity. In addition, I approach the role of the indigenous who have chosen to organize local churches from the perspective of the resistance, a reaction that was aimed to avoid exploitation religious on the part of non-indigenous pastors. To this end, with subsidy of methodology of ethno-history, the field research was conducted by tematic oral history of indigenous Pentecostal leaders. On the use of bibliographic fonts, were privileged the works of historians, ethnographers, anthropologists and theologians that researching the conversion process and the advancement of Pentecostalism among the indigenous. Participant observation – in religious ceremonies and in the daily life of the my interlocutors – was used in order to verify the actuality or otherwise of social structures and of the practices regarded as religious cultural default of the ethnic groups involved in the research.

Keywords: Ethnicity. Indigenous conversion. Pentecostalism.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – População evangélica residente em Dourados/MS	104
Tabela 2 – População indígena evangélica residente em Dourados/MS	104
Tabela 3 – Igrejas autóctones atuantes entre os indígenas da <i>Reserva de Dourados</i>	138

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Limite entre a <i>Reserva de Dourados</i> e a área urbana do município de Dourados/MS	170
---	-----

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – <i>Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus</i> em 1997.....	131
---	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1Co – Primeira Carta aos Coríntios

1Cr – Primeiro livro das Crônicas

1Sm – Primeiro livro de Samuel

2Sm – Segundo livro de Samuel

AECI – Associação Evangélica de Catequese dos Índios

AEPPA – Associação de Ex-Presos Políticos Antifascista

BBC – British Broadcasting Corporation

CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CBB – Convenção Batista Brasileira

CCB – Congregação Cristã do Brasil

CDR – Centro de Documentação Regional

Cel. – Coronel

CEMIX – Centro de Ensino Médio Indígena Xerente

CI – Comissão de Inquérito

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

Conplei – Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CPPI – Conselho de Pastores Pentecostais Indígenas

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

DNOCS – Departamento Nacional de Obras Contra as Secas

Ef – Carta aos Efésios

FTBAW – Faculdade Teológica Batista Ana Wollerman

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

Gen. – General

GTME – Grupo de Trabalho Missionário Evangélico

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IEPIJ – Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus

IIP – Igreja Indígena Presbiteriana

IM – Igreja Metodista
IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil
IPJC – Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho
IR-5 – 5º Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios
Maj. Av. – Major Aviador
MDM – Movimento Divisionista de Mato Grosso
MG – Minas Gerais
MPE – Ministério Público Estadual
MS – Mato Grosso do Sul
MT – Mato Grosso
PPGH – Programa de Pós-Graduação em História
Rev. – Reverendo
RID – Reserva Indígena de Dourados
RF – Relatório Figueiredo
Rm – Carta aos Romanos
RS – Rio Grande do Sul
SMT – sul de Mato Grosso
SI – Salmos
SPI – Sistema de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
Sr. – Senhor
Ten. Cel. – Tenente-Coronel
TAC – Termo de Ajustamento de Conduta
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados
UNI – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

Lista de tabelas	8
Lista de ilustrações	9
Lista de abreviaturas e siglas	10
Introdução	14
Capítulo 1	
CONVERSÃO RELIGIOSA E IDENTIDADE ÉTNICA: APROXIMAÇÕES HISTÓRICAS E PRESSUPOSTOS CONCEITUAIS	26
1.1 Religião, conquista e dominação	26
1.1.1 Colonialismo e missões religiosas: aspectos da conversão entre os indígenas	29
1.1.2 História indígena e o estudo da conversão ao cristianismo	33
1.2 A construção da identidade e suas perspectivas	35
1.2.1 Identidade etno-cultural	37
1.2.2 Identidade étnica: alguns aprofundamentos	42
1.2.3 Identificação e autoidentificação	47
1.3 Colonização, políticas indigenistas e o sul de Mato Grosso: breves apontamentos ...	51
1.3.1 O sul de Mato Grosso após a Guerra contra o Paraguai	54
1.3.2 A demarcação das reservas indígenas e os “novos” territórios	57
1.3.3 A expansão das fronteiras agrícolas sobre áreas de ocupação tradicional dos Kaiowa e Guarani	60
1.3.4 A relação entre os órgãos indigenistas e as missões religiosas: algumas observações	63
1.3.5 Deus salva a “alma” dos indígenas, mas e o corpo?	68
Capítulo 2	
AS MISSÕES PROTESTANTES E PENTECOSTAIS NA RESERVA DE DOURADOS: CONFLITOS, ARTICULAÇÕES E TRANSFORMAÇÕES	74
2.1 A <i>Reserva de Dourados</i> sob a gestão da Fundação Nacional do Índio: os primeiros dez anos	477
2.2. Rupturas e continuidades: o protestantismo e a evangelização de indígenas	84
2.2.1 Educar, curar e “aprimorar” a cultura indígena: dois caminhos	90
2.2.2 A ação missionária e as transformações socioculturais na <i>Reserva de Dourados</i> ...	98
2.3 O pentecostalismo no Brasil: uma síntese	101
2.3.1 Formas e perspectivas do pentecostalismo	101
2.3.2 O pentecostalismo na Terra Indígena de Dourados	107
2.3.3 Conversão, desconversão e reconversão de indígenas: alguns posicionamentos ...	116
2.3.4 O pentecostalismo indígena na <i>Reserva de Dourados</i> : conflitos, articulações e possibilidades	119

Capítulo 3

O PENTECOSTALISMO AUTÓCTONE COMO RESISTÊNCIA E PROTAGONISMO	127
3.1 Negociações e alteridade: o estabelecimento do pentecostalismo autóctone	127
3.1.1 O pentecostalismo autóctone inicial e o modelo atual: mudanças e permanências ..	130
3.1.2. O culto pentecostal nas Igrejas autóctones	142
3.1.3 Entre a autonomia, a parceria e a capacitação: a atual dependência do “branco” ...	145
3.2 A identidade étnica no ambiente religioso pentecostal	150
3.2.1 O fundamentalismo religioso no contexto do pentecostalismo indígena	155
3.2.2 O pentecostalismo autóctone como nascedouro de uma “nova” identidade étnica ..	159
3.3 Implicações sociais do pentecostalismo autóctone na <i>Reserva de Dourados</i>	161
3.3.1 Os direitos indígenas nas Igrejas autóctones: apatia e envolvimento	168
3.3.2 O papel social das Igrejas autóctones: entre a assistência e o assistencialismo	172
3.4 O protagonismo indígena e o pentecostalismo autóctone: algumas perspectivas	177
3.4.1 O pentecostalismo autóctone como conforto e refúgio	181
3.4.2 Emissários divinos ou agentes de transformação, indivíduos ou sujeitos?	183
Conclusão	187
Referências	192
Anexo A – Carta do Rev. Orlando Andrade ao Sr. Vandelino Bravim	213
Anexo B – Termo de Ocorrência 005-79	215

INTRODUÇÃO

O início de meu contato mais direto com indígenas convertidos ao cristianismo ocorreu no ano 2000, quando iniciei a minha graduação em Teologia. Naquele ano, entre meus colegas de turma havia dois indígenas convertidos ao protestantismo e que trabalhavam na *Missão Evangélica Caiuá*¹, ambos eram filiados à *Igreja Presbiteriana do Brasil*. Como a maioria dos estudantes de Seminários e de Faculdades protestantes, meu ingresso aos estudos teológicos tinha como meta o exercício da vocação religiosa, fosse através da atividade missionária ou do exercício do pastorado em uma Igreja, no meu caso, da denominação batista.

Questionamentos sobre as consequências da conversão² de indígenas ao cristianismo praticamente não havia. Pelo contrário, entre os próprios colegas indígenas o que se via era uma reprodução do discurso e/ou do linguajar utilizado pelos não indígenas, inclusive quanto ao destino daqueles que não haviam se convertido. Foi a partir da prática pastoral, iniciada em 2004, que as relações entre a sociedade envolvente e as comunidades indígenas ganharam uma nova dimensão. Por inúmeras vezes percebi um preconceito latente entre os membros das Igrejas que pastoreei para com os indígenas, independentemente se eram ou não convertidos ao cristianismo.

Mesmo exercendo minhas atividades eclesiais apenas na área urbana, entre 2005 e 2008 tive um contato bastante intenso com os indígenas da Aldeia *Te'yikue* e da Aldeia Rancho Jacaré, respectivamente nos municípios de Caarapó e de Laguna Carapã, ambos em Mato Grosso do Sul (MS). Esses contatos ocorriam na área urbana dessas cidades. Esse vínculo religioso me permitiu e me permite conviver bem de perto com os projetos de evangelização que ocorrem entre os povos indígenas, apesar de nunca ter participado diretamente de nenhum deles.

Outro fato que paulatinamente alterou em minha compreensão sobre a forma como essas evangelizações ocorrem tem a ver com as relações sociais. Mesmo entre indígenas e não indígenas cristãos persiste um distanciamento abissal na integração e no relacionamento entre esses grupos. O que parece demonstrar a pouca eficácia que esses projetos “salvacionistas” possuem no que diz respeito à diminuição dos preconceitos sociais e étnicos. Ressalvadas

1 A partir daqui, para me referir a esta agência religiosa utilizarei apenas a designação de *Missão Caiuá*.

2 Salvo nota em contrário, utilizo a ideia de conversão como sendo o “[...] ato de fé e perdão pelo qual os pecadores são tirados do pecado para ganhar a vida eterna” (LIENESCH apud CASTELLS, 1999, p. 39).

algumas exceções, os indígenas continuam sendo vistos pela maioria dos *evangélicos*³ como pessoas que vivem à margem da *civilização* e que precisam “urgentemente” das misericórdias de Deus. Pois, se permanecerem em sua religião estarão fadados à perdição eterna.

Porém, mesmo que o distanciamento de suas fontes seja uma necessidade do ofício do historiador, por uma questão de honestidade para com meus interlocutores eu não poderia deixar de informá-los sobre o que faço e em quais espaços transito. Assim, mesmo cômico das críticas sobre uma eventual parcialidade em minhas análises, isso não poderia implicar na omissão do fato que sou um pastor evangélico e de que tenho um trânsito religioso próximo ao de meus interlocutores. Minha fala diz respeito às várias ponderações que me fizeram quanto a possibilidade de atuar ou não com isenção em minhas análises. Contudo, penso que esses posicionamentos não consideraram que esse fato me “[...] exigiu uma maior vigilância epistemológica e ideológica, de forma a evitar parecer um intelectual orgânico de uma determinada crença ou instituição” (GONÇALVES, 2015, p. 15). Rigor e vigilância, aliás, próprios da pesquisa e que não elege posição social, intelectual ou religiosa para que se tenha.

Ademais, e ainda que com restrições, tomo emprestado o termo ‘evangélicos’ à guisa de um temporário agrupamento de duas variantes do cristianismo, os protestantes e os pentecostais. Mas é importante destacar que o meio ‘evangélico’ é imensamente plural em suas formas, expressões e conteúdo. Porém, nenhum desses subgrupos está imune aos constantes movimentos que ocorrem internamente nessas Igrejas, como por exemplo: a mobilidade da membresia, a diminuição da fidelidade a uma única tradição religiosa e, principalmente, as constantes rupturas que resultam na fragmentação religiosa.

Quanto ao objeto central desta pesquisa, o pentecostalismo autóctone na *Reserva de Dourados*⁴, meu contato com ele ocorreu precisamente no ano de 2013. Nesse ano, como aluno especial no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), cursei a disciplina *Povos indígenas: história e historiografia* ministrada pela professora Dr^a. Graciela Chamorro. Foi por indicação dessa professora que fiz

3 Esse termo, assim como protestante, foi uma designação distintiva desse grupo de cristãos. Sobretudo, com o sentido de não ser adepto do catolicismo romano.

4 Entre 1917 e 1928 o SPI criou oito Reservas Indígenas para acomodação dos povos Guarani e Kaiowa no sul do antigo Mato Grosso. Tais áreas foram escolhidas sem que se aplicassem os critérios atualmente previstos pelo ordenamento jurídico nacional. A Lei nº 6.001 de 19 de dezembro 1973 instituiu a categoria jurídica de Terra Indígena, categoria essa recepcionada pela Constituição de 1988. Ela se subdivide em três tipos de Terras Indígenas: a) as de ocupação tradicional, b) as reservas, e, c) as dominiais. Juridicamente, as *reservas* distinguem-se das “terras de ocupação tradicional” justamente por não serem de ocupação tradicional, ou seja, são áreas demarcadas pelo Estado para o usufruto de algum povo indígena sem o atendimento dos critérios previstos no Art. 231 da Constituição Federal de 1988. Já as dominiais são aquelas terras sobre as quais alguma comunidade indígena possua título de propriedade. No entanto, nesse trabalho, não utilizo *reserva* em sua acepção jurídica contemporânea, mas sim como designativo para as terras indígenas demarcadas pelo SPI entre 1917 e 1928. Tal opção justifica-se por ser essa a forma com que a maioria da população indígena se refere à *Terra Indígena de Dourados*, ou seja: *Reserva de Dourados*.

minhas primeiras leituras sobre a inserção do pentecostalismo entre os indígenas da *Reserva de Dourados* e, muito embora tenha ocorrido algumas mudanças e ajustes, esse contato foi fundamental para construção do projeto de pesquisa que desenvolvi.

A opção pela área da *Reserva de Dourados* como recorte espacial para esta pesquisa tem seus principais argumentos no elevado contingente populacional presente nessa área e, também, devido ao reconhecimento desse local como centro dinamizador das transformações para as demais reservas do sul de MS. Somam-se a esses dois elementos o fato dessa reserva estar inserida em área contínua ao perímetro urbano da segunda maior cidade do MS e dentro de uma região de constantes conflitos entre as populações indígenas e ruralistas ou de grupos ligados ao agronegócio.

Apresentadas essas considerações, que julgo importantes para a compreensão do pano de fundo dessa dissertação, meu interesse inicial era o de problematizar a identidade étnica dos indígenas pentecostais da *Reserva de Dourados* e, conseqüentemente, analisar as implicações sociais do crescimento desse fenômeno religioso na organização social das etnias Kaiowa, Guarani e Terena, grupos étnicos que habitam nas duas aldeias que compõem essa terra indígena, a saber: Jaguapirú e Bororó.

Entretanto, durante o desenvolvimento dessa pesquisa percebi que continuar com esse foco poderia torná-la muito complexa e, talvez, resultar em um trabalho superficial. Foram essenciais para esta conscientização as observações e as ponderações de meu orientador, bem como o contato direto com os meus interlocutores.

Diante disso, paralelamente à constatação de que deveria optar por uma nova direção em minha pesquisa, também verifiquei que as Igrejas autóctones presentes na *Reserva de Dourados* não necessariamente representavam a projeção de famílias egocentradas (CHAMORRO; PEREIRA, 2015, p. 560), forma de organização social comum entre as etnias do local. O que não quer dizer que essa situação não ocorra. Porém, entre os fatores de motivação para a organização dessas Igrejas também aparecia o interesse pela diminuição da dependência de pastores não indígenas e uma alternativa que pudesse evitar a exploração e o domínio dos indígenas. O que possibilitava analisar o pentecostalismo autóctone também como uma forma de resistência. Também levei em consideração as disputas por poder/liderança entre a população local.

Assim, sem perder de vista alguns pontos traçados inicialmente, a proposta que ganhou forma nesta pesquisa foi a análise do processo histórico de surgimento das Igrejas autóctones na *Reserva de Dourados*, os reflexos na identidade étnica dos indígenas pentecostais e as implicações sociais produzidas pela conversão ao pentecostalismo. Para

além disso, também abordei o protagonismo dos indígenas que optaram por se desfiliar das Igrejas já instaladas no local, e mesmo do perímetro urbano de Dourados, para organizar Igrejas autóctones.

O recorte temporal desse trabalho privilegiou os anos de 1992 e 2015, período que demarca a instalação da primeira Igreja autóctone na *Reserva de Dourados* até o encerramento de minhas pesquisas. No entanto, como forma de melhor observar as questões que repercutem nos dias atuais propus uma breve revisão histórica dos eventos que resultaram na criação da *Reserva de Dourados*, bem como na conversão dos indígenas ao protestantismo e ao pentecostalismo.

Não obstante, mesmo sendo a história de Mato Grosso do Sul entrelaçada pela história dos povos originários, essas populações foram relegadas à margem da historiografia regional. Preferiu-se *exaltar* a memória dos colonizadores, comumente reconhecidos como pioneiros, em detrimento aos povos que habitavam esta região. Como afirma Eremites de Oliveira:

Até fins da década de 1980, após o fim do regime militar (1964-1985) e o início do processo de (re) democratização do Brasil, praticamente não se ouvia falar em história indígena ou etno-história na academia em Mato Grosso do Sul. Tampouco havia uma graduação ou um programa de pós-graduação onde estudos dessa natureza pudessem ser desenvolvidos e estimulados. Ocorre que naquele tempo os povos indígenas ainda não tinham despertado a atenção de muitos historiadores nesta parte do Centro-Oeste (2012, p. 179).

Neste sentido, ao estabelecer um diálogo entre a história indígena e as particularidades da história regional, por vezes percorrendo a história das religiões, pretendi evitar um olhar demasiadamente essencialista sobre a questão indígena e as (re)definições identitárias dos povos originários dessa região. Assim, após 87 anos de inserção do cristianismo na *Reserva de Dourados*, há pouca plausibilidade em se tratar a religiosidade presente no local a partir das convencionais designações de *tradicional* ou *antiga* em oposição *não-tradicional* (CAVALCANTE, 2013, p. 31). Pois, diante do fato de que muitas famílias indígenas se reconhecem como cristãos há quatro ou cinco gerações, torna-se difícil negar a possibilidade de haver indígenas que voluntariamente adotaram o cristianismo como sua expressão religiosa. De modo semelhante, também há que se considerar aqueles que se dizem convertidos mas permanecem transitando nos ‘dois mundos’, o da religião indígena e o da religião cristã. Motivos pelos quais evitei as esferas do dualismo, muito embora isso não me tenha escapado totalmente.

Outrossim, para fins desta pesquisa adotei a conceituação da categoria *índio*, e sua

derivação *indígena*, tal como proposta pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Assim, não proponho que essa categoria seja considerada ou analisada como natural, antes, a utilizo como “[...] uma categoria histórica, no duplo sentido de conter uma referência complexa à história do povo assim (problematicamente) definido e de possuir um conteúdo, enquanto conceito, historicamente variável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 263). Esta opção também tem por intuito evitar aquela definição presente no Artigo 3º, parágrafo I, da Lei n.º 6.001 de 19/12/1973, ainda muito presente nos discursos sobre as populações indígenas, onde se considera que o “Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973).

A importância dessa conceituação se faz pelo fato da imagem dos indígenas ainda estar muito ligada à preguiça, à improdutividade e à mendicância, independentemente de qual seja a sua projeção religiosa. Mas, especificamente no que se refere à conversão de indígenas ao pentecostalismo, isso ainda agrega outros fatores de preconceito e detração, como a negação de que os convertidos ainda sejam *índios*. Isso pode estar associado à falta de compreensão desse fenômeno, bem como pelo número ainda reduzido de pesquisas sobre o tema. Ao que cabe discutir os motivos pelos quais há certo desinteresse sobre pesquisas que abordam as ações missionárias recentes, tanto entre historiadores como entre antropólogos. Como afirma a antropóloga Paula Montero:

No caso do Brasil, a missiologia jesuíta tem sido amplamente estudada. A atividade missionária contemporânea inspirou pouco interesse. Muitos se surpreendem em saber que essa atividade ainda persiste. Não interessa muito aos historiadores porque os obrigaria a fazer uma história do presente. Não interessa muito aos antropólogos, que não veem com bons olhos o que eles fizeram com as populações indígenas. Portanto, é preciso revisar a atitude heurística diante desse tema (MONTERO, 2010).

Por si, essa constatação de Montero já justificaria grande parte do interesse dessa pesquisa, mas não só. Também explicita um dos principais aspectos que produziram interesse pessoal pela pesquisa. Pois, embora incentivado pela professora Dr^a. Graciela Chamorro, a possibilidade de pesquisar algo ainda pouco explorado gerou mais motivação. Com base nas palavras de Paula Montero, por não olhar apenas para os aspectos negativos do contato entre indígenas e missionários, isso levou-me ao interesse por uma revisão das heurísticas que envolvem esse tema.

Assim, com vistas a delinear como se sucedeu o estabelecimento e a expansão das Igrejas pentecostais autóctones da *Reserva de Dourados*, analisei as questões ligadas aos

processos históricos implicantes para esse tema com o fim de atingir os seguintes objetivos:

- a) Entender o processo de organização e desenvolvimento do pentecostalismo autóctone presente na *Reserva de Dourados*;
- b) Problematizar a identidade étnica dos indígenas pentecostais, particularmente dos filiados às igrejas autóctones, à guisa de compreensão do autorreconhecimento desses indivíduos;
- c) Analisar as implicações e os desafios que este fenômeno religioso, o pentecostalismo, traz para a organização social dos indígenas da *Reserva de Dourados*;
- d) Discutir os caminhos e as possibilidades do pentecostalismo autóctone como mecanismo de formação de agentes de transformação social;
- e) Verificar em que medida o pentecostalismo autóctone pode ser considerado como um movimento de resistência e de protagonismo.

Destarte, no primeiro capítulo procuro aclarar os pressupostos teóricos pelos quais optei, bem como as definições de termos, conceitos e categorias que circunscrevem a compreensão da identidade étnica, assim como os sentidos com os quais serão empregados no decorrer deste trabalho. Além disso, busco uma breve aproximação histórica das situações inerentes aos complexos eventos que se sucederam e que ajudaram a dar forma à atual *Reserva de Dourados*, inclusive no âmbito religioso. Para tanto, considero que o processo histórico de colonização que ocorreu na região do extremo sul do antigo Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, são vitais para se compreender as implicações sobre a organização social e a construção identitária dos indígenas da *Reserva de Dourados*.

Também procurei demonstrar com se procederam as ações do Estado nacional na tentativa de promover a assimilação dos indígenas pela sociedade nacional, bem como ocorreram as parcerias que estabeleceram entre os órgãos indigenistas e as missões religiosas. O destaque feito para o período final do SPI e para os primeiros anos da FUNAI, contexto próximo e direto da inserção do pentecostalismo no local, incide no fato de se tentar demonstrar como as agências nacionais e os próprios órgãos indigenistas responsáveis pela aplicação das políticas indígenas retratavam-os.

Além disso, o início da ação das agências missionárias entre os indígenas da *Reserva de Dourados* e o processo de conversão deles ao protestantismo servem, sobretudo, para estabelecer alguns parâmetros a partir dos quais seja possível analisar a atualidade do

pentecostalismo autóctone nesta área. Assim, não pressuponho que a religião interpôs ou irá interpor mudanças diretas na identidade étnica dos indígenas da *Reserva de Dourados*, pelo menos, não em curto prazo. Mas, como salienta Cardoso de Oliveira:

[...] o fato de a mudança cultural não levar à mudança identitária – num mecanismo de causa e efeito – não quer dizer que a dimensão da cultura deixe de desempenhar um papel – a ser avaliado pela investigação etnográfica – não apenas na configuração diacrítica da identidade, isto é, como marcadora dessa identidade, mas também na dimensão dos valores das concepções do nós frente aos outros expressas em formulações discursivas, portanto como fatos culturais (2006, p. 37).

Neste sentido, como espaço de pertença, de reconhecimento e de ressignificação, o campo religioso se deixa perceber como um domínio privilegiado para a manifestação identitária, bem como de suas possíveis transformações. Não obstante, nesses locais também é possível observar a reconstrução dos sentidos culturais. Assim, o que se pretende verificar na abordagem sobre a identidade étnica dos indígenas pentecostais é como a cronologia das mudanças e das implicações sociais trazidas pela inserção do cristianismo na *Reserva de Dourados* tem influenciado seu autorreconhecimento.

Desta forma, mesmo não afirmando a existência de um processo etnogênico⁵ derivado do pentecostalismo autóctone, trato das projeções de novos valores e da dimensão das afetações do pentecostalismo como sistema cultural (GEERTZ, 2008). Uma vez que, estabelecido em um ambiente limitado territorialmente, ele marcado por relações interétnicas conflitantes. Nesse sentido, para a antropóloga Izabel Missagia de Mattos, há uma:

[...] necessidade de se discutir aspectos da história e da identidade nacional – especialmente em pauta hoje, nesta ocasião de balanço simbólico da construção do Brasil – abre um espaço importante para atores sociais de diversas etnias que têm emergido, revitalizados, de um passado de encobrimentos e invisibilidades (MATTOS, 1997, p. 5).

Neste trabalho, de maneira específica, procuro abordar a identidade étnica a partir de sua intersecção com as trajetórias dos agentes sociais que fizeram e fazem parte de sua construção, em seus distintos espaços relacionais, com enfoque nas igrejas autóctones da *Reserva de Dourados*. O período que estabeleço como base para o recorte temporal dessa pesquisa estende-se do ano 1992 até o ano de 2015, do início da construção dos primeiros

5 Conceito antropológico que pretende dar conta do processo de emergência de novas identidades étnicas bem como o ressurgimento de etnias já reconhecidas. Não trata apenas da emergência física de um determinado grupo culturalmente diferenciado, abrange também e principalmente processos de transformação social pelos quais passa determinado grupo humano, não apenas politicamente, mas também em termos de definição de identidade, seleção e incorporação criativas de elementos auxiliares (cf. BARTOLOMÉ, 2006).

templos de Igrejas autóctones até o ano de encerramento de minhas pesquisas de campo.

Destaco a seguir alguns eventos que, cada um a seu modo, incidem na construção da identidade, as transformações sociais e o protagonismo dos indígenas na *Reserva de Dourados*:

- a) A ocupação territorial do atual Mato Grosso do Sul a partir do fim da Guerra contra o Paraguai (1864-1870) e a conseqüente intensificação do contato dos indígenas com a sociedade não indígena;
- b) A demarcação de áreas reservadas (1917-1928) para acomodação de indígenas e as relações/conflitos interétnicas baseadas na ocupação de várias etnias em uma área restrita;
- c) A evangelização promovida pelos missionários protestantes ligados a *Missão Caiuá* desde o final da década de 1920;
- d) O início da adesão ao pentecostalismo no final de 1970 em contraste com a religião própria dos indígenas e ao protestantismo histórico e, por fim;
- e) O surgimento das igrejas pentecostais autóctones, de modo mais constante a partir da década de 1990. Ressalto que tais destaques possuem vários desdobramentos que, essencialmente, refletem as fontes utilizadas.

Obviamente que estes espaços não se constituem na totalidade dos locais onde os indígenas da *Reserva de Dourados* podem sofrer algum tipo de afetação. Entretanto, os documentos analisados, o trabalho de campo e as pesquisas já realizadas e que refletem em algum momento o objeto desta pesquisa, deram o contorno das escolhas que realizei. Talvez, a principal exceção que fiz nesta abordagem foi não tratar com mais profundidade as relações processadas entre os indígenas pentecostais e aqueles que não aderiram ao cristianismo. Contudo, este assunto será abordado, sempre que necessário, no desenvolvimento do texto.

Desta forma, discutir as implicações do avanço do pentecostalismo entre os indígenas da *Reserva de Dourados*, mais do que uma tentativa de polarização ou ideologização, de querer encontrar opressores e oprimidos, é uma forma de cooperar com os estudos sobre os grupos étnicos presentes neste local e, mais, com a própria história indígena.

A presente pesquisa se apoiou no método etnográfico, por meio da observação participante, mas sobretudo na metodologia da história oral temática. O privilégio dado às fontes orais justifica-se por ser este um importante instrumento de auxílio na reconstituição do contexto histórico, o que facilita a compreensão da problematização de objeto desta pesquisa.

Como afirmaram Leite e Eremites de Oliveira:

Valer-se da própria memória não necessariamente implica fazer uma espécie de ego-história, como compreendem os historiadores, tampouco uma autoetnografia, como se referem os antropólogos. É, isto sim, construir uma interpretação particular e menos causal sobre o momento contemporâneo analisado, o que não implica, sem embargo, ignorar muitas das limitações e possibilidades que o calor da hora e a memória impõem a esse tipo de análise (2012, p. 129).

Ainda que o período de trabalho de campo e o número de interlocutores não tenham sido extensos, isso não reduz a importância dos propósitos aqui pretendidos. Pois, conforme Cardoso de Oliveira, mesmo que o conjunto de casos analisados sejam poucos, eles servem para dar consistência “[...] aos argumentos construídos sobre a relevância da identidade étnica, cuja espessura empírica assegura todas as condições de um efetivo escrutínio etnográfico” (2006, p. 54). Em direção semelhante, Pompa diz que é preciso ir para além dos processos etnográficos e recuperar toda a profundidade histórica dos emaranhados que constituem o campo de uma pesquisa (2006a, p. 13). Ou, ainda, como afirma Peirano:

[...] a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem [...] da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos (2014, p. 379).

A partir do estudo das fontes, também foi possível perceber que os “estigmas” lançados sobre as populações indígenas foram ampliados com a adesão ao pentecostalismo. Principalmente porque o próprio pentecostalismo não é visto positivamente por parte da sociedade nacional. Assim, se ser indígena já é algo que faz com que muitos deles tentem “ocultar” a sua identidade étnica, ser indígena e pentecostal caminhou em duas direções distintas: a) uma ampliação dessa imagem negativa, e; b) o reconhecimento social. Sendo esta última sinônimo de respeito e autoridade entre os indígenas convertidos.

Metodologia

Além de alguns aspectos metodológicos que já foram mencionados, recorri ao uso da metodologia da etno-história como principal recurso devido a sua capacidade de dialogar com outros campos do conhecimento. Ou seja, por ser uma metodologia interdisciplinar a etno-

história oferece um aporte para o diálogo entre a História e a Antropologia, além de outras disciplinas (CAVALCANTE, 2011, 2013; EREMITES DE OLIVEIRA, 2003). Com base nessa perspectiva metodológica, utilizei uma significativa diversidade de fontes, tais como: a) *Documentos*: os boletins do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), dos documentos de Comissões de Inquéritos da Câmara dos Deputados e relatórios e avisos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); b) *Jornais*: de Igrejas e comerciais; c) *Cartas*: de missionários e de autoridades; d) fontes orais; e, f) fontes etnográficas.

Neste sentido, o uso que fiz das fontes orais teve como intuito superar os limites dos documentos escritos. Consequentemente, tornou-se imperativo o uso da metodologia da história oral, já que é ela quem instrumentaliza o historiador para a correta análise e interpretação das fontes orais. Mais especificamente, utilizei a história oral temática como opção para tentar recuperar, da memória que os meus interlocutores, informações sobre os processos históricos que possibilitaram a inserção do pentecostalismo na *Reserva de Dourados*. Informações e pontos ainda não explorados e que poderiam ter influenciado no modelo atual do pentecostalismo praticado nas Igrejas autóctones.

As entrevistas foram realizadas essencialmente com pastores pentecostais autóctones, cinco no total, mas também entrevistei os pastores que dirigem a *Missão Tapeporã*, da *Igreja Metodista*. Nesse último caso, o interesse foi o de esclarecer os motivos que levaram a um posicionamento tenso e de oposição entre essas missões protestantes que, inicialmente, eram parceiras do mesmo empreendimento evangelístico na *Reserva de Dourados*. Além disso, de alguma forma a *Missão Tapeporã* também foi preceptora da evangelização de muitos indígenas que hoje se assumem como pentecostais.

Outrossim, o uso da metodologia da observação participante teve como objetivo compreender as interações e o comportamento dos indígenas no ambiente pentecostal autóctone, bem como analisar alguns aspectos relacionados ao formato das cerimônias religiosas, de seus cultos. Porém, ainda que desejado, não estive presente em todas as Igrejas autóctones da *Reserva de Dourados*. O principal motivo foi que após participar dos cultos realizados nas Igrejas pastoreadas pelos meus interlocutores, os traços comuns e com pouquíssimas distinções em suas práticas religiosas denotaram que esse momento resultaria em poucos ou nenhum acréscimo substancial aos objetivos dessa pesquisa. Além disso, as Igrejas dirigidas pelos cinco pastores que foram meus interlocutores representam mais de 50% do total dos espaços religiosos⁶ autóctones existentes na *Reserva de Dourados*. Diante disso,

⁶ Como será melhor detalhado no terceiro capítulo, atualmente há vinte espaços religiosos estruturados a partir do pentecostalismo autóctone na *Reserva de Dourados*, sendo que os cinco pastores que entrevistei e que foram meus interlocutores respondem por onze deles.

optei por descrever os cultos de apenas duas Igrejas como forma de apresentar o tipo de pentecostalismo que eles desenvolvem, bem como traçar pontos que permitissem a construção de um modelo representativo para as demais Igrejas.

As observações participantes que relato nessa pesquisa foram realizadas na *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus*, organizada em 1993, e na *Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho*, organizada em 2007. O espaço de tempo entre a organização dessas duas Igrejas também foi fundamental para minha escolha, uma vez que isso permitiu-me perceber os pontos de aproximação e os sinais diacríticos que denotam mudanças na compreensão teológica e na prática eclesial desenvolvida pelas lideranças mais antigas e as mais novas.

Quanto a análise documental, as fontes escritas não só ofereceram informações de um tempo anterior como também permitiram avaliar o contexto em que foram produzidos, por exemplo, os boletins internos do SPI e documentos oficiais sobre comissões de inquéritos que investigaram a corrupção no SPI e a violência praticada contra os indígenas no Brasil. Ademais, a análise de fontes escritas me permitiu compará-las com outras informações coletadas e as interpretar a partir das realidades que observei. Pois, à semelhança do que afirma Chartier:

[...] não existe história possível se não se articulam as representações das práticas e as práticas da representação. Ou seja, qualquer fonte documental que for mobilizada para qualquer tipo de história nunca terá uma relação imediata e transparente com as práticas que designa. Sempre a representação das práticas tem razões, códigos, finalidades e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição obrigatória para entender as situações ou práticas que são o objeto da representação (2011, p. 16).

De maneira que as diversas fontes e as metodologias utilizadas para analisá-las foram de extrema importância para construir e organizar o texto dessa dissertação que, sobretudo, pretendeu entender o processo de construção das representações pentecostalismo autóctone presente na *Reserva de Dourados*.

Notas

Optei por manter as citações que transcrevo no texto com a redação tais quais encontradas nas fontes utilizadas. Assim, por vezes permanecem nas citações o uso de uma ortografia arcaica ou mesmo os erros e equívocos ortográficos presentes no texto original. Diante dessa opção o uso da expressão *sic*, para identificar a presença dessas especificidades da redação original, foi dispensada. Nas transcrições das entrevistas foram mantidas as

pronúncias contidas nos áudios das gravações, opção que além de respeitar a forma do discurso de meus interlocutores também permitiu-me observar vestígios de informações (BLOCH, 2001, p. 73) que auxiliaram na compreensão de muitos eventos que tratavam do processo histórico de estabelecimento do pentecostalismo autóctones na *Reserva de Dourados*.

Em relação a grafia de nomes indígenas, neste trabalho assumo a mesma posição adotada por Cavalcante que “[...] segue o padrão estabelecido por convenção assinada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1953, na cidade do Rio de Janeiro” (2013, p. 29) para a grafia de nomes indígenas. A partir dessa convenção Cavalcante informa que:

[...] os nomes não recebem flexão de número ou de gênero e são escritos com iniciais maiúsculas. Nos casos em que os nomes são usados como adjetivos, mantém-se o padrão de não flexão, mas utilizo iniciais minúsculas. Exemplos: “Os Kaiowa e Guarani lutam por suas terras” (substantivo) e “Os indígenas kaiowa e guarani lutam por suas terras” (adjetivo). [...] Os nomes de terras indígenas são grafados conforme a nomenclatura oficial, em que algumas oxítonas são acentuadas (CAVALCANTE, 2013, p. 29).

Além de fazer uso do itálico quando mencionei termos de línguas estrangeiras ou indígenas, também fiz uso desse recurso para dar destaque ao nome das diversas Igrejas que fizeram parte dessa pesquisa. As “aspas duplas”, na maioria das vezes, foram utilizadas quando fiz citações diretas no corpo do texto ou, então, quando utilizei expressões retiradas dessas citações. Por sua vez, utilizei as ‘aspas simples’ para apontar termos e expressões que pretendi relativizar ou devido à ambiguidade de sentidos.

Muitos dos termos do meio evangélico/pentecostal que utilizo incluo nessa dissertação não será embasado em nenhum referencial teórico. Em parte, isso se justifica por representar termos que ainda não foram catalogados e/ou que são muito peculiares de determinada Igreja ou região. Assim, muitos deles foram descritos com base em minha formação teológica e no conhecimento prático do meio evangélico no qual convivo, bem como pelos contatos com pessoas adeptas do pentecostalismo. De maneira, dado a multiplicidade de entendimentos que os mesmos termos possuem no meio evangélico/pentecostal, não me envolvi demasiadamente em uma pesquisa aprofundada sendo que, não raro, pode haver eventuais discordâncias com as definições que propus. O que por si não invalida o seu propósito. O conhecimento teológico pessoal também foi utilizado em alguns momentos específicos para sublinhar alguns registros e relatos que fiz nesse trabalho.

CAPÍTULO 1

CONVERSÃO RELIGIOSA E IDENTIDADE ÉTNICA: APROXIMAÇÕES HISTÓRICAS E PRESSUPOSTOS CONCEITUAIS

Neste capítulo procuro aclarar os pressupostos teóricos pelos quais optei, bem como as definições de termos, conceitos e categorias que circunscrevem a compreensão da identidade étnica, assim como os sentidos com os quais serão empregados no decorrer deste trabalho. Além disso, busco uma breve aproximação histórica das situações inerentes aos complexos eventos que se sucederam e que ajudaram a dar forma à atual *Reserva de Dourados*, inclusive no âmbito religioso.

Para tanto, considero que o processo histórico de colonização que ocorreu na região do extremo sul de antigo Mato Grosso (SMT⁷), atual Mato Grosso do Sul, são vitais para se compreender as implicações sobre a organização social e a construção identitária dos indígenas da *Reserva de Dourados*. Contudo, por já existir farta bibliografia que aborda a colonização, as influências religiosas, o povoamento e os conflitos entre indígenas e não indígenas ocorridos nesta região desde o período colonial (MELIÀ, 1993; MONTEIRO, 1994; VASCONCELOS, 1999; CARLI, 2008; CHAMORRO, 2009; GONÇALVES, 2011; CAVALCANTE, 2013), procuro pontuar apenas os aspectos mais essenciais. Assim, procuro evitar repetir informações já bastante aprofundadas em outras pesquisas, bem como permito-me focar nos eventos mais próximos dos recortes temporal e espacial aqui propostos.

1.1 Religião, conquista e dominação

A religião não somente perpassa a história da humanidade, mas, por vezes, ela se confunde com a própria história. E aqui subsiste, talvez, a principal característica de uma abordagem histórica da religião: a necessidade de investigá-la a partir de um momento concreto das relações humanas, de um *locus* específico.

No Ocidente, fundamentalmente baseado na tradição judaico-cristã, as pesquisas que

7 Assim como adota o historiador Paulo Roberto Cimó Queiroz (2008), a fim de simplificar a redação, nesta pesquisa também designarei a porção meridional do antigo Estado do Mato Grosso por SMT.

tem como objeto de estudo as religiões só tiveram início em meados do século XIX (BELLOTTI, 2011, p. 15), sendo que o reconhecimento das religiões não ocidentais se estabeleceu *paripassu* a experiência missionária e colonizadora do século XVI, como “[...] forma de dignificá-las e incorporá-las ao mundo do humano” (MONTERO, 2012, p. 1).

Estes estudos começaram a ser realizados num período em que as pesquisas de Darwin representavam uma “[...] cisão aparentemente definitiva entre o sistema de pensamento religioso (judaico-cristão) e o sistema explicativo científico experimental” (BELLOTTI, 2011, p. 16). Assim, a disciplina de História das Religiões tal como a temos foi configurada “[...] a partir das discussões que, ao longo do século XIX e início do XX, aprofundaram as relações entre a defesa do caráter racionalista do homem ocidental e a persistência de formas de expressão ainda classificadas de religiosas” (HERMANN, 1997, p. 329).

No campo da Antropologia, em virtude dos diversos trabalhos já realizados, é possível estabelecer que há um consenso “de que a religião se constitui como fenômeno socioantropológico no processo histórico da modernização do Ocidente” (MONTERO, 2006b, p. 47). Neste campo, em 1973, Geertz propôs que a religião fosse compreendida como um *sistema cultural* estabelecido a partir de:

(1) *um sistema de símbolos que atua para* (2) *estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da* (3) *formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e* (4) *vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que* (5) *as disposições e motivações parecem singularmente realistas* (GEERTZ, 2008, p. 67, grifo do autor).

Destarte, através dos séculos o cristianismo foi capaz de apresentar-se “[...] em sua dupla função, de religião e de ideologia dominante” (LE GOFF, 1992, p. 34). Em outras palavras, e já considerado as disputas internas que ocorrem nas várias expressões do cristianismo, onde se encontra instalada um templo cristão ali há muito mais do que a simples presença de um edifício, ali está fisicamente manifestado o *poder simbólico* dessa religião⁸.

Na perspectiva de Bourdieu, os símbolos são instrumentos de ‘integração social’, uma vez que “[...] eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’” (2005, p. 10). Neste sentido, ainda segundo o mesmo autor, “[...] o poder simbólico é um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce, um

⁸ Em muitos locais essa força de influência ocorre até os dias atuais. No Brasil, essa realidade pode ser observada principalmente no interior do país e nas pequenas cidades, com destaque para o cristianismo propagado pela Igreja Católica. Mas faz-se mister observar que em outras religiões, como o Islamismo, ocorrem situações semelhantes.

crédito com que ele credita, uma *fides*, uma *auctoritas*, que ele lhe confia pondo nele a sua confiança. É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe” (BOURDIEU, 2005, p. 188, grifos do autor).

Esse poder, do qual fala Bourdieu, é exercido pela perpetuação do *ethos* cristão, do seu estilo moral e estético. No início da década de 1970 Geertz afirmava que na discussão antropológica “[...] os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo *ethos*, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo ‘visão de mundo’” (2008, p. 92). Era, portanto, o *ethos* que projetava a demarcação do espaço de *dominação*.

A dominação à qual me refiro segue na direção de Weber, para quem ela “[...] é a probabilidade de se encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicadas [...]” (1991, p. 33). Mas por estar diretamente ligada à noção de *poder*, que na sociologia é um conceito amorfo, a noção “[...] de ‘dominação’ deve ser sempre mais precisa e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem” (WEBER, 1991, p. 33). Assim, o conceito de *dominação* que utilizarei quando tratar das relações interétnicas, seja entre os indígenas e os missionários (católicos ou protestantes) ou entre indígenas e a sociedade nacional, será no sentido das tentativas de dominação dos indígenas a partir da anulação de suas culturas e identidades. Anulação, por vezes, promovida pela imposição de novos signos e/ou sentidos aos já existentes na cultura dessas populações.

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve, necessariamente, haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade das formas que umas e outras puderam assumir, apresentem, por toda a parte, o mesmo significado objetivo e também por toda a parte, exerçam as mesmas funções. São esses elementos permanentes que constituem o que existe de eterno e humano na religião; formam todo o conteúdo objetivo quando se fala da religião em geral. (DURKHEIM, 2008, p. 33).

Semelhantemente ao que ocorre com a identidade, assunto que tratarei adiante, o *ethos* também se submete às transformações promovidas pelas interações sociais. Ou seja, apesar de um *ethos* pretender se impor sobre outro, ele não é imune à dinâmica das relações. Os agentes sociais não apenas sofrem uma ação do *ethos* recebido, eles também se apropriam dele e os releem. Assim, não é incomum que preceitos do cristianismo sejam seletivamente incorporados e ressignificados pela cultura indígena (cf. ALMEIDA, 2006, p. 292).

Como exemplo do poder da Igreja, Le Goff traz uma análise bastante propícia sobre o apogeu alcançado pela cristandade latina a partir de século XII. Para este autor, a Igreja não se

igualava aos demais poderes da sociedade em suas características, ela os superava. Seu fundamento se sustentava em três bases: a) na função de ocupação espacial (como instituição sagrada); b) na função econômica, e; c) na função de comando/justiça (LE GOFF, 1992, p. 34). Ou seja, a Igreja, além de seus preceitos religiosos, possuía uma função administrativa dentro do Estado, sendo que esta relação marcou boa parte da história do Ocidente.

Tendo como ponto de partida as ideias e conceitos de Bourdieu, Geertz, Le Goff e Durkheim, é possível, por exemplo, ter uma melhor dimensão do motivo pelo qual a antropóloga Paula Montero afirma que a linguagem religiosa é muito mais efetiva do que a do Estado ao legitimar políticas de ‘ação social’. Para ela, “[...] a linguagem do Estado não percola o tecido social, nem conquista parcela importante de corações e mentes sem a intermediação dos agentes religiosos e sua gramática comunitária” (MONTERO, 2009, p. 15). Essa parece ter sido uma assertiva bastante efetiva no passado e, ainda que em menor escala, a ‘parceria’ entre Estado e missões religiosas permanece como uma opção para a realização de projetos entre as populações indígenas no Brasil, especialmente no campo da saúde.

Neste sentido, mesmo ciente de que o discurso sobre as questões religiosas está para além da esfera cristã, nesta pesquisa priorizo as relações históricas das missões cristãs com os povos indígenas que habitavam nas regiões do atual Centro-Oeste brasileiro, bem como na região oriental do Paraguai. Primeiramente em sua perspectiva católica com os jesuítas que chegaram a partir do século XVII e, posteriormente, com os protestantes no início do século XX. Sendo que este último caso, por estar diretamente ligado ao objeto desta pesquisa, terá um melhor aprofundamento no segundo capítulo.

1.1.1 Colonialismo e missões religiosas: aspectos da conversão entre os indígenas

O contexto europeu do final do século XV, como recorda Santos, bradava sobre uma ‘nova ordem’ política e religiosa que havia se instalado no início de 1492 e que culminou com o fim do Iluminismo mouro e judaico. Consequentemente, a nova política adotada rompeu com a tolerância religiosa presente na Península Ibérica até então e a Europa, como um todo, passou a experimentar “[...] uma nova era de fanatismo, de racismo e de centrismo” (SANTOS, 1993, p. 34-35).

Espanhóis e portugueses que, entre os séculos XV e XVI, passaram a desembarcar e a ocupar as terras que hoje configuram a América Latina, compartilhavam desta mesma visão. E foi com base nela que inúmeras populações ameríndias foram dizimadas, escravizadas e *reduzidas*. Uma visão de mundo que não reconhecia a humanidade dos habitantes das

populações nativas e que, portanto, serviu para estigmatizá-los e, também, como um legitimador para o acometimento de todo tipo de violência contra as populações nativas.

Nem a bula papal *Sublimis Deus* de 1537, de Paulo III, que declarou que os indígenas também eram seres humanos (CAVALCANTE, 2009, p. 82) impediu que eles continuassem a ser escravizados e mortos. Manuela Carneiro da Cunha resume em três as formas de escravidão legalizadas mais comuns: a) o aprisionamento em ‘guerra justa’; b) a compra de escravos legalmente havidos, era permitida a compra de índios que haviam se tornado escravos de outros grupos indígenas em situação de guerra, e; c) os descendentes de indígenas cativos que, pela regra de dependência também podiam ser escravizados (CUNHA, 2009, p. 174-175).

No Brasil, a Lei sobre a liberdade dos gentios de 20 de março de 1570 que tentou regulamentar o cativo indígena, à semelhança da bula papal, não obteve êxito (MONTEIRO, 1994, p. 41). De maneira que, desde as primeiras incursões espanholas e portuguesas no Novo Mundo, a história dos povos originários do continente sul-americano se estabeleceu em meio a uma forçosa tentativa de dominação, bem como da imposição do cristianismo como a única e verdadeira religião.

As ações de evangelização promovidas pelos missionários jesuítas na América espanhola dos séculos XVII e XVIII, por meio do ensino catequético, tinham a função de educar as populações indígenas para, então, ‘civilizá-las’. Com o fim de efetivar este propósito, os religiosos instituíram os aldeamentos⁹, locais que além de educar e de ‘civilizar’ os nativos, também explorava a sua mão de obra (POMPA, 2003, p. 70; CHAMORRO, 2009, p. 118). Vale ressaltar que a ação missionária apresentava-se como uma das formas de estabelecimento do domínio espanhol sobre as populações nativas que habitavam em parte da área da atual América Latina, definida pelo tratado de Tordesilhas de 1494, bem como de legitimação do uso da força por parte dos conquistadores.

O contexto histórico dos missionários na redução jesuítica da Província do Guairá e Itatim (século XVII) possui papel importante na compreensão da história indígena dos Kaiowa e Guarani. Foi principalmente nessa região que teve início a ação dos bandeirantes, com posterior deslocamento para o Oeste da Capitania de São Paulo. Mais tarde, por força do Tratado de Madri (1750), esta área também passou a integrar, teoricamente, o domínio português.

Contudo, os aspectos inerentes ao processo histórico de produções de alteridades das

9 Neste texto considero apenas os aldeamentos indígenas dos séculos XVI e XVII na Província do Guairá que, de alguma forma, refletiram nas populações indígenas que habitaram/habitam a região do atual estado de Mato Grosso do Sul. Também neste texto aldeamento indígena e reduções serão utilizados como sinônimos. Para mais informações ver: *Padres Guerreiros* (TORRES HOMEM, 1911, p. 10-23).

ações missionárias, mesmo que se guarde a sua dimensão político-ideológica, não podem ser reduzidos a uma ferramenta “[...] de dominação cultural. As configurações culturais que dele resultam merecem ser tratadas [...] como ‘produções culturais’ que fazem sentido e dão sentido à experiência e às práticas culturais” (MONTERO, 2006a, p. 33). O que parece se aplicar ao pensamento religioso eurocêntrico do período colonial. Pensamento que estava sustentado basicamente sobre dois pilares: a conversão (salvar as almas) dos gentios e a instrução destes para o servir aos brancos.

Em última instância estes dois fundamentos representam bem o conceito de *civilização* concebido pelos jesuítas (CAVALCANTE, 2009, p. 39). Melià, ao relatar como eram as relações entre os Guarani que viviam nas *reduções*, os missionários jesuítas e os colonizadores hispânicos, diz que o:

[...] ‘cristiano’ viene a ser un concepto étnico, más que religioso, aunque no excluya estas notas. ‘Cristiano’ se contrapone a ‘indio’ o ‘natural’. ‘Cristianos’ son antes de todo los europeos, los ‘blancos’. [...] Es ‘cristiano’ cualquier persona no indígena. [...] Por analogía, se llamó alguna vez ‘cristiano’ a indios que estava al servicio de los ‘cristianos’ y que, segun la mentalidad indígena, se les habian assimildado (1993, p. 25)¹⁰.

Destarte, e com base nos apontamentos de Melià, é possível perceber que no período da colonização hispânica as *reduções* funcionavam como locais sensíveis a transformação da identidade indígena. Ou seja, na mentalidade dos jesuítas espanhóis, atuantes no antigo Paraguai, dentro das *reduções* seria possível estabelecer novos costumes entre os indígenas e, como consequência, lhes seria impressa uma nova forma de se autorreconhecer como indivíduo, já que o antigo modo de ser e viver desapareceria (cf. CHAMORRO, 2009, p. 119).

No caso dos missionários jesuítas portugueses, ainda que não tenham estabelecido aldeamentos nos mesmos moldes de seus pares espanhóis, o mesmo propósito civilizador para com os índios se mantinha (POMPA, 2006b, p. 120). Tanto que em 1552, na Bahia, os jesuítas portugueses criaram a primeira aldeia de índios convertidos. O principal objetivo era o de evitar que eles, os indígenas, voltassem aos antigos costumes quando os jesuítas não estivessem mais junto deles. O resultado foi frustrante para os jesuítas, pois o intento não foi alcançado.

Nestes aldeamentos, especialmente nos espanhóis do antigo Paraguai, uma das formas

10 [...] “cristão” é um conceito étnico, e não religioso, embora não exclua essa perspectiva. “Cristão” se opõe ao “índio” ou ao “nativo”. Antes de tudo, “cristãos” são todos os europeus, os “brancos”. [...] Qualquer pessoa não indígena é um “cristão”. [...] Por analogia, uma vez que um indígena que está a serviço dos “cristãos” é chamado de “cristão”, de acordo com a mentalidade indígena, isto significa que ele foi assimilado (MELIÀ, 1993, p. 25, tradução minha).

de transformação da identidade indígena se dava através da mudança de sentidos do vocabulário dos nativos. Como não existiam termos que definissem corretamente as categorias teológicas cristãs, os jesuítas realizaram várias alterações semânticas em termos e conceitos utilizado pelos índios para garantir o ‘correto’ ensino. Segundo Chamorro, estas alterações, entre os Guarani, ajudaram a configurar a “[...] sociedade convertida a uma nova ordem social e orientada por novos valores” (2009, p. 111). A própria compreensão do que vinha a ser uma redução era, sobretudo, um conceito de como o indígena deveria se reconhecer como convertido. Como mencionado acima, os jesuítas acreditavam que somente em aldeamentos é que se realizaria efetivamente a conversão dos índios, bem como a mudança de seus hábitos, costumes e crenças (CHAMORRO, 2009, p. 119).

No estudo linguístico que realizou sobre a conversão dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas dos séculos XVI e XVII, Chamorro (2009, p. 115-121)¹¹ observou que a vida nos aldeamentos exerceu pelo menos seis papéis sociais entre os indígenas, a saber: a) a civilização dos índios seria estabelecida através da humanização, da hominização, da não pajelança, da união monogâmica e do aldeamento; b) a conversão dos índios também compreendia retirá-los de uma vida nas selvas para integrá-los a sociedade; c) os índios convertidos deveriam se tornar pacientes diante das dificuldades (tornar-se homem); d) toda pajelança precisava ser banida; e) a transformação cultural se efetivaria num ambiente de aldeamento (*reduções*), e; f) o fim da poliginia pressupunha a correta moral de uma vida civilizada/cristã.

Em última instância, os missionários acreditavam que a assimilação dos novos valores e condutas faria com que os indígenas deixassem de ser quem eram. Nessa compreensão, que inicialmente existiu entre os missionários das *reduções*, ao conseguir fazer com que os indígenas abandonassem seu modo de ser eles seriam ‘humanizados’. E, assim, viveriam em ordem e limpeza, o que para estes religiosos eram “[...] virtudes que somente vivendo reduzidos em povoados eles [os nativos] poderiam experimentar” (CHAMORRO, 2009, p. 117).

Apesar da intrínseca relação entre a conversão de indígenas e as estruturas de dominação colonial, e com exceção da rica produção bibliográfica produzida pelos jesuítas, esse não foi um tema que despertou muito interesse de historiadores durante um longo tempo.

11 A pesquisa de Chamorro parte de três volumes que compõem a obra linguística do peruano Antonio Ruiz de Montoya, missionário jesuíta que atuou entre os indígenas falantes da língua guarani no século XVII. São elas: o *Vocabulario*, o *Tesoro* e o *Catecismo de la lengua guaraní*, publicados entre 1639-1640. O *Vocabulário* contava com uma “listagem de palavras e expressões em espanhol com seu equivalente em guarani”, no *Tesoro* (principal obra citada) apareciam expressões já conhecidas em guarani, mas também outras que “pela ação missionária, se devia começar a dizer. Por fim, no *Catecismo* constavam as rezas e [...] uma versão didática da nova doutrina” (2009, p. 111-112).

O estudo da conversão de indígenas e suas implicações históricas esteve mais em pauta em pesquisas antropológicas. E, mesmo assim, apesar do significativo interesse pelo tema, até 2006 “[...] o estudo do cristianismo em populações não ocidentais ocupa ainda um espaço pequeno dentro da disciplina antropológica” (CAPIBERIBE, 2006, p. 305).

Um motivo para este pouco interesse talvez esteja na própria história indígena. Pois, além de ‘nova’, as pesquisas em história indígena assumiram um importante papel social no Brasil muito recentemente. Também é muito recente o interesse pelos reflexos socioculturais e identitários que a conversão tem promovido entre as sociedades indígenas (WRIGHT, 1999, 2004; MONTERO, 2006; CHAMORRO, 2009; SUESS, et. al., 2009; PEREIRA, 2012; WILDE, 2011). A esses fatores, somam-se as tensões de longa data entre historiadores, antropólogos e missionários. Assim, passo a considerar alguns apontamentos que podem contribuir com os estudos históricos e antropológicos mais recentes sobre este fenômeno religioso e seus desdobramentos entre os indígenas no Brasil.

1.1.2 História indígena e o estudo da conversão ao cristianismo

No Brasil, mesmo com a relevante importância que os indígenas tiveram em sua formação socioeconômica, o protagonismo desses povos foi deliberadamente mantido à margem da historiografia nacional. Essa situação começou a apresentar algumas mudanças a partir do lançamento do livro História dos índios no Brasil de Manuela Carneiro da Cunha, em 1992. Momento em que a história indígena passou a ganhar mais visibilidade na produção historiográfica brasileira (EREMITES DE OLIVEIRA, 2012, p. 190).

Ainda sobre a maneira de se compreender a história indígena no início da década de 1990, Eremites de Oliveira afirma que ela era usada “[...] para se referir ao estudo a respeito da trajetória histórica e sociocultural dos povos nativos das Américas, desde o período pré-colonial até os dias de hoje” (2012, p. 190). Considera, que essa ideia fazia com que o termo assumisse a mesma concepção, *latu senso*, de etno-história (EREMITES DE OLIVEIRA, 2012, p. 190). Para Cavalcante (2011, p. 350), a etno-história foi a principal metodologia que orientou as pesquisas sobre história indígena desde o início do século XX na América do Norte.

Cabe, também, mencionar a profunda marca da visão eurocêntrica e da perspectiva evolucionista sobre o estudo das sociedades ágrafas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2012, p. 201-202). Pois, o condicionamento destas sociedades como não civilizadas ou, como propunha Varnhagen, que ainda estavam na infância e, portanto, não possuíam história (1854, p. 107-108), manteve o discurso sobre a história dos índios brasileiros por muito tempo fadada aos

registros etnográficos. Não bastasse tal reducionismo, vale lembrar que os primeiros traços da escrita de uma história indígena foram essencialmente realizados com o uso da metodologia de pesquisa bibliográfica (EREMITES DE OLIVEIRA, 2012, p. 179).

Dentre estas fontes documentais estão os registros etno-históricos produzido por religiosos e viajantes, com destaque especial para os missionários jesuítas que pressupunham a conservação desses documentos como uma forma de “[...] cultivar um legado exemplar a ser transmitido às futuras gerações” (OLIVEIRA, 2011a, p. 267). Assim, mesmo diante de papéis controversos e ambivalentes, os registros dos missionários se configuram em uma das principais fontes para pesquisas históricas das três etnias mais populosas presentes no atual território de Mato Grosso do Sul, a saber, os Kaiowa, os Guarani e os Terena.

Para Haesbaert o conceito de território deveria se agrupar em três vertentes: a) jurídico-política; b) cultural(lista), e; c) econômica (muitas vezes economicista). Destas, privilegio a concepção cultural(lista), que conceitua o território a partir da “[...] dimensão simbólico-cultural, mais subjetiva, em que o território é visto sobretudo como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo sobre o seu espaço” (2003, p. 13). A minha opção se dá por entender que, no que diz respeito às sociedades indígenas, atrelado à noção culturalista de território se somam os ‘laços’ espiritual e psicológico ao solo (HAESBAERT, 2003, p. 14), uma vez que “o território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais [...]” (HAESBAERT apud HAESBAERT, 2003, p. 14). Por sua vez, Little compreende que território é um produto de processos sociais e políticos e sua análise consiste “[...] de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado” (2002, p. 3-4).

Outrossim, a partir da historicização das relações interétnicas produzidas entre os missionários e os indígenas, objeto da antropologia, a conversão se constitui em uma categoria de análise desse objeto, já que se apresenta como “[...] fruto da longa história desse encontro” (POMPA, 2006b, p. 112). Assim, o uso desse tipo de abordagem possibilita estabelecer um caminho para se compreender como, historicamente, o cristianismo tem contribuído para as modificações na organização sociocultural das populações indígenas (CAPIBERIBE, 2006, p. 306). Com especial destaque para os aspectos que envolvem a identidade dos indígenas que aderem ao cristianismo como sua ‘nova’ religião.

1.2 A construção da identidade e suas perspectivas

O estudo da identidade, seja individual ou coletiva, está cercado de múltiplos sentidos, perspectivas e abordagens¹². De modo que sua análise, se considerada independente dos contextos de transformações socioculturais oriundos das mais diferentes situações históricas, pode produzir uma compreensão parcial, super ou subdimensionada. São justamente os equívocos metodológicos que têm exigido uma melhor conceitualização da categoria identidade enquanto objeto de pesquisa. Apesar de seu estudo não ser uma novidade nas ciências sociais, a disciplina de História só passou a abordar a temática da identidade recentemente (SILVA, K.; SILVA, M., 2009, p. 204), no final do século XX, entretanto os debates que envolviam a pós-modernidade e o multiculturalismo. Em decorrência disso, “[...] a noção de identidade tornou-se um dos conceitos mais importantes de nossa época” (SILVA, K.; SILVA, M., 2009, p. 202)¹³. Mas, em 2000, Tomaz Tadeu Silva criticou as premissas basilares do multiculturalismo uma vez que esse conceito apoiava-se:

[...] em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença [...]. Parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a *existência* da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença (2000, p. 73, grifo do autor).

No Brasil, como meio de se compreender a diversidade cultural existente no país, tem ocorrido uma mobilização em prol da conscientização sobre a importância das discussões em torno deste tema. Todas as disciplinas, “[...] de uma forma ou de outra, criticam a ideia de uma identidade integral, originária e unificada” (HALL, 2000, p. 103). E ainda que persistam pensamentos unificantes, como o apresentado por DaMatta (2001) e que pretendia definir uma única identidade brasileira, “[...] qualitativamente a partir do futebol, do carnaval, do sincretismo, da sensualidade etc., (SILVA, K.; SILVA, M., 2009, p. 203). Sigo na direção de Cardoso de Oliveira (2006), por compreender que a identidade se estabelece por meio de processos complexos, historicamente construídos e conflituosos.

Ao propor o modelo de *fricção étnica*, Cardoso de Oliveira tinha em mente um afastamento do conceito de aculturação. Para ele “[...] as relações entre índios e não índios

12 Opto por não fazer um tratamento pormenorizado sobre as concepções de identidade, ou ainda, uma apresentação detalhada sobre as transformações históricas desse conceito por já existir um número considerável de publicações que tratam dessa problemática (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, 2006; SILVA, 2000; HALL, 2003, 2006; KHALED JÚNIOR, 2010).

13 Uma importante observação de Cardoso de Oliveira é que a noção ou o conceito de identidade até o final século XX ocupava uma posição marginal nos estudos antropológicos (2006, p. 66).

seriam estudadas em termos de conflito nas relações sociais observáveis e de dissenso em suas representações, ao contrário dos estudos aculturativos da época, conduzidos para a observação dos sistemas em equilíbrio e de consenso” (2006, p. 60). A identidade, assim, se manifesta de múltiplas maneiras. Por isso se torna crucial, como assinalou Santos, “[...] conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados” (1993, p. 32). Foi neste sentido que Hall criticou a ideia de uma identidade completa e acabada, como sendo uma fantasia (2006, p. 13). Estas reflexões foram sintetizadas por Tomaz Tadeu da Silva quando afirma que:

[...] a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação (2000, p. 96-97).

Outra variante importante é que, como mencionado acima, há distintas abordagens sobre a identidade em uma mesma disciplina, bem como em diferentes disciplinas. E, ao mesmo tempo, não é incomum a necessidade de um diálogo interdisciplinar para um melhor aprofundamento do tema. Sobre isso, Cardoso de Oliveira (2006) ofereceu uma discussão bastante apropriada em suas reflexões sobre a *identidade social*, mais precisamente sobre o Eu (*Ego, Self*), ele também registrou a necessidade de dialogar com outros campos do conhecimento, como a Filosofia e a Psicologia. No caso da Psicologia, inicialmente por parte dos antropólogos sociais britânicos na década de 1960, há um receio em debater a identidade a partir deste diálogo por se temer “incorrer em um psicologismo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 64). Castells amplia esse debate quando propõe que:

A construção de identidades vale-se da matéria prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados na sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espço (1999, p. 23).

Estas observações, em si, constituem-se em outro desafio para os estudos sobre a identidade: a necessidade de investigação dos múltiplos corolários que transitam no seu campo semântico. Dentre os quais elenco: “[...] identidade nacional, identidade étnica,

identidade social, cada um deles com uma gama de significados e métodos de análise próprios” (SILVA, K.; SILVA, M., 2009, p. 202). Assim, a busca pela compreensão dos sentidos da identidade também requer que se considere o modo como o seu significado é processado e (re)organizado a partir dos interesses individuais e/ou coletivos, bem como os vários locais onde a ela se manifesta e de suas várias nuances.

A complexidade sob a qual a diversidade identitária se constrói é, por vezes, ambígua. Pois ao mesmo tempo que produz elementos simbólicos de reconhecimento e de pertença, também se apresenta como “[...] fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social” (CASTELLS, 1999, p. 22). Mas, ainda que como fonte de significados e de experiência possa ser contraditória, a identidade termina por se definir no autoconhecimento de suas distinções em relação ao outro. A formação da identidade depende de uma ação de alteridade “[...] e assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (SILVA, 2000, p. 75).

Assim, abordo esta temática na intersecção histórica das trajetórias dos agentes de mudanças, pois a análise das interconexões entre a diminuição das diferenças em relações interétnicas, bem como de suas fronteiras se é melhor observada a partir deles (BARTH, p. 2011, p. 219-220). A proposição de Barth é importante ao passo que expõe uma necessidade de se evitar a análise apenas discursiva dos processos de transformações identitárias, no caso desta pesquisa, daquelas vivenciadas pelos indígenas pentecostais da *Reserva de Dourados*. A mesma percepção parece ser observada por Hall (2000, p. 103) quando faz suas críticas sobre a ‘explosão discursiva’ em torno do conceito de identidade.

No caso dos indígenas da *Reserva de Dourados*, destaco ainda as dissonâncias identitárias ocasionadas pela interpenetração cultural no contato com a sociedade do entorno e, também, as implicações promovidas pelos agentes de mudanças internos (PEREIRA, 2012). A partir desses pressupostos, a seguir opto por discorrer sobre dois corolários da categoria identidade que estarão diretamente intrincados na discussão sobre o pentecostalismo entre os indígenas: a identidade cultura e a identidade étnica. Esta proposta se apresenta como uma necessidade de evitar que elas sejam consideradas a partir de uma perspectiva naturalizada, cristalizada e essencialista (SILVA, 2000, p. 73).

1.2.1 Identidade etno-cultural

A apresentação conceitual sobre a categoria cultura que, em si, possui um dos conceitos mais polissêmicos dentro das ciências sociais (AGUILERA URQUIZA; BANDUCCI

JUNIOR, 2013, p. 167) é importante para afastarmos a noção de que identidade cultural e cultura são as mesmas coisas. Ideia semelhante pode ser verificada em Eagleton (2011, p. 9). Para evitar que a amplitude de identidade etno-cultural gere dúvidas e/ou se confunda com a própria noção de cultura, Carvalho afirma que “[...] as ciências sociais têm-se utilizado do conceito de etnotipo, ainda que esse se volte para uma visão demasiado sistêmica e substancialista do problema da identidade” (1983, p. 3). Ainda segundo esse autor:

Em termos simples, a identidade étnico-cultural é um meio de seleção e rotulação, e não deve estar referida apenas a modos de comportamento observados pelo investigador ou enunciados pelos informantes. Ela é algo mais do que uma generalização indutiva construída com base num conjunto de dados empíricos, ou do que um modelo ideal. A identidade étnico-cultural se encontra presente em segmentos sociais que não se pensam como totalidades únicas, como os grupos isolados, mas sim que se afirmam como partes de um todo que lhes imprime a rotulação da diferença, diferença essa que é sempre vista como uma ameaça que deve ser neutralizada e mesmo evitada (CARVALHO, 1983, p. 3).

O que Carvalho afirma sobre a identidade etno-cultural é que ela não pode ser concebida em ambientes de exclusivismo étnico, tampouco em sociedades que pretendam estabelecer-se a partir da eliminação das diferenças. Essa, talvez, tenha sido um dos principais erros do Estado nacional quando se dispôs em proceder com a assimilação das comunidades indígenas. Em perspectiva semelhante, Cuche diz que:

[...] Participar de certa cultura particular não implica automaticamente ter certa identidade particular. A identidade etno-cultural usa a cultura, mas raramente toda a cultura. Uma mesma cultura pode ser instrumentalizada de modo diferente e até oposto nas diversas estratégias de identificação (1999, p. 200-201).

Além disso, cultura e identidade etno-cultural, se estruturam dentro de uma perspectiva histórica. Primeiramente por ser historicamente transmitida e incorporada por meio de signos e formas simbólicas “[...] por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 2008, p. 66), uma vez que por sua própria natureza arbitrária a cultura é um objeto histórico e neste sentido, “[...] o presente, seja lá qual for, é reconhecido enquanto passado” (SAHLINS, 1990, p. 185). Outra razão, como já mencionado, elas assim se estruturam por serem construídas a partir de processos históricos.

Assim, parto da premissa de que tanto identidade quanto cultura são conceitos dinâmicos (SANTOS, 1993, p. 31; cf. GEERTZ, 2008; SAHLINS, 1990), e que, essencialmente,

cultura está em oposição às ideias presentes na noção de *assimilação*. De acordo com Cardoso de Oliveira, a *assimilação* foi definida como “[...] o ‘processus’ pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo (a) sua peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior” (1960, p. 111). Como observa Aguilera Urquiza e Banducci Jr., “[...] a utilização deste conceito vem sendo cada vez mais criticada e combatida por antropólogos e outros especialistas das ciências sociais” (2013, p. 200).

A principal crítica que se faz ao conceito de *assimilação* recai sobre a noção em relações de contato. Neste caso, em relação entre diferentes culturas, onde uma delas forja-se como dominante, a cultura ‘dominada’ deixaria de existir por assimilar a cultura dominante. Neste ponto, Eagleton faz uma importante observação. Para ele não se pode conjugar cultura e dominação, já que cultura só pode existir no outro dominado (EAGLETON, 2011, p. 43).

Essa perspectiva de assimilação considera a cultura como “[...] um conjunto imutável de valores, práticas e signos *imutáveis* no interior de uma sociedade” (AGUILERA URQUIZA; BANDUCCI JUNIOR, 2013, p. 200, grifo dos autores), contudo, não há uma cultura ‘pura’, isolada, todas são heterogêneas (EAGLETON, 2011, p. 28-29). Até porque, a identidade cultural é processada nas conjunturas históricas gerais e particulares. Neste sentido, Hall acredita que:

[...] a identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida. Mas é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um “posicionamento”, ao qual nós podemos chamar provisoriamente de identidade (2003, p. 433).

Não é demais lembrar, todavia, que cultura e identidade, cada uma de modo particular, mesmo quando são afetadas elas não deixam de existir. Elas não se anulam ou permanecem dependentes uma da outra (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 34-37), uma vez que as próprias sociedades onde se dão as relações étnicas tendem a reorganizar suas formas de interação e, com isso, terminam por resignificar suas cosmovisões. Como diz Hall:

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das 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 (2003, p. 44).

Neste sentido, destaco a ideia com a qual trabalharei a categoria conversão. Pois, apoiando-me na perspectiva de Bloch (2001, p. 73), proponho analisá-la como um ‘vestígio’ capaz de revelar mudanças nos hábitos e costumes que refletem nas relações sociais hodiernas. Abordada de diversas formas e com diferentes sentidos, utilizo esta categoria com a noção de *adesão*, voluntária ou forçosa, a uma das várias expressões do cristianismo presentes na *Reserva de Dourados*. Assim, os preceitos e os valores morais e religiosos tornam-se filtros que ajudarão a compreender o autorreconhecimento dos indígenas convertidos.

Outrossim, como muitos trabalhos já concluíram (WRIGHT, 1999, 2004; POMPA, 2003; MONTERO, 2006; MOURA, 2009), a conversão¹⁴ de indígenas ao pentecostalismo não retira deles o seu ser ‘índio’. Contudo, o novo *ethos*, adotado a partir de sua conversão, irá fazê-lo reler e (re)compreender sua história, sua cultura e sua própria identidade. A incorporação desse novo *ethos*, inicialmente estranho ao seu sistema originário, reflete diretamente na organização social das diversas populações indígenas. No que diz respeito às missões religiosas que por longo período tem atuado em áreas como a *Reserva de Dourados*, “[...] não se pode negar que a longevidade da ação religiosa entre as populações indígenas engendra modificações substanciais em sua organização sociocultural” (CAPIBERIBE, 2006, p. 206).

Como um contraponto, o pastor indígena Alberto Reginaldo Machado considera que não se pode localizar na religião cristã o veículo que tem causado danos na cultura e nas tradições dos indígenas da reserva. Pelo contrário, ele diz que é o evangelho que tem promovido melhoras e ‘salvado os índios’. Em entrevista que realizei com esse pastor, indaguei-o acerca das possíveis interferências do pentecostalismo na prática da religião antiga dos Guarani, Kaiowa e Terena e, em sua resposta, ele argumentou que:

[...] o Evangelho num interfere com eles não. A gente tenta pregá para eles, a gente procura em comunicação com eles, trazê eles pra nos visitá [vir na Igreja]. Ou cê faz uma festividade, se quê trazê eles a gente dá o carro, busca eles. Mas num tem nada que vê com o costume deles lá e o Evangelho. A obrigação nossa é pregá, a Bíblia fala ‘pregai a toda a criatura até os confins da Terra’, pra amanhã ou despois a gente num ser rejeitado lá [no céu], né? Então, que tem, tem os tradicional tem. Aquela cultura chamada-se da dança do índio, a chicha... a chicha. Aquela acabô num foi porque nós [pentecostais] queremos, num foi por causa do Evangelho, cabô por causo deles mesmo (MACHADO, 2015).

Para esse pastor, de maneira mais enfática, foi o estudo que mudou e tem mudado as

14 Para mais informações e aprofundamento das questões sobre o conceito/ideia de conversão entre os indígenas, ver: WRIGHT (1999), SUESS, et. al. (2009), SOUZA (2010), WILDE (2011), PEREIRA (2012), GALLOIS (2012), dentre outros.

tradições culturais dos indígenas. Apesar de alguns pontos contraditórios, como a tensão entre a não interferência e a tentativa de converter os indígenas que mantêm “o costume deles”, ele acredita que o desejo de querer ter “as mesmas coisas que o branco” é que tem feito com eles deixem a cultura antiga. Essa afirmação é implicativa também entre os Kaiowa mais velhos. Eles veem a escola como um meio do não indígena influenciar a cultura indígena, acreditam que “[...] a escola enfraquece as crianças, *omokãngy mitã*, retirando-lhes a vontade de trabalhar a terra e de cuidar dos pais e avós. O saber tradicional foi substituído pelos saberes dos livros” (MELO E SOUZA, 2012, p. 125, grifo da autora). Diferentemente, o pastor Terena Odair Morales vê nos estudos a única saída para a situação precária em que vivem os indígenas da *Reserva de Dourados*.

[...] hoje, o índio, se ele ficá na cultura, a FUNAI não tem condição de dá a subsistência pro índio. Porque, o índio tem que vivê da pesca, tem que vivê da caça, e isso nós não temos mais aqui. Principalmente por aqui, a não ser na Amazonas que ainda pode [...] tê isso aí. Mas aqui... aqui mesmo nós não temos isso não. Então a única saída do índio pra ele não morrê de fome é ele avança no estudo. Procurá desenvolvê, estudá, pra ele tê o sustento da sua vida própria (MORALES, 2015).

Mesmo que por uma perspectiva diferente, o pensamento do pastor Alberto Reginaldo Machado parece coincidir com a dos xamãs Kaiowa sobre os jovens desta etnia, conforme relatou o antropólogo Levi Marques Pereira em 2004. De acordo como o que afirmou Pereira, os xamãs “[...] julgam completamente sem propósito o discurso de líderes jovens de ‘preservação da cultura’, pois consideram que a prática social dos jovens se contrapõe frontalmente com o que expressam em seus discursos” (2004, p. 275), já que o estudo no sistema do ‘branco’ está em oposição ao dos Kaiowa. Conforme Pereira, “[...] na perspectiva dos jovens a tradição é reivindicada enquanto elemento ideológico que permite estruturar um novo formato de relação com a sociedade nacional” (PEREIRA, 2004, p. 275-276).

Ainda sobre este aspecto, o ex-capitão¹⁵ Ramão Machado da Silva, disse que quando as pessoas chegavam em sua casa com seus problemas, por ele ter uma casa boa, ter conseguido adquirir bens e progredir, os indígenas queriam aprender a fazer e ser igual a ele (SILVA, 1991b, p. 145). Ele afirmava que sua ‘prosperidade’ era um modelo a ser seguido pelos demais indígenas da *Reserva de Dourados*.

Essa afirmação estava bastante presente na compreensão de não indígenas, conforme é possível perceber no relato de funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e no relato do Rev. Orlando de Andrade da *Missão Caiuá*. Para os funcionários da FUNAI, havia

15 Os motivos que levaram a criação dessa função nas áreas indígenas são apresentados abaixo (v. p. 60).

entre os indígenas um ‘efeito demonstração’, ou seja, devido às relações muito próximas com os ‘brancos’, os indígenas tendiam a imitar os padrões do não indígena, ou seja, “[...] o indígena abandona seu ‘habitat’ em busca de trabalho nas fazendas circunvizinhas, e até mesmo nas roças de outros índios, no intuito de prover-se dos meios financeiros necessários para atingir aqueles padrões” (FUNAI, 1977, p. 21). Já o Rev. Orlando de Andrade, ao falar sobre os indígenas que enviavam seus filhos à escola, disse: “[...] há uma espírito de imitação muito forte entre os índios: se um envia os filhos para um lugar, o outro logo o segue (ANDRADE, 1991, p. 224).

A tais fatos podem ser aplicadas as palavras de Hall, de que “[...] nossas identidades culturais refletem as experiências históricas em comum e os códigos culturais partilhados” (1996, p. 68) que, por sua vez, são resultados de um processo histórico que está sujeito a transformações (HALL, 1996, p. 69). Estas não causam mudanças na identidade étnica. Porém, com base no que pude perceber no trabalho de campo, em particular acerca das nuances na forma como a identidade étnica foi assumida pelos interlocutores, a seguir procuro fundamentar os limites sobre os quais embaso a compreensão de identidade étnica neste trabalho. Assim, quando tratar sobre em quais sentidos o pentecostalismo afeta o autorreconhecimento dos indígenas convertidos, no terceiro capítulo, seja possível estabelecer um cruzamento entre os dados levantados no trabalho de campo e a fundamentação teórica.

1.2.2 Identidade étnica: alguns aprofundamentos

Como desdobramento do interesse pelas pesquisas na área da história indígena, a identidade étnica dos povos originários, antes privilegiada pelos estudos antropológicos, passou a ser um assunto relevante em outras disciplinas das ciências humanas. Isso se deve, em parte, pelas significativas transformações que essas populações têm experimentado e pelos reflexos delas no contexto da sociedade nacional.

Neste contexto, a organização e o ‘ressurgimento’ de grupos étnicos¹⁶ tem demonstrado a força e estratégia de mobilização das populações indígenas em prol das reivindicações de seus direitos. Em outras palavras, a *etnicidade* aparece como instrumento político e econômico. Cuche diz que “[...] para explicar a etnicidade o importante não é estudar o conteúdo cultural da identidade mas os mecanismos de interação que, utilizando a cultura de maneira estratégica e seletiva mantêm ou questionam as ‘fronteiras’ coletivas”

16 O conceito de grupo étnico que adoto segue a definição de Barth (2011). Sobretudo, quando ele afirma que “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 2011, p. 194).

(1999, p. 201).

De semelhante modo, para Poutignat e Streiff-Fenart a etnicidade em uma noção mais ampla não consiste em simplesmente atestar a existência de grupos étnicos. Além disso, a sua teorização “[...] não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo ‘étnica’ é tornada pertinente para os atores” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 17). Como destaca Cardoso de Oliveira (2006), as características culturais ou raciais visíveis podem não mais possuir a mesma importância para a definição de um grupo étnico.

Assim, nesta pesquisa, proponho que a identidade étnica seja compreendida a partir da etnicidade, seu lugar de domínio. Neste sentido, as bases que estabeleço para uma reflexão sobre etnicidade fundamentam-se em Poutignat e Streiff-Fenart, quando consideram que:

Estudar etnicidade consiste, então, em inventar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e escrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato. A análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratagemas que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas. Entre essas táticas figuram especialmente a alternância de identidades (identity switching), o domínio da impressão e os processos de altercasting que permitem atribuir um papel étnico ao outro (2011, p. 117).

Nessa acepção, a etnicidade “não é um conjunto de valores intemporal, imutável de ‘traços culturais’ [...] transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 11), de maneira que essa ‘invenção de identidades’ se torna um elemento próprio da diferenciação. Remete ao olhar do outro, aos interesses e as definições externas ao indivíduo, ou grupo de indivíduos, “cuja identidade está em questão” (GOFFMAN, 1988, p. 91). Contudo, também remete à consciência do próprio indivíduo, mais especificamente quando do autorreconhecimento e da construção da sua identidade a partir das imagens que o outro atribui a ele (GOFFMAN, 1988, p. 91; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 42-45).

Há, portanto, uma fluidez que preceitua a identidade étnica (SANTOS, 1993, p. 31, BARTH, 2011; AGUILERA URQUIZA; BANDUCCI JR., 2013). Uma vez que ela se estrutura e reestrutura nos conflitos ocorridos em meio aos contatos que envolvem a sua formação. Assim, na linha de Aguilera Urquiza e Banducci Jr., a dinamicidade da identidade étnica “se constrói no jogo dessas confrontações, oposições, resistências, como também e, sobretudo, no jogo da dominação e submissão” (2013, p. 211). E como observa Bourdieu:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas a *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo e o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo (2005, p. 113, grifos do autor).

Com efeito, como observam Poutignat e Streiff-Fenart, a atribuição endógena ou exógena de nomes étnicos representam um traço constitutivo da identidade étnica, e estas atribuições não podem ser analisadas em separado. Pois, “[...] a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 143).

Não obstante, quando grupos distintos passam a conviver em áreas reduzidas, como acontece com as etnias que foram acomodadas em áreas reservadas no atual Mato Grosso do Sul a partir de 1915, isso não significa que as distinções étnicas deixam de existir. Pois, mesmo com as transformações as diferenças são preservadas. Isso ocorre porque “[...] a interpenetração e a interdependência entre os grupos não devem ser vistas como dispersões das identidades étnicas, mas como as condições de sua perpetuação” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 62). A preservação das distinções étnicas independe das categorias étnicas e da “[...] ausência de mobilidade, contato e informação” (BARTH, 2011, p. 188).

Ou seja, as relações interétnicas não são suficientes para levar ao desaparecimento de uma etnia “[...] por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos” (BARTH, 2011, p. 188). Além disso, os processos de trocas e de ressignificações se constituem em elementos de transformação, produção e atualização das identidades desses grupos. Assim, a interação das sociedades indígenas e dos missionários cristãos também pode ser observada como trocas culturais e mesmo como meio para a atualização de suas identidades. E não apenas como um desconstrutor cultural, já que estas interações não anulam “[...] o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64).

Ainda que não se deva tomar como exemplo generalizante, uma observação do

antropólogo Levi Marques Pereira sobre a conversão dos indígenas Kaiowa ao pentecostalismo pode servir como exemplo do afirmado acima. Para ele, os missionários pentecostais, tal como foram os protestantes, criam que a conversão vinculasse o indígena ao sistema organizacional do ‘branco’ de maneira definitiva, contudo, com o tempo passaram a perceber que isso não ocorria (PEREIRA, 2013). Processualmente, e sem incorrer no erro de diminuir os danos que existiram/existem nestas relações, os indígenas passaram a utilizar-se da ação dos missionários em benefícios próprios. Esta observação é importante para evitar uma ideia reducionista acerca dos indígenas ante as ações dos missionários.

O encontro de diferentes sistemas cosmológicos e formas de se viver a realidade social inegavelmente implica o reordenamento de algumas estruturas das culturas envolvidas, mas há que se ter claro que as conseqüências desse encontro repercutem de ambos os lados e das mais variadas formas. Partindo desse ponto de vista, a adesão de um grupo indígena a determinada religião cristã, por mais que resulte na criação de novos “espaços” dentro da vida social e da própria cosmologia do grupo, não implica necessariamente a destruição de categorias indígenas “tradicionais” (BARROS, 2004, p. 138).

Este posicionamento de Barros recupera a afirmação de Oliveira Filho (1998), citado acima. Pois, ainda que pesem outras questões que devem ser devidamente dimensionadas, o contato entre missionários e indígenas não significa, necessariamente, que as categorias indígenas ‘tradicionais’ foram ou serão aniquiladas. Antes, podem até mesmo reforçá-la, como é possível perceber nos depoimentos colhidos por Meihy (1991) e Vietta e Brand (2004), já que servem como formas de produção da alteridade indígena.

Porém, também não se deve deixar de levar em conta as questões externas, pois, como lembra Cavalcante, “[...] há por parte de alguns setores da sociedade brasileira uma infundada tentativa de criar uma oposição entre a identidade étnica dos indígenas e a sua nacionalidade” (2013, p. 134). Sendo que em regiões fronteiriças e nas quais os interesses das populações indígenas estão em oposição ao poder econômico das elites locais, como é o caso da *Reserva de Dourados*, esta situação é acentuada. Tanto os Guarani, os Kaiowa como os Terena, há tempos, sofrem com ações que tentem tirar a legitimidade de seus direitos com base em uma não-nacionalidade brasileira (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007; CAVALCANTE, 2013).

Ao abordar a questão da nacionalidade dos Kaiowa e Guarani, Cavalcante destaca que “[...] não há qualquer possibilidade de se pôr em dúvida a sua identidade étnica indígena, pois, apesar do longo período de contato com a sociedade nacional, eles mantêm sua língua e vários outros sinais diacríticos” (2013, p. 135). Além de atestar o particular direito dos indígenas sobre suas terras, direito constitucionalmente garantido, a afirmação de Cavalcante também

ajuda a projetar o protagonismo indígena diante das relações com as agências missionárias. Pois, quando afirma que “eles mantêm sua língua e vários outros sinais diacríticos”, demonstra que nem mesmo o longo tempo de contato com os não indígenas, 86 anos no caso dos missionários protestantes vinculados à *Missão Caiuá* (1929-2015)¹⁷, foi capaz de desarticulá-los ou descaracterizá-los cultural e etnicamente.

Apesar da preocupação iminente, não há como prever de maneira clara o que acontecerá se estes sinais e, principalmente, a língua desaparecerem nas gerações futuras, como, por exemplo, se eles continuarão se afirmando como indígenas. Entretanto, uma afirmação na introdução do livro *Teología Guaraní*, da teóloga e antropóloga Graciela Chamorro, pode nos oferecer alguma pista sobre essa situação. Pois de acordo com essa autora, “[...] a pesar de que la dominación sobre los grupos indígenas en Sudamérica duró siglos, ni las misiones religiosas ni los colonizadores conseguieron suplantar las religiones de los pueblos aborígenes” (CHAMORRO, 2004, p. 15)¹⁸.

Como já mencionado, a identidade é construída através da oposição com outras identidades e/ou categorias. Na *Reserva de Dourados*, a vivência em uma área restrita também resultou no estabelecimento de casamentos interétnicos. Sobre isso, Pereira afirma ser uma situação antiga na reserva e que espelha de maneira mais intensa a complexidade das relações e as diferenças étnicas do local. Uma vez que a permanência:

[...] da identidade étnica implica no sentimento de pertencimento a um segmento humano exclusivo, o que é muito forte entre as três etnias que vivem na terra indígena de Dourados. Cada uma dessas etnias se percebe e é percebida pelas outras como diferente, já que o convívio próximo e contínuo não dilui as diferenças. A convivência próxima, e mesmo os casamentos interétnicos parecem ter muitas vezes o efeito oposto, o de despertar a sensibilidade para os contrastes étnicos (PEREIRA, 2014, p. 15).

Esta ideia está presente em Cardoso de Oliveira, quando o autor afirma que “[...] será portanto nas sociedades multiculturais que a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento vai se tornar ainda mais crítica” (2006, p. 35). Contudo, na *Reserva de Dourados* não é incomum ouvir que “na reserva todo mundo é GuaTeKa” (VARGAS, 2015). Esse acróstico faz alusão à mistura étnica presente nos casamentos deste local. Pois, há casamentos em que o homem ou a mulher são filhos de um casamento interétnico e, a pessoa

17 Apesar de a *Missão Caiuá* ter sido criada em agosto de 1928, a sua atuação efetiva entre os indígenas da *Reserva de Dourados* só passa a ocorrer em junho de 1929, com a chegada da primeira equipe de missionários em Dourados.

18 “Apesar da dominação sobre grupos indígenas na América do Sul ter durado séculos, nem as missões religiosas, nem os colonizadores conseguiram suplantar as religiões dos povos indígenas” (CHAMORRO, 2004, p. 15, tradução minha).

com quem irá se casar é membro de uma terceira etnia, ou mesmo, de outro casamento interétnico. De modo que há casos em que jovens indígenas, dependendo do local ou interesse social, optam pela forma com que irão se identificar acerca de sua pertença étnica. Essa afirmação não tem intenção de indicar qualquer ideia de transmissão gênica ou sanguínea da identidade, apenas faz nota a multiétnicidade presente em muitas famílias da *Reserva de Dourados*.

As considerações feitas até aqui são importantes para se compreender dois pontos que passo a tratar: a identificação e a autoidentificação. Em particular por serem dois caminhos que evidenciam a forma como o indígena vê/percebe o outro, bem como ele se autorreconhece no processo de construção de sua identidade étnica.

1.2.3 Identificação e autoidentificação

De acordo com Hall, “[...] o conceito de ‘identificação’ acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão arduo – embora preferível – quanto o de ‘identidade’” (2000, p. 105). Muito provavelmente, a justificativa para esta situação se encontra no fato do processo de identificação nunca estar acabado, uma vez que os atores envolvidos “[...] *identificam-se e são identificados pelos outros* na base de *dicotomizações Nós/Eles*, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma *origem comum e realçados* nas interações raciais” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 141, grifo dos autores), o que constitui um grande desafio para o seu desenvolvimento teórico. Mas vale lembrar a importância da discussão acerca do processo de identificação, pois será este que produzirá a etnicidade (BARTH, 2011), ou “[...] a organização social da diferença cultural” (CUCHE, 1999, p. 201).

A identificação, ou autoidentificação, é comumente acionada quando há insegurança por parte do indivíduo ou grupo que a aciona, algo bastante comum em um ambiente plural. Conforme Bauman, “o anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. [...] ser ‘identificado’ de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto” (2005, p. 35). Nesta perspectiva Cuche observa que “[...] a identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói segundo as situações. Ela está sem cessar em movimento; cada mudança social leva-a a se reformular de modo diferente” (1999, p. 198).

Porém, diante da variedade de formas e de estilos de comportamento, e da dificuldade de se sentir ‘confortável’ na presença do outro, a identidade é acionada como instrumento diacrítico, uma maneira de se distinguir dos demais indivíduos e/ou grupo que ocupam o

mesmo espaço (BAUMAN, 2003, p. 41). A necessidade de uma identificação diz respeito não somente a momentos de ‘insegurança’, antes, também pode representar um elemento ideológico. Um exemplo desse uso foi apontado por Pereira quando demonstrou as diferentes perspectivas entre os jovens e os ‘velhos’ em relação à história e às transformações atuais.

O fato de professores guarani assumirem aparentemente o discurso dos velhos num encontro onde estavam presentes muitos “brancos”, [...] não condiz necessariamente com a prática social efetivada no interior das reservas. Pode, até certo ponto, ser entendido como um manuseio dos processos de construção da identidade no contexto do sistema multiétnico de relação com os representantes da sociedade nacional. O pesquisador com maior familiaridade com a dinâmica da vida social nas reservas kaiowá certamente identificará uma clara distinção opondo as lideranças jovens [...] e os líderes mais ligados à perspectiva tradicional, e por isso denominados “velhos” (PEREIRA, 2004, p. 274).

Apesar das tensões e dos conflitos, Pereira compreende que no cenário multiétnico¹⁹ da *Reserva de Dourados*, “[...] a identificação das etnias se mantém como elemento ordenador das relações sociais, mesmo ocorrendo expressivo número de casamentos interétnicos” (2014, p. 25). Contudo, a esse respeito, durante as pesquisas de campo pude observar que entre as lideranças pentecostais mais velhas a afirmação da identidade étnica era acionada como um elemento de mais relevância do que entre líderes mais jovens. De fato, muitas vezes os líderes mais velhos consideraram sua identidade a partir da comparação com aquela observada nos mais jovens.

Mas no contrapasso a esta observação, entre os entrevistados os líderes majoritariamente se autoidentificaram como pertencentes a etnia Terena, indistintamente da idade. Mesmo em casos em que o líder é fruto de um casamento interétnico, quando o pai ou a mãe não pertencia a etnia Terena (MACHADO, 2015; VARGAS, 2015). O motivo da projeção Terena em relação aos Kaiowa e aos Guarani parece residir em certo estigma de superioridade, como uma manifestação “[...] pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções” (SANTOS, 1993, p. 31). Percepção que pode ser verificada no depoimento do pastor Firmino Morales da Silva, indígena da etnia Terena e pioneiro na organização de Igrejas autóctones no interior da *Reserva de Dourados*:

Porque o que acontece hoje, é que os nossos patrícios, eles é... é..., justamente é o Terena que tem mais... parece que tem uma ideia mais forte. Mas os nossos patrícios Kaiowa e Guarani, parece que eles é mais leve. Então se chega um missionário lá de fora [não indígena], mesmo que às

¹⁹ Um “sistema multiétnico pressupõe a existência de redes de relações sociais, materiais e simbólicas, que tornam permeáveis as fronteiras étnicas das sociedades envolvidas no sistema” (PEREIRA, 2004, p. 274).

vezes ele não é nada, que já aconteceu aqui de não ser nada, assim, ser malandro. Vem aqui e se apresenta como missionário, fala da Palavra de Deus, e hoje tudo fala, né! [...] e nossos patrícios já entrega tudo para ele (SILVA, 2015a).

A própria FUNAI parece ter contribuído para a projeção deste ‘estigma’. Ao considerar o desenvolvimento relativo a produção, um relatório do órgão indigenista destaca que: “[...] numa visão ampla, pode-se dizer que os Terena e Guarani, em relação ao desenvolvimento das práticas agrícolas, encontram-se em um estágio superior ao dos Kaiwá” (FUNAI, 1977, p. 20). O principal motivo alegado era de que enquanto os Terena e os Guarani participavam do mercado regional junto como os ‘civilizados’, os Kaiowa se contentavam em servir de mão de obra barata em regime de *changa*. Tanto dentro como fora da *Reserva de Dourados*. E em virtude de verem uma situação mais favorável dos Terena e Guarani, eles experimentavam uma vivência frustrada.

Na mesma época, esta forma de ver os indígenas que não pertenciam à etnia Terena também ficou evidenciado nas gravações do documentário *Terra dos Índios* (1977). Um dos capitães da reserva era Ramão Machado da Silva que, durante sua gestão, pleiteou a transferência dos indígenas considerados “preguiçosos e mau elementos” para outros postos (TERRA..., 1979, 47'16"). Ramão se referia a algumas lideranças Kaiowa e Guarani, com destaque para Marçal de Souza. Além disso, mesmo sendo filho de pai Guarani e de mãe Terena (SILVA, 1991b, p. 144-145; SILVA, 2008, p. 424), Ramão se identificava apenas como Terena (TERRA..., 1979, 51'05"; SILVA, 1991b, p. 135,144), como uma forma de projetar sua capacidade ‘superior’. Ainda em 1977, durante a 8ª Assembleia de chefes indígenas realizada em São Miguel/RS, Marçal de Souza deu um depoimento no qual comentou sobre esse assunto. Segundo ele, certo dia ele falou para o encarregado do P.I. Dourados o seguinte:

Você é um dos elementos que tirou nossa felicidade. Essa índole do Índio que vocês dizem que é preguiça, na verdade é a felicidade que o Índio traz do passado. Você acha que a pessoa que viveu esta felicidade vai acostumar a viver neste trabalho, nesta cabeça que vocês vivem? (TUPÃ-Y, 1997, p. 25).

Retomando a fala do pastor Firmino, sua afirmação de que os Terena possuem uma ‘ideia mais forte’ surge como uma característica de identificação significativa (BARTH, 2011, p. 194) para afirmação de sua liderança. Contudo, há que se destacar uma questão geral presente nas Igrejas observadas: nos momentos de culto e/ou de outras atividades religiosas este ‘estigma’ não se evidencia. Inicialmente isso pode apenas representar um aspecto distintivo do

pentecostalismo, já que ‘dar oportunidade’²⁰ para que um dos membros presentes se manifeste com um ‘corinho’, uma ‘profecia’ ou uma ‘revelação’²¹ recebida, é uma das principais características do pentecostalismo *tradicional*²². Entretanto, esta situação projeta a Igreja, enquanto espaço sagrado, como um vetor de suspensão temporária das fronteiras étnicas, dos sinais diacríticos que os distinguem etnicamente. Como diz Barth, “[...] em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas” (2011, p. 194)

Esta questão também está presente na fala do pastor Firmino, citado acima, quando ele diz que na Igreja que lidera, *Igreja Pentecostal Indígena Jesus é a Luz*, os indígenas se expressam livremente em suas línguas nativas sem que isso seja coibido (SILVA, 2015a). Neste sentido, ampliando a compreensão de Wright (2008, p. 37), no intuito de projetar a convivialidade harmoniosa as Igrejas pentecostais autóctones da *Reserva de Dourados* se projetam como um espaço sociorreligioso etnicamente ‘neutro’. Mais que isso, esses locais têm criado pressupostos de uma identidade etno-religiosa, a de ‘índios crentes’, que se torna mais importante que as distinções. O que temporariamente suspende as tensões e os conflitos étnicos. Assim, para os indígenas pentecostais autóctones, coletivamente, a identificação como ‘índios crentes’ tem sido privilegiada como estratégia organizacional para enfrentar os conflitos internos, bem como aqueles que envolvem a FUNAI e o Ministério Público.

Os conceitos, definições e pressupostos apresentados até aqui, servem como auxílio hermenêutico na compreensão das transformações socioculturais ocorridas entre as populações indígenas da região atual do Mato Grosso do Sul. Transformações que desde o período do bandeirantismo, até a acomodação em áreas reservadas, foram realizadas por meio de ações desestruturantes que tinham como principal objetivo a integração dos indígenas a sociedade nacional. Intento que mesmo após a criação de órgãos governamentais não cessou. Pelo contrário, como será demonstrado, muitas vezes as ações mais deletérias advinham dos

20 Momento do culto pentecostal que atualmente está presente apenas em pequenas Igrejas. Sinteticamente dá-se o a designação de *oportunidade* àquela situação em que o dirigente do culto convoca ou convida um dos fiéis presentes para ir até um local por ele determinado e, então, realizar alguma dessas atividades: testemunhar, cantar (louvar), fazer uma oração, ler uma ‘porção da Bíblia’, profetizar. A frase mais comumente utilizada é: “O irmão [cita o nome da pessoa] está com a oportunidade...”.

21 Na compreensão pentecostal a *revelação* seria uma inspiração divina, provida pelo Espírito Santo, e compreendida como uma verdade de Deus. Pode ocorrer em um momento de êxtase ou de oração e o fiel que ‘recebeu’ a *revelação* deve, então, dirigir-se a pessoa que é destinatária da mensagem recebida, se for o caso, e dizer o que ‘Deus lhe mandou dizer’. Não há uma regra universalizante, mas as *revelações* são mais comumente expressas como indicativo de uma cura divina, de um problema pelo qual se passará ou do qual Deus dera livramento, bem como de avisos sobre ‘pecados’ que alguém cometeu. Eventualmente também pode sinalizar para um evento mais generalizante, como uma mudança radical na vida de uma pessoa, contudo, esse tipo de situação está mais relacionado as profecias.

22 O uso do termo tradicional se justifica para diferenciar o pentecostalismo presente na *Reserva de Dourados* das expressões mais recentes, especialmente do ‘institucionalizado’. Neste último, a participação franqueada aos presentes nos cultos já não é tão usual. Detalharei as principais características do pentecostalismo no segundo capítulo.

responsáveis, oficialmente, por defender os direitos indígenas.

1.3 Colonização, políticas indigenistas e o sul de Mato Grosso: breves apontamentos

Nas análises que faz sobre as atividades dos colonos da região de São Paulo no século XVII, Monteiro trata da importância da escravidão de indígenas para a economia paulistana. Para o autor, o interesse econômico teve mais peso do que os preceitos religiosos e legais, já que esta sociedade estava assentada em uma “[...] ampla e sólida base de escravos índios, aprisionados nas frequentes expedições ao sertão” (1994, p. 209). Neste contexto, a defesa dos indígenas se apresentava como um elemento de oposição aos interesses das elites coloniais e, assim, nem mesmo aos religiosos era permitido tal acinte. Este foi o caso dos jesuítas de São Paulo que após uma tentativa de proteger os indígenas da exploração dos colonos e diante de uma Coroa ambígua, foram expulsos em 1640 (MONTEIRO, 1994, p. 130).

As expedições paulistas, conhecidas como *bandeiras*, para apresamento de índios Guarani, ocorridas entre o final do século XVI e o século XVII, concentraram-se em invadir e destruir as *reduções* jesuíticas espanholas na região do Guairá, parte do território do atual Estado do Paraná. Posteriormente, as ações dos bandeirantes também incluíram a região que veio a ser o sul do Mato Grosso, sendo que estas se encerraram com a destruição das últimas *reduções* do Itatim em 1648. Já na segunda metade do século XVIII, a lei que retirava o poder tutelar dos missionários sobre os indígenas aldeados foi ampliada do Grão-Pará e do Maranhão, entre 1758 e 1798, para todo o território da Coroa Portuguesa.

Até a sua revogação, a violência cometida contra os povos indígenas era cautelosa (VASCONCELOS, 1999, p. 37), porém, a política adotada por D. João VI a partir de 1808 promoveu, dentre outras consequências, uma guerra contra os povos indígenas. De acordo com Vasconcelos, foram concedidas Cartas Régias que estimulavam a tomada de terras de ocupação indígena em Minas Gerais e no Paraná e, também, permitia a utilização dos índios que fossem capturados em quaisquer tipos de serviços (1999, p. 37-39). Esta situação permaneceu até a independência do Brasil em 1822.

Em 1823, um projeto encabeçado por José Bonifácio de Andrada e Silva tinha como objetivo a integração do indígena na construção do Estado Nacional. As práticas propostas por José Bonifácio nortearam a ‘política indigenista’ no Brasil até o período republicano (VASCONCELOS, 1999, p. 40-41). No entanto, a autonomia que a legislação imperial de 1834 concedeu às assembleias legislativas provinciais para catequizar e civilizar indígenas foi suficiente para que se cometessem atrocidades contra essas populações, como foi o caso da

província de Goiás (VASCONCELOS, 1999, p. 57).

É importante mencionar que entre 1822 e 1849 não havia uma lei no Brasil que normatizasse a posse, a ocupação, a compra ou a venda de terras. Em 1850 foi então criada a Lei de Terras que, na prática, serviu mais como um instrumento para garantir legalmente a formação de latifúndios no Brasil do que para regular a ocupação do território. A criação desta lei, de acordo com Saboya, manteve “[...] o trabalhador nas fazendas, impedindo-o de vir a tornar-se um novo proprietário num país riquíssimo de grandes extensões de terras” (1995, p. 116).

A regulamentação da Lei de Terras só ocorreu em 1854, quando a aquisição de novas terras passou a ser permitida exclusivamente a partir da compra. Porém, na província de Mato Grosso, até 1858 era concedida garantia de posse sobre as terras ocupadas pelos fazendeiros que conseguissem superar os obstáculos naturais e os índios (SABOYA, 1995, p. 122). Estes mecanismos legais mantinham o monopólio de terras e de mão de obra restrita à elite colonial, além de ter contribuído para a espoliação de terras de ocupação tradicional de indígenas. Esse breve panorama permite perceber que, em conjunto com a catequese e a civilização em todas as províncias do Império brasileiro, as comunidades indígenas também foram afetadas por um sistemático processo desmonte de sua territorialidade²³.

Em relação aos indígenas que ocupavam o SMT, além do que já foi mencionado, esta questão ganhou um novo significado a partir de 1864, com o início da guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870). Conforme Eremites de Oliveira e Pereira:

[...] após o término da guerra tanto o Brasil quanto o Paraguai trataram de estimular e apoiar o avanço dessas frentes nas áreas de fronteira. Esta foi uma das estratégias recorridas para aumentar a ocupação não indígena e melhor proteger os territórios nacionais em regiões tidas como vulneráveis a eventuais invasões estrangeiras no cenário geopolítico platino (2007, p. 3).

No caso do Brasil, na área que hoje se localiza o estado de Mato Grosso do Sul, o estímulo fez com que a partir da década de 1880 tivesse uma intensificação do processo de povoamento não indígena em território tradicional dos índios, Guarani e Kaiowa. Estas terras foram consideradas como espaços vazios, de maneira que as comunidades indígenas que ali habitavam não tiveram o reconhecimento do Império brasileiro (BRAND, 2004, p. 139). De sorte que a devastação provocada pela guerra ao país vizinho, terminou por servir de fomento

23 Para Little, territorialidade é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico” (2002, p. 3). De acordo com Haesbaert “[...] a territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também as relações econômicas e culturais, pois está “[...] ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significados ao lugar” (2007, p. 22).

para a formação das elites locais. Pois “[...] durante várias décadas, após o final da guerra, a República do Paraguai constituiu um importante mercado consumidor do gado bovino sul-mato-grossense” (QUEIROZ, 2008, p. 45). Muitos dos migrantes do pós-guerra que adentraram o SMT vieram motivados pelas oportunidades de riqueza que o comércio com o Paraguai representava.

Nesse ponto, antes de fixar o olhar no contexto do SMT do pós-guerra contra o Paraguai, pontuo alguns aspectos da história político-administrativa da área onde se localiza o estado de Mato Grosso do Sul, local onde se insere o objeto dessa pesquisa. Pois, ao se dimensionar tais questões também se é possível melhor dimensionar as afetações sofridas pelas populações indígenas que tradicionalmente ocupavam as terras SMT. Afinal, apesar de ser um estado com menos de quatro décadas de instalação, sua história é antiga e intensamente marcada por conflitos territoriais.

Desde a criação da Capitania de Mato Grosso²⁴ (1748-1821), ocorrida no contexto da descoberta e exploração de ouro na região de Cuiabá (1718-1719) e do Tratado de Madri (1750), “[...] Coroa portuguesa buscava efetivar as suas conquistas territoriais na América lusa e deter o avanço das missões jesuíticas espanholas que tentavam se estabelecer na margem direita do rio Guaporé” (JESUS, 2011, p. 18). Porém, mesmo com a criação de vilas e fortificações no final do século XVIII (SENA, 2013, p. 32), somente a partir da terceira década do século XIX é que o povoamento de não indígenas passou a ocorrer de forma mais intensa no SMT (QUEIROZ, 2011, p. 113-116).

Vale lembrar que com a Independência do Brasil (1822) as capitanias passaram a ser denominadas de província, nomenclatura que permaneceu até o início da república em 1889. Foi a partir desse período de transição, Império – República, que os primeiros movimentos divisionistas passaram a se suceder no SMT. Mas, os mais importantes movimentos com tais objetivos ocorreram no início da década de 1930 e na década de 1960. Sendo que apenas no final da década de 1970 esses intentos alcançam êxito com o desmembramento definitivo de Mato Grosso e a criação de Mato Grosso do Sul²⁵.

Ou seja, como procurarei demonstrar adiante, principalmente após o final da Guerra contra o Paraguai, de maneira proporcional ao intenso povoamento de não indígenas que

24 Como destaca a historiadora Nauk Maria de Jesus, “[...] a problemática da defesa da fronteira acabou provocando o desmembramento da capitania de São Paulo, dando origem às capitanias de Mato Grosso e Goiás no ano de 1748” (JESUS, 2005, p. 2).

25 O desmembramento da área do estado de Mato Grosso que deu origem ao Mato Grosso do Sul foi sancionado pela Lei Complementar nº 31, de 11/10/1977. Contudo, somente um ano e dois meses depois o novo estado foi oficialmente criado, 01/01/1979, com a posse do primeiro governador e da Assembleia Constituinte.

ocorreu na região do SMT também se deram e ampliaram os conflitos pela posse da Terra. De todos os grupos envolvidos nesses conflitos as populações indígenas foram as que mais danos sofreram, tanto por parte do Estado como da sociedade nacional. E, até nossos dias, esse processo de expulsão das populações indígenas de seus territórios de ocupação tradicional tendem a manter tesa a linha de continuidade desses conflitos históricos.

1.3.1 O sul de Mato Grosso após a Guerra contra o Paraguai

Paralelamente aos avanços da pecuária teve início um processo de exploração comercial da erva-mate (*Ilex paraguayensis*), uma planta que era utilizada habitualmente pelos Guarani e, posteriormente, também foi adotada pelos colonizadores europeus (QUEIROZ, 2010, p. 79-80). O início da extração da erva-mate no SMT se deu quando Tomás Laranjeira, em 1882, recebeu a concessão para explorar os ervais que se localizavam nas terras devolutas do SMT. Mas sua consolidação que tinha se iniciado com a abertura da navegação pelo Rio Paraguai, que ofereceu acesso ao principal mercado consumidor: o argentino, foi concretizada pelo aporte financeiro do Banco Rio e Mato Grosso, que representava interesses das elites da capital federal e do Mato Grosso. É neste contexto é a *Companhia Erva-Matte Larangeira* é criada (QUEIROZ, 2010, p. 81-82).

Mesmo que considerado pelo Estado Nacional como um elemento positivo no processo civilizatório da região, as ações da companhia foram temerosas para indígenas e paraguaios da região de fronteira. Albanez registra a “[...] brutal exploração do trabalho que submetia notadamente mineiros e urus paraguaios (e índios) a um regime análogo à escravidão; imperou, na verdade, a escravização por dívidas” (2013, p. 23). Na mesma direção, estendendo a questão aos nacionais não indígenas, Corrêa diz que “[...] nos ervais da Cia. Matte Larangeira, os trabalhadores que contraíam dívidas com a empresa passavam longo tempo trabalhando sob regime de escravidão” (2009, p. 71).

É provável que este aceite da situação de exploração praticada contra os indígenas tenha seu apoio no pensamento que se tinha sobre as populações que habitavam a região, bem como de todo o interior da Província de Mato Grosso. Pois, conforme consta no relatório de 1880 do Marechal Rufino Enéas Gustavo Galvão, presidente da Província de Mato Grosso (1879-1881) e titulado como Barão de Maracajú, acreditava-se que os mais de 50 mil indígenas que habitavam a Província eram ‘inúteis’ da forma como viviam. Como diz a nota do relatório sobre a “Catechese e Civilização dos Selvagens”:

Alguns ha que por estimativa computão em 24,000 os selvagens que habitão o territorio da Província, entretanto, creio que não haverá exageração em elevar esse número a 50000, porque só as numerosas tribus dos Cainguás, Coroados e Guaranys, é provavel que excedão áquela computação. No estado, porém, em que vivem, são completamente inuteis e prejudiciais á sociedade pelas suas frequentes correrias, trazendo continuamente em sobressalto os lavradores do interior da Província. Creio que o único meio de chamal-os á civilização será o da persuuação, procurando modificar os seus hativos por intermedio de Missionarios que possuidos da verdadeira fé christã, se internem nos sertões com o fim de alderar e catechiser esses infelizes (RELATÓRIO..., 1880, p. 33).

Destarte, no SMT entre o final do Império e as primeiras décadas do século XX, coexistiu ao lado uma economia ervateira que se apresentava como pujante e que fomentava as elites, um grupo composto por indígenas, paraguaios e nacionais não indígenas que viveram em condições degradantes. Em particular, devido à forma como a *Companhia Matte Larangeira* explorava a mão de obra dos trabalhadores dos ervais (ALBANEZ, 2013, p. 43). Essa situação durou enquanto o mercado argentino mantinha as importações abertas, até início da década de 1960, após esse período a economia ervateira entra em declínio (ALBANEZ, 2013, p. 15). Contudo, segundo afirmou o ex-diretor da *Missão Caiuá* em 1991, a exploração da mão de obra indígena também se dava pelos fazendeiros da região que, além de não remunerá-los dignamente, não os reconheciam como trabalhadores (ANDRADE, 1991, p. 232).

Convém ressaltar, que o estado de Mato Grosso viveu uma história forjada pelo armamento de sua população e pela violência. Neste ambiente, com escassos momentos de resistências, as populações indígenas foram duramente fustigadas e espoliadas. Sobre este período Corrêa pondera que a principal característica formativa do Mato Grosso “[...] constituiu-se no uso extremo da violência que acabou por se confundir com o próprio modo de vida do mato-grossense” (2009, p. 66), nem mesmo a chegada da República foi capaz de mudar o cenário local. Pelo contrário, foi a partir do período republicano que o estado de Mato Grosso experimentou o período mais conturbado de sua história, período em que a violência passou a ser institucionalizada (CORRÊA, 2009, p. 67-69).

Não bastasse, Mato Grosso rompe o século XX com mais um elemento de acirramento das disputas internas: a construção da estrada de ferro ligando o SMT ao estado de São Paulo. Iniciada em 1910, sem ter como principal motivo a questão econômica (QUEIROZ, 2008, p. 53), a partir do seu funcionamento (1914) ocorre um estreitamento das relações entre as elites do SMT e paulistas e, em direção contrária, um afastamento das elites cuiabanas.

Além das questões políticas e sociais, a primeira década do século XX também foi marcada por dois fatos que trouxeram consequências diretas às populações indígenas, não só

do SMT, mas de todo o país. Sobre o primeiro, temos uma nota de Brand registrada em sua dissertação em 1993, em que ele informa que:

Uma lei de 7 de setembro de 1909 autoriza o Poder Executivo a tomar as medidas necessárias para a conversão dos índios ao cristianismo e à civilização. Por isso é autorizado a dispor de terras públicas, que não superem a extensão de 7.500 ha, para reservas indígenas. Porém, para incentivar as missões religiosas a se engajarem nesta empreitada, o Poder Executivo poderia dar como propriedade às missões uma quarta parte destas terras. Isto explica a forte presença de missões religiosas junto a várias comunidades indígenas (1993, p. 35).

O segundo fato foi a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910²⁶. Um órgão instituído por influência do General Cândido Mariano da Silva Rondon e que se propunha a ser o executor das políticas indigenistas do governo brasileiro. Contudo, na década de 1960 o número de indígenas reconhecidos no Brasil somava pouco mais de 150 mil indivíduos, o que permite considerar que as ações do SPI em prol das populações indígenas não prosperaram. Além disso, no extremo SMT, a demarcação de áreas entre 1915 e 1928 que parecia um avanço na época, paulatinamente se demonstraram ineficazes. Diferentemente do que o Estado previa, os indígenas não foram assimilados pela sociedade nacional.

Três dimensões diferentes compuseram os 19.700 hectares reservados pelo SPI para a acomodação de populações indígenas no extremo SMT. Elas foram distribuídas em oito reservas da seguinte forma: com 3.600 ha: Benjamin Constant (Amambai), Francisco Horta (Dourados) e José Bonifácio (atual município de Caarapó); com 2.000 ha: Porto Lindo (ou Jacare'y), Taquapery, Ramada (ou Sossoró) e Pirajuí; com 900 ha: Limão Verde (PAULETTI, 2000, p. 59).

Nos últimos 20 anos, os grupos étnicos que passaram a conviver nestas pequenas áreas de cercamento começaram a aumentar expressivamente suas populações e, conseqüentemente, a enfrentar problemas sociais mais intensos, tais como: o avanço do tráfico de drogas, o alcoolismo e o aumento da violência entre os próprios indígenas. Na *Reserva de Dourados*, desde a demarcação da área em 1917, de várias maneiras, a organização social e as representações²⁷ identitárias dos Guarani, dos Kaiowa e dos Terena passaram a ser

26 Em 1910, o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio criou Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) através do Decreto nº 8.072 de 20 de junho daquele ano. Esse nome permaneceu até 1918, quando a parte relacionada à “Localização de Trabalhadores Nacionais” foi transferida para o Serviço de Povoamento do Solo, vinculado ao mesmo ministério. Assim, a partir 1918 o SPITLN passou a ser denominado apenas por SPI e permaneceu desta forma até sua extinção em 1967.

27 A partir das propostas de Chartier, considero as representações como imposições perceptivas que se produzem sobre um indivíduo, um grupo ou uma sociedade, bem como a partir destes, de modo a construir um monopólio sobre a maneira como o mundo social é visto e percebido. Ou seja, como uma tentativa de se regular a realidade a partir de uma classificação e ordenação da vida coletiva (CHARTIER, 1991).

sistematicamente afetadas pelas relações com os não-índios.

Sobre os Terena, que certamente também tiveram sua cultura influenciada pelas ações dos missionários protestantes da *Missão Caiuá*, observo que a maioria deles chegou na *Reserva de Dourados* transferida de outras áreas. Conforme Aguilera Urquiza e Banducci Jr., a participação dos Terena na Guerra contra o Paraguai teve como uma de suas consequências a dispersão e a fragilização dos laços de parentesco e, no pós-guerra, em virtude da nova estrutura fundiária implantada em suas áreas tradicionais, eles foram obrigados “[...] a venderem sua mão de obra a troco de comida e/ou a migrarem para as periferias das cidades. Este período é chamado pelo próprio povo Terena, como o *período da servidão*” (2013, p. 182, grifo dos autores).

Além disso, desde o final do século XIX os Terena se autodenominam como cristãos, sendo que os contatos sistemáticos entre índios Terena e missionários protestantes datam de desde 1912 (MOURA, 2009, p. 178), ou seja, antes da criação da reserva de Dourados. Isso nos permite pensar que, neste período, o impacto sobre eles foi um pouco menos intenso em relação aos Kaiowa e Guarani. Como será demonstrado, as tensões resultantes da imbricação cultural também devem ser elencadas como um fator implicante e que se estrutura como fonte de significados na construção da identidade dos indígenas da *Reserva de Dourados*.

1.3.2 A demarcação das reservas indígenas e os “novos” territórios

Dentre as várias transformações ocorridas no SMT, e que resultaram em grandes prejuízos para as populações indígenas, a mais impactante foi o cercamento em reservas (BRAND, 1997, p. 204-221). Como já mencionado, estas áreas foram demarcadas pelo Estado nacional através do Serviço de Proteção aos Índios entre os anos de 1915 e 1928. O processo de acomodação, muitas vezes de várias etnias em uma mesma área, ocorreu de forma impositiva e, não raro, com o uso de violência. Como salienta Cavalcante:

Os mecanismos utilizados na remoção dos indígenas para essas áreas foram perversos e violentos. Tal violência variou entre a aplicação de força física, a coação ou mesmo o que pode ser chamado de persuasão fraudulenta, quando prometiam benesses para os indígenas aceitarem a transferência para as reservas (2013, p. 159).

A partir de uma análise que envolvia tais situações foi que o historiador e indigenista Antônio Brand passou a referir as terras reservadas como áreas de *confinamento* (BRAND, 1993, 1997; BRAND; ALMEIDA, 2007, p. 6), o que segundo Cavalcante “[...] é bastante eficaz

do ponto de vista político, pois potencializa discursivamente as reivindicações pró-indígenas” (2013, p. 86). Contudo, em 2012, como forma de “[...] romper com a ideia de imobilidade, de inércia que de certa forma foi apregoada pelo conceito de *confinamento*” (CAVALCANTE, 2013, p. 86), os antropólogos Levi Marques Pereira e Jorge Eremites de Oliveira passaram a adotar a noção de *área de acomodação*. Ainda sobre a reserva em Dourados, Chamorro e Pereira afirma que:

[...] como as demais reservas em Mato Grosso demarcadas na primeira metade do século XX, foi pensada pelo órgão indigenista oficial (SPI/FUNAI) como espaço de transição da condição de indígena para a condição de regional/nacional. A política indigenista do Estado brasileiro era orientada pelo paradigma assimilacionista, guiado pelo pressuposto de que ocorreria a perda gradativa da contrastividade étnico/cultural, e, aos poucos, os índios conformar-se-iam com o modo de vida nacional. O movimento, portanto, conduziria à dissolução completa do sistema cultural indígena (2015, p. 550).

Semelhantemente, Aguilera Urquiza e Banducci Jr. consideram que o aldeamento de indígenas em áreas reservadas foi a mais importante estratégia política do Estado, já que a partir dela se pretendia dois objetivos: liberar as terras para a colonização e submeter as populações indígenas aos projetos de ocupação como força de trabalho (2013, p. 184). Ainda sobre as consequências da acomodação em reservas, Cavalcante observa que além de retirar a autonomia dos indígenas “[...] em relação à grande parte dos aspectos de suas vidas. Com o ambiente de relação permanente entre diversas famílias extensas, em alguns casos pertencentes a grupos étnicos diferentes, os conflitos são inevitáveis” (2013, p. 86). Em 2011 Wilson Matos da Silva assim sintetizou a situação na *Reserva de Dourados*:

O custo social do confinamento em terras ocupadas por diversos povos indígenas, como é o caso das Aldeias de Dourados, é muito alto. Os indígenas foram progressivamente sendo exterminados ou unidos forçosamente entre os povos ali confinados ou entre índio e não-índio, o que é mais grave para a perda da identidade. Tudo isso, se traduz na perda dos costumes e tradições, e, na constante penúria econômica e no grau assustador de violência em que vivemos nas aldeias Jaguapirú e Bororó (SILVA, 2011).

Neste sentido, é possível afirmar que com a criação das reservas teve início uma série de intervenções sistemáticas, que o Estado e/ou as agências da sociedade nacional, sobre os territórios, o modo de ser e a organização social das populações indígenas que ocupavam o extremo SMT. De certo modo, definindo que tudo aquilo que provinha da cultura indígena poderia ser considerado como “imprestáveis e sinal de atraso e de não civilização” (AGUILERA URQUIZA; BANDUCCI JUNIOR, 2013, p. 185).

Assim, encadeada e esta nova concepção de território, limitada e etnicamente múltipla, os indígenas tiveram a autonomia de suas formas organizacionais sobrepostas. A maneira como o SPI passou a administrar as áreas reservadas, sobretudo designando um não índio como autoridade sobre todas as etnias, o chefe do Posto Indígena, não somente gerou tensões e conflitos como também uma certa inviabilidade para a execução das ações do próprio SPI.

Não obstante, devido as dificuldades de interação com os indígenas, o SPI e depois de sua extinção a FUNAI instituíram as funções de *capitão* e de *polícia* da aldeia, denominações utilizadas “[...] para designar os auxiliares [indígenas] dos chefes de postos” (CHAMORRO; PEREIRA, 2015, p. 550). O Rev. Orlando de Andrade, ex-diretor da *Missão Caiuá*, afirma que quando chegou a Dourados, na década de 1940, a presença do capitão implicava em uma autoridade moral importante da área da *Reserva de Dourados*. Contudo, no início de 1990 esta função já não era mais representativa, já que o capitão se valia mais do “[...] poder que exerce e nem sempre seu prestígio decorre da presença de sua pessoa... o que se assiste agora é mais o uso da força” (ANDRADE, 1991, p. 229). Em 2003 Katya Vietta fez outra observação sobre as consequências da instituição do capitão nas terras indígenas. Segundo ela:

O papel do *ñanderu*, chefe de parentela, referência religiosa, mas também de caráter político, sofreu muitas transformações, especialmente com a designação do *capitão*. A princípio, o *ñanderu* passou a ocupar uma posição secundária frente às questões de caráter político, mas também, vem se mostrando uma figura frágil na condução da esfera religiosa, na maioria das áreas ocupadas. Hoje, as *rezas* (ou rituais), que a princípio deveriam ser cotidianas, ocorrem com pouca frequência, atraindo um pequeno número de pessoas, geralmente ligadas ao seu núcleo familiar. Os rituais de passagem e as práticas de cura, também estão sendo abandonados (VIETTA, 2003, p. 111-112, grifos da autora).

Outro dano causado aos indígenas gerado pela vida em áreas reservadas foi a diminuição da mobilidade espacial, própria das etnias Kaiowa e Guarani (BRAND, 1993, 1997; EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007; COLMAN, et. al., 2010). O contexto social, marcado por disputas, conflitos e a insegurança, foi um fator que contribuiu para esta menor mobilidade. Ao relatar este ‘costume’ entre os Kaiowa, Orlando de Andrade disse que ocorreu uma grande transformação, “[...] os kaiowá gostavam de sair andando, sempre migrando de região para região... agora, agora se eles saem, no mínimo, perdem o lote que têm...” (ANDRADE, 1991, p. 233).

Para o ex-diretor da *Missão Caiuá*, havia uma ideia de que os Terena eram mais ‘civilizados’, mais assemelhados ao modo de viver dos não indígenas. Segundo ele, “[...] os terena, vistos pelos brancos, eram mais adiantados em termos de adaptação com os não-

índios” (ANDRADE, 1991, p. 229). De maneira que as distinções próprias de cada etnia, bem como aquelas que foram produzidas nos processos históricos por eles enfrentados, demonstram a complexidade e ao mesmo tempo a necessidade de se discutir a alteridade a partir do local onde seus atores estão historicamente situados (MONTERO, 2006a, p. 34). Atores que, por diferentes motivos, ‘disputam’ espaços de poder e de legitimidade.

Além das disputas internas por espaços, os indígenas da *Reserva de Dourados* passaram a sofrer uma grande pressão externa. A *Cia Mate Larangeira*, que no passado ocupou grande contingente de mão de obra indígena mas que já avistava o fim de seu período de dominação, encontraria um ‘substituto’ à altura: o avanço das fronteiras agrícolas na região. Estas, incentivadas pelas políticas do governo Getúlio Vargas, impôs uma das mais intensas perdas sobre as populações indígenas do extremo SMT. Perdas que ainda são sentidas.

1.3.3 A expansão das fronteiras agrícolas sobre áreas de ocupação tradicional dos Kaiowa e Guarani

O período conhecido como a Era Vargas (1930-1945) inseriu novos elementos aos problemas já enfrentados pelos indígenas do extremo SMT. O projeto que visava diversificar a agricultura passou a incentivar a expansão das pequenas propriedades no interior do Brasil, desenvolvido durante o governo do presidente Getúlio Vargas, transformou não somente a paisagem, mas também promoveu uma grande migração de pessoas para esta região em um curto espaço de tempo. O extremo SMT foi intensamente afetado como início da “Marcha para o Oeste”, um “[...] projeto assentado numa política de distribuição de terras a trabalhadores nacionais sem terra e estrangeiros com experiência agrícola [...]” (MORENO, 2007, p. 101), de forma a promover a ocupação dos *espaços vazios*.

Em 1943, a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) representou um dos pontos mais críticos do processo desenvolvimentista que afetaram o extremo SMT. Em especial para os indígenas que habitavam na fronteira Oeste brasileira. Com “[...] trezentos mil hectares, divididos em lotes familiares de trinta hectares, que se sobrepuseram a grande parte do território do tekoha guasu Kanindeju” (PEREIRA, 2014, p. 3), e os colonos que vieram para CAND, paulatinamente também avançaram sobre as terras já demarcadas.

Nas décadas seguintes ocorreu a ampliação do número de fazendas de gado e de lavouras que se instalaram na região. Essas práticas agropecuárias, via de regra, significavam a derrubada de áreas de matas onde resistentemente ainda permaneciam grupos indígenas que se recusavam a viver nas áreas reservadas. Mas com o avanço da pecuária e o aumento da

produção agrícola se deram sobre áreas de ocupação tradicional do Guarani e Kaiowa, isso gerou danos irreparáveis (CAVALCANTE, 2013, p. 24). Conforme Pereira, “[...] muitas comunidades foram expulsas de suas terras tradicionais, provocando um trauma em suas histórias, sempre rememorado nas narrativas de seus líderes atuais” (PEREIRA, 2014, p. 3).

Até a década de 1950, mesmo com as terras demarcadas, muitos indígenas permaneceram nas matas periféricas das fazendas de gado e de lavoura que se instalaram na região de Dourados. Alguns trabalhavam nestas propriedades, mas com a chegada da tecnologia a partir de 1970 a mão de obra indígena foi sendo dispensada (VIETTA; BRAND, 2004, p. 224-225). Grande parte dos índios que se sentiam inseguros ou ameaçados nas matas procuraram abrigo nas reservas, o que fez com que elas tivessem um significativo aumento populacional. Isso repercutiu em transformações complexas, como a “sobreposição de parentelas e lideranças” (VIETTA; BRAND, 2004, p. 225). A fragmentação das parentelas foi uma consequência direta do aumento maciço na migração e/ou acomodação de indígenas nas reservas, ocorrido nas décadas de 1970 e 1980.

O reflexo da criação da CAND também se deu no aumento populacional da região, a cidade de Dourados, por exemplo, teve um crescimento populacional em torno de 370,8% entre as décadas de 1950 e 1960. Saltou de 22.834 habitantes em 1950²⁸ para 84.668 em 1960²⁹. Os novos proprietários das terras proporcionaram um acelerado aumento da produção agrícola que, conseqüentemente, fez com que Dourados despontasse como importante centro produtor no Sul do Estado. Foi um período que também envolveu grande especulação na compra e venda de terras, em especial daquelas consideradas pelo Estado nacional como devolutas (LENHARO, 1986, p. 51-54).

Neste contexto, ocorre também o avanço das empresas privadas de colonização, que no SMT, avançaram sobre grandes áreas de terras antes habitadas pelas etnias Kaiowa e Guarani. Sobre esta questão, já na década de 1970, o sertanista António Cotrim Soares e ex-funcionário da FUNAI disse o seguinte:

A FUNAI age simplesmente como guarda pretoriana desse novo tipo de colonialismo interno, destruindo a civilização indígena para que outros grupos possam ocupar o território. [...] discordo das diretrizes da política indigenista em vigor. Não pretendo contribuir para o enriquecimento de grupos econômicos às custas da extinção das culturas primitivas. Os direitos

28 IBGE. *Estado de Mato Grosso: censos demográfico e econômicos*. Série Regional, v. XXIX, Rio de Janeiro, 1956. p. 64. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/67/cd_1950_v29_mt.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2015.

29 IBGE. *Censo demográfico de 1960*. Série Regional, v. I, Tomo XVII, Rio de Janeiro, [1960]. p. 64. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/CD1960/CD_1960_MT.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2015.

dos índios, assegurados por decretos federais e estatais, estão sendo violados por empresas de colonização (SOARES apud ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 37).

Deve-se mencionar, ainda, como recorda Galetti, que em referências nacionais Mato Grosso era visto sob a ótica do atraso e como não civilizado, por sua vez, a elite política local era “[...] vista como sendo portadora de qualidades raciais indesejáveis, de certa forma igualada aos *índios e bugres* que habitavam seu território” (2012, p. 267, grifo da autora). E envolto neste contexto, ressurgia o ideário separatista que se movia desde o ano de 1892 (SILVA, 1996, p. 48-51) e que ganhou contornos mais expressivos após a Revolução Constitucionalista de 1932 (A DIVISÃO..., 1934). Esse movimento, promovido pelas elites do SMT, buscava não apenas uma ‘independência’ política e econômica de Cuiabá, ele também se interessava pela criação de uma identidade própria, mais próxima a dos paulistas do que a dos próprios mato-grossenses.

Como as elites do SMT almejavam romper com a visão de habitavam em uma região atrasada e selvagem, não havia espaço para as populações indígenas na construção do projeto identitário dos mato-grossenses do Sul. Afinal, os indígenas eram identificados como selvagens e não civilizados e isso se contrapunha ao projeto das elites. Desta forma, como não havia interesse de incluir os indígenas na composição histórica dessa região era necessário silenciá-los e estigmatizá-los (SILVA, 2014, p. 116). Para Silva, o papel exercido pela imprensa, mais especificamente pelo jornal *O Progresso*³⁰, foi de fundamental importância para a negação dos indígenas, já que eles eram “[...] representados de forma negativa no processo histórico dessa região” (2014, p. 118).

Conforme Bourdieu (2005, p. 10-11) esse tipo de estratégia visa utilizar a comunicação como mecanismo de sustentação das distinções sociais. E esse parece ter sido justamente o propósito das elites do SMT quando se utilizavam dos jornais da região de Dourados para promover notícias de caráter negativo a respeito dos indígenas. Assim, o tratamento conferido aos indígenas nas notícias veiculadas no jornal *O Progresso*, sobretudo, representava uma percepção social da realidade que interessa as classes hegemônicas e que servia para legitimar escolhas, justificar ações e autorizar alguns em detrimento de outros. Na direção de Chartier (1988, p. 17-23), é possível afirmar que esse procedimento servia principalmente para construir e fortalecer a estrutura social hierarquizante existente na região.

A década de 1960 foi um período em que significativas transformações ocorrem no

³⁰ Ressalto que este jornal foi originalmente fundado no município de Ponta Porã na década de 1920, sendo que a sua circulação foi interrompida alguns anos depois. A partir de 1951 ele passou a ser impresso no município de Dourados, onde permanece até os dias atuais (SILVA, 2014, p. 115).

SMT, mas também marca o retorno à cena do intento separatista, com destaque para a caravana denominada Movimento Divisionista de Mato Grosso (MDM). Esse movimento percorreu o SMT com o intuito de promover o ideal de divisão do Estado, a eleição do campo-grandense Jânio Quadros para a presidência da República em 1960 arrefeceu a força do MDM. Todavia, mesmo com os esforços de Jânio Quadros para evitar a divisão, entre “[...] 1959 e 1963, a Liga Sul-mato-grossense pró-divisão fundou comitês por todas as cidades da região sul, procurando divulgar, conscientizar e promover a criação do Estado de Mato Grosso do Sul” (SILVA, 1996, p. 179).

Em meio a toda essa situação, várias denúncias de corrupção no SPI passaram a ser publicadas sistematicamente em jornais de circulação nacional. A questão foi tão publicizada que ganhou cada vez mais espaço nos embates políticos e, como resultado, a partir de 1963 várias comissões de inquérito foram criadas para investigar as inúmeras irregularidades que ocorriam no órgão. Nesse contexto, as tensas relações entre os órgãos indigenistas e as missões religiosas ganharam novos contornos. Por esse motivo, passo a fazer algumas observações de como se davam essas relações a fim de verificar o papel exercido pelos órgãos indigenistas no processo de inserção das missões religiosas em áreas indígenas, principalmente no período final do SPI e nos anos iniciais da FUNAI.

1.3.4 A relação entre os órgãos indigenistas e as missões religiosas: algumas observações

Muito embora não se limite ao período que envolve as investigações realizadas pelas comissões de inquérito, é importante destacar o pouco foco que o *Relatório Figueiredo*³¹ deu às relações entre os SPI e as missões religiosas. O mesmo já tinha ocorrido na *CPI dos Índios*³². Mesmo quando esse assunto apareceu nas investigações, ele não visava a busca por soluções de necessidades específicas dos indígenas, antes, envolviam apenas preocupações com a segurança nacional.

Em 1943, o Cel. Vicente de Paula F. Vasconcellos, diretor do SPI, afirmava que a

31 *Relatório Figueiredo* é como mais comumente é conhecido o relatório final produzido por Jäder de Figueiredo Correia, Francisco de Paula Pessoa e Udmir Vieira Lima, membros da Comissão de Inquérito instituída pelo Ministério do Interior, através da Portaria n.º 239/1967, para apurar as denúncias de irregularidades no SPI. O relatório final foi publicado em 30/08/1968. Consta nesse relatório parte das investigações realizadas pela CPI da Câmara dos Deputados que em 1963 apurou irregularidades no SPI. Para mais informações ver: BRASIL. Despacho do Ministro do Interior, de 30/8/1968. Relatório da Comissão de Inquérito instituída pela Portaria n.º 239-67 do Senhor Ministro do Interior, – para apurar irregularidades no S.P.I. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, p. 8046-8052, 10 set. 1968. Seção I, Parte 1. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=69>>. Acesso em: 2 fev. 2015.

32 Esta CPI teve origem em denúncias recebidas pela Câmara dos Deputados e constam na Resolução n.º 1 de 28 março de 1963.

atuação catequética dos missionários, católicos ou protestantes, não lhes interessavam. Por sua vontade a catequese entre os indígenas não se realizaria, uma vez que para ele não havia vantagem alguma na ação dos religiosos. Em sua carta-resposta ao missionário William Raul Hunrichs ele diz que “[...] a experiência, porém, do S.P.I., mostra que a catequese em si nada adianta para a solução do problema indígena nos moldes convenientes aos interesses da nacionalidade e dos próprios índios” (VASCONCELLOS, 1943, p. 331).

Em sua compreensão, a presença de catequistas entre os indígenas fomentava a quebra da fraternidade tribal. Os indígenas convertidos se constituíam em partidos antagônicos e, portanto, se desinteressavam pela solidariedade tribal “[...] tornando-se frequentemente desafetos dos seus irmãos de raça, e não mais se entendem nem fraternizam como anteriormente faziam” (VASCONCELLOS, 1943, p. 332). Considerava, ainda, a catequese como perturbadora e depressora do caráter indígena. Como exemplo, citou uma fala do Gen. Julio Caetano Horta Barbosa sobre a catequese junto aos Ticuna, a partir da qual advogava que:

[...] a catequese leva o índio a um profundo desgosto e desânimo que se traduz no seu próprio aspecto, nos seus semblantes tristes e cabisbaixos, em contraste com a vivacidade, com o tom de superioridade e consciência, até mesmo exagerada, do próprio valor manifestado pelos indígenas da mesma tribo, ainda livres do domínio dos catequistas (BARBOSA apud VASCONCELLOS, 1943, p. 331).

Porém, duas décadas depois, em meio a denúncias de que os missionários protestantes atuavam com vistas a pesquisas mineralógicas, espionagem, desnacionalização das fronteiras, etc., o diretor do SPI, Cel. Moacyr Ribeiro Coelho, deu a seguinte opinião sobre as agências religiosas por meio das quais atuavam estes missionários.

São organizações honestas, de caráter científico-religioso [...]. Sua finalidade remota, até agora não bem compreendida por todos, é a difusão dos ensinamentos bíblicos entre os selvagens [...]. A bem da verdade, [...] é dever e honra para o Diretor do Serviço de Proteção aos Índios esclarecer definitivamente o assunto. O trabalho dos missionários é científico, desinteressado, honesto e, sobretudo do máximo interesse para o SPI e para o seu tutelado o Índio. Os missionários precisam – e o desejam – ser fiscalizados, auxiliados e orientados pelos SPI e o Serviço só tem a lucrar com esta cooperação (BRASIL, 1962a, p. 8).

A esse respeito, na *CPI dos Índios*, o presidente da sessão que colhia o depoimento do Cel. Moacyr Ribeiro Coelho, deputado Valério Magalhães, disse que “[...] é de estranhar que o SPI que é a instituição criada para a catequese do indígena seja substituído pelo estrangeiro e na linha de fronteira. Isto é estranhável, perfeitamente estranhável e decepcionante” (COELHO,

1963, fl. 23). Não é possível saber se por confusão ou por compreensão, mas no caput do Art. 45 do regulamento do SPI de 1936 afirmava exatamente o oposto. Dizia o texto que “[...] é vedado ao Serviço de Protecção aos Indios estabelecer, subvencionar ou embarçar o exercicio de cultos religiosos junto aos indios, sem prejuizo da collaboraçãõ reciproca em prol do interesse collectivo” (BRASIL, 1936).

E em seu parágrafo primeiro, este mesmo artigo completava: “[...] será especialmente defeso aos serventuarios do Serviço de Protecção nos Indios, fazer propaganda ou catechese religiosa, seja qual fôr a crença de sua preferencia pessoal” (BRASIL, 1936). Por outro lado, o texto dos parágrafos segundo e terceiro asseguravam o livre acesso de sacerdotes e pregadores para a realização de catequese e cerimônias religiosas desde que não perturbassem “[...] os trabalhos de estabelecimentos ou aldeias e sejam feitas sem onus para os cofres publicos e sem constrangimento ou coacção dos indios” (BRASIL, 1936). Por fim, o último parágrafo do Art. 45, registrava o direito aos indígenas de “guardar e praticar suas crenças”.

§ 5º Os indios são tambem inteiramente livres, quando o queiram, de guardar e praticar as crenças e os ritos de seus maiores com elles atingirem a incorporação á nacionalidade, intervindo apenas os funcionarios do Serviço de Protecção aos Indios, por meios suasorios:

1º) Para modificar praticas anti-hygienicas e anti-sociaes, si existirem;

2º) Para dar aos aborigenes a esse respeito, tão sómente, educação civica e profissional e pol-os em contacto com os methodos mais apropriados de trabalho (BRASIL, 1936).

Na década de 1960, período em que se instala a Ditadura Militar no Brasil, a maioria das Igrejas protestantes declarou apoio ao Golpe, incluindo a *Igreja Presbiteriana do Brasil* (IPB) e a *Igreja Metodista* (IM). Tanto a IPB quanto a IM tiveram que lidar com membros de suas Igrejas que além de se manifestarem contra o Golpe Militar, também se aliaram às forças de resistência. Mas, oficialmente, ambas permaneceram com apoio aos militares.

No caso da *Igreja Presbiteriana do Brasil*, que na época era a principal colaboradora da *Missão Caiuá*, deve ser levado em consideração que a sua presença no Brasil era uma herança direta do pensamento liberal e do fundamentalismo teológico, “[...] dois elementos essenciais para prover a base ideológica do apoio ao governo militar” (SOUZA, 2013, p. 6). Por ser uma Igreja com estrutura hierárquica, todos os órgãos e os missionários vinculados à sua instância superior, o Supremo Concílio, deveriam se submeter as determinações oficiais.

Retomando o que foi mencionado no início dessa subseção, a ausência de questionamentos mais específicos sobre possíveis danos das agências missionárias durante as investigações promovidas pela Câmara dos Deputados e pelo Ministério do Interior denotam

que, apesar das ponderações, de modo geral o SPI e a FUNAI viam nas missões religiosas parceiros dispostos a atuar em áreas onde o órgão não encontrava funcionários interessados em atuar. O que ficou evidenciado no depoimento do Ten. Cel. Moacyr Ribeiro Coelho, bem como na afirmação do deputado Valério Magalhães, membro da CPI/63.

Para o Ten. Cel. Moacyr, “[...] depois de estreita convivência com êstes abnegados servos da Fé [da Cruzada de Evangelização Mundial], que, com suas espôsas e filhos deixam-se ficar em plena selva, vivendo a vida rude, perigosa e bárbara dos selvagens [...]” (BRASIL, 1962a, p. 8). Por sua vez, o que chamou a atenção do deputado Valério Magalhães foram os “[...] índios chegando e deitando-se na cama dos missionários. Entrevam e se deitavam, completamente – nus, e a senhora do missionário, com suas criancinhas passando por alí, coisa que nós brasileiros não faríamos com muita facilidade” (COELHO, 1963, p. 24).

Ou seja, os documentos do SPI e os depoimentos colhidos durante o período de investigações do órgão, entre 1962 e 1967, dão conta da grande ambivalência existente entre as ações do órgão indigenista, bem como de políticos, em suas relações com as missões religiosas. Em meio as crises instaladas no SPI entre o final da década de 1950 e início de 1960, a missionária Loide Bonfim Andrade, dirigente da *Missão Caiuá*, escreveu uma carta de apoio ao órgão. Em determinado trecho ela afirma que haviam pessoas que pretendiam prejudicar as ações do governo e do órgão na realização de suas tarefas. Enfatiza que o SPI “[...] realiza a obra patriótica e sagrada de proteger os direitos das terras de nosso homem primitivo; sem êle os índios já teriam desaparecido e o restante não teriam onde cair morto” (BRASIL, 1962b, p. 52-53).

É importante mencionar que toda essa relação complexa envolvia certa cumplicidade entre o Estado nacional, o SPI e as missões religiosas. Ainda que indiretamente, os recursos advindos do Estado nacional, via SPI, auxiliava na manutenção e na implementação de recursos para as missões cristãs entre os indígenas. No Artigo 3.º, alínea n, da Resolução n.º 142/1965³³, por exemplo, a Câmara dos Deputados concede autorização ao Poder Executivo para firmar “[...] convênios, sempre que possível e necessários, com Missões Religiosas que exerçam trabalhos de catequese e aldeamento dos índios, dentro de critérios que visem à educação à saúde e à integração definitiva do elemento indígena à comunidade nacional” (CORREIA; PESSOA; LIMA, 1968, fl. 4 v.).

Outrossim, no contexto da *Igreja Católica*, o historiador Clovis Brighenti informa que “[...] até meados da década de 1960 a CNBB manifestava pouco interesse pelos indígenas,

33 Este documento refere-se à aprovação, por parte da Câmara dos Deputados, das conclusões da Comissão Parlamentar de Inquérito criada para investigar o SPI.

tampouco pelas missões que atendiam comunidades no interior do Brasil, especialmente nas regiões Centro-Oeste e Norte” (2012, p. 308). Esse mesmo autor registra que a partir de uma tentativa da CNBB em dialogar com o governo militar no ano de 1968, uma reunião foi marcada entre representantes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da FUNAI. Nessa reunião, Brighenti afirma que:

A Funai, representada pelo seu presidente, Dr. José de Queirós Campos, desejava integrar as missões religiosas no quadro do governo, com os mesmos direitos e deveres dos servidores da Funai, porém sem honorários. Os acordos seriam celebrados individualmente com cada missão particular. Foi nesse encontro que surgiram as primeiras sugestões para o futuro Estatuto do Índio [...] (2012, p. 310-311).

Além disso, os discursos e entrevistas concedidas pelas autoridades ligadas à política indigenista nacional expressavam que a direção do governo militar estava bastante clara, e que ela não seria colocada em retrocesso. Isso pode ser percebido no discurso proferido pelo Ministro do Interior Maurício Rangel Reis no dia 19 de abril de 1974. Em meio ao processo de intensificação das ações que visavam a integração das populações indígenas, Rangel Reis não negou a possibilidade de receber apoio de cientistas e de missões religiosas para levar a bom termo o intento do governo, todavia, desde que estas pessoas e instituições se submetessem ao projeto do Estado. Segundo Rangel Reis, o governo não dispensaria

[...] a colaboração valiosa de *organizações científicas de credenciais indiscutíveis e das missões religiosas* tradicionalmente devotadas, com abnegação e fé, à ação civilizadora no meio indígena brasileiro, desde *que sinceramente se enquadrem nas diretrizes gerais da política indigenista que o Estado* – somente o Estado – cabe definir, *submetidos à indispensável vigilância, coordenação e controle* (RANGEL apud RICARDO, 1979, p. 11-12, grifos meu).

Contudo, menos de dois anos depois, no dia 27/12/1976, o ministro do Interior fez um anúncio que pôs em xeque o futuro das missões religiosas em terras indígenas. Como meta da política indigenista fixada pelo governo do presidente Ernesto Geisel, o ministro Rangel Reis propôs a abolição do ensino bilíngue e o afastamento de todas as missões religiosas que atuavam entre os indígenas. Esta ação fazia parte do objetivo do governo que, em 30 anos, pretendia integrar todos os indígenas na sociedade nacional, atitude que gerou reação de antropólogos, sertanistas e missionários (HISTÓRICO..., 1979, p. 10-11).

Como se sabe, o projeto dos governos militares não se efetivou, pelo menos, não na dimensão pretendida. A falta de infraestrutura, de recursos e a ineficiência da FUNAI terminou

por gerar uma situação de contínua interdependência entre o órgão indigenista, as organizações não governamentais e as missões religiosas. Por sinal, algo não tão distinto do que ocorria no SPI. Tratados como parceiras, até os dias atuais muitas ações desenvolvidas em prol dos indígenas são realizadas por missões religiosas, como é o caso da *Missão Caiuá* que por anos têm preenchido a lacuna deixada pelo Estado.

As informações apresentadas aqui sobre a relação entre o SPI/FUNAI e as missões religiosas possuem caráter introdutório. Sobretudo, pretendi demonstrar que a forma como se procedeu a ‘parceria’ entre o Estado nacional e as missões religiosas não foram uma exclusividade da IR-5, tampouco se restringiu à *Missão Caiuá* ou às missões protestantes. Além disso, suprimido os interesses particulares do Estado e das agências religiosas, essas relações sempre foram tensas. Contudo, servem para lançar luz sobre como por um longo tempo a *Missão Caiuá* conseguiu articular seu projeto de evangelização com os interesses do Estado, o que lhe favoreceu e facilitou a sua permanência na área contígua à *Reserva de Dourados* por quase 90 anos.

1.3.5 Deus salva a “alma” dos indígenas, mas e o corpo?

Como visto acima, a atuação das missões religiosas entre os indígenas brasileiros não deve ser tratada a partir de uma visão monocular. Contudo, não será exagero afirmar que os interesses religiosos muitas vezes foram sublevados à importância do próprio indígena. Com base em vários documentos, registros e depoimentos, dos quais tratarei no próximo capítulo, a omissão diante de muitas ações danosas que foram cometidas contra os Kaiowa, Guarani e Terena da *Reserva de Dourados* foi o preço que a *Missão Caiuá* optou pagar para levar adiante seus propósitos que, antagonicamente, presumia na ‘salvação’ dos indígenas. Para Carlos Barros Gonçalves, “[...] os primeiros anos do estabelecimento protestante em Dourados, as relações de cumplicidade entre missionários e agentes do SPI foram importantes no sentido de legitimar e facilitar o desenvolvimento das atividades religiosas entre os indígenas” (2011, p. 177).

A prerrogativa da salvação da ‘alma’ em detrimento do corpo está na base teológica de grande parte das Igrejas protestantes e pentecostais. A ‘luta’ entre o espírito e a carne (corpo) predomina nas pregações e, em muitos casos, está no cerne das ‘campanhas’ de evangelização, mesmo entre os não indígenas. Mas como afirma Chamorro, a falta de importância dada ao corpo não foi uma exclusividade das missões religiosas cristãs. De acordo com essa autora, o corpo humano foi um tema ausente nos estudos históricos, negando

por séculos a validade do corpo como instrumento válido para o conhecimento do passado (CHAMORRO, 2008a, p. 278-279).

Ressalto, contudo, que ao fazer esse paralelo não pretendo afirmar a existência de uma ligação direta entre a visão degenerada do corpo, presente no *corpus* teológico cristão, e a importância relativizada que por anos o corpo teve em pesquisas no campo da História. Antes, apenas busco demonstrar que a discussão sobre o corpo humano nem sempre teve o mesmo interesse que possuem nos dias atuais. O que indica mudanças não apenas nas pesquisas, mas na própria sociedade.

Na teologia protestante e pentecostal, ainda que com importantes exceções, há uma tendência dogmática e doutrinária de se subvalorizar o corpo, instanciando-o como *locus* do pecado. E, por outro lado, de supervalorizar a ‘alma’, pois, será a alma do redimido do pecado que servirá de ‘semente’ para que no retorno de Cristo os mortos sejam regenerados por Deus em um corpo espiritual glorioso e incorruptível (cf. 1Co 15, 35-58). Apesar dessa perspectiva também estar presente na teologia das Igrejas fundadoras da *Missão Caiuá*, não se pode deixar de considerar o avanço representado pela presença de um médico entre os missionários desde o início das atividades dessa missão entre os indígenas da *Reserva de Dourados*.

De qualquer forma, o ideal da evangelização promovida pelos missionários da *Missão Caiuá* tinha como alvo ‘salvação [da alma] dos perdidos’, grupo no qual se incluíam as populações indígenas. Motivo pelo qual, como bem registra Carlos Barros Gonçalves, “[...] compreender as ações missionárias, no presente ou no passado, implica em entender que elas são frutos de uma dada visão de mundo” (GONÇALVES, 2011, p. 24)³⁴. Uma cosmovisão que lhes orientam em todas as direções a partir de um mesmo ponto, a Bíblia. Ainda segundo Gonçalves, a visão dos protestantes no período que antecede a criação da *Missão Caiuá* estava permeada pelo desejo de evangelizar os nativos, ou seja, as populações indígenas. Entretanto, como alertava o Rev. José Primênio, os protestantes deveriam estar cômicos de que:

[...] o trabalho de evangelização dos índios seria uma tarefa difícil, mas não impossível. Os crentes, discípulos de Jesus, portanto responsáveis pela expansão da mensagem cristã, deveriam se compadecer dos selvagens que viviam quais feras pelos interiores do país e empreender esforços para que a evangelização indígena fosse realizada (PRIMÊNIO apud GONÇALVES, 2011, p. 59).

Embora estivesse se referindo às dificuldades inerentes ao ato de evangelização e que envolvia: ter de ‘pregar’ para populações com línguas diferentes, realizar as atividades mesmo

34 Apesar o comprometimento missionários dos cristãos terem muitos pontos em comum, nesse momento restrinjo-me a evangelização promovida pelos protestantes a partir do século XX.

com limitações financeiras e, até mesmo, enfrentar os problemas com o deslocamento, é possível ampliar essa discussão para o âmbito das relações sociais. Pois, como exposto acima, os grupos indígenas eram, e são, percebidos como pessoas de menor valor por uma significativa parcela da população. Especialmente entre as elites.

Ainda que em outro contexto, um exemplo nada bom dessa realidade foi dado pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss no início da década de 1930. Na ocasião, ele observou um peculiar ‘passatempo’ entre os ‘granfinos’ da sociedade paulistana: “[...] recolher nos hospitais as roupas infectadas dos variolosos, para pendurá-las com outros presentes ao longo dos caminhos ainda frequentados pelas tribos” (1957, p. 45). Além da imagem de bárbaros conferida aos indígenas, eles também representavam o atraso e entraves para as elites que pretendiam avançar sobre seus territórios. Assim, integrá-los, ou mesmo eliminá-los, era sinal de ‘progresso’.

Na direção de Ricoeur, é possível pensar que os espaços de ocupação tradicional dos indígenas foram áreas onde se edificaram ‘impérios’, se firmaram os prestígios pessoais, se consolidaram a autoridade “[...] como se alcandoram os gozos culturais das elites sobre a massa de trabalhos e de dores dos deserdados” (1968, p. 227). Tudo isso em detrimento aos direitos e respeito aos povos originários. E como ficou registrado no relatório final do *Relatório Figueiredo*, “[...] a crueldade para com o indígena só era suplantada pela ganância. No primeiro caso nem todos incorreram nos delitos de maus tratos aos índios, mas raros escaparam dos crimes de desvios, e apropriação ou de delapidação do patrimônio indígena” (CORREIA; PESSOA; LIMA, 1968, fl. 4914).

[...] de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário. No caso da mulher, torna-se mais revoltante porque as condições eram mais desumanas. [...] O trabalho escravo não era a única forma de exploração. Muito adotada também era a usurpação do produto do trabalho. [...] Tudo – repetimos sempre – como se o índio fosse um irracional, classificado muito abaixo dos animais de trabalho, aos quais se presta, no interesse da produção, certa assistência e farta alimentação (CORREIA; PESSOA; LIMA, 1968, fls. 4913-4914).

Mais de trinta anos antes essa situação já havia sido relatada no extremo sul de Mato Grosso. Os missionários protestantes vinculados à *Missão Caiuá* mencionaram em correspondências enviadas às Igrejas cooperadoras o sofrimento e a exploração experimentada pelos indígenas da região de Dourados, sem que tivesse uma intervenção adequada do SPI ou de quaisquer outras autoridades. Nem mesmo dos missionários. Pois:

No que se refere aos indígenas, o relato dos missionários contribuiu para a criação da imagem do índio *pobre, miserável e pecador*, constantemente explorado por indivíduos ditos *civilizados*. Frente aos “civilizados”, os indígenas eram apresentados como *pobres patricios que se acham numa condição tristíssima. Os homens civilizados não têm misericórdia deles, desprezam-nos, tratam com eles como se tratassem com qualquer animal selvagem e irracional. O selvícola não tem a proteção que deveria ter e vive maltratado e desprezado por todos [...] (GONÇALVES, 2011, p. 198-199, grifos do autor).*

Como visto, a imagem depreciativa dos indígenas fazia parte do cotidiano dos próprios missionários, e não só, eles ajudavam a disseminá-la. Mas, a ideia dos indígenas como pessoas dada a uma vida ‘socialmente incompatível’ também aparece de modo bastante claro nos documentos do próprio órgão indigenista, como foi o caso do boletim do SPI do dia 31/07/1942. Nesse boletim, a direção do SPI lista uma série de instruções que regulamenta os procedimentos para o fornecimento gratuito de alimentos e de roupas para os indígenas, sendo que os serventários do órgão deveriam zelar para não agirem de modo inconveniente à “educação dos índios”. Entenda-se por ‘educação’ a disciplina imposta aos indígenas para que eles passassem a reproduzir o mesmo pensamento e modo de ser dos não indígenas.

A fim de se evitar esse tipo de situação, os indígenas não poderiam ser reunidos em um único lugar para receber os donativos, tampouco essas doações deveriam ser realizadas por um longo tempo e de forma indistinta. Na época, o SPI considerava que sem isso:

- a) - O índio perde a atividade, e não adquire a noção, normal e indispensável, do trabalho e comércio; *incorpora-se à sociedade brasileira com a mentalidade de parasita e mendigo, como se vê frequentemente.*
- b) - Não ha verba que chegue para alimentar e vestir a todos os índios do Brasil, à custa do S.P.I.
- c) - Creada entre os índios a noção de que o S.P.I. tem a obrigação de sustentá-los, por todo o tempo, seja qual fôr o seu estado de saúde e a sua idade, sobrevirá o descontentamento, e mesmo a revolta, quando o sustento faltar, como é fatal que aconteça, porque nunca êste Serviço disporá de ver que basta a tão custosa e contraproducente assistência (BRASIL, 1942, p. 6, grifo meu).

Todavia, em 1974 o tom do discurso foi outro. Para o Ministro do Interior Rangel Reis “...não se pode pensar em integração onde o índio vá construir quisto racial ou uma comunidade marginalizada. Devemos nos despir de preconceitos raciais, religiosos e étnicos, para que essa integração seja verdadeira e se processe em igualde de condições” (RANGEL apud RICARDO, 1979, p. 12).

Neste ponto abro um espaço para relatar um caso atual e que, aparentemente, demonstra que a mentalidade de que os indígenas são pessoas dadas à ‘vida fácil’ é

reproduzida até mesmo entre eles, como observei no contato com algumas lideranças da *Reserva de Dourados*. Com base na informação de que havia Igrejas que arrecadavam roupas para distribuir entre os indígenas do local, indaguei o pastor Valdemir Ribeiro Ramires, presidente do Conselho de Pastores Pentecostais Indígenas (CPPI) da Aldeia Jaguapirú, como isso ocorria. Como resposta ele me disse que não gostava de fazer isso, doar roupas, porque “acostumava mal os índios e terminava por dar problema” (RAMIRES, 2015).

Recobrando a situação vivida pelos indígenas brasileiros nas décadas de 1960, inclusive os da *Reserva de Dourados*, destaco outra parte do relatório final do *Relatório Figueiredo* no qual o relator afirma sua indignação com a forma como essas pessoas eram tratadas. Na perspectiva de Jäder Figueiredo Correia:

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram o mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana [...]. Nesse regime de baração e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação, os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas. Os espancamentos, independentes de idade ou sexo, participavam da rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam invalidez ou morte (CORREIA; PESSOA; LIMA, 1968, fls. 4912-4913).

Nas áreas de atuação das missões religiosas, o projeto missionário não resultou em transformações sociais significativas para os indígenas. Ou seja, as pretensões que prediziam que através da evangelização os povos indígenas seriam levados à condição de “civilizados” e, conseqüentemente, passariam a viver de forma mais digna não se concretizaram.

Apesar de evangelizados e batizados, os indígenas continuavam sendo explorados e excluídos da sociedade. Como foi registrado no relatório final da *CPI dos Índios*, “[...] o índio passou de espoliado a escravo; de escravo a liberto, confortado pela catequese mas sem condições de subsistência; de liberto e catequisado ao protegido de nossos dias” (CORREIA; PESSOA; LIMA, 1968, fl. 6). Ainda assim, os missionários protestantes, não somente os da *Missão Caiuá*, continuavam a anunciar que a mensagem cristã era “[...] portadora de elementos *divinos*, capazes de operar na transformação do caráter dos indígenas e ‘redimi-los’ da condição de ‘selvageria’ em que se achavam” (GONÇALVES, 2011, p. 172, grifo do autor).

Essa visão centrada no salvacionismo, da ‘alma’, importou que os indígenas, consciente ou inconscientemente, aprendessem a interpretar, adaptar e ressignificar “[...] idéias, costumes, imagens e tudo o que lhes é oferecido” (BURKE, 2000, p. 249) de modo a dar continuidade as suas existências em um contexto tão desfavorável. A forma resiliente como os indígenas passaram a adaptar suas vidas denota, sobretudo, a falta de atenção dos governos,

mas também a ação missionária desconectada com o ser, com a vida concreta dessas populações. Durante muito tempo esse parece ter sido o caso da *Reserva de Dourados*. No próximo capítulo procuro aprofundar essas questões com um enfoque mais centrado na atuação das missões religiosas no interior da *Reserva de Dourados*.

CAPÍTULO 2

AS MISSÕES PROTESTANTES E PENTECOSTAIS NA TERRA INDÍGENAS DE DOURADOS: CONFLITOS, ARTICULAÇÕES E TRANSFORMAÇÕES

Neste capítulo busco aprofundar e, ao mesmo tempo, melhor delimitar o ambiente com o qual se depararam as Igrejas pentecostais que vieram a se instalar no interior da *Reserva de Dourados*. Analiso, ainda, os conflitos e interesses em torno das ‘disputas’ religiosas e seus reflexos sobre a população indígena. Com isso, busco demonstrar em que medida as transformações endógenas e exógenas propiciaram ao pentecostalismo se tornar uma opção religiosa ‘válida’ para os indígenas do local e, até mesmo, de projeção social. Principalmente por ser um tanto quanto difícil estabelecer um parâmetro sobre a atualidade do pentecostalismo autóctone sem uma revisão histórica do processo de contato com os missionários protestantes, bem como da conversão desses indígenas.

Por considerar que outros trabalhos, sob várias perspectivas, já abordaram o processo histórico de instalação do protestantismo junto aos indígenas da *Reserva de Dourados* (CARVALHO, 2004; GIROTTO, 2007; GONÇALVES, 2011), opto por dar mais ênfase aos registros que ainda não foram considerados. Todavia, sempre que necessário farei uso de informações que, mesmo já tendo sido tratados em outras pesquisas, servir-me-ão de subsídio nesta pesquisa.

2.1 A Reserva de Dourados sob a gestão da Fundação Nacional do Índio: os primeiros dez anos

A Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa, em Dourados, começou a ser instituída com a doação de uma área pelo governo de Mato Grosso, em 1915 (FUNAI, 1977, p. 7). Oficialmente, ela foi criada no dia 3 de setembro de 1917 pelo Decreto Estadual n.º 401 (CORREIA; PESSOA; LIMA, 1968, fl. 4378). Após oito anos da doação da área, em 1925, um Posto Indígena (P.I. Dourados) foi instalado no local. Isso ocorre “[...] quando o Inspetor do SPI, Major Nicolau Horta Barbosa, começa a demarcar sua área tendo em vista a doação feita pelo Presidente de Mato Grosso” (FUNAI, 1977, p. 7), a área demarcada totalizou 3.600

hectares. Devido ao avanço de colonos sobre a área demarcada, a partir da década de 1940, quando a reserva obteve seu “Título Definitivo de Propriedade”, expedido em 26/10/1965, a área homologada era 3.539 hectares, sendo que 61 hectares já haviam sido perdidos e incorporados às fazendas vizinhas (FUNAI, 1977, p. 7). De acordo com o Ministério Público Federal em Mato Grosso do Sul, “[...] apenas 3.467 hectares estão na posse efetiva dos indígenas, ou seja, após a titulação houve nova perda de área, equivalente a 72 hectares” (INDÍGENAS..., 2013).

Já no início da década de 1970, a administração das áreas indígenas brasileiras ainda passava pelos ajustes. Os eventos e as denúncias ocorridas na década de 1960 no SPI foram, sem dúvidas, culminantes para a sua extinção e para a criação da FUNAI. Tanto que, imediatamente após a criação deste órgão, o Governo Federal lançou-se em um projeto de aceleração das ações que visavam integrar os indígenas à sociedade nacional. Nesse sentido, a retirada dos indígenas do sistema tutelar era o contorno necessário para que o projeto avançasse. Mas, semelhantemente ao que ocorria em todo o Brasil, a realidade da *Reserva de Dourados* não possibilitava a execução desse plano (FUNAI, 1977).

Ainda sob o forte efeito das investigações que apuraram as irregularidades no SPI, como a corrupção e as atrocidades cometidas contra os povos indígenas, a FUNAI precisava demonstrar que vivia um momento diferente. Para isso, desde sua criação vídeos institucionais e material publicitário que divulgavam e promoviam as ações do órgão foram produzidos. De forma análoga, e recorrentemente, autoridades se pronunciavam aos meios de comunicação com o objetivo de atenuar as críticas herdadas do SPI. Como parte desta empreita o Ministro do Interior José Costa Cavalcanti (1969-1974) negava veementemente quaisquer tipos de acusações contra a FUNAI. Como por exemplo, a de que o órgão estava promovendo o extermínio de populações indígenas (ASSOCIAÇÃO..., 1974).

Nós nunca praticamos aqui o genocídio. Creio, nem sei mesmo, como essa palavra chegou a ser empregada. Porque, o que tem havido em relação ao branco e ao índio no Brasil, vamos dizer, é que às vezes, pelo próprio avanço da nossa civilização, pelo encontro com o nosso índio, tem havido, algumas vezes, alguns entreveros. E, uma ou outra vez, tem acontecido mortes de índios, tem acontecido mortes de brancos. Mas nunca com esta acepção de genocídio ou de extermínio de raça. Isso é inteiramente inverídico em relação a política nossa, do governo, para com nosso índio. Eu repito: nego formalmente (CAVALCANTI, 1970, 6'47").

De acordo com a Associação de Ex-Presos Políticos Antifascista (AEPPA)³⁵, esta

35 Na referida publicação há uma nota que diz: “Trabalho elaborado por um grupo de antropólogos patriotas brasileiros que não podem revelar seus nomes por agora, dado o regime fascista existente no Brasil” (ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 3). Não é possível precisar quem eram todos os componentes da AEPPA, mas

entrevista foi concedida à TV Eurovisão, uma rede de televisão europeia, no dia 13/2/1970 (ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 36). Também de acordo com a AEPPA, o Ministro Costa Cavalcanti afirmou que “[...] a política do governo brasileiro é de integração gradualista. Ela é definida pelas diretrizes traçadas pela Resolução 107 da Organização Internacional do Trabalho” (ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 36).

Tal como as demais áreas indígenas do SMT, a Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa fazia parte do projeto integracionista que visava facilitar a colonização dos chamados *espaços vazios*. Além disso, cria-se que nas regiões Sul e Centro-Oeste os indígenas ‘isolados’ seriam assimilados com mais rapidez. Em mensagem por ocasião do dia do índio, em 19 de abril de 1974, o Ministro do Interior Rangel Reis afirmou que:

...no Centro-Oeste e no Sul existem comunidades indígenas isoladas, para as quais a política de integração progressiva e harmoniosa pode efetivar-se a prazo mais curto através da execução de projetos específicos que lhes aproveitem a habilidade e inteligência naturais e lhes concedam posição material e cultural mais condigna... (RANGEL apud RICARDO, 1979, p. 11).

O antecessor de Rangel Reis, o Ministro José Costa Cavalcanti, já havia afirmado que “[...] a política do governo brasileiro é de integração gradualista. Ela é definida pelas diretrizes traçadas pela Resolução 107 da Organização Internacional do Trabalho” (ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 36). Como uma análise comparativa do pensamento preponderante na época, e que ecoa até os dias atuais, em 1971 Costa Cavalcanti chegou a considerar o “boi como grande bandeirante da década” (RICARDO, 1979, p. 11). A fala do ministro, que também explicita sua concordância com as ações dos bandeirantes dos séculos XVI e XVII, foi dita em um período em que o governo militar já vislumbrava a inauguração da “Rodovia Transamazônica” (BR 230).

Na comparação feita por José Costa Cavalcanti, entre os bandeirantes e o boi (a pecuária), esse último seria o responsável por promover o ‘desbravamento’ da região e auxiliaria no processo de ocupação e colonização da Amazônia. De fato, com o avanço da pecuária, muitos indígenas que ainda se encontravam dispersos nas matas foram ‘encontrados’ e levados para as áreas reservadas. Foi ainda nesse contexto que, entre os anos de 1972 e 1977, ocorreu o massacre na etnia dos Waimiri-Atroari, culminando com a morte de aproximadamente dois mil indígenas. Conforme AEPPA, o governo militar tinha o projeto como tão eminente que o Ministro do Interior Maurício Rangel Reis (1974-1979), disse em seu primeiro pronunciamento que:

certamente dentre seus membros haviam antropólogos e sertanistas, alguns eram ex-funcionários da FUNAI.

Esta é uma promessa que eu faço firmemente: nós vamos fazer uma política de integração da população indígena a sociedade brasileira no mais curto prazo possível. A Funai constitui um dos temas importantes de minhas conversas com o presidente Geisel. Nós achamos que as ideias de preservar a população indígena dentro do seu “habitat” natural são ideias muito bonitas, mas não são realistas (REIS apud ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 5).

Ao assumir o cargo de presidente da FUNAI em março de 1974, o Cel. Ismarth de Araújo Oliveira se opôs publicamente à política de integração e emancipação dos indígenas. Ele tentou incrementar uma política que pretendia unir antropólogos, indigenistas e missionários com objetivos comuns. Apesar de não ter obtido sucesso nesse objetivo, foi em seu período como presidente da FUNAI que as demarcações de terras indígenas aumentaram substancialmente. Entretanto, no final de sua gestão, ele reconheceu que o órgão não estava:

[...] capacitado para a grande tarefa da integração: “faltam técnicos, faltam recursos e um planejamento adequado”. Anunciou também uma política de “espíritos desarmados” em relação aos antropólogos e indigenistas que estavam ou foram afastados durante a administração anterior, bem como junto às missões católicas e protestantes (RICARDO, 1979, p. 11).

Apesar de sua posição pessoal, em 23 de abril de 1976 o Cel. Araújo de Oliveira, por meio da Portaria n.º 319/P e como consequência da política de integração, designou a criação de uma Comissão de Inquérito para fazer um levantamento socioeconômico dos indígenas da *Reserva de Dourados*, conforme dispunha o Artigo 11, da Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (*Estatuto do Índio*). O intuito desta comissão era verificar se os indígenas locais poderiam ser emancipados. Todavia, em 14 de junho de 1976 o relator da comissão considerou que “os indicadores econômicos estudados não satisfazem as condições mínimas para que este grupo [...]” fosse liberado do regime tutelar (FUNAI, 1977, p. 5).

O que ocorreu na *Reserva de Dourados* foi reflexo da posição tomada pelo ministro Rangel Reis em 1974, logo quando assumiu o cargo. Com base no *Estatuto do Índio*, o projeto do ministro era de que: “[...] aqueles [indígenas] que já estão em condições de serem emancipados, nós vamos emancipá-los. Vamos garantir a assistência técnica, crédito, inclusive acabando com esse tipo de reserva e posto indígena que existem” (REIS apud ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 41).

Vale ressaltar a similaridade das ‘exigências’ para a aplicação de liberação da tutela, presentes no *Estatuto do Índio* do Brasil, com o disposto no Decreto-lei n.º. 39.666 de 1954, do *Estatuto dos Indígenas* de Portugal³⁶. De acordo com Macagno, para que um indígena

36 O *Estatuto dos Indígenas* dizia respeito as ‘tribos’ das áreas coloniais que ainda tinham a influência administrava de Portugal, em particular das africanas (MACAGNO, 2014).

fosse considerado *assimilado* ele deveria reunir alguns requisitos, dentre os quais destaco: a) saber ler, escrever e falar português correntemente; b) ter meios suficientes para sustentar a família; c) ter bom comportamento; d) ter necessária educação e hábitos individuais e sociais, de modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal (2014, p. 31-32). A extrema semelhança aqui observada, entre a Lei 6.001/73 e o Decreto-lei português instituído quase 20 anos antes, direciona para a grande influência que o pensamento eurocêntrico possuía sobre a política indigenista do governo brasileiro na década de 1970. As políticas indigenistas atuais do governo brasileiro ainda parecem refletir essa perspectiva, com a distinção de que os portugueses pretendiam assimilar sem *destribilizar* (MACAGNO, 2014, p. 31).

Por outro lado, a lei brasileira foi prenunciada por algumas mudanças nas relações entre a FUNAI e as agências missionárias. Um significativo indicador dessa mudança pode ser observado no I Seminário FUNAI/Missões Religiosas, realizado no início do segundo semestre de 1973. Esse evento ocorreu sob o contexto de um primeiro debate realizado em Cuiabá – MT, em abril daquele mesmo ano. De acordo com o registro da própria FUNAI, um representante do órgão teria dito, em Cuiabá, que era contra qualquer atividade missionária junto aos grupos indígenas, pois os religiosos não respeitavam os valores tribais e tentavam “[...] impor a religião cristã aos índios” (IMPRESA..., 1973, p. 28). De certa forma, esta questão representava um realinhamento de alguns setores da FUNAI com a posição do Cel. Vicente de Paula F. Vasconcellos, ex-diretor do SPI, expressa no ano de 1943.

Aqui, retomo a questão do relatório da FUNAI de 1977 para dar destaque, mesmo que parcial, para o contexto socioeconômico sob o qual o pentecostalismo foi inserido no interior da *Reserva de Dourados*. A situação da maioria dos indígenas era de extrema pobreza. Por outro lado, esta grave situação social contrastava com as informações constantes nos Avisos do P.I. de Dourados. Estes documentos demonstravam que havia uma próspera produção agrícola na área e que novas áreas de cultivo seriam abertas, mesmo que o resultado desse ‘avanço’ representasse a derrubada da pouca mata nativa que ainda restava na reserva.

Na mesma época a *Missão Tapeporã*, vinculada à *Igreja Metodista*, iniciou um projeto de roça comunitária para a produção de soja. A proposta do projeto era fornecer os equipamentos e as sementes para que 45 famílias da etnia kaiowa trabalhassem e pudessem ter recursos para a aquisição de mantimento. Após o trabalho executado, semanalmente os líderes das famílias participantes recebiam um ‘vale’, proporcional ao seu trabalho, com o qual podiam comprar gêneros alimentícios em uma cantina que foi instalada dentro da própria reserva (SILVA; COSTA, 2015). Como parte do desenvolvimento do projeto, a *Missão Tapeporã* passou a incentivar a produção de gêneros alimentícios básicos, em vez da plantação de soja.

Posteriormente, algumas famílias Terena foram incorporadas a esse sistema.

Segundo o atual dirigente da *Missão Tapeporã*, Paulo Costa da Silva, que também participou do projeto da “roça comunitária” no final de 1970, os Terena foram mais bem-sucedidos que os Kaiowa e os Guarani (SILVA; COSTA, 2015). Ainda na compreensão de Silva, isso é atribuído à forma como as etnias se relacionam com os meios de produção, pois, enquanto os Kaiowa e Guarani não se fundamentam no acúmulo de bens e capital, os Terena tiveram mais facilidade em se adaptar ao sistema do ‘branco’ (SILVA; COSTA, 2015).

Outros dados importantes emergem do relatório da FUNAI de 1977, um deles está relacionado à população local. De acordo com os registros, o número de indígenas que viviam na área da *Reserva de Dourados* em 1976 eram de 2.348 (FUNAI, 1977, p. 10). Por sua vez, o Censo Demográfico de 2010 apontou que 11.140 indígenas viviam na reserva (IBGE, 2010a)³⁷, ou seja, 34 anos depois do levantamento da FUNAI o número de indígenas presentes na área cresceu 472,79%³⁸. Uma estimativa, baseada na taxa de crescimento anual da população local eleva o número de indígenas para aproximadamente 14.000 indivíduos, o que confere à área uma densidade demográfica de 403 indígenas por km². A relação inversa entre o crescimento populacional acentuado e a estagnação da área da reserva, atualmente, se destaca como um dos mais graves problemas enfrentados pelos indígenas da *Reserva de Dourados*.

Quanto ao caso da *Reserva de Dourados* não satisfazer as condições mínimas para que os indígenas fossem liberados da tutela, um fato implicante foi registrado no relatório financeiro do P.I. de Dourados emitido entre o período de 26 de maio de 1977 e 23 de janeiro de 1978. Nele há uma pequena lista de indígenas que passaram a ter um significativo incremento financeiro com a colheita das safras de soja, milho e trigo, em detrimento da maioria dos indígenas da reserva (BRAVIM, [1977-1978]). Os Avisos davam conta de que muitos indígenas eram prejudicados por não haver maquinários suficientes no P.I. de Dourados, o que gerava tensão e conflitos por parte daqueles que não eram beneficiados. O relatório de rendimentos informa que, pelo menos, dois indígenas que foram capitães na *Reserva de Dourados* estavam entre os que recebiam maior remuneração pela produção. São eles: Ramão Machado da Silva e Ailton de Oliveira da Silva (BRAVIM, [1977-1978], fl. 6).

Como reflexo desta situação, paulatinamente se formou uma pequena ‘elite’ indígena. Como mencionado acima, o aumento de ganhos e o enriquecimento, típico nas relações comerciais dos ‘brancos’, foi inserido nas relações econômicas da *Reserva de Dourados*, em

37 O IBGE de 2010 totalizou 11.146 habitantes na Reserva de Dourados, contudo, 6 pessoas não se declararam e nem se consideravam indígenas (IBGE, 2010a, p. 202).

38 Este número leva em consideração os dados da FUNAI (1977) e do IBGE (2010). A partir deles é possível estabelecer que a taxa de crescimento populacional na *Reserva de Dourados*, entre 1976 e 2010, foi de 4,68% ao ano.

especial a partir da década de 1970. Situação coincidiu com o avanço dos projetos do governo militar. Dentre outras questões, a ascensão financeira de alguns patrícios representou o surgimento de práticas ‘estranhas’ à organização social indígena. O próprio Ailton de Oliveira da Silva, ou simplesmente ‘Biguá’, fez uma observação sobre a situação na *Reserva de Dourados* 14 anos mais tarde.

Um problema sério é que tem índio que explora índio... Tem alguns – são poucos, é verdade, mas tem... – que vive para tapear os outros... Tem um que é grande produtor de soja e que colhe cerca de duas mil sacas por safra... não é um absurdo?... enquanto isso os outros estão na rocinha, sozinhos, tentando sobreviver... É por isso que eu digo que o índio precisa do branco... ele tem que aprender a se proteger, tem que saber das malandragens que fazem com ele... (SILVA, 1991a, p. 79).

Esta afirmação e as informações contidas nos relatórios da FUNAI de 1977, em parte são atestadas pelo expressivo aumento do poder econômico de Ramão Machado da Silva, capitão na reserva entre 1974 e 1986 (SILVA, 1991b, p. 139)³⁹. Nas palavras do historiador José Carlos Sebe Bom Meihy, Ramão era o:

Homem mais rico e poderoso da Reserva. Inteligente e muito trabalhador, altivo e consciente de seu poderio. Ramão domina os acontecimentos. Bem justificado sempre, tem explicações e exemplos para contar. A voz mansa não é coerente com a tensão que existe em torno de seu nome. A segurança com que narra sua história trai as dúvidas sobre sua boa intenção e até a respeito de não autenticamente índio (MEIHY, 1991, p. 133).

Ele próprio afirmou ser o maior fazendeiro da *Reserva de Dourados*, e que isso advinha de seu trabalho honesto (SILVA, 1991b, p. 145). Segundo o ex-capitão ‘Biguá’, a existência de indígenas ‘ricos’ na reserva estava relacionada aos benefícios de ser ‘índio’ e isso fazia com que eles permanecessem no local.

Sabe, tem índio rico, com carro, moto e tem gente até com trator... Mesmo tendo dinheiro, estes índios ricos não querem sair daqui, porque na Reserva eles não pagam impostos e podem tocar os negócios do jeito deles, sem controle de fora... neste caso, é negócio viver na aldeia... e um bom negócio!... (SILVA, 1991a, p. 79).

Este tipo de situação asseverou as diferenças e permitiu, inclusive, que alguns ‘indesejados’ fossem expulsos do local e que suas terras fossem tomadas por outros indígenas.

39 Com base em uma entrevista concedida em 2008 por Wilson Matos da Silva, irmão de Ramão Machado da Silva, o ex-capitão teria exercido a função por 20 anos (SILVA, 2008 apud BICALHO, 2010, p. 424). Isso pode ser justificado se considerarmos o tempo em que ele atuou como liderança (capitão) na *Reserva de Dourados* sem o ser ‘oficialmente’.

Este parece ter sido o caso do Guarani Marçal de Souza, outro ex-capitão na *Reserva de Dourados*. Em depoimento concedido ao produtor do documentário *Terra dos Índios*, em 1977, Marçal de Souza relatou que foi agredido no dia 8 abril de 1974 e, em virtude disso, resolveu deixar a *Reserva de Dourados*. Segundo ele, além de outros indígenas, o ocorrido teve como personagens principais o Terena Ramão Machado da Silva e o Kaiowa Narciso, ambos capitães na época. Disse ele:

Anteriormente eu morava, eu era radicado em Dourados, no PI [Posto Indígena] de Dourados. Mas aconteceu um fato muito desagradável, um fato muito triste com... comigo e com a minha família. O caso que aconteceu comigo foi em 1974 no mês de abril, foi dia 8, mas ou menos nove da manhã eu estava fazendo o relatório do mensal do movimento do ambulatório, do PI, quando apareceu um grupo de índios liderados pelo capitão Narciso, índio Kaiowa, e também o... o capitão Ramão da Silva Machado, que é outro capitão, que é braço forte naquela época do encarregado José Sardinha. Chegaram ali conversaram com o encarregado, com o outro capitão e foram destacados mais ou menos dez índios, foram, entraram assim de sopetão, repentinamente dentro do ambulatório, i mi pegaram como eu fosse um criminoso, um elemento perigoso. Entraram lá, me pegaram e me rasgaram toda a roupa i... quase mi deixaram nu, e mi levaram fora da... fora da casa do posto, fora do ambulatório, onde fui espancado i, pelos otros índios. Eu naum culpo o índio não, portanto, o índio num tem culpa nenhum, eles foram, hãm... subornados pelo capitão Ramão e o encarregado pra fazê essa injustiça contra a minha pessoa (SOUZA apud TERRA..., 1979, 54'35").

Ainda sobre esta situação, uma nota publicada pelo CIMI em 1982 ajuda a contextualizar a situação. Baseado em informações fornecidas por Marçal de Souza, o Conselho Indígena da *Reserva de Dourados*, chefiado pelo mestiço Ramão Machado da Silva, coagia socialmente os indígenas Kaiowa de modo que os mais jovens terminavam por cometer suicídio. Segunda a nota, o chefe do posto da FUNAI na época, Vandelino Bravim, além de encobrir as arbitrariedades cometidas pelo Conselho Indígena contra os Kaiowa, também os beneficiava quando da execução de projeto de desenvolvimento agrícolas (POVOS..., 1983, p. 82). Essa nota corrobora com a informação sobre o favorecimento de alguns indígenas em detrimento de outros, como já citado acima.

Por sua vez, Ramão Machado da Silva mesmo após ele ter se afastado do capitaneado na *Reserva de Dourados* continuou a ser procurado para intervir em favor de eventuais situações problemáticas que ocorriam na reserva. Ele mesmo disse que quando a situação não estava boa, o 'povo' o procurava para alguma coisa, para intervir e resolver os problemas (SILVA, 1991b, p. 139), uma vez que ele detinha grande 'poder' na *Reserva de Dourados*. Sua eleição para ser capitão na reserva aconteceu sete anos após Marçal de Souza que, por desmotivação, se afastou desta função. Entretanto, como salienta uma das filhas de Marçal,

era comum várias famílias da reserva se juntar na casa de seu pai para conversar sobre os problemas do local e pedirem conselhos (TETILA, 1994, p. 24). Isso teria ocorrido até a saída/expulsão de Marçal da *Reserva de Dourados*.

O período de capitaneado de Ramão Machado da Silva se confunde com um dos períodos mais truculentos vividos na *Reserva de Dourados*, principalmente porque seu ‘legado’ administrativo foi absorvido por alguns de seus sucessores. Ele foi um dos criadores do Conselho Indígena, um grupo que exercia a função de polícia dentro na reserva. Disse ele: “[...] sempre procurei atuar com critério e para isso organizei o conselho... O conselheiro é um auxiliar que trabalha entre as famílias de sua tribo e o capitão... ele informa, traz os problemas e ajuda a controlar os casos complicados da comunidade” (SILVA, 1991b, p. 140).

Depois de deixar o capitaneado na *Reserva de Dourados*, Ramão Machado da Silva⁴⁰ “[...] passou a intermediar contratações de indígenas para trabalhar em usinas naquela região” (MINELLA, 2008), função conhecida entre os indígenas como “cabeçante”. Enquanto capitão, a aplicação do seu ‘sistema administrativo’ consistia na imposição de castigo para indígenas que promovessem algum tipo de desordem em virtude de estarem alcoolizados. Ele também foi acusado de ser o mandante do assassinato do indígena kaiowa Aguiar Peixoto. De acordo com notícias veiculadas na época, membros do Conselho Indígena arrastavam o corpo de Aguiar para retirá-lo dos limites da Aldeia quando foram impedidos por outros indígenas (RICARDO, 2000, p. 756). Os membros do Conselho Indígena obrigavam os ‘desordeiros’ a fazer trabalho de roçada. Eles colocavam:

[...] os infratores para trabalhar... e, todos obedeciam... Havia muito diálogo... nós chamávamos o cara, determinávamos a metragem que ele deveria carpir e explicávamos: você sabe que não sou eu que quero que você faça isso, você mesmo que abusou, e, a pessoa sempre concordava... O castigo era seqüente, dizia: se você fizer outra vez vai dobrar... (SILVA, 1991b, p. 141).

Sobre isso, o pastor Firmino Morales da Silva faz um importante destaque. Conforme ele, os membros do Conselho Indígena andavam com chicotes para afugentar os ‘desordeiros’. Diz que, “[...] a liderança, naquele tempo não falava liderança, falava que era polícia né... conhecido por polícia... ‘a polícia tá aí! a polícia vem vindo!’”. Naquele tempo batia mesmo, naquele tempo num tinha conversa não, naquele tempo era pra batê mesmo...” (SILVA, 2015a). Polêmico, Ramão Machado da Silva foi uma das figuras mais ambíguas da

40 Ramão Machado da Silva foi morto em 2008 por um policial militar na cidade de Naviraí (MS). Segundo os registros da época, o tiro foi disparado pelo policial em uma ‘festa’ no momento em que Ramão Machado da Silva tentava defender alguns indígenas que estavam sendo agredidos (DOURADOSNEWS, 2008).

Reserva de Dourados, porém, contava com o aval do chefe da FUNAI em suas ações e também mantinha uma relação muito próxima com a *Missão Caiuá* (SILVA, 1991b, p. 136-140).

O pastor Alberto Reginaldo Machado, primo do ex-capitão, afirmou que ele defendia os interesses da *Missão Caiuá* (MACHADO, 2015). Igrejas que não fossem vinculadas à *Missão Caiuá* só conseguiam se instalar na *Reserva de Dourados* se tivessem autorização do ex-capitão. O que o pastor rememora ter acontecido com ele mesmo. Ramão Machado tinha uma posição enfática, para ele as Igrejas da *Missão Caiuá* eram as únicas que os indígenas nunca poderiam perder, pois “[...] tem outras que só separam os índios, só tumultuam, sem ajudar em nada... Quando eu era capitão isso não existia” (SILVA, 1991b, p. 140).

A ênfase dada até aqui na pessoa de Ramão Machado da Silva justifica-se não como uma tentativa de impor-lhe uma personalidade negativa, muito embora tenha sido esta a forma como meus interlocutores e mesmo outras fontes o representaram. A importância recai na forma como ele exercia um *poder regulador* sobre os demais indígenas, e como sua ‘administração’ exerceu influência no modelo de pentecostalismo presente na *Reserva de Dourados*. Pois, comumente, os capitães eleitos têm entrelaçado seus interesses políticos aos religiosos dentro da área indígena. Como pode ser percebido no relato do atual presidente do Conselho de Pastores Pentecostais Indígenas (CPPI) da Aldeia Jaguapirú:

[...] Passou-se alguns anos, dois anos, o capitão [Vilmar Martins Machado] ficou muito feio na, na... assim, ele parou um pouco de atuar dentro da aldeia, ele retirou como capitão, o povo ficou muito decepcionado [...]. E, aonde no último ano do capitão ele me chamou: “pastor, vai ser a reeleição, agora de novo, e eu tô te chamando pra entrá na minha chapa pra concorrê junto comigo, se nois for eleito o senhor automaticamente é eleito pastor de todas as Igrejas”. Pastor presidente de todas as Igrejas (RAMIRES, 2015).

Com este contexto em mente, passo a dar mais ênfase ao processo de evangelização ocorrido entre os indígenas da *Reserva de Dourados* e a inserção do pentecostalismo neste local. Pois, se até a metade da década de 1970 os problemas de ordem religiosa se concentravam fundamentalmente nas tensões entre a *Missão Caiuá* e os indígenas não convertidos, a partir deste período se ampliam e passam a acompanhar outros interesses. O período quase que hegemônico da *Missão Caiuá* dentro da *Reserva de Dourados* agora se encontrava sob a ameaça das ‘seitas’. A política religiosa estabelecida até aquele momento entrava em crise. A rápida expansão do pentecostalismo entre os indígenas fez com que, nos anos seguintes, as tensões dentro da *Reserva de Dourados* ganhassem novos vetores e novas dimensões.

2.2. Rupturas e continuidades: o protestantismo e a evangelização de indígenas

Como já mencionado, na América espanhola o ensino catequético tinha a função de educar as populações indígenas para, então, ‘civilizá-las’. Contudo, mesmo após vários séculos de afastamento da chegada dos missionários jesuítas, os protestantes que se estabeleceram em Dourados no final da década de 1920 ainda permaneciam com um pensamento muito similar ao de seus pares católicos. Tinham como preceito o preparo indígena para a vida ‘civilizada’. Mas, inversamente, suas ações asseveraram os estigmas sob os quais os indígenas viviam. Na perspectiva de Eagleton, esta incoerência está presente entre:

[...] aqueles que proclamam a necessidade de um período de incubação ética para preparar homens e mulheres para a cidadania política são também aqueles que negam a povos colonizados o direito de autogovernar-se até que estejam “civilizados” o suficiente para exercê-lo responsabilmente. Eles desprezam o fato de que, de longe, a melhor preparação para a independência política é a independência política (2011, p. 17).

Neste sentido, a forma como os protestantes da *Missão Caiuá* passaram a se relacionar com os indígenas contribuiu para dar sustentação à hipótese de uma “[...] linha de continuidade na prática missionária que, porquanto sutil e quebradiça, dos jesuítas do século XVI chega até os nossos dias” (POMPA, 2006, p. 112). Os missionários protestantes tinham por propósito “[...] transformar o indígena num indivíduo considerado *civilizado e apto à vida fora da floresta*” (GONÇALVES, 2011, p. 233; grifos do autor).

Criada em 1928 pela Associação Evangélica de Catequese dos Índios (AECI), a *Missão Caiuá* era uma agência missionária brasileira, protestante e ecumênica, direcionada a evangelização de indígenas (GONÇALVES, 2011, p. 12-13). Além de Dourados, ela atuava nas reservas de Caarapó, Amambai, Taquapiri, Sassoró (Ramada) e Jacarey. Com base nas informações de um boletim do Natal de 1977, a instalação efetiva da *Missão Caiuá* ocorreu quando a “[...] 1.º Equipe chegou na região de Dourados: **no dia 8 de Junho de 1929** [...]” (ANDRADE, O; ANDRADE, L., 1977, fl. 2, grifo dos autores).

Neste mesmo boletim, consta que as principais providências tomadas pelos missionários, após sua chegada a Dourados, foram: a) a abertura de estradas que ligassem a sede da *Missão Caiuá* até a vila de Dourados; b) o preparo do material para a construção das casas; c) o preparo da terra para as plantações; d) o estudo da língua Guarani, e; e) a construção do primeiro barracão para os cultos e para o funcionamento da escola. Neste momento a *Missão Caiuá* já estava dividida em quatro departamentos: espiritual, educacional,

médico e agrícola (ANDRADE, [1979?], f. 1).

O discurso dos missionários, via de regra, versava sobre a ideia de que “[...] se o homem natural traz em si o sinal da presença de Deus, sua inserção na civilização como condição plena de humanidade é a passagem obrigatória para sua cristianização completa” (POMPA, 2006b, p. 120). Em outras palavras, para gozarem da plena humanidade e serem reconhecidos como “civilizados” os indígenas precisavam ser convertidos à fé cristã. Nesse sentido, os missionários se viam como agentes divinos encarregados da salvação dos índios que, por sua vez, nem mesmo eram considerados como plenamente humanos.

Cabe dizer que a ‘civilização’ pretendida pelos missionários não concorria diretamente com a realidade vivenciada pelos indígenas. Entre 1928 e 1930, as notícias que eram veiculadas nos jornais ligados as Igrejas cooperadoras da AECI, bem como nas cartas enviadas pelos missionários, apresentavam os indígenas como miseráveis social e espiritualmente⁴¹. Os missionários acreditavam que somente a Igreja seria capaz de salvá-los e livrá-los da situação de pecado e selvageria (GONÇALVES, 2011, p. 199).

Sem pretender incorrer em um anacronismo, Almeida recorre à comparação e considera que os missionários protestantes/evangélicos atuais estão mais próximos do modelo jesuítico do que do praticado pelo catolicismo atual (2006, p. 288). Por outro lado, o atual modelo de missões entre os católicos, especialmente daqueles vinculados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), é construído a partir do modelo da *inculturação*, ou seja, da busca por “[...] despertar nas culturas valores universais como o amor e a justiça, cuja maior expressão teria sido Jesus Cristo. O procedimento missionário é o de extração destas ‘verdades universais’” (ALMEIDA, 2006, p. 287).

A comparação proposta por Almeida parece ficar bastante premente quando se observa os planos missionários da *Missão Caiuá*, em particular os iniciais. Conforme Gonçalves, além da evangelização os missionários atuavam como agentes para “aldear, civilizar e educar” os indígenas, pretendendo fazê-los adotar novas práticas e novos costumes, principalmente no âmbito das crenças (GONÇALVES, 2011, p. 233ss). Neste último caso, como observa Almeida, “[...] a proposta é de ‘remodelar’ a idéia ‘mínima’ de Deus desconstruindo o xamanismo em termos evangélicos” (2006, p. 286).

Como agentes de aldeamento, Benites informa que na região do atual município de Tacuru/MS, onde a *Missão Caiuá* passou a atuar na década de 1960, “[...] muitas famílias foram atraídas às reservas através da persuasão dos missionários [...], apoiados e incentivados

41 Segundo informa Gonçalves, “[...] entre as atribuições dos missionários, definidas no Regimento da AECI, estava a de escrever periodicamente aos órgãos de imprensa de suas respectivas Igrejas” (2011, p. 196).

pelo chefe de posto, não-índio e pelo ‘capitão’ indígena instituídos na aldeia Sassoró” (2009, p. 29). À semelhança do que ocorreu com os Guarani reduzidos, também os Kaiowa, Guarani e Terena aldeados sofreram/sofrem uma tentativa de “[...] internalização de condutas sociais com a finalidade de forjar o autocontrole individual” (RAMOS, 2007, p. 2).

Estes registros, considerando os distintos motivos e as formas de atuação, ajudam a aclarar a solicitude existente entre o Estado brasileiro e as agências missionárias. Pois, mesmo sendo laico, o Estado via na ação dos missionários um auxílio para levar a termo seu projeto de integração das populações indígenas. Como comentam Chamorro e Pereira, havia um significativo apoio do Estado aos projetos de evangelização dos indígenas no Brasil.

A conversão ao cristianismo tornaria os índios mais receptivos às transformações em outros campos de sua vida social, como no sistema econômico, político etc. A atividade missionária sempre caminhou *pari passu* com a escolarização dos índios, o que, para o SPI, apoiaria a abertura para incorporação de outras práticas culturais da sociedade nacional. [...] Importa registrar aqui que a atividade missionária coadunava-se com o projeto civilizatório que orientava a relação do Estado nacional com as populações indígenas. O trabalho missionário auxiliava na submissão e no convencimento dos indígenas a ocuparem o lugar a eles reservado no projeto de nação, uma nação em construção que agregava segmentos negros, indígenas e imigrantes de toda ordem [...] (2015, p. 550-551).

Ainda que seja necessário pontuar alguns afastamentos e casos em que os missionários tenham sido coibidos ou mesmo perseguidos⁴² pelo SPI/FUNAI, no período da Ditadura Militar, principalmente após a extinção do SPI, a questão da evangelização/catequese dos indígenas era tratada abertamente pelo órgão indigenista. Afinal, os militares viam na evangelização um projeto que traria progresso à situação ‘selvagem’ na qual viviam os povos indígenas.

Parte de um material publicitário produzido pela FUNAI afirmava que, devido às ações do órgão e das missões religiosas, “[...] até as crianças índias não vão viver mais num mundo de desolação. A catequese civilizada vai chegar até elas e em breve, a tecnologia e a cultura integrarão todo o Brasil central de progresso brasileiro e universal” (EM BUSCA..., 2015, 30'35"). As imagens do final da década de 1960 apresentavam os indígenas em situação ‘selvagem’, inclusive com trechos onde se vê práticas de ‘lutas’ tradicionais. Imagens que serviram para reforçar a ideia de que a cultura e o progresso ‘civilizado’ era uma necessidade para promover a melhoria dessas populações.

Muito embora as ações dos missionários protestantes no extremo SMT devam ser

42 Em abril de 1981, um exemplar da revista *Aconteceu*, editada pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação, publicou uma lista significativa de missionários católicos que foram perseguidos pelos militares por se posicionarem contra o projeto desenvolvimentista que não respeitava os direitos dos povos indígenas.

consideradas de grande relevância, elas estavam envoltas em situações ambíguas. Pois, ao mesmo tempo em que auxiliavam no atendimento de várias demandas que o Estado nacional era omissivo ou negligente, por outro lado apoiavam os projetos governamentais danosos aos indígenas. Por longo período os indígenas foram vistos pelos missionários como ‘criaturas’ que estavam espiritualmente destinados a morte eterna, eram pecadores e miseráveis, viviam em “condição tristíssima”. Em uma região na qual as elites locais os negavam e os tratavam de maneira desumana, como era o caso do SMT, esta situação colaborava para imprimir uma visão de que os indígenas eram destituídos da graça divina e do direito dos homens.

Sobre esta conjectura, é importante destacar uma nota do espírito de época presente no campo acadêmico do período. Dado que foi a partir do período em questão que os estudos antropológicos passaram a adotar termos como: *mudança social*, *mudança cultural* ou *aculturação*, mais precisamente entre 1930 e 1960 (MELATTI, 1983, p. 13). Esses estudos presumiam que os indígenas pudessem “deixar de serem índios” a partir de mudanças ocorridas em suas práticas culturais e/ou linguística (AGUILERA URQUIZA; BANDUCCI JR., 2013, p. 199). Como exemplo, temos um apontamento de Egon Schaden feito entre os anos de 1949 e 1951, quando esteve na *Reserva de Dourados*. Segundo ele:

[...] os Nandéva abandonaram praticamente a religião tribal, não realizando mais cerimônia de espécie alguma; também entre os Kayová a influência do Cristianismo vai tomando incremento através da catequese desenvolvida pela missão protestante fundada nas imediações do posto especialmente para prestar assistência aos índios e convertê-los ao Cristianismo (SCHADEN, 1962, p. 16-17).

Cabe, aqui, destacar outra afirmação de Schaden feita alguns anos depois sobre a atuação da *Missão Caiuá*, aparentemente contraditória àquela atestada acima. Nesse segundo momento, esse autor afirma que “[...] nas imediações do Posto Indígena Francisco Horta, que congrega os índios da região de Dourados, existe, há anos, a ‘Missão Caiuá’, presbiteriana, que desenvolve atividade altamente meritória de assistência aos aborígenes” (SCHADEN, 1969, 128-129).

De fato, nos espaços que lhes eram abertos para atuar a *Missão Caiuá* foi inserindo o seu modelo paraeclesiástico de evangelização. Em quase todas as notícias veiculadas pelos jornais das Igrejas cooperadoras da AECI, entre 1940 a 1967, os relatos dos missionários sobre a conversão dos indígenas que frequentavam a escola, que eram atendidos pelo médico e que “aprendiam a trabalhar” a terra serviram para reforçar o apelo ao aporte financeiro à obra missionária. Nas décadas seguintes, notícias semelhantes também foram publicadas.

A falta de recursos para a manutenção das atividades da *Missão Caiuá* era frequentemente mencionada nas ‘campanhas’ para levantamento de doações financeiras, mas também materiais. Os meios mais utilizados para essa ação eram os envios de cartas e boletins às Igrejas com informações sobre o avanço dos trabalhos. Algo semelhante também era publicado nas notícias veiculadas nos jornais denominacionais. Como explica o Rev. Orlando:

O mais difícil é que não tínhamos sustento garantido... como não possuíamos verbas próprias e constantes, sempre estávamos na dependência das Igrejas de fora, de doações espontâneas e de algumas campanhas... O difícil, o difícil mesmo é quando esses recursos não apareciam... ao longo dos anos houve casos dolorosos!... (ANDRADE, 1991, p. 225).

Esta situação levou o Supremo Concílio da *Igreja Presbiteriana do Brasil*, em 1980, a autorizar que a *Missão Caiuá* enviasse solicitações para que as Igrejas filiadas a esta denominação realizassem o levantamento de ‘ofertas’ especiais no Dia do Índio e no Natal. Os recursos alcançados serviriam para auxiliar com as despesas dos missionários e para a manutenção do projeto, mesmo assim poucas Igrejas contribuía. A maior parte do sustento dos missionários advinha dos recursos recebidos pela *Missão Caiuá* a partir dos trabalhos executados em parceria com agências do Estado (ANDRADE, O.; ANDRADE, L., 1981, fl. 2).

As limitações, tanto para o sustento dos missionários como para a manutenção das instalações, refletiam, em parte, a relação que os habitantes de Dourados mantinham com os indígenas da *Reserva de Dourados*. Ao recordar como era a relação dos douradenses com os indígenas, entre 1940 e 1970, o reverendo Orlando Andrade fez uma pergunta que lhe inquietava: “Como é que uma cidade pode negar o que lhe pertence?”. Em sua visão, havia uma insensibilidade quanto a necessidade de ajudar os indígenas, “antes parecia que Dourados não queria reconhecer a aldeia que, afinal, estava em seus limites” (ANDRADE, 1991, p. 225).

A negação parece querer impor um silêncio sobre fatos importantes que estão diretamente ligados aos indígenas. Destaco pelo menos dois casos: a Escola Presbiteriana Erasmo Braga (1939) e o Hospital Evangélico (1946), ambos vinculados à *Igreja Presbiteriana do Brasil*⁴³. A implantação destas instituições surge como um desdobramento direto do trabalho junto aos indígenas (GONÇALVES, 2011, p. 265). Em outras palavras, foi a existência dos indígenas em Dourados que fomentou a vinda dos missionários e, como consequência, se pode perceber as carências locais e a necessidade de mobilização em prol de benefícios para as áreas da saúde e da educação para a sociedade envolvente.

Este afastamento/negação, parece ter sido incorporado ao pensamento da população

43 Para mais informações, ver Carvalho (2004), Vietta e Brand (2004) e Gonçalves (2011).

regional. Uma percepção que denotava a carência presente apenas entre as populações indígenas, e não entre os próprios ‘brancos’. Menção que pode ser percebida em uma das justificativas utilizadas para a implantação do Projeto Araporã⁴⁴ na *Reserva de Dourados*, no ano de 1978. No projeto elaborado pelo agrônomo Osmari Scarpari ele justifica que:

A presença da população indígena em Dourados é marcada pelos traços característicos e pelas condições de pobreza. Como meio de subsistência alguns procuram vender seus produtos [...]. Outros são mais acomodados e se tornam pedintes iniciando a prática de conduta anti-social, provocando na comunidade [não indígena] certa indignação (SCARPARI, 1978, p. 3).

Além de deixar latente a discriminação social, a solução vista considerava somente os benefícios advindos de uma única direção: da sociedade ‘civilizada’ para aqueles que assumiam uma conduta *antissocial*. Para Scarpari, os indígenas encontravam-se “[...] em vias de integração aceitando muitas práticas e modos de existência comuns à comunidade Douradense” (1978, p. 2).

Porém, sobre o Projeto Araporã há de se considerar uma notícia veiculada no Jornal *O Progresso* no dia 3 de maio de 1978. Nela, o chefe do posto da FUNAI Vandelino Bravim acusa o Scarpari de somente querer se promover com o projeto. Conforme a notícia, após a FUNAI ter separado a área onde seria implantada a horticultura a ausência de verbas para efetivação do Projeto Araporã o inviabilizava. A crítica de Bravim foi direta: “[...] No papel e na imprensa a história [do Projeto] é muito bonita, mas na prática, só promoção pessoal, egocentrismo, ganhar imagem, à custa do silvícola [...]” (BRAVIN..., 1978, p. 2-3)

A partir da crítica de Bravim tem-se que não era observada qualquer ação que visasse a manutenção da cultura nativa dos indígenas, ou mesmo que atenuasse problemas sociais e alimentares dos indígenas. Antes, o objetivo esperado era que com o crescimento da área urbana da cidade na direção da reserva, por fim, o processo de aculturação fosse concluído. Por inferência, as novas iniciativas que eram colocadas em prática para promover a *aculturação* dos indígenas da *Reserva de Dourados* sinalizavam, no mínimo, para uma desconfiança de que este êxito não seria alcançado por intermédio das atividades promovidas pela *Missão Caiuá*.

Assim, mesmo que as ações da *Missão Caiuá* possam ser questionadas sob diversas perspectivas, elas não podem ser focalizadas como fonte única para as transformações sociais

44 O Projeto Araporã, que previa a instalação de um sistema de horticultura na *Reserva de Dourados*, foi proposto pela Prefeitura de Dourados à FUNAI em maio de 1978. O mesmo foi acatado pelo presidente do órgão, Ismarth de Araújo Oliveira, “[...] como tentativa de fortalecer a integração do índio [...]” (SCARPARI, 1978, p. 2).

e os problemas que ocorreram, e ainda ocorrem, no ambiente da *Reserva de Dourados*. Até mesmo como meio de delimitar a abrangência e as implicações de suas atividades, já que a partir de 1972 a *Reserva de Dourados* também contará, paralelamente, com a atuação da *Missão Tapeporã*.

De toda forma, o que se sobressai nas ações dos poderes públicos e das agências religiosas, transita sobre um espectro salvacionista. Pois, se inicialmente este era um preceito exclusivo de missionários, atualmente ele também permeia as ações de universidades, de organizações não governamentais e, continuamente, de religiosos. Cada um ao seu modo, estes agentes se dispõem em estabelecer sobre/entre as populações indígenas estruturas capazes de livrá-los do mal. O que, em última instância, parece direcionar para algum tipo de transformação e/ou conformação a um modo de ser e de viver distinto daqueles próprios de cada etnia.

2.2.1 Educar, curar e “aprimorar” a cultura indígena: dois caminhos

Inicialmente, reafirmo que nos 87 anos de existência da *Missão Caiuá* junto aos indígenas da *Reserva de Dourados*, e também do extremo sul do Mato Grosso do Sul, não é possível compartilhar de uma ideia essencialista de que o projeto missionário protestante só causou danos a estas populações. Não se pode incorrer em um pensamento fixo de que os indígenas não tiveram benefícios, ou ainda, de que eles próprios não se valeram da *Missão Caiuá* como estratégia de resistência. Entretanto, por ser uma agência presente entre os indígenas desse local a tanto tempo, não se pode deixar de avaliar que em algum momento esta contínua relação gerou algum tipo de dano aos indígenas. Esta abordagem não reducionista é defendida por Montero. Para ela, as ações missionárias devem ser relidas e o seu estudo realizado de maneira que se permita:

[...] construir instrumentos teóricos para pensar esse problema de maneira menos ideologizada. As polaridades opressores/oprimidos, desenraizamento/autenticidade, entre outras, só produzem discursos políticos e dividem os atores entre bons e maus. Essas simplificações não ajudam a pensar (MONTERO, 2010).

Destarte, ainda que historicamente “[...] a atividade missionária foi sempre um braço, que se pretendia pacífico, na construção da soberania do Estado sobre o território” (MONTERO, 2010), não se pode excluir os indígenas como atores produtores de novos olhares e novas perspectivas sobre os projetos das agências missionárias e do Estado nacional.

Ainda que em alguns pontos o tempo de convivência com os indígenas tenha promovido mudanças práticas na forma de atuação da *Missão Caiuá*, seus objetivos sempre se mantiveram sustentados pela tentativa de evangelização dos indígenas. Desde seu início, até o seu cinquentenário, esta questão é ressaltada em duas notas que deixam bem claro o motivo do empenho de seus missionários. O primeiro pode ser observado no disposto do Artigo 2º do Estatuto da AECI.

Associação Evangélica de Catequese dos Índios (Missão Evangélica Caiuá) tem por finalidade prestar assistência à raça indígena em todo o território nacional, estabelecendo escolas de alfabetização, instalando ambulatórios médicos, construindo hospitais, organizando escolas profissionais, inclusive de agricultura, dando aos índios instrução religiosa evangélica, cooperando com as autoridades para melhoramento físico, intelectual, moral e espiritual dos índios do Brasil (ASSOCIAÇÃO..., 1969, p. 4).

Conforme foi registrado em um boletim que remete ao cinquentenário da *Missão Caiuá*, os motivos que trouxeram os missionários estadunidenses para atuarem entre os indígenas no Brasil podem ser compreendidos a partir de um pequeno monólogo. Texto que sintetiza o modelo de evangelização proposto por eles para ser desenvolvido pelos brasileiros.

Como apresentar Cristo às mentes fechadas?
— Abrindo-lhes escolas!
Como provar o amor de Cristo a corpos minados por enfermidades?
— Prestando-lhes assistência médica!
Como elevar o padrão de vida da comunidade cercada pela sociedade envolvente?
— Ministrando-lhe orientação agrícola, doméstica e aprimorando a própria cultura indígena! (TRABALHO..., 1978, p. 2).

Como também observou o ex-diretor da *Missão Caiuá*, Rev. Orlando de Andrade:

[...] um pastor, um médico, um agrônomo e um professor... Pastor, médico, agrônomo e professor, acho que esta base revela muito da expectativa da missão... era um projeto de vocação para ficar e para viver atendendo os índios [...] A Missão tinha um caráter religioso, mas é preciso explicar melhor isso para evitar que se confunda as coisas... A idéia central era o de “serviço”... serviço a Deus através do trabalho com os homens (ANDRADE, 1991, p. 222).

Em uma nota sobre as atividades dos missionários entre os indígenas do sul de Mato Grosso, em 1939, o jornal *Expositor Cristão da Igreja Metodista* informa que os sete missionários que trabalhavam na *Missão Caiuá*, na época, realizavam ensino da bíblia aos domingos (escolas dominicais) com os indígenas uma vez pela manhã e duas vezes no

período da tarde. Além dos indígenas também participavam das escolas dominicais os “brancos civilizados”, “[...] porém dos 5.000 índios caiuás e guaranis do sul de Mato-Grosso, que estão distribuídos em grupos de 400 a 600, apenas um está sob a influência evangélica” (ENTRE..., 1939, p. 9).

Este registro demonstra uma resistência, por parte dos indígenas, aos propósitos conversionistas dos protestantes, mesmo após dez anos de presença na região. O mesmo jornal também informa que os diretores de dois Postos Indígenas na região, com cerca de 1.000 índios, “[...] têm uma luta insana na direção dos referidos índios! Ambos pediram ao rev. Maxwell a cooperação da Missão” (ENTRE..., 1939, p. 9).

Ainda no final da década de 1930, as missionárias da *Missão Caiuá* que cuidavam das crianças órfãs, tiveram um auxílio para a construção de “[...] uma casa modesta suficiente para abrigar cerca de 30 ou 40 crianças, em orfanato sertanejo” (MISSÃO..., 1940, p. 16), já que a casa que servia de orfanato era “[...] pouco melhor do que os ranchos dos índios” (ENTRE..., 1939, p. 8-9). Até 1939 as missionárias “[...] tomavam conta de cinco órfãos ali internados” (ENTRE..., 1939, p. 8-9). Em uma carta que encaminhou à juventude da *Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro*, Áurea Batista relatou a situação precárias do local onde as crianças moravam, mencionando que a principal necessidade naquele momento era a construção do orfanato, *Nhanderoa* (nossa casa), para isso era necessário 5 contos de réis (MISSÃO..., 1939, p. 1).

A atuação das missionárias Áurea Batista, Loide Bonfim e Elda Rizzo Emerick era apresentada como exemplo de abnegação cristã no cuidado das crianças indígenas órfãs. Como informa o jornal *Expositor Cristão*, não raro elas destinavam parte de suas remunerações para o sustento dos órfãos e ficavam privadas de uma melhor refeição (MISSÃO..., 1940, p. 8). Estas atitudes eram vistas como modelares para a vida missionária.

Na área da saúde, pouco tempo após chegar a Dourados, o médico e missionário da *Igreja Metodista* tentou arrecadar recursos com vistas à construção de um pequeno hospital/ambulatório na área da *Missão Caiuá*. Apesar de intermediação do médico/missionário Nelson Becker de Araújo (MISSÃO..., 1940, p. 6), somente em 1943 é que de fato deram início aos esforços de arrecadar os trinta e dois mil e quinhentos cruzeiros para as obras de um pequeno hospital, com o mínimo de estrutura (ASSOCIAÇÃO..., 1943, p. 10).

Uma nota no jornal *Expositor Cristão* de 1939 menciona que o local onde os pacientes indígenas eram atendidos pelo médico da *Missão Caiuá* não tinha nenhuma estrutura e de que “[...] a pobreza dos índios é quase inconcebível; só vendo para acreditar” (ENTRE..., 1939, p. 9). Não obstante, quatro décadas após, o jornal *Brasil Presbiteriano* registrou que o hospital

construído servia de “segundo púlpito da Missão, pelo qual muitos têm conhecido o amor de Cristo” (TRABALHO..., 1978, p. 2). Na década de 2000, esse fato também foi verificado por Vietta e Brand:

A assistência à saúde sempre atraiu muitos índios para o conjunto de trabalhos realizados pela missão, no qual se inclui a evangelização. De certa forma, o hospital e a distribuição de remédios permitiram, ainda, uma relação de troca entre a missão e seus congregados e são vistos dessa maneira (2004, p. 228).

Com as ampliações e melhorias que foram realizadas nas décadas posteriores, o hospital da *Missão Caiuá* se tornou referência no atendimento de indígenas acometidos de tuberculose. Durante muito tempo aviões da Força Aérea Brasileira traziam indígenas de diversas etnias do Brasil para serem tratados neste local. Em concordância com Vietta e Brand, destacam que este hospital “[...] possivelmente, um dos únicos locais de atendimento a esse segmento da população, sem qualquer preconceito quanto ao internamento e à assistência” (2004, p. 228). Na área da saúde, de modo geral, a historiadora Priscila Enrique de Oliveira resume as relações entre o SPI e as missões religiosas nos seguintes termos:

[...] Havia missões religiosas espalhadas por todo o território nacional que mantinham hospitais e enfermarias em alguns postos ou em suas proximidades. Contudo, as relações entre o Serviço e estas missões eram tensas, uma vez que frequentemente os representantes destas instituições denunciavam as mazelas existentes nos postos e endereçavam acusações aos funcionários do SPI, particularmente nos jornais. Por outro lado, o Serviço também publicava acusações contra a ação dessas igrejas. Entretanto, em muitos casos vemos que estas instituições religiosas acabavam preenchendo lacunas em relação ao atendimento médico e hospitalar aos índios deixados pela ineficiência do SPI (OLIVEIRA, 2011b, p. 195).

Como já considerei, as atividades missionárias da *Missão Caiuá* eram ambivalentes. Em uma edição do jornal *Brasil Presbiteriano* de 1978, além de divulgar que os professores ministravam aulas de tecelagem, costura e estudo regular para aproximadamente 1000 alunos, ela também afirma que este trabalho abria caminho por onde penetraria “a palavra de Deus e a orientação para uma vida melhor” (TRABALHO..., 1978, p. 2; VIETTA; BRAND, 2004, p. 228), sendo que “[...] a escolarização visa instrumentalizar, especialmente as crianças, para a leitura e para o estudo bíblico” (VIETTA; BRAND, 2004, p. 228).

De fato, desde o início esse intuito já aparecia nas cartas enviadas pelos missionários que estavam em Dourados. Como foi o caso de Áurea Batista, que assim descreveu aos jovens da *Igreja Presbiteriana* do Rio de Janeiro sua alegria pela construção da ‘igreja-escola’:

“Breve inauguraremos a nossa igreja-escola, construída com ofertas vindas da Associação Feminina dos Estados Unidos, especialmente para este fim. Este é mais um passo no programa lento deste trabalho [...] (MISSÃO..., 1939, p. 1).

Abordo neste ponto algumas pesquisas (GIROTTI, 2007; PLATERO, 2013) que têm enfatizado a educação proposta pelas missões religiosas como deletéria a manutenção das línguas indígenas e, conseqüentemente, a cultura dessas populações. Pensamento que é corroborado pelo linguista Andrébio Márcio Silva Martins. De acordo com este último, na década de 1960 o modelo escolar adotado pelas missões religiosas entre os Terena, Carajás e Kaingang, fez com que em dez anos ocorresse um processo de sobreposição das línguas nativas dessas etnias (MARTINS, 2015). Martins ressalta a necessidade de se preservar a identidade linguística das populações indígenas, pois, a perda de língua nativa significa, mesmo que parcialmente, a perda de conhecimentos culturais de maneira irreparável, com destaque para: o espiritual, o ecológico e o histórico (MARTINS, 2015).

Entretanto, sem eximir as agências religiosas de cooperarem com o prejuízo linguístico das etnias brasileiras, esses trabalhos dão pouco lugar, ou não consideram, os aspectos históricos e as prerrogativas dos próprios órgãos indigenistas. Como afirmou o Cel. Moacyr Ribeiro Coelho em seu depoimento à *CPI dos Índios*, “[...] a língua portuguesa é, pelo SPI, condição sine qua non para que se dê autorização para o missionário” (COELHO, 1963, p. 26) adentrar as áreas indígenas, bem como para realizar a catequese. Ou seja, havia uma exigência do SPI para que a ação dos missionários, especialmente os estrangeiros, fosse realizada na língua portuguesa.

Ademais, ainda na década de 1960, o próprio Cel. Moacyr também afirmou que diferentemente do preconizado pelo SPI, “[...] o processo que eles [os missionários] estão a usar na catequese do índio é bilíngüe, quer dizer, língua nativa e língua portuguesa” (COELHO, 1963, p. 26). Mais tarde, já sob a jurisdição da FUNAI (1975), o ensino bilíngüe passou a ser concebido como uma “ponte para a integração” dos indígenas (NEWMAN, 1975, p. 67-75). Afinal, à parte aquilo que poderia ser visto como uma atitude de desobediência aos preceitos dos órgãos indigenistas, toda ação que cooperasse com a viabilização do projeto integracionista do governo brasileiro era bem-vinda.

Nesse ponto, faço alguns apontamentos para esclarecer pelo menos dois aspectos das afirmações acima. Primeiro, o enfoque dessa pesquisa não prioriza as questões ligadas à linguística, ou seja, as ponderações que faço necessitam de aprofundamento teórico e metodológico para evitar uma análise que seja considerada essencialista. Segundo, não é incomum o apoio das críticas às missões religiosas serem feitas a partir de generalizações das

questões históricas que envolvem a atuação dessas organizações junto às populações indígenas. Muitas vezes representadas por uma visão parcial e polarizadora, quando não preconceituosa.

Esse destaque não se mostra à guisa de uma defesa das agências missionárias, mas, sobretudo, aponta para a necessidade de uma abordagem dessa questão de modo menos maniqueísta e que considere outros aspectos, inclusive a posição nem sempre uníssona dos próprios indígenas. Como afirmou Platero, ao estudar a escolarização dos indígenas da *Reserva de Dourados*, “[...] apesar de todos os conflitos que podem gerar a escolarização e o processo de letramento, a escola ainda foi apreciada pela maioria das famílias como um lugar apropriado para ‘fazer falar o papel’” (2013, p. 222). Em outros termos, mesmo com as devidas ressalvas, há muitos indígenas que veem a educação do branco como necessária.

Como um exemplo mais recente do uso da língua nativa como projeto missionário de conversão, temos um caso noticiado em *O Jornal Batista*⁴⁵. Na edição de 23/08/2015 foi publicada uma notícia sobre a formatura da primeira turma de líderes indígenas da etnia Xerente. A formação teve início em janeiro de 2014 e a grade curricular foi preparada pelo casal de missionário Guenther Carlos Krieger e Wanda Braidotti Krieger que, juntamente como o pastor Rinaldo de Mattos, trabalham entre os Xerente há mais de 50 anos. Esses missionários foram responsáveis pela tradução do Novo Testamento para a língua Xerente. Boa parte da formação promovida no Centro de Ensino Médio Indígena Xerente (CEMIX) da Igreja Batista foi realizada na língua Xerente e, como informa a notícia do jornal, se espera que por “[...] por meio da formação de líderes, o número de indígenas alcançados pelo Evangelho aumente a cada dia” (FORMATURA..., 2015, p. 7). Ou seja, o uso do ensino bilíngue nas ações missionárias têm um objetivo bastante claro: facilitar o processo de evangelização.

Nesta direção, os apontamentos sobre o modelo missionário estadunidense adotado pela *Missão Caiuá* denotam que o trabalho desenvolvido por essa agência se assemelhava àqueles presentes nas sociedades industriais, onde a educação e os serviços prestados à população nativa se constituíam em ferramentas para uma ordem social. Neste caso, homogenizada e centralizada na própria agência missionária (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 44-50). Apoiado em Gallois e Grupioni (1999), Almeida lembra que:

[...] a influência da antropologia norte-americana, que compreenderia a cultura a partir de ‘traços’ expressos no comportamento e nos costumes. Partindo de uma mescla de concepções evolucionistas, funcionalistas e interpretações psicoculturais para respaldar suas atividades, a missão

45 *O Jornal Batista* é o órgão oficial de divulgação das Igrejas vinculadas à Convenção Batista Brasileira (CBB), uma denominação ligada ao protestantismo histórico de missão e presente no Brasil desde 1882.

entenderia cultura como dinâmica, logo, sujeita à evangelização (2006, p. 292).

Outrossim, há dois importantes momentos da presença protestante entre os indígenas da *Reserva de Dourados* que devem ser destacados. O primeiro diz respeito à saída da *Igreja Metodista*⁴⁶ como cooperadora da *Missão Caiuá* em 1946. Os motivos pelos quais a *Igreja Metodista* deixou de fazer parte do grupo de Igrejas colaboradoras da *Missão Caiuá* não são claros, mas estão envolvidos em desentendimentos internos (COSTA, 2011, p. 51-52). Mesmo que não se tenha uma informação exata sobre os motivos que levaram a esta ruptura, Carvalho explica que desde meados da década de 1920, ou seja, antes mesmo da criação da AECI, a *Igreja Metodista* já projetava a “[...] criação de uma missão indígena no interior do território nacional como mecanismo para consolidação de uma Igreja autônoma” (2004, p. 45).

O outro momento importante se dá justamente com o retorno a *Reserva de Dourados*, ocorrido em 1972. Até 1977 o trabalho foi desenvolvido como parte das atividades pastorais da Igreja sediada na área urbana de Dourados. Sob a liderança do pastor Scilla Franco, a atuação metodista entre os indígenas passou a se pautar pelo respeito às tradições étnicas. Em 1977, Scilla Franco deixa as atividades em Dourados por motivos de saúde. Com a saída de Scilla Franco, o agrônomo Áureo Brianezzi assumiu o trabalho na *Reserva de Dourados* e a *Igreja Metodista* manteve suas atividades em um esforço ecumênico com o *Grupo de Trabalho Missionário Evangélico* (GTME).

Foi a partir deste contexto que a *Igreja Metodista* criou a *Missão Tapeporã*, fundamentada em políticas bastante distintas daquelas desenvolvidas pela *Missão Caiuá*. Dentre elas, destaco o comprometimento a não se utilizar do proselitismo religioso como fim de promover a conversão dos indígenas (RAMIRO, 2012, p. 8). Estas distinções já estavam presentes no período de Scilla Franco que, com exceção da assistência à saúde, era um crítico e ponderador das atividades da *Missão Caiuá* (COSTA, 2011, p. 52) e da própria FUNAI.

Um exemplo foi sua preocupação, apresentada à FUNAI em 1978, acerca da total mecanização das culturas e da ampliação do cultivo da soja. No caso da primeira, Scilla acreditava que isso afetaria o modo tradicional com que os indígenas, principalmente os Kaiowa e Guarani, cultivam a terra. Quanto ao cultivo da soja, ele observava que ela “[...] exige muita terra o que fatalmente vai causar a derrubada das matas” (FRANCO, 1978, fl. 3), o que além de modificar o meio ambiente com a invasão de ervas daninhas, ainda diminuiria as chances dos indígenas conseguirem algum dinheiro com o corte de lenha em épocas de

46 Mesmo com o fim da cooperação da *Igreja Metodista*, o médico Nelson Becker de Araújo (metodista) permaneceu com suas atividades no hospital da *Missão Caiuá*.

colheitas magras. Lembro que inicialmente a *Missão Tapeporã* tentou implementar a “roça comunitária” com a produção de soja entre os Kaiowa.

Além da questão de subsistência que as áreas de matas representavam, também deveria ser ponderado o aspecto espiritual. No caso dos Guarani, como afirma Grünberg, “[...] domesticar a floresta com seus perigos era a oportunidade que tinham os homens para desenvolver sua personalidade e para obter prestígio. A comunicação vital com os animais e com os espíritos da floresta permitia-lhes desenvolver sua rica vida espiritual” (2002, p. 2). Nesta direção, para Scilla Franco não havia como separar suas atividades religiosas das lutas pelos direitos e valorização das comunidades indígenas.

Em um artigo publicado no jornal *Expositor Cristão* de 1979, Scilla Franco, já afastado do trabalho com os indígenas da *Reserva de Dourados*, diz que quem espolia as terras indígenas são chamados “[...] de ‘empresário’, ‘pecuarista’, ‘agricultor’ ou ‘homem de negócios’ [...]. Mas, se nós [os indígenas] retomamos as nossas terras, chamam-nos de ‘agitadores’, ‘posseiros’ e até de ‘comunistas [...]’” (FRANCO, 1979, p. 16 apud COSTA, 2011, p. 57). Suas palavras tinham em mente a situação desencadeada no sul do Mato Grosso do Sul, onde ocorria a expulsão dos indígenas que ainda viviam nas matas das áreas nas quais acontecia a expansão agrícola.

Mesmo que entre os departamentos nos quais a *Missão Caiuá* estava dividida fosse contemplada a área agrícola, processualmente esta passou a ocupar menor destaque. Por outro lado, tanto a FUNAI como a *Missão Tapeporã* se empreenderam neste foco. A FUNAI objetivava por meio do ensino do manejo agrícola acelerar a integração dos indígenas na sociedade nacional. Inversamente, a *Missão Tapeporã* pretendia com isso, reafirmar os vínculos históricos dos indígenas com a terra, bem como promover meios de subsistência para esta parte da população tomada pela miséria social.

Foi com base nas críticas, mas principalmente nas ações do Scilla Franco que a *Igreja Metodista* passou a projetar seu envolvimento com as comunidades indígenas. Tanto que em 1993 o Colégio Episcopal da denominação instituiu as *Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista*. Neste documento, os três primeiros itens dão conta dos princípios que passaram a nortear todas as ações da *Igreja Metodista* na evangelização dos povos indígenas, são eles: 1) *A luta pela terra*. Apoiar a luta pela terra, denunciar as invasões de áreas indígenas e a respeitar os direitos dos povos indígenas às suas terras; 2) *Os direitos dos povos indígenas*. Estar atenta a todo e qualquer tipo de violação dos direitos dos povos originários, e; 3) *A autodeterminação dos povos indígenas*. Ao reconhecer que cada povo indígena é sujeito e protagonista da própria história, a *Igreja Metodista* se propôs em

fortalecer os princípios de autodeterminação históricos das comunidades indígenas (DIRETRIZES..., 1999, p. 8-15).

A questão da *autodeterminação*, do qual trata o documento da *Igreja Metodista*, é um assunto de grande importância no trânsito da evangelização promovida pela *Missão Caiuá*. Pois, ainda que não se possa negar a manutenção de algum nível de autogoverno nas populações que habitam na *Reserva de Dourados*, é bastante provável que o longo período de assistência dos protestantes no local promoveu alguns reflexos nas fronteiras de identidade (ALMEIDA, 2006, p. 292; cf. GALLOIS; GRUPIONI, 1999, p. 119).

Conforme os atuais dirigentes da *Missão Tapeporã*, nunca houve interesse da *Igreja Metodista* em organizar uma Igreja na *Reserva de Dourados*. A existência de uma Igreja metodista no modelo da tradição metodista é algo bastante recente. Segundo os missionários, há aproximadamente 4 anos alguns indígenas que por anos participam das atividades promovida pela *Missão Tapeporã* questionaram sobre o motivo pelo qual eles não iniciavam uma Igreja na reserva. Como resultado desse interesse e de uma autorização dos órgãos superiores da instituição, a primeira *Igreja Metodista* entre os indígenas da *Reserva de Dourados* foi organizada (SILVA; COSTA, 2015).

As duas missões protestantes com mais tempo de presença na *Reserva de Dourados*, a *Missão Caiuá* e a *Missão Tapeporã*, projetaram-se a partir de perspectivas bastante distintas, mas ambas estavam pautadas na evangelização. Por motivos claros, os impactos produzidos pelas ações da *Missão Caiuá* foram mais intensos, porquanto também atuam no local há mais tempo. Porém, o intuito aqui não foi o de traçar uma linha comparativa entre as duas agências missionárias, ainda que isso pode ter se tornado inevitável. Antes, ao considerar a *Missão Tapeporã* em paralelo à *Missão Caiuá*, o que se propõe é contextualizar o ambiente religioso existente na *Reserva de Dourados* até a década de 1970 para que se possa tratar das transformações promovida com a influência destas agências.

2.2.2 A ação missionária e as transformações socioculturais na *Reserva de Dourados*

Até abril de 1978 a *Missão Caiuá* mantinha no sul de Mato Grosso do Sul “7 Igrejas, 3 Congregações e 30 Pontos de Pregação” (TRABALHO..., 1978, p. 2). No ano seguinte, somente na *Reserva de Dourados* esta missão protestante relacionava 350 indígenas convertidos (ANDRADE, [1979?], f. 2). Este número demonstra que em 50 anos de atividades da *Missão Caiuá* em Dourados, a média de indígenas que se converteram ao cristianismo foi de sete por ano. Mas ao se analisar esse número em relação à população presente no local nesta época,

algo em torno de 2.570 indivíduos, isso representava que 13,6% dos indígenas haviam se convertido. Esta porcentagem é apenas uma estimativa, posto que em 1978 o pentecostalismo já estava presente na *Reserva de Dourados*. Mesmo diante das dificuldades financeiras alegadas pela *Missão Caiuá*, o crescimento do número de indígenas convertidos e de congregações⁴⁷ estabelecidas era comemorado.

1980 foi um ano de grandes vitórias. As Igrejas Indígenas cresceram e se estabeleceram. São hoje 6 Campos Missionários, com 6 Igrejas organizadas, 7 Congregações (4 delas com salões de culto) e 14 pontos de pregação do Evangelho. Alguns evangelistas indígenas estão caminhando e pregando a mensagem da salvação (ANDRADE, O.; ANDRADE, L., 1981, fl. 1).

A mesma fonte também registra que o *Instituto Bíblico Felipe Landes*⁴⁸, localizado na sede da *Missão Caiuá*, que estava em seu segundo ano de atividades. Na época o instituto possuía 16 alunos entre indígenas e não indígenas. O prédio onde funcionava o instituto havia sido construído com ofertas do Sínodo Guanabara, da *Igreja Presbiteriana do Brasil* (ANDRADE, O.; ANDRADE, L., 1981, fl. 1-2). O texto também ressalta que este momento representava a segunda fase do projeto da *Missão Caiuá*, que agora consistia no “[...] treinamento dos Líderes Indígenas para que em breve possam assumir a direção das Igrejas” (ANDRADE, O.; ANDRADE, L., 1981, fl. 2). A segunda fase da atuação da *Missão Caiuá* junto aos indígenas da *Reserva de Dourados* ocorreu de forma simultânea à terceira fase da *Igreja Metodista*. Esta última identificava-se como uma ação de apoio agrícola que, posteriormente, se desdobrou em vários outros subprojetos (DIRETRIZES..., 1999, p. 9-10).

Em 1979(?) a missionária Loide Bonfim Andrade já mencionava que “[...] muitos cristãos [indígenas] anseiam alcançar outras tribos e o tem feito entrando onde mesmo os missionários brasileiros não São permitidos”, e que isso forçava as Igrejas nativas a evangelizar enquanto havia oportunidade (ANDRADE, [1979?], f. 2-3). Na ocasião, ainda segundo a missionária, os antropólogos haviam “[...] decretado que o Evangelho é uma religião ocidental, que perturbará e abolirá a cultura Indígena” (ANDRADE, [1979?], f. 2). A persistência desse tipo de conflito demonstrava o insucesso do Cel. Ismarth Araújo Oliveira em aproximar missionários e antropólogos.

47 Nessa pesquisa faço uso dos termos congregação ou congregações para me referir aos grupos religiosos protestantes ou pentecostais, normalmente com poucos membros, que apesar de terem espaços para realizar seus cultos ainda não são autônomos. Via de regra, uma congregação está filiada a uma Igreja (sede) independente financeira e administrativamente. Nesses casos, a Igreja sede e a congregação estão organizadas em torno de uma liderança comum que as dirige e as orienta espiritualmente.

48 Segundo Gonçalves, o nome dado ao Instituto Bíblico da *Missão Caiuá* foi uma homenagem ao reverendo presbiteriano Felipe Landes que, além de pastorear a *Igreja Presbiteriana* de Campo Grande, promoveu “[...] diversas viagens evangelísticas à região de Dourados. Landes batizou os primeiros presbiterianos em Dourados no ano de 1937 [...]” (2011, p. 130).

Para uma análise mais aproximada das realidades experimentadas pelos indígenas, deve ser considerado o conjunto de situações históricas que envolveram estas populações. Contudo, como já pude apontar, é intrínseca a relação entre as atividades missionárias, os processos de colonização e as tentativas de integração dos povos originários à sociedade.

Até 2002, quando ocorreram as últimas mudanças no Código Civil Brasileiro, a categoria na qual os indígenas se enquadravam era a de “relativamente incapazes”. Antes disso, o *Estatuto do Índio* que foi produzido com base no Art. 5º da Lei 3.071/1916, estabelecia que os indígenas deveriam ser tutelados por um órgão indigenista do Estado nacional. De fato, tal norma, de fato, não tinha eficácia desde 1988, pois não foi recepcionada pela Constituição (cf. Art. 232 da Constituição Federal)⁴⁹.

Contudo, no parágrafo único do Art. 4º do Novo Código Civil, as normas sobre a capacidade dos indígenas passaram a ser reguladas por legislação especial e não pelo Código Civil, tal legislação, no entanto, ainda não existe, logo ainda há apenas o princípio geral presente na Constituição Federal, o que por vezes causa alguns imbróglios. Ou seja, a compreensão de uma autonomia das populações indígenas é algo muito recente no Brasil e, mesmo assim, há uma expressiva distinção entre a teoria e a prática. Entre os próprios indígenas, como um sinal diacrítico da identidade étnica ou não, é comum a postulação de que certas etnias têm ‘mais cabeça’ que outras (SILVA, 2015a).

Assim, ao considerar as implicações produzidas pela atuação das agências religiosas sobre o jeito de ser e de viver dos indígenas da *Reserva de Dourados*, remeto à necessidade de uma observação sobre a questão identitária. Pois, como lembra Benites, a lógica dos órgãos indigenistas, que também pode ser atribuída aos missionários, baseava-se na ideia de “[...] homogeneizar a variedade de ser e viver de cada família extensa autônoma, que vivia de forma dispersa no território” (2009, p. 73). É a partir do contexto histórico das relações, como *locus* de definição dos aspectos distintivos dos grupos étnicos, que são estabelecidas as fronteiras socioculturais.

Ampliando a posição de Benites, Thiago Leandro Vieira Cavalcante afirma que o intento era o de “[...] homogeneizar não só as famílias, mas também todas as etnias, reunindo-as inicialmente num todo homogêneo chamado de ‘índios’, posteriormente assimilados à população regional”⁵⁰. Neste sentido, Pompa considera que:

[...] a missão é um poderoso agente articulador de relações, de identidades, de sentidos; mas ela não é apenas um campo a mais para o estudo das

49 Informação fornecida por Thiago Leandro Vieira Cavalcante durante reunião de orientação (2015).

50 Afirmação feita em uma reunião de orientação no dia 20/08/2015, Dourados/MS.

relações interculturais, e sim uma espécie de meta-dimensão, onde entrelaçam e se ressignificam a esfera econômica, a social, a política e, finalmente, a simbólica, a que os atores chamam de “religiosa”. É esta última que confere um estatuto privilegiado ao campo das missões, na medida em que as práticas sociais que se desenvolvem a partir e ao redor deste, bem como o discurso sobre essas práticas, promovem a construção de códigos de interpretação e comunicação com pretensões universalizantes, válido para além das contingências (2006a, p. 15).

Contudo, apesar das várias formas e tentativas de se integrar os indígenas na sociedade nacional nunca conseguiram êxito. Podemos ter como exemplos desses fracassos as palavras de José Costa Cavalcanti, ditas em março de 1974 no final do seu mandato como Ministro do Interior. Na ocasião ele se declarou “[...] frustrado por não ter emancipado nenhum índio durante sua gestão” (RICARDO, 1979, p. 11). Os indígenas além de não terem sido integrados, também não perderam suas identidades étnicas. Porém, os avanços das missões religiosas não cessaram, e o pentecostalismo trouxe novos contornos aos projetos de evangelização entre os indígenas. Desta maneira, surge como imperativo uma compreensão, ainda que breve, sobre quem são e como pensam os pentecostais que atuam entre as populações indígenas no Brasil.

2.3 O pentecostalismo no Brasil: uma síntese

Com um número de fiéis superior a 1/8 da população nacional, o pentecostalismo é o fenômeno religioso que mais cresce no Brasil. No último Censo realizado pelo IBGE (2010b) a taxa de crescimento de pentecostais foi da ordem de 6,8% em comparação com o levantamento anterior (2000). Nos últimos 40 anos esta vertente do cristianismo passou a estabelecer novas áreas de influência. Saiu das regiões mais periféricas da sociedade, seus espaços fundantes, para atingir as classes econômicas mais elevadas da população.

A expansão numérica, a multiplicidade de formas, de práticas religiosas e o exponencial surgimento de novas Igrejas sem qualquer vínculo com as formas representativas do pentecostalismo histórico, faz com que esse fenômeno religioso construa sentidos e pertencas ao mesmo tempo que produz diferenciações e rupturas. Cada vez mais sincréticos e menos institucionais, os pentecostais têm constituído sua legitimidade em ações evangelísticas carregadas de emoções e de rituais que exploram o mundo espiritual.

2.3.1 Formas e perspectivas do pentecostalismo

A grande diversidade de forma e prática, a publicização de suas doutrinas através das

mídias e as investidas políticas as quais os pentecostais têm se lançado, concorrem fortemente para a construção do imaginário social sobre aqueles que aderem a esta perspectiva religiosa. No Brasil, de acordo com Freston, a veiculação do imagético sobre os pentecostais foi construída a partir de três instâncias sociais, a saber, “os meios de comunicação, a hierarquia católica e os meios acadêmicos” (1993, p. 6).

Durante a maior parte do século XX os pentecostais foram tidos como formadores de ‘seitas’ (MARIANO, 2008, p. 85), tanto por católicos como por protestantes. O termo *seita* é bastante plural, de maneira que destaco aqueles utilizados por católicos e protestantes. A *Igreja Católica* utilizou o termo com o objetivo político eclesiástico de distinguir e opor-se aos movimentos não católicos. Por sua vez, os protestantes empregavam o termo para apontar os grupos religiosos que não se alinhavam às suas ortodoxias (CAMPOS, 2002, p. 97-100).

Atualmente, não é possível definir efetivamente quem são os pentecostais. Assim, nesta pesquisa, utilizo do termo em referência àquelas comunidades religiosas heterodoxas, oriundas essencialmente do meio protestante, e que durante anos permaneceram vinculadas aos grupos periféricos da sociedade. Com esta delimitação não pretendo abarcar a totalidade das expressões pentecostais que se apresentam no espaço religioso brasileiro. Antes, apenas procuro estabelecer um padrão mínimo com o qual se possa circunscrever as características mais gerais, presentes na maioria das comunidades desse segmento.

As inúmeras imbricações e sincretismos religiosos presentes no pentecostalismo hodierno dificultam a demarcação de aspectos que possam lhes conferir efetivamente um padrão, “[...] porém longos momentos de oração, a glossolalia⁵¹, o exorcismo, os cânticos, uma pregação ‘inspirada’ – muitas vezes sinônimo de fundamentalismo, literalismo e conseqüente legalismo – são a tônica geral, variando a ênfase de Igreja para Igreja” (PEDDE, 1997, p. 243). Tais variações denotam que o próprio processo histórico do pentecostalismo nacional se apresenta como um espaço de construção, reconstrução e transformações da imagem do sujeito pentecostal. O estudo histórico deste fenômeno tem sido analisado mais comumente partir da teoria das *três ondas*, proposta por Paul Freston em 1993. Ou seja, de períodos que marcam as mais significativas mudanças que ocorreram nesse movimento.

Resumidamente essas ‘ondas’ podem ser assim organizadas: a) A primeira, com início em 1910, define a chegada do pentecostalismo no Brasil e é representada principalmente pelas *Igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil (CCB)*, as duas mais antigas; b) A

51 “[...] é um modo de orar em que o fiel, em êxtase, se expressa através de uma linguagem aparentemente ininteligível, acompanhada por expressões corporais que produzem sentimentos de alegria, transbordamento, choro, riso, saltos e gestos. Esse dom é de importância central na Teologia Pentecostal por ser considerado, pelos crentes, a irrefutável evidência do batismo no Espírito Santo. Trata-se de um dom institucional e ritualístico, que se apresenta durante culto e se desenvolve na instituição” (RICCI, 2007, p. 55).

segunda, a partir de 1950, projeta-se pela ênfase na cura divina e por manifestações de milagres entre os diversos grupos pentecostais; c) Após 1970 tem início o movimento que se convencionou chamar de “terceira onda” e que marca o surgimento dos neopentecostais (cf. FRESTON, 1993, p. 64-112). Entretanto, esse sistema de análise tripartite parece já não ser capaz de vislumbrar as múltiplas facetas que o pentecostalismo vem assumindo desde sua inserção no Brasil. Em alguns casos já não há como definir a que ‘onda’ determinada Igreja pertence. As transformações religiosas têm se dado de maneira tão intensa que, não raro, é possível perceber elementos até mesmo das religiões de matrizes africanas presentes entre os pentecostais (MARIANO, 2007, p. 138-139; CAMPOS, 2011, p. 507)⁵².

Estas constantes mudanças e assimilações são, muitas vezes, utilizadas como argumentos para apontar as fragilidades do pentecostalismo. Além disso, os espaços assumidos por esta parcela da população conferiram certo poder social a eles e, conseqüentemente, retiraram influência de outros grupos que historicamente dominavam a cena religiosa, política e social brasileira. Sobre o avanço do pentecostalismo em espaços tradicionalmente ocupados por protestantes, Campos afirma que:

La táctica inicial del protestantismo histórico fue ignorar o despreciar el pentecostalismo. Más tarde se pasó a combatirlo como si fuesen terribles enemigos, hasta que hace poco tiempo y delante del crecimiento pentecostal y de la invasión de sus comunidades por la mentalidad y prácticas pentecostales, la “omnipotencia” se desmoronó. Creció el descontento de los “históricos”, delante de templos vacíos y de la desbandada de los fieles atrás de nuevos líderes “llenos del Espíritu Santo”. Esa perplejidad puede ser medida en la pregunta de un viejo y perturbado ministro: “Por qué los pentecostales crecen y nosotros estamos desapareciendo?” (CAMPOS, 1996, p. 1)⁵³.

Não obstante, algo que tem chamado cada vez mais a atenção de sociólogos, antropólogos e, mais recentemente, de historiadores diz respeito às altas taxas de crescimento daqueles que, dentre a população brasileira, se declaram como pentecostais. Segundo o Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010, o número de pentecostais no Brasil era de 13,3% da população, algo em torno de 25 milhões de pessoas. Ao compararmos esse número com o

52 Esta menção é importante porque, tradicionalmente, o pentecostalismo é marcado por expressiva intolerância para com as religiões de matriz afro e de maneira semelhante com a religião indígena.

53 “A tática inicial do protestantismo histórico foi ignorar ou desprezar o pentecostalismo. Mais tarde, ele passou a lutar como se fossem inimigos terríveis, até recentemente, e antes que o crescimento pentecostal e invasão de suas comunidades pela mentalidade e pentecostal pratica a ‘onipotência’ desintegrado. Ele cresceu o descontentamento ‘histórico’, na frente de templos vazios e o êxodo dos fiéis para trás novos líderes ‘cheios do Espírito Santo.’ Perplexidade que pode ser medido na pergunta de um velho ministro e perturbado: ‘Por que os pentecostais crescer e que estão desaparecendo?’” (CAMPOS, 1996, p. 1, tradução minha).

total de evangélicos⁵⁴ recenseados em 1970 (5,2%), 1980 (6,6%), 1991 (9%) e em 2000 (15,4%) é possível perceber a expressiva representatividade deste seguimento da população. As duas tabelas abaixo ajudam a compor o contexto dessa expansão focalizada no município de Dourados, inclusive entre os indígenas.

TABELA 1 – População evangélica residente em Dourados/MS

Grupo	População Autodeclarada	Percentual ⁵⁵
Evangélicos (de missão, pentecostal e não determinada)	57.122	29,14%
Evangélicos de Missão	10.840	5,53%
Evangélicos Pentecostais	27.886	14,22%
Evangélicos não determinados	18.396	9,38%

Fonte: Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2010b).

TABELA 2 – População indígena evangélica residente em Dourados/MS

Grupo	População Autodeclarada	Percentual ⁵⁶
Evangélicos (de missão, pentecostal e não determinada)	3.497	31,39%
Evangélicos de Missão	703	6,31%
Evangélicos Pentecostais	2.065	18,54%
Evangélicos não determinados	729	6,54%

Fonte: Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2010b).

Ao comparar a Tabela 1 com a Tabela 2, observa-se que o número total de evangélicos (de missão, pentecostal e não determinada) no município de Dourados em 2010 já inferior, proporcionalmente, ao de adeptos dessa vertente do cristianismo entre a população indígena desse município, 29,14% contra 31,39%, respectivamente. A mesma realidade pode ser percebida se considerado apenas o grupo identificado pelo IBGE como sendo de evangélicos pentecostais.

A análise desses números deve, ainda, ser realizada à luz de um fator importante, a saber, o número praticamente três vezes maior de indígenas que se autodeclararam como pentecostais em relação àqueles que se identificam como membros de Igrejas protestantes históricas. Ou seja, depois de 81 anos (1929-2010) de atuação entre os indígenas de Dourados, o ‘legado’ da *Missão Caiuá* no processo conversionista resultou em apenas 703 indígenas que

54 Apesar de nos últimos Censos o IBGE ter apresentado mais especificidade em seus levantamentos, o termo evangélico tem, comumente, englobado membros das chamadas Igrejas históricas (de missão), pentecostais e não determinadas. Esta última designação é uma denominação técnica do próprio IBGE.

55 Em relação à população total do município de Dourados em 2010, de 196.035 habitantes (IBGE, 2010b).

56 Em relação aos 11.140 indígenas que habitavam a *Reserva de Dourados* em 2010 (IBGE, 2010a).

identificaram praticantes do protestantismo, o que não significa dizer que todos estavam filiados a uma *Igreja Presbiteriana*. Há, também, que se levar em conta que grande parcela dos indígenas que atualmente se identificam como pentecostais já foram membros de alguma das Igrejas que compunham a *Missão Caiuá*. Isso, possivelmente, ajuda a explicar como o pentecostalismo em pouco mais de 30 anos conseguiu ser a expressão religiosa com a qual mais de dois mil indígenas de Dourados se identificam. O que representava, em 2010, 18,54% da população total de indígenas residentes nesse município.

O avanço do pentecostalismo ocorre de maneira acentuada tanto entre indígenas como não indígenas. Contudo, internamente, ao lado do aumento numérico os pentecostais têm enfrentado uma intensa fragmentação institucional e um enfraquecimento das ênfases iniciais (CAMPOS, 2011, p. 507). O principal motivo está ligado às divisões ocorridas nas Igrejas já estabelecidas, sejam elas por motivos doutrinários ou políticos. Com isso, é cada vez mais rápido o surgimento de novas Igrejas sem vínculo institucional e que já não se organizam em torno de uma tradição. Essa situação retrata com significativa similaridade o que ocorre no contexto da *Reserva de Dourados*.

O mais importante marco fundante das comunidades pentecostais são as experiências emocionais, as manifestações sobrenaturais e as revelações atribuídas ao Espírito Santo. Conforme Rivera, “[...] a transmissão religiosa hoje se articula cada vez menos em torno da reprodução da tradição fundadora e cada vez mais em torno da promoção das emoções” (2001, p. 17). O pentecostalismo não institucionalizado passou a dispensar a tradição para construir a sua legitimidade.

Aqui é possível encontrar um primeiro paralelo com o pentecostalismo autóctone presente na *Reserva de Dourados*, uma vez que estas Igrejas têm se afastado de vínculos tradicionais com àquelas administradas pelos não indígenas. E, tal como ocorre entre os não indígenas, as experiências místicas, reconhecidas como provenientes de Deus, também são os demarcadores da legitimação destas Igrejas. Ao relatar os motivos que o impulsionou a ‘abrir’ a Igreja que pastoreia, Alberto Reginaldo Machado conta sobre a chegada de um missionário que atuava na Argentina como enviado de Deus neste processo.

Daí ele [o missionário] foi procura a gente numa sexta-feira de manhã, eu tava se organizando pra sair pra uma consagração [cerimônia em que se dedica algo ou alguém para o uso e/ou o serviço de Deus]... aí ele chego. De uma quadra na outra, quando ele me avistou, ele começou a pular, aquele homem pulava, pulava, pulava e falava em mistério [no meio pentecostal diz-se de alguém que, possuído pelo Espírito Santo, passa a falar de maneira não compreensiva (línguas estranhas) – *glossolalia*]. E eu me desmanchei em lágrimas olhando a felicidade daquele homem, né. E assim ele veio me

abraçou e falou pra mim: “ó servo meu, Deus tem achado graça na sua pessoa e Ele manda te entregar uma Igreja” (MACHADO, 2015).

Os novos líderes pentecostais dinamizam sua transmissão religiosa através do poder, normalmente atribuído a uma experiência ou revelação de natureza espiritual. Essa nova dinâmica religiosa evidencia que os movimentos pentecostais mais antigos se tornaram muito semelhantes aos protestantes⁵⁷ que lhe precederam. Tornaram-se menos capazes de lidar com as ‘massas’, com o popular e com os pobres, e passaram a tratar a pobreza como uma ausência da bênção de Deus sobre a vida de seus seguidores (RIVERA, 2001, p. 12-13). Cabe, porém, salientar que nem por isso as Igrejas pentecostais mais antigas deixaram de aumentar sua representatividade. Conforme Silveira, somente as Igrejas Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus⁵⁸ somavam até 2007 algo em torno de 98 mil templos no Brasil (2007, p. 46).

Nos grandes centros urbanos, a opulência dos templos pentecostais e a ênfase em assuntos de ordem materiais e financeiras ajudaram a produzir novas imagens sobre quem são os pentecostais. De grupos marginalizados, normalmente constituídos por pessoas de pouco estudo, os pentecostais passaram a constituir grandes patrimônios e muitas Igrejas adquiriram canais de televisão e/ou espaços em grandes redes de televisão a preços altíssimos. Os líderes pentecostais midiáticos, normalmente, são projetados como pessoas que exploram a ‘boa fé’ de seus seguidores, extorquindo-lhes dinheiro através da ‘cobrança’ de dízimos.

A chamada Teologia da Prosperidade⁵⁹, alocada erroneamente como algo exclusivo das Igrejas neopentecostais, passou a fazer parte das pregações diárias em muitas Igrejas pentecostais (SILVEIRA, 2007). Os propagadores dessa perspectiva “[...] incorporaram símbolos, crenças e se tornaram portadores de teologias e discursos, híbridos e sincréticos” (CAMPOS, 2011, p. 506). Em suas práticas religiosas passaram a adotar rituais e o uso de objetos como mediadores com o sagrado, além da ênfase no transe de possessão.

Esse discurso assimilado e difundido pelas Igrejas neopentecostais permitiu que se construísse um imaginário que não necessariamente diz respeito aos pentecostais em geral. A maioria dos fiéis dessas Igrejas ainda pertencem às classes econômicas mais baixas da população, sendo que elas acreditam que aquilo que possuem provém de uma ‘bênção especial’ de Deus, fruto de sua fidelidade e devoção.

57 Comumente, no Brasil, o protestantismo se confunde com as chamadas Igrejas históricas. Aquelas que chegaram no Brasil a partir da primeira metade do século XIX, junto com os imigrantes europeus ou através dos missionários estadunidense.

58 As Igrejas Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus são as principais expoentes dos pentecostais e neopentecostais, respectivamente, no Brasil. Elas juntas representam 56% do total de membros das Igrejas de origem pentecostal (IBGE, 2010b).

59 De forma sucinta, esta teologia propaga que o cristão deve ser próspero em todos os âmbitos de sua vida, especialmente caracterizada pelo sucesso em empreendimentos materiais (SILVEIRA, 2007, p. 19).

Assim sendo, mesmo que seja necessário um melhor tratamento sobre o processo histórico de formação e crescimento dos pentecostais no Brasil, o cenário apresentado até aqui demonstra como esse fenômeno tem sido capaz de produzir significativas transformações na sociedade. De fato, o pentecostalismo pode ser visto como um elemento de interação social, que constrói sentidos de pertença, ou ainda, percebido e entendido a partir das diferenciações e conflitos que ele projeta sobre os indivíduos de uma mesma sociedade ou classe social.

Os diferentes modos de se perceber o pentecostalismo, mas também intercambiados, talvez sejam os que mais se aproximem da forma como ele se manifesta entre os indígenas há várias décadas. No caso da *Reserva de Dourados*, sua importância se amplia por ser ela a área que possui o maior contingente populacional no Mato Grosso do Sul e, também, por ser reconhecida como o “[...] centro dinamizador de transformações sociais para as outras reservas” (PEREIRA, 2004, p. 269). Esse aporte é necessário para melhor entender a opção pelo recorte geográfico e as condições em que vivem esses índios, bem como para discorrer sobre as construções imagéticas que os envolvem, sobretudo, os fiéis pentecostais.

2.3.2 O pentecostalismo na Terra Indígena de Dourados

Até a década de 1970, a maioria dos missionários protestantes que atuavam entre as populações indígenas pertenciam às chamadas Igrejas históricas⁶⁰. A partir deste período esse panorama começa a mudar devido à ênfase que os pentecostais passaram a dar na evangelização desses povos. Na *Reserva de Dourados*, mesmo com a resistência da *Missão Caiuá* e com a oposição da FUNAI o avanço do pentecostalismo entre os índios se deu de maneira rápida e bastante intensa (PEREIRA, 2004, p. 279; PEREIRA, 2012, p. 177).

Mesmo que subsistam significativas diferenças entre a forma e o ensino das Igrejas protestantes em relação às pentecostais, a atuação desse primeiro grupo foi fundamental para construir o ambiente propício para a expansão pentecostal na *Reserva de Dourados*. A evangelização promovida pelos protestantes foi um facilitador para a aceitação desse ‘novo’ discurso religioso, já que havia muita similaridade em seu conteúdo.

Os primeiros registros, nos documentos que analisei, sobre a presença de Igrejas

60 Comumente, no Brasil, o protestantismo se confunde com as chamadas *Igrejas históricas*. Igrejas que se instalaram no Brasil a partir do início do século XIX com a finalidade de prestar assistência espiritual aos imigrantes europeus que chegavam para residir no país, ou ainda, através dos missionários estadunidense que pretendiam evangelizar os brasileiros. Neste texto, considero como “protestantes” as seguintes Igrejas: Congregacional, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Episcopal. Para mais informações v. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984; REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 2. impr. rev. São Paulo: ASTE, 1993.

pentecostais na *Reserva de Dourados* são do segundo semestre de 1977. Em um boletim informativo, Orlando e Loide Andrade, diretores da *Missão Caiuá*, comentaram sobre as ‘seitas’ que chegavam junto com os migrantes. Disseram, ainda, que estas ‘seitas’ passaram a influenciar os índios com pouco tempo de conversão e que “falsos irmãos” passaram a difamar o trabalho por eles executado. Segundo eles, “1978 entrou cansado, com as lutas de 1977, cujo calor ainda se reflete sobre as equipes. O inimigo tem cercado a obra, em todas as frentes. Com a migração têm vindo os ventos de doutrina, *as seitas exóticas que lançam confusão entre os Cristãos mais novos.*” (ANDRADE, O.; ANDRADE, L., 1978, grifo meu).

Nesse mesmo período, o CIMI da região Sul do Brasil republica o temário sobre religião debatido no Congresso Indígena Centro-Americano realizado no Panamá em 1977, listou as seguintes conclusões e recomendações sobre a situação dos indígenas centro-americanos:

RELIGIÃO

Conclusões

1.- A religião indígena a partir das invasões estrangeiras foi interrompida, e desde então forma e são objetos de evangelização por parte das diferentes seitas religiosas, ocasionando confusão e divisão dentro do grupo.

2.- Com a influência das religiões “importadas”, os indígenas tem sido transformados em seres alheios a eles mesmos.

Recomendações

1.- Que se respeite as religiões autóctones, que anteriormente foram consideradas supersticiosas.

2.- Que o grupo, através de seus dirigentes indígenas, decidam a aceitação ou não de missionários e controlem suas atividades.

3.- Que a religião e seus representantes sejam elementos de unidade e não de desagregação (LUTA..., 1978, p. 6, grifos do autor).

Tal como notou o CIMI na época, a republicação de uma discussão específica dos indígenas centro-americanos dava-se “pela semelhança descrita entre o documento e a situação de diversos povos indígenas no Brasil [...]” (LUTA..., 1978, p. 3). Destaco a ênfase nas questões relacionadas à *confusão* e a *divisão* dos grupos provocada pelo processo de evangelização das populações indígenas. Sendo que no caso da *Reserva de Dourados*, os diretores da *Missão Caiuá* acusam as “seitas exóticas” de produzirem tais efeitos, ao passo que nas conclusões do Congresso Centro-Americano as confusões e divisões são frutos da influência das “religiões ‘importadas’”, todas. À parte a esses debates, o pentecostalismo foi ganhando espaço entre os indígenas da *Reserva de Dourados* e, ao que tudo indica, essa é uma realidade sem volta.

Como um exemplo, temos o relato do pastor da *Igreja Pentecostal Indígena Jesus é a*

Luz, Firmino Morales da Silva, considerado o pastor pentecostal indígena mais antigo da *Reserva de Dourados*. Ele menciona que após ter experimentado a cura de uma enfermidade, em 1973, ele passou a pregar pela reserva que Jesus curava, uma vez que ele credita esta cura a sua fé em Jesus. Como ele disse, “[...] eu comecei a falar aqui dentro da aldeia que foi Jesus que me curô, foi Jesus que me curô. E comecei a anunciar que Jesus cura” (SILVA, 2015a). Ele ainda relatou que na época havia muitas pessoas enfermas na *Reserva de Dourados* e, a partir de seu testemunho de cura muitas pessoas passaram a acreditar em Jesus. Assim como ele, vários outros indígenas teriam sido curados, fato que o motivou a evangelizar de maneira mais sistemática a partir de 1975, anunciando o *Evangelho pentecostal*.

Aí, então, eu comecei, já fui batizado e já comecei... aí eu já comecei a pregar pra esse povo que aí já tinha mais o meno umas... umas... umas sessenta pessoa. Aí que nós abriu o trabalho aqui, dentro da aldeia. Eu comecei a prega o trabalho. Então quando eu comecei a pregá o trabalho, o evangelho pentecostal, aí levantô contra eu a FUNAI, a Missão. Aí começaram a proibí [...] aí eles começaram a perseguí, eu fui perseguido dois anos... [...] eles vinham com carro me prendiam, levava pro posto, chegava lá não tinha o que contá, num tinha o que falá e num tinha culpa, né... eles me liberavam eu ia embora... dois ano assim... dois ano assim (SILVA, 2015a).

Em 1979, devido ao adensamento dos conflitos entre os missionários da *Missão Caiuá* e os pentecostais, o chefe do P.I. Dourados solicitou informações sobre os fatos. Em 02/04/1979, o diretor da *Missão Caiuá*, Rev. Orlando Andrade, encaminhou uma carta ao representante da FUNAI, senhor Vandelino Bravim. O conteúdo da carta versava sobre as ações de Angelo Massi, um evangelista que atuava na *Reserva de Dourados* e que, segundo Orlando Andrade, promovia desordem ao incentivar os indígenas a participarem das ‘seitas’ que estavam se firmando no local. Destaco a seguinte parte:

- 4º) Que o Sr. Angelo Massi tem feito campanha procurando desmoralizar o trabalho da Missão Caiuá.
- 5º) Que a Missão tem mantido unificação de princípios e práticas religiosas, para não lançar confusão na mente dos Índios.
- 6º) Que o Sr. Angelo Massi tem frequentado e se batizado em várias seitas, sem se acomodar a nenhuma e com ele o Índios tem saído para estas seitas, que se firmadas dentro da reserva vão criar confusão e política religiosa, que até então não existia (ANDRADE, 1979, fl. 1).

O pastor Firmino Morales da Silva registra que o Rev. Orlando de Andrade se deslocava até sua casa de *jipe* para desestimulá-lo a continuar sua “pregação pentecostal”. Em um desses momentos, o pastor Firmino conta que o reverendo parou o carro em frente a sua

casa, e foi convidado a descer: “[...] vamos apiá seu reverendo? Vamos chegá? ‘Não [disse o reverendo]. Eu só vim te avisá que não é mais pra você falá desse evangelho’. E era só isso que ele me falava, virava o Jipe e ia embora” (SILVA, 2015a).

Quanto às Igrejas pentecostais não indígenas, inicialmente as Igrejas se estabeleceram no entorno da reserva e, em seguida, no seu interior. Inúmeras famílias extensas se converteram ao pentecostalismo e passaram a assumir uma postura bastante diferenciada dos indígenas não convertidos. Pereira observa que:

[...] é muito comum que, a partir da decisão do casal de líderes de aderir à nova religião, todos os integrantes da parentela tomem a mesma decisão. A rapidez com que ocorre a conversão em massa de um grupo de parentes evidencia a superficialidade do movimento de convencimento doutrinário para a adoção da nova fé (2012, p. 185).

O avanço do número de Igrejas pentecostais na *Reserva de Dourados*, todavia, também deve ser observado a partir de um importante contraponto anotado. Conforme Pereira, os missionários pentecostais, assim como foram os protestantes, criam que a conversão vinculasse o indígena ao sistema organizacional do não índio de maneira definitiva. Mas, com o passar do tempo, começaram a ter que lidar com a multiplicação do número de Igrejas devido ao fato de cada uma assumir “o formato da família, do grupo de parentesco” (PEREIRA, 2013). Como cada família extensa possui suas peculiaridades, novos espaços religiosos se fizeram e se fazem necessários.

Ainda que muito afetados pela sociedade envolvente, os *índios* dos distintos grupos étnicos que vivem na *Reserva de Dourados* continuaram a construir suas relações de maneira comunitária, bem como “operando dentro de contextos sociais comuns” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 23). Um exemplo desse perfil é percebido na combinação casa-templo como muitas Igrejas pentecostais se estabelecem na *Reserva de Dourados*. No levantamento que fez sobre as Igrejas presentes na *Reserva de Dourados*, Reis menciona a existência de doze casas que também funcionam como ‘sedes’ de Igrejas protestantes, evangélicas ou pentecostais (2010, p. 229-233), sendo que essas casas coincidem com o local de moradia dos líderes de famílias extensas ou do grupo de parentesco.

Dentre os depoimentos colhidos entre os pastores pentecostais, líderes de Igrejas autóctones, foi possível constatar que, pelo menos, duas destas Igrejas que foram fundadas a partir de um contexto de parentesco são, atualmente, Igrejas multiétnicas. Ou seja, se inicialmente seus fundadores tinham uma compreensão mais focada em um único grupo étnico, com o passar do tempo elas foram se transformando em Igrejas mais flexíveis,

aceitando membros de outras etnias e grupos de parentesco.

Sobre esta formação sociorreligiosa, Wright comenta que os pastores e os líderes religiosos supralocais “forjam uma efetiva integração de unidades sociais, políticas e religiosas extensas” (2008, p. 39), contudo, o que dizer dos pastores/líderes locais? Nilson Carlos Vargas parece dar uma direção para tal indagação. Ao ser indagado sobre como teve início a Igreja que hoje pastoreia e sobre se há uma restrição étnica na formação da membresia, ele afirma:

[...] a gente reuniu a família, como a família era... era grande, aproximadamente aí... uns quinze pessoas, aí a gente orou a Deus, pediu a direção e por... não influência, mas conselho de outros líderes indígenas, nos orientaram e a gente pediu orientação a Deus e a gente abriu o ministério, fundou o ministério indígena. [...] já tá bem “GuaTeKa” ela, né, misturada. Todas as etnias, né, e ela não tem essa restrição, ela é uma, né, pra todos. Tanto pro Kaiowa, Terena, Guarani tudo faz parte, né (VARGAS, 2015).

A fundação da *Igreja Pentecostal Indígena Cantares de Salomão*, liderada pelo pastor Alberto Reginaldo Machado, tem história semelhante. De acordo com esse pastor, após alguns problemas que ocorreram na Igreja pentecostal não indígena que ele e seus familiares congregavam, eles se reuniram e decidiram por iniciar uma nova Igreja.

[...] a falecida sogra, esse filho meu aí que [aponta para a casa onde mora o filho dele] exigiu que gente cuidasse a obra [...] duas primas minhas, a falecida sogra e a minha esposa, só. Nós debatimo mesmo aqui dentro, e nós ganhamo o direito porque Deus lutou, entrou na causa e nos deu vitória. Deus é que entrou na causa e nos deu a vitória, porque de nós mesmo a gente tinha desistido (MACHADO, 2015).

Assim, paralelamente às relações assumidas a partir da família extensa ou do grupo de parentesco, a ‘família’ pentecostal parece construir um ambiente propício ao estreitamento das diferenças étnicas. Tais mecanismos relacionais se assemelham à definição que Viveiros de Castro oferece para comunidades indígenas, que amplia esta ideia de comunidade para as relações que se baseiam na vizinhança, ou ainda, na afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 264-265).

Todavia, aparentemente o crescimento do pentecostalismo autóctone no interior da *Reserva de Dourados* não reflete o aumento do número de indígenas convertidos ou que se filiam a estas Igrejas. São poucas as Igrejas que possuem uma membresia superior a 30 membros, algumas superam este número se somadas todas as congregações. Até o final do meu trabalho de campo, havia 82⁶¹ espaços religiosos de perspectiva cristã atuando no interior

61 Em virtude de eu ter tomado conhecimento que novas Igrejas seriam implantadas na área da *Reserva de*

da *Reserva de Dourados*, sendo que 20 deles eram autóctones. Esse aspecto será melhor esclarecido no próximo capítulo. Com base nessa percepção, tenho compreendido o movimento pentecostal autóctone muito mais como um modelo de resistência à dominação teológica dos não indígenas do que como projeto de expansão. A autonomia eclesial representa, de certa forma, uma ruptura com a tutela eclesial experimentada na *Reserva de Dourados*. Uma perspectiva precisa ser melhor apreciada.

Porém, há algumas evidências de que no momento atual essas Igrejas alcançam novos horizontes. Principalmente se considerada a realidade vivida nas décadas de 1980 e 1990, quando a simples participação em cultos pentecostais era tutelada pelo Conselho Indígena, pela FUNAI e pela *Missão Caiuá*. Sobre este assunto, dois interlocutores, Firmino Morales da Silva e Alberto Reginaldo Machado, afirmaram que os indígenas que iam participar dos cultos nas Igrejas pentecostais, muitas vezes eram obrigadas a pernoitar no local, sendo que alguns participavam de Igrejas fora da *Reserva de Dourados*. O ex-capitão ‘Biguá’ justificou esta imposição devido à falta de energia elétrica na reserva, bem como por questão de segurança.

[...] o pessoal já sabe: à noite, só pode andar até as dez, depois não... depois a gente prende [...]. Isso é complicado para o pessoal que vai para a Igreja, porque as rezas vão pela noite adentro, e nós não permitimos voltar para casa depois das dez horas, então eles ficam na Igreja até as nove, ou têm que dormir lá mesmo... não dá para deixar o povo andando durante a noite... não dá não: é perigoso... No caso das Igrejas de dentro e de fora da aldeia, acontece o seguinte... eles vão para lá e só voltam para casa no dia seguinte, mesmo no caso das Igrejas que ficam aqui dentro [...] (SILVA, 1991a)

A fala do ex-capitão deixou transparecer outro aspecto relacionado à forma de culto dos indígenas. Ao irem noite adentro com seus cultos, os indígenas pentecostais parecem se reaproximar da forma como ocorrem os cultos na religião indígena. Acerca desta similaridade, o pastor Paulo Costa da Silva, da *Missão Tapeporã*, os Kaiowa e os Guarani conseguem perceber muito mais familiaridade entre o pentecostalismo e a religião indígena, do que com os ensinamentos protestantes da *Missão Caiuá* (SILVA; COSTA, 2015). Na mesma direção, Pereira (2004; 2012) acredita que existam significativas conexões entre estas duas formas de expressão. Contudo, ao mencionar a forma como alguns Kaiowa e Guarani convertidos compreendem as relações tradicionais em paralelo a vida convertida, este autor destaca algumas tensões.

[...] Para o Kaiowá e Guarani crente, o não crente não consegue se constituir como pessoa plena, até porque se trata de “de uma pessoa perdida”. Consideram que o não crente perdeu a capacidade de viver em grupo, de

Dourados, esse número já pode encontra-se desatualizado.

praticar as formas de sociabilidade kaiowá e guarani – *teko katú*. Dessa forma, consideram que no mundo atual só é possível viver de forma correta na condição de crente, pois a conversão revigora e atualiza o *teko katú*. (PEREIRA, 2012, p. 195, grifos do autor).

Por outro lado, no caso da *Missão Caiuá*, ainda que oficialmente existisse “[...] um projeto de décadas da Missão Caiuá de regulamentar a posição de indígenas pastores como agentes religiosos autóctones” (REIS, 2010, p. 126), a mudança da nomenclatura das Igrejas vinculadas a esta missão religiosa para *Igreja Indígena Presbiteriana* (IIP), ocorrida em 2008, possivelmente tenha sido uma estratégia para evitar a perda de membros para os pentecostais.

Outra possibilidade, diretamente ligada à questão da dependência/enfraquecimento, tem a ver com a execução tardia desta ação. Uma notícia veiculada no jornal *Brasil Presbiteriano* afirmava que “[...] os membros das Igrejas Indígenas, movidos pelo amor pelo seu povo, continuaram a obra missionária nas suas próprias aldeias e em outras aldeias ainda não alcançadas pelo trabalho organizado” (TRABALHO..., 1978, p. 2). Se desde o início da década de 1970 os indígenas já atuavam como agentes missionários em “trabalho não organizados”, porque a *Missão Caiuá* não regulamentou as Igrejas indígenas?

Assim, apesar de ser algo previsto no projeto missionário da *Missão Caiuá* como a segunda fase de suas atividades junto aos indígenas, o atraso na regulamentação da IIP, a dependência dos projetos missionários, o enfraquecimento da autodeterminação dos indígenas e, por fim, o avanço do pentecostalismo podem ter sido cruciais para o crescimento das Igrejas vinculadas à *Missão Caiuá*. Baseado em uma perspectiva teológica em diálogo com a antropologia, Reis (2010) oferece um significativo cenário panorâmico da realidade das IIPs. Para ele:

Elas [as IIPs] não deixam de mostrar a caminhada da Missão Evangélica Caiuá, uma vez que são o “braço” evangelizador dessa Missão dentro das aldeias. Note-se que nenhuma delas ainda agrega explicitamente o nome de “Igreja Indígena”, possivelmente porque a presença dessas Congregações, com seus nomes, é anterior à formalização desse projeto que, conforme dito, ocorreu em 2008. Importante destacar que elas são em número de 15 (quinze), o que representa quase $\frac{1}{4}$ (um quarto) do total das Igrejas listadas que é, por sua vez, de 64 (sessenta e quatro). Embora seja minoritário, é um número que não pode ser desprezado (REIS, 2010, p. 164).

Esse tipo de relação de dependência doutrinária e teológica é facilmente superada pelas Igrejas pentecostais, fato que é acentuado por uma herança histórica dos pentecostais. Pois, ainda que tenham ocorrido mudanças significativas, muitas lideranças pentecostais negaram, e ainda negam, o conhecimento teológico como uma necessidade para o exercício

de suas atividades religiosas. O que não acontece entre os protestantes.

Entre os pentecostais, isso reforça a noção de que as crenças e as práticas religiosas se estruturam dentro de um sistema de “[...] relações de poder que definem o que é correto e o que é errado dentro de uma tradição institucionalizada” (BELLOTTI, 2004, p. 100). Na *Reserva de Dourados*, mesmo que existam Igrejas que ainda não se configuram como institucionalizadas, dada a realidade limitada de sua abrangência e membresia, elas ainda se encontram muito influenciadas pelas práticas e doutrinas que foram ensinadas pelos missionários. O que muitas vezes representa uma perspectiva de controle social. Mais especificamente moral.

Ao explicar um dos motivos pelos quais decidiu fundar a Igreja autóctone que atualmente lidera, o pastor Guarani/Terena Nilson Carlos Vargas disse que “[...] não generalizando né, mas o ministério que a gente tava a gente vê que o ‘home’ queria pô um jugo, né, que a gente recorre na palavra [Bíblia] a gente via que... né” (VARGAS, 2015). A reprovação que Nilson Carlos Vargas sobre a forma de atuação do líder da Igreja em que congregava ficou mais evidente em sua expressão do que em suas palavras. Sobretudo, ela remete a uma resistência ao controle social mais intenso que possa gerar novos danos aos indígenas. Uma vez que a vigilância mútua entre os fiéis é um comportamento marcante entre os pentecostais.

Todavia, estas questões estão para além dos embates doutrinários ou comportamentais. Elas também envolvem a cosmovisão cristã ocidental em oposição à indígena, aspecto que via de regra é negligenciado pelos pentecostais, mas não só por estes. Entre os cristãos de todas as vertentes, mas com ênfase dilatada entre os pentecostais, há a prática do exorcismo. No pentecostalismo, o *exorcismo* remete a manifestação de poder/autoridade de um determinado membro da Igreja, quase sempre um pastor, sobre um espírito mal. No ato do exorcismo, pela “autoridade do nome de Jesus”, ele ‘expulsa’ um espírito mal (um demônio) que ‘possuía’ uma pessoa. Destaco esta prática em virtude de uma tensão que ela gera na cosmovisão/religiosidade dos Kaiowa e Guarani.

Como registrou Egon Schaden, tanto os Kaiowa quanto os Guarani acreditam que a pessoa possui uma alma boa e uma alma ruim. Sendo que a ruim, enquanto o corpo não se decompõe após a morte, ela “[...] fica andando pela terra como assombração” (SCHADEN, 1969, p. 120). Também de acordo com este autor, “[...] na morte, a parte má da alma, a que os Mbüá chamam de *mboguá* [...] passa a morar no cemitério; ‘de noite, não se sabe onde dormir, saí e anda por aí’” (SCHADEN, 1969, p. 120).

Para o pastor Paulo Costa da Silva, da *Missão Tapeporã*, isso é tão forte entre os

Kaiowa que, ainda hoje, quando completa 15 dias do falecimento de um indígena é realizado um ritual chamado de “velório da cruz”, que visa impedir que a alma ruim faça algo danoso para alguém (SILVA; COSTA, 2015), sendo que neste ritual os homens presentes consomem muita cachaça. Ele menciona que o ritual é praticado inclusive pelos pentecostais.

Essa compreensão é tão presente entre só Kaiowa que algo comum entre eles é ter um cachorro para conviver com seus filhos pequenos. Assim, creem eles, o animal protegerá a criança de algum mal praticado pelas almas ruins que ‘andam por caminhos desconhecidos’. Quanto ao “velório da cruz”, a forma atual parece ser uma variação da prática mais antiga, utilizada especificamente quando da morte de crianças e jovens, hoje ela é aplicada a pessoas de qualquer idade. Segundo disse Schaden⁶²:

Apesar da resistência dos indivíduos mais avessos às inovações, a nova geração Kayová das aldeias mato-grossenses adotou o chamado “velório da cruz”, uma semana após a morte de crianças e jovens. É uma festa, comum no Paraguai e entre os caboclos da região sul-mato-grossense, que se realiza na casa enlutada, estendendo-se pela noite afora: música de violão, acompanhado cantos em Guaraní (“polcas paraguaias”), baile (principalmente quando se trata de criança) e foguetes, tudo regado com muita pinga. A cruz acompanhada de velas acesas, fica na casa até acabar a festa; no dia seguinte, pela manhã, vão todos ao cemitério, plantando-a sobre a sepultura. Baseia-se a usança na crença, corrente na vizinha população paraguaia e análoga a idéias da religião Guaraní, de que a criança, ao morrer, se torna “angelito” e vai diretamente para o céu (1969, p. 137).

Retomando o raciocínio, quando um pastor ou líder pentecostal expulsa um espírito mau é como se ele retirasse a alma ruim do indígena, e ao ‘expulsá-la’ ele produz dois conflitos. O primeiro diz respeito à formação do indígena, o ‘ser índio’, já que ter em si uma alma ruim e outra boa é o que lhes faz inteiro. E para que esta compreensão seja internalizada pelos Kaiowa e Guaraní será preciso reconstruir sua cosmovisão, o que pode significar uma expressiva transformação em sua autocompreensão.

O segundo conflito diz respeito ao ‘vaguear da alma ruim’. Pois, uma vez interiormente ‘liberto do espírito maligno’, caso o indígena não reconstrua sua cosmovisão ele terá que conviver exteriormente com a ‘vigilância da alma ruim’ que se lhe foi tirada. Em outras palavras, esta departamentalização do indivíduo, comum no cristianismo, muitas vezes não se faz compreensível para os Kaiowa e os Guaraní. Os indígenas, quase que de uma maneira uniforme, possuem uma relação integral e permanente entre o sagrado e profano, não há dissociação. A compreensão Kaiowa e Guaraní é bastante similar aquele presente na

62 Não se deve descartar a possibilidade de que, no período em que esteve na *Reserva de Dourados*, Schaden não tenha presenciado o sepultamento de nenhum adulto.

religião hebraica, o judaísmo antigo, para quem o ser humano só existe em sua integralidade.

Os efeitos desta confusão teológica podem ser quantificados na frequência com que os indígenas mudam de posição religiosa. O que para a teologia protestante/pentecostal pode significar um ‘desvio da fé’, para os indígenas, pode simplesmente representar um reencontrar com a sua espiritualidade. Daí, por incompreensão, a constante crítica sobre a instabilidade da ‘conversão’ entre os indígenas.

2.3.3 Conversão, desconversão e reconversão de indígenas: alguns posicionamentos

Desde 1992, um ponto que tem sido abordado com frequência por antropólogos, mas, também, por historiadores, diz respeito aos sentidos da conversão dos indígenas ao cristianismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; WRIGHT, 1999, 2004; CAPIBERIBE, 2001; POMPA, 2003; MONTERO, 2006; CHAMORRO, 2009; WILDE, 2011; SANTOS, 2012; PEREIRA, 2004, 2012). Mais especificamente sobre a validade temporal desta conversão, ou ainda, sobre a manutenção simultânea das práticas da religião indígena e do cristianismo em suas várias vertentes, a saber, o catolicismo, o protestantismo e o pentecostalismo.

Contudo, compreendo que muitas dessas abordagens tem privilegiado este aspecto como um ato de resistência indígena em detrimento a uma realidade social mais ampla que encontra seus paralelos na sociedade nacional. Em particular no meio evangélico, este trânsito entre conversão, desconversão e reconversão é bastante corriqueiro. De maneira que, sobre esta situação, minha tendência é concordar com Pereira ao tratar da conversão entre os Kaiowa e Guarani e ampliar seu pensamento também para os Terena. Em sua posição:

[...] a conversão é um gesto de busca de sentido para a existência individual e social dentro da situação histórica atual das Terras Indígenas. Trata-se de uma tomada de posição não consensual em termos de grupo étnico, embora envolva amplos setores da população Kaiowá e Guarani. Daí o confronto entre a perspectiva dos neopentecostais e aqueles que preferem se engajar num processo concorrente, que seria o de insistir na prática e atualização da tradição. Entre as duas perspectivas existe espaço para muita movimentação, trânsito e experimentação (PEREIRA, 2012, p. 203).

Ao comentar sobre a relação dos Guarani e dos Kaiowa com a tradição cristã, Chamorro afirma que eventualmente muitos indígenas se permitem conviver com ela. Contudo, sem abandonar as práticas religiosas indígenas. Essa abordagem remonta a Viveiros de Castro em sua análise do *Sermão do Espírito Santo*, do padre Antônio Vieira. O texto descreve a dificuldade de converter o indígena brasileiro, dado ao seu jeito de ser.

Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios era – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta – como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo se pode plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinênti pelas ervas daninhas. Esse gênio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deixar raízes (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p 184-185).

Para Chamorro, “[...] há sem dúvida casos em que o longo e sistemático contato com as Igrejas deslocou a fidelidade de algumas famílias da sua fé tradicional para a católica ou para a protestante” (2008b, p. 15). Essas afirmações são corroboradas por Édina Silva de Souza, em um depoimento que concedeu em 2011 ao historiador Gustavo Gomes dos Santos. Ela, indígena da etnia Guarani, “criada” na fé cristã, mas que voltou a assumir sua religião indígena, acredita que muitos índios transitam entre a religião indígena e a dos “crentes”. Todavia, ela também acredita que existam índios que são “verdadeiramente” convertidos ao cristianismo (SANTOS, 2012, p. 212).

Há ainda outras perspectivas que envolvem a questão, como a legitimidade social da conversão. Uma ideia que une o conceito de conversão a inimizabilidade de erros. Em um depoimento concedido em 2013, Alda da Silva, indígena de 68 anos da etnia Kaiowa, ao responder se acreditava ou não na conversão definitiva “para a Igreja evangélica ou para a Missão” diz de maneira direta e contida: “Eu não acredito não, mas eu não quero falar nada a respeito disso daí” (SILVA, 2013). Para Alda da Silva, o problema não reside em o indígena ser ou não ser ‘crente’, mas ela vê problemas na forma como os pais evangélicos têm criado e educado seus filhos. Em sua compreensão, o motivo que leva os filhos dos “crentes” a matar, a roubar e a fumar (drogas) decorre da seguinte situação:

[...] a mãe o pai vão para a Igreja ai grita a noite inteira, e a criançada fica em casa e não leva para a Igreja. Então, isso que esta trazendo as coisas muito, muito tristes. Lá no Bororó esses dias veio o capitão assim, nós estávamos lá na reunião, ele falou assim: lá tem um filho de crente que bateu em uma senhora tirou todo o dinheirinho dela então tudo isso tem. Nós não somos contra os crentes, ele tem que se ir para a Igreja levar o filho para ir ouvir, não é só ele que tem que estar na Igreja. E veja só, o filho do meu irmão o mais velho, ele esta drogado, fica ai se drogando. Ele tem mulher tem filho. E o pai nem pode falar nada para ele. Talvez o pai vai lá e fala assim: olha meu filho não faz assim, ai começa a gritar com ele. Mas porque que ele faz assim, ele tem culpa, porque não levou com ele desde pequeno. Depois de crescer a criança não escuta mais nada (SILVA, 2013).

A compreensão de Alda da Silva projeta-se sobre outras formas de análise da atual

situação social da *Reserva de Dourados*. O advogado e jornalista indígena Wilson Matos da Silva, morador do local, adverte sobre os “efeitos nocivos” aos indígenas provocados pela proximidade da *Reserva de Dourados* com a área urbana do município de Dourados. Ele observa que esta realidade fez com que muitos indígenas, principalmente os jovens e as crianças, adotassem estilos de vida diferentes daqueles transmitidos pelas famílias indígenas e, por consequência, isso produziu choques e conflitos que ele denomina como uma “assimilação negativa”. Em seu posicionamento:

[...] Os costumes se chocam, mas a assimilação dos hábitos negativos e a adoção de modelos comportamentais dos não índios pelos nossos povos são uma realidade. Uma pesada e drástica realidade, que interfere fatalmente no estilo de vida das crianças e jovens indígenas e desvirtua a nossa harmonia sócio-cultural. A Reserva Indígena de Dourados é um bairro da cidade e está encravada dentro do perímetro urbano do município; aos poucos fomos sitiados por construções da cidade e o tempo de ASSIMILAÇÃO NEGATIVA, infinitamente maior que assimilação positiva, se encarregou em criar uma espécie de cinturão de marginalidade, dia-a-dia mais crescente e mais pernicioso para os 13.200 índios, Guaraní, Terena e Kaiowá (SILVA, 2011).

Ao que se pode observar, as diferenciações socioculturais não são provocadas apenas pela conversão ao pentecostalismo, ou ao cristianismo de uma maneira geral. Todavia, a depender da compreensão doutrinária que se tem em relação à religião do indígena não convertido, as implicações podem ultrapassar a linha da diferenciação. Há algumas Igrejas pentecostais na *Reserva de Dourados* que “[...] são muito fechadas, elas são muito rígidas... demais” (RAMIRES, 2015) e as diversas linhas teológicas e doutrinárias são, normalmente, as principais fontes de conflitos.

Em um caso distinto, relatado pela antropóloga Aparecida Vilaça em 2008, ela informa que os indígenas da etnia dos Wari’ convertidos ao pentecostalismo se projetavam em uma descontinuidade e ruptura com a religião indígena. Segundo ela:

[...] embora o cristianismo tenha de fato demonstrado habilidade em tomar diferentes formas em diferentes locais, há que se reconhecer que ele é mais do que um conjunto de tradições locais, revelando impressionantes continuidades no tempo e no espaço. [...] essas premissas de continuidade cultural entram em confronto direto com as idéias cristãs, “organizadas em torno da plausibilidade das descontinuidades radicais nas vidas pessoais e nas histórias culturais”. E é justamente de descontinuidade e ruptura que vêm nos falando os nativos, que insistem na originalidade do cristianismo, ou seja, na sua diferença em relação àquilo que se convencionou chamar de religião tradicional. E este não é somente o caso dos Wari’, que hoje tendem a negar a veracidade das histórias dos antigos, isto é, dos mitos, em prol de uma valorização das histórias bíblicas (VILAÇA, 2008, p. 176-177).

Em um contexto mais próximo da realidade da *Reserva de Dourados*, pude observar entre os indígenas pentecostais alguns paralelos com as pontuações que Melo e Souza (2009) fez sobre a realidade dos indígenas Kaiowa da Aldeia Panambizinho⁶³. Pois, ainda que não seja uma visão generalizante, a Igreja tem se tornado um local de construção de redes relacionais multiétnicas e que tem propiciado o reconhecimento e a aceitação social, principalmente nos contatos externos.

Assim, enquanto “irmão/ã”, expressão utilizada entre os evangélicos/pentecostais para se referir ao outro convertido, ainda que temporariamente as diferenças étnicas e sociais são diluídas. Dentro dos ambientes religiosos, os reflexos negativos de “ser índio” são temporariamente suspensos. Além disso, cada vez mais os indígenas pentecostais têm se apropriado de estratégias de discurso e de prática para dirimir os conflitos dentro da *Reserva de Dourados*.

2.3.4 O pentecostalismo indígena da *Reserva de Dourados*: conflitos, articulações e possibilidades

É importante salientar que a construção da identidade entre os indígenas pentecostais é bastante influenciada pela consciência de fidelização ao líder eclesiástico e às doutrinas por ele ensinadas. Além disso, a autoridade da liderança sustenta uma aceitação muitas vezes tácita, por parte dos membros de uma Igreja pentecostal, acerca da forma como são orientados a se comportar moral e socialmente. O líder, via de regra, é reconhecido como alguém que tem uma capacidade ‘especial’ de se comunicar com Deus, ele é reconhecido como um ‘ungido’ (escolhido). O que lhe confere autoridade sobre os demais.

Faz-se, então, mister uma breve explanação da compreensão de ‘ungido’ (unção), presente historicamente nas várias vertentes do meio evangélico/pentecostal, com destaque para o pentecostalismo. Ela se fundamenta, essencialmente, na interpretação teológica de algumas perícopes do Primeiro Testamento (1Sm 24,1-7, cf. 1Sm 26,7-11; 2Sm 1,11-14; 1Cr 16,15-22; Sl 105,12-15). Apesar de possuir compreensões que variam de Igreja para Igreja, durante os cultos pentecostais é mais corrente que esse termo seja utilizado para referir-se a algum tipo de poder sobrenatural que se manifesta em uma pessoa. Contudo, a unção não é algo aleatório, por vezes ela está relacionada a algum tipo de vida espiritual ‘superior’ àquela dos demais que não a possuem. Essa compreensão é conferida ao pastor/líder da Igreja.

⁶³ Localizada a 18 km do município de Dourados, conta com uma população de 306 indígenas (IBGE, 2010a, p. 202) e é considerada a aldeia que melhor preserva a espiritualidade tradicional dos Guarani e Kaiowa.

Com base nas passagens citadas, e em outras correlatas, é muito comum no ambiente evangélico/pentecostal a advertência sobre possíveis ‘castigos’ divinos aos que, porventura, se opuserem às orientações espirituais e comportamentais da liderança eclesiástica. Quando da inserção do pentecostalismo na *Reserva de Dourados*, esta compreensão foi utilizada pelos pastores ‘brancos’ e é reproduzida pelos pastores pentecostais indígenas. Pondero, porém, que esta afirmação não exclui eventuais exceções a esta interpretação entre os líderes pentecostais da *Reserva de Dourados*, haja vista que faço uma análise apenas parcial do pentecostalismo existente no local.

Retomando a observação sobre a fidelidade ao líder eclesiástico, ressalto que mesmo quando existe alguma discordância interna e ocorre a organização de uma nova Igreja, tanto na Igreja de origem quanto na originada, as relações com os adeptos se dão com base na compreensão teológica que o líder possui. Assim, a organização dos valores sociais e culturais está estruturada nos princípios religiosos que, muitas vezes, precedem o próprio reconhecimento étnico.

Durante as coletas de depoimentos, observei que a construção e a legitimação das atividades exercidas por vários pastores pentecostais autóctones tinham seu fundamento em um elemento comum: os vários tipos de “lutas” enfrentadas para efetivar seus ministérios – Igrejas (MACHADO, 2015; RAMIRES, 2015; SILVA, 2015a; SILVA; VARGAS, 2015). Por “lutas”, refiro-me a certas dificuldades enfrentadas, e por eles narradas, no processo de ascensão, reconhecimento e estabelecimento como lideranças religiosas.

Estes eventos são, comumente, retratados como parte de um “propósito de Deus” necessário para que eles se tornassem quem são. Além disso, estas “lutas” também servem para reforçar a autoridade “divina” que eles exercem sobre os fiéis. Nas reuniões e cultos, as trajetórias de vidas que são retratadas pelas lideranças pentecostais enfatizam as “lutas” e auxiliam na formação da imagem que os fiéis possuem de seus líderes. Uma imagem nem sempre “natural”, como já mencionada, e que remete àquela forjada no século XVI pelos cristãos conquistadores (MELIÀ, 1993 p. 28).

A “força” social que o indígena que alcança o reconhecimento como líder, religioso ou não, é tão grande que no caso dos pastores pentecostais eles chegam a ser vistos como entes superiores. Assim, a sua presença é superestimada. Este fato é acentuado quando um pastor ocupa uma posição de autoridade sobre outros pastores, como é o caso do que é eleito para presidir o CPPI da Aldeia Jaguapirú. De acordo com o pastor Valdemir Ribeiro Ramires, atual presidente do CPPI:

Onde eles [os indígenas pentecostais] me vê: eles... [dizem] pastor-presidente! Eles chegam a abaixar a cabeça. O pastor-presidente tá chegando. Pastor-presidente! Isso me dói. Porquê que me dói? Porque eles vê é algo... é de outro mundo, entendeu? É sendo que eu sou... eu sou igual eles [...] (RAMIRES, 2015).

Ainda de acordo com esse mesmo pastor, o líder religioso tem uma posição de muito “peso” e “[...] o indígena é muito obediente” (RAMIRES, 2015). Entretanto, ele ressalta que o indígena quando se torna pastor, tem dificuldade de ser submisso ao ‘branco’, o que pode indicar uma percepção de que através da religião ele pode projetar-se como líder local e, como resultado, ser mais respeitado e ter mais importância dentro do contexto social da *Reserva de Dourados*.

Dos eventos narrados, não será suposição afirmar que para muitos indígenas galgar uma posição de “autoridade” religiosa é sinônimo de ascensão social. Tais ocorrências denotam que a conversão ao pentecostalismo, em muitos momentos, também se apresenta como um instrumento de afirmação sociopolítico. Pois, é a partir da conversão que muitos indígenas se projetam como líderes na comunidade indígena e conseguem centralizar em si as ações e as decisões dos fiéis que estão sobre seu pastoreio. Este mesmo pensamento também parece valer para o surgimento de novas Igrejas. Sem mencionar nome, Chamorro e Pereira citam a fala de um interlocutor indígena que já foi membro da Igreja Pentecostal Deus é Amor e que, após se desvincular dessa Igreja, organizou seu próprio ministério. No relato registrado por Chamorro e Pereira esse interlocutor afirmou que:

Quanto à facilidade com que uma Igreja se transforma em outra Igreja, [...] é possível porque os fiéis das congregações ligam-se muito mais ao líder do que à denominação da entidade religiosa e à sua doutrina. Nesse sentido, cabe enfatizar que o pastor apresenta-se como um articulador de grupo, que reúne pessoas e que as faz seguir sua orientação religiosa (2015, p. 559-560).

Além disso, Pereira considera um dos motivos pelos quais as Igrejas estão centralizadas no dirigente ou pastor está vinculado ao fato deste assumir “[...] feições muito parecidas com a dos líderes das parentelas ou do xamã” (2012, p. 199). Por sua vez, Chamorro (2013a) sugere que pela ausência de *xamãs* dentro das comunidades indígenas, estas áreas têm se tornado um terreno fértil para o pentecostalismo. Assim, as lideranças pentecostais tendem a se tornar os *neo-xamãs*, pois, através dos rituais que promovem conseguem manter os indígenas ligados ao sagrado e ocupando o lugar dos velhos xamãs. Esta perspectiva, que projeta sobre o missionário a ideia de um *xamã*, também foi trabalhada por Capiberibe (2001) e Almeida (2006).

Porém, há que se fazer uma ressalva. Particularmente para Almeida e Capiberibe, ainda que a compreensão que tipifica os pastores pentecostais como *neo-xamãs* seja uma realidade no contexto indígena, a visão dos pastores em relação aos *xamãs* caminha na direção inversa. A diferenciação que os pastores fazem de suas ações daquelas exercidas pelos *xamãs* é mais que um discurso, antes, é algo sem o qual o pentecostalismo entre os indígenas tende a não subsistir. Como afirma Capiberibe quanto aos pastores pentecostais entre os Palikur:

[...] Ser equiparado ao xamã seria inserir-se no sistema xamânico vigente, e com isso a distintividade da missão estaria comprometida. Contrapor-se ao xamã era absolutamente necessário para marcar uma linha de oposição, que estabelecia a missão cristã no pólo positivo e o xamã no negativo, inserido no sistema maniqueísta cristão que opõe: bem/mal, Deus/diabo. [...] Estabelecer claramente as diferenças entre as noções cristãs de Deus e o diabo e torná-las significativas nas mais diversas sociedades nas quais o cristianismo queira instalar-se é uma das principais atividades a que se dedicam as missões (2006, p. 330-331).

Como forma de comparação em um contexto mais próximo ao da *Reserva de Dourados* cito a situação observada pela antropóloga Katya Vietta na Terra Indígena de Caarapó⁶⁴ no início da década de 2000. De acordo com ela, muitos viam os pastores pentecostais como mediadores de conflitos, conselheiros e curadores o que, em parte, denunciava as transformações que ocorriam nas comunidades indígenas. Uma vez que o ato de “[...] dar conselhos e garantir a intermediação com o sobrenatural era parte integrante dos antigos *ñanderu* [...]”. Porém, parece que para um significativo segmento da população, esta expectativa, hoje, recai sobre os pastores” (VIETTA, 2003, p. 127, grifo da autora). Em contrapartida, um *rezador* da mesma área rebate a ideia de que os pastores possuem poderes curativos, bem como questiona o discurso sobre Deus promovido por eles. Ele acusa os pastores de um proselitismo baseado em mentiras (VIETTA, 2003, p. 131).

Com base nestas perspectivas, considero a produção das representações e das imagens que os pastores/líderes projetam em seus seguidores, ou mesmo sobre os fiéis de outras Igrejas, tal como propõe Chartier (1991). Uma vez que elas, as representações e as imagens, se estruturam por meio de imposições perceptivas que se produzem em um indivíduo ou um grupo social, bem como a partir deles. Deste modo, constroem certo monopólio sobre a maneira como o mundo social é visto e percebido e, assim, procuram regular a realidade a partir de uma classificação e ordenação da vida coletiva (CHARTIER, 1991, p. 185).

No caso das lideranças pentecostais autóctones, porém, é preciso avançar. Pois, além

64 A Reserva Indígena de Caarapó foi criada pelo SPI em 1924 para a acomodação de índios das etnias Kaiowa e Guaraní (BRAND; ALMEIDA, 2007, p. 4).

da experiência religiosa desse pentecostalismo ser fortemente marcada pela ruptura, há também que se considerar que em seus espaços eles são acionados a partir de seu “[...] protagonismo enquanto agentes de inovação cultural” (PEREIRA, 2012, p. 203). Assim, também se evidenciam pelo paulatino afastamento à submissão de líderes não indígenas. Em suas articulações, ainda que eventualmente com apoio dos ‘brancos’, eles conseguem alcançar seus propósitos eclesiais e, ao mesmo tempo, minimizar os conflitos com os indígenas que não aderiram a algumas das expressões do cristianismo presente na *Reserva de Dourados*.

Nesta questão, o ano de 2008 foi peculiar. Na ocasião, atitudes fundamentalistas de membros da *Igreja Pentecostal Deus é Amor*⁶⁵ produziram graves conflitos envolvendo membros desta Igreja e indígenas não cristãos. A *Igreja Deus é Amor* foi acusada pelo Ministério Público Estadual de Mato Grosso do Sul (MPE/MS) de promover ataques de intolerância religiosa e cultural. Este caso gerou a assinatura de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) firmado entre o MPE/MS, a FUNAI e as Igrejas Pentecostais (MATO GROSSO DO SUL, 2008) da *Reserva de Dourados*. Como afirmou o antropólogo Levi Marques Pereira, “[...] até nas escolas, as crianças de pais pentecostais tendem a excluir e demonizar os filhos de rezadores indígenas” (PEREIRA, 2008). Na época, Pereira demonstrava sua preocupação com a relação entre o etnocídio das populações indígenas e a expansão do pentecostalismo:

Esse avanço ocorre diante de uma população fragilizada e encurralada em termos culturais, lingüísticos, geográficos. Por suas práticas demonizantes, pela intolerância e a desproporção de forças, o pentecostalismo pode ser o golpe de misericórdia no etnocídio a que estamos assistindo (PEREIRA, 2008).

Um ano depois, Brand expressava a sua preocupação com a expansão das Igrejas pentecostais e neopentecostais na *Reserva de Dourados*. Para ele, estas Igrejas estavam pouco comprometidas “[...] com as demandas concretas dos povos indígenas, e mais centrada nas demandas de ordem religiosa, contribuindo, em muitos casos, para aprofundar as fragmentações e disputas internas às comunidades” (BRAND, 2009, p. 12-13).

A notoriedade que estes casos produziram, provocaram o estabelecimento de mudanças na forma de articulação dos pastores pentecostais, com destaque entre os líderes de Igrejas autóctones. Mudança que aparece bem clara na fala do pastor Alberto Reginaldo Machado. Ao rememorar o que aconteceu em 2008, ele considerou que o ocorrido deveu-se a falta de preparo de alguns pastores, o que contribuía para as tensões.

65 A partir daqui irei me referir a essa Igreja apenas pelo nome de *Igreja Deus é Amor*.

[...] na ora da mensagem [pregação], é a hora de você fazê uma mensagem e você vai fazê o apelo [exortação à conversão], aí vem o hino: “vida ou morte, qual você vai aceitá?”, né. Vida ou morte? E as veis o pastor num é um pastor anssim que ele tem uma experiência, ele vai seco pro povo: “você é demonho, se você num aceitá Jesus você é du demonho!”. Essa é a chave, e até hoje. Até hoje essa é a chave daqui. Então, eu num... aqui é imporibido, a gente tem um documento aí feito pelo Ministério Público que é imporibido expressamente falá que a pessoa é demonho. E na verdade ele num é mesmo demônio, mas é instrumento do demônio. Porque o demônio uso ele com bebida, com droga, com assassinato, outros como ladrão, outros como adultério, todos são obra do demônio (MACHADO, 2015).

Ao dizer que “essa é a chave, e até hoje”, o interlocutor se refere o que pode ou não construir pontes entre os indígenas pentecostais e aqueles não convertidos, bem como não trazer crises e tensões como as que resultaram no TAC de 2008. Sobre isso, destaco a Cláusula Terceira do TAC, que diz: “os compromissados comprometem-se a realizar cursos de capacitação, orientação e formação de líderes e pastores de suas respectivas Igrejas” (MATO GROSSO DO SUL, 2008). A questão da “formação”, por várias vezes, esteve presente nas entrevistas que realizei, principalmente em relação à necessidade de se criar um curso básico de Teologia para os pregadores indígenas. Em 2011, de acordo com o MPE/MS, a apuração de abuso contra a cultura indígena cometido pela *Igreja Deus é Amor*:

Alcançou-se a tutela pretendida com a assinatura de Termo de Ajustamento de Conduta, o qual é fiscalizado pela FUNAI e pela Polícia Militar, sendo que líder da comunidade indígena confirmou que o desrespeito não mais persiste, razão pela qual homologa-se a promoção de arquivamento, sem prejuízo de desarquivamento caso seja constatado o descumprimento do TAC (INQUÉRITO..., 2011, fls. 7-8).

Obviamente que isso não significa o fim efetivo da intolerância, uma vez que se faz mister aprofundar as discussões. Mas, principalmente, para que se não produza um posicionamento superficial em um ambiente de relações extremamente complexas. Todavia, o domínio do discurso politicamente aceito, dos ritos religiosos e das experiências espirituais têm contribuído para que os indígenas quebrem o monopólio do ‘branco’ como mensageiro do cristianismo. Mais do que isso, eles assumam a direção de suas empreitas.

Em um comparativo, no contexto da Aldeia Panambizinho, Melo e Souza afirma que há duas posições conflituosas sobre a relação entre “[...] as lideranças e os mais conservadores da aldeia, que vêem na influência dos preceitos da Igreja [pentecostal] um impedimento à volta de antigas cerimônias religiosas”, como o *Kunumi Pepy* (2012, p. 122ss). Cerimônia ritual em que “[...] os meninos têm o lábio inferior perfurado e ornamentado pelo adorno *tembeta*, que deverão usar como prova de que já estão prontos para tornar-se um ‘verdadeiro

homem kaiowá” (MELO E SOUZA, 2009, p. 5). Mas, há também indígenas que acreditam na viabilidade da manutenção da “identidade étnica e social mesmo lidando com as diversidades” (MELO E SOUZA, 2012, p. 123). Eles argumentam que:

Buscam o sentido de pertencimento à sua comunidade e cultura participando de cerimônias tradicionais e exercendo os devidos papéis em seu grupo social, mas paralelamente buscam também seu lugar junto à sociedade envolvente. Neste contexto, a conversão ao pentecostalismo passou a fazer parte do processo de transformações identitárias que a comunidade vem vivendo nos últimos anos (MELO E SOUZA, 2012, p. 123).

Entre os indígenas pentecostais vinculados a Igrejas autóctones com quem pude conversar, foi possível perceber uma maior abertura para o diálogo com os não convertidos. Inclusive, algumas delas têm servido de espaço de acolhida para membros que são excluídos de outras Igrejas mais radicais, como é o caso da *Igreja Deus é Amor*. E mesmo que se possa ponderar sobre os reais motivos que estão por trás dessas ações, vale lembrar que isso também é uma forma de expressão da autonomia e do protagonismo indígena. Neste sentido, destaco uma fala do pastor Valdemir Ribeiro Ramires sobre as articulações políticas no contexto pentecostal.

Nas reuniões, todas as reunião que eu saía [participava]... eu sempre ligava pros pastores: “vem nessas reunião, vamos abençoar os nosso líderes. Nossos capitão, eles governa a nossa nação”. E na reunião que eu fiz ali com eles, eu disse pra eles na rotatória: “amados, a Igreja... ela tem, ela tem um compromisso com a sua sociedade, ela tem um compromisso com seu povo. A Igreja, independente se é cristã ou não, ela tem que se envolver no papel da cidadania, ela tem que envolve... e o nosso papel como pastores é abençoá esses capitão. Eles cristão ou não” (RAMIRES, 2015).

Como mencionei, mesmo que exista uma estratégia nos discursos presentes entre os indígenas pentecostais autóctones, a própria autonomia que se produz dentro desses espaços demonstra que a partir das mudanças podem se desenrolar várias outras transformações. O que realça as diferenças entre o pentecostalismo autóctone e aquele praticado nas Igrejas filiais. Tanto que alguns líderes de Igrejas autóctones negociaram a limitação ou até mesmo a proibição de se organizar novas Igrejas filiais no interior da *Reserva de Dourados*. Essa é outra situação que intensifica os conflitos e a fragmentação religiosa, já que líderes de Igrejas filiais acusam aqueles que organizaram Igrejas autóctones de querer “dominar” sobre as demais. Em todo caso, como aponta Suess:

Viver significa resistir à morte. As culturas são projetos de resistência. E, onde a missão se articula com essa resistência, exige abrir mão do

aconchegante incesto eclesial em benefício exogamia, exige caminhar pelo deserto, intervir nos conflitos, desafinar o coro dos contentes, cantar em terra estranha. E quanto mais exogâmica a missão se torna, mais ela cria consciência de suas amarras endogâmicas, sistêmicas, incestuosas (2011, p. 258).

Diante do que foi apresentado até aqui, proponho, a seguir, a compreensão do pentecostalismo autóctone como um espaço privilegiado para a reconstrução da identidade e de reconhecimento. Apresentam-se como uma alternativa missionária que procura recompor as estruturas danificadas (PEREIRA, 2004, p. 268), uma alternativa ao projeto ocidental dominante. Contudo, são reagrupamentos religiosos, mas não sociais, estabelecidos a partir dos “troncos” das famílias indígenas. De maneira que a orientação do pastor e do líder da parentela, por suas distinções, terminam por gerar conflitos e fragmentações.

Assim, a partir destas observações, no próximo capítulo, proponho uma reflexão sobre a abrangência do campo de influência do pentecostalismo autóctone enquanto produtor e supressor de fronteiras étnicas. E ainda, dos agentes pentecostais como protagonistas de um novo período de missionamento cristão entre indígenas e não indígenas.

CAPÍTULO 3

O PENTECOSTALISMO AUTÓCTONE COMO RESISTÊNCIA E PROTAGONISMO

No presente capítulo busco verificar os processos de produção de alteridade e de protagonismo entre os indígenas pentecostais da *Reserva de Dourados*. Para tanto, parto da compreensão etnorreligiosa existente entre esses indígenas e das negociações por eles estabelecidas para a efetivação de seus objetivos. Com isso, procuro estabelecer as conexões entre a identidade étnica dos indígenas adeptos do pentecostalismo entremente a apropriação e a ressignificação de elementos externos que modelam suas perspectivas teológicas. Proponho, assim, uma análise dessa identidade à luz da conversão/adesão ao pentecostalismo elaborada em seus espaços *intra* e *extra* religioso. Tais abordagens buscam circunscrever e subsidiar a compreensão do ambiente onde se dá a construção do autorreconhecimento dos indígenas adeptos do pentecostalismo autóctone, bem como avaliar o modo como esses atores sociais se veem como agentes de transformação cultural e de disseminação do pentecostalismo.

3.1 Negociações e alteridade: o estabelecimento do pentecostalismo autóctone

No capítulo anterior, abordei algumas formas de ascensão ao cargo de “pastor-presidente” do Conselho de Pastores Pentecostais Indígenas (CPPI) da Aldeia Jaguapirú. Porém, muito antes dessa realidade ocorrer, e mesmo antes de existir este conselho, a instalação de Igrejas pentecostais dentro da *Reserva de Dourados* era realizada a partir de negociações que comumente permeavam três instâncias: a FUNAI, a *Missão Caiuá* e os capitães da reserva, não necessariamente nessa ordem.

Em cada uma dessas instâncias havia um motivo distinto para a proibição e/ou impedimento, mas em todos os casos havia uma participação direta do capitão na deliberação da questão. Os pastores Firmino Morales da Silva e Odair Morales, por exemplo, afirmaram que inicialmente eles não pretendiam organizar uma Igreja no local, queriam apenas evangelizar e oferecer apoio espiritual para “seus patrícios”. Contudo, no início da década de 1990, período da capitania de Ailton de Oliveira da Silva, o ‘Biguá’, foi-lhes dito que isso só seria possível se eles organizassem suas próprias Igrejas e não dependessem de pastores não

indígena (SILVA, 2015a; MORALES, 2015).

Essa prerrogativa imposta pelo capitão Ailton proporcionou as condições necessárias para que se organizassem as primeiras Igrejas pentecostais autóctones no interior da *Reserva de Dourados* e, também, levou esses indígenas a serem protagonistas da primeira quebra de paradigma religioso no local. Até então, os pastores que atuavam ali eram todos ‘brancos’ e quando muito, tinham os indígenas como seus auxiliares.

No entanto, o pastor Odair Morales lembra que os primeiros a questionarem a capacidade dos indígenas em organizar e “cuidar” de uma Igreja foram seus “próprios patrícios”. Conforme ele informou, inicialmente os indígenas que eram membros de Igrejas não indígenas os viam com desconfiança. Não reconheciam neles autoridade e, tampouco, conhecimento bíblico para ensinar a Bíblia. O próprio pastor Odair afirmou que, por sua vontade, ele teria sido apenas um auxiliar das atividades realizadas por pastores de Igrejas não indígenas (MORALES, 2015).

De qualquer modo, com o passar do tempo, as negociações para fundação de Igrejas na *Reserva de Dourados* serviram como um auxílio para a construção da alteridade do pentecostalismo autóctone. Mais do que isso, as negociações terminaram por se constituir em uma base sobre a qual os pastores, autorizados pela figura do capitão, galgaram o *status* de liderança. Essa relação tão próxima com a capitania serviu, e ainda serve, para “legitimar” uma pretensa autoridade sobre os demais indígenas adeptos do pentecostalismo. De maneira que este sistema de acordos e trocas se apresentam como um importante filtro para se discutir o autorreconhecimento dos indígenas pentecostais. Principalmente num ambiente no qual a liderança da Igreja, por suas peculiaridades, possui chaves interpretativas que lhe possibilitam:

[...] “ver” e “ser visto” amplamente e de se colocar na mediação entre diferentes sistemas culturais. Trata-se de um “ponto nodal”, a saber, posição pela qual perpassam vários planos com diferentes circuitos de reciprocidade, o que gera maior compreensão e, por conseguinte, maior capacidade de tradução em meio a um emaranhado de sistemas de significação (CAPIBERIBE, 2006, p. 302).

Neste sentido, o papel dessas lideranças pentecostais também se configura como um instrumento político para os capitães ampliarem seus poderes sobre a comunidade indígena da *Reserva de Dourados*. Pois, tendo por base a média de cinquenta indígenas por Igreja autóctone, considero aqui os valores autodeclarados pelas lideranças, há em torno de 1.000 indígenas que atualmente são adeptos dessa vertente do pentecostalismo na *Reserva de*

Dourados. Estendendo a capacidade de projeção de cada líder e/ou membro dessas Igrejas, esse número pode até dobrar e oferecer ao capitão aliado um representativo apoio para a execução de seus interesses.

Possivelmente sejam essas relações imbricadas que fazem com que o pentecostalismo autóctone nem sempre seja visto como um movimento religioso alternativo ao pentecostalismo das Igrejas filiais. De modo que, mesmo com suas distinções, seus líderes são comumente chamados a responder sobre tentativas de “destruição” da cultura indígena por meio da pregação do cristianismo. Condição por eles negada. Entretanto, é comum até mesmo entre pesquisadores a acomodação das várias perspectivas do cristianismo presente em áreas indígenas a partir de uma mesma ótica.

Situações como essas têm moldado a forma de pensar e de falar das lideranças indígenas dentro da *Reserva de Dourados*. Perguntas como: “Que tipo de benefício essa pesquisa vai trazer pra nós?” (VARGAS, 2015), ou afirmações como: “Eu já sei onde você quer chegar...” (MACHADO, 2015) foram comuns. Casos que me pareceram ações dirigidas a algum tipo de proteção contra um dolo por eles já experimentado e pelo qual não querem passar novamente. Digo isso, também, em virtude de ter percebido um cuidado e/ou uma preocupação de meus interlocutores quanto a maneira como suas falas seriam/serão utilizadas, bem como acerca dos possíveis prejuízos que isso poderia lhes causar. Tanto na esfera das relações internas da *Reserva de Dourados*, como externamente. Não raro pude ouvir que os pesquisadores não são tão bem-vistos por parte da comunidade indígena, e não apenas pelos pentecostais.

Minhas observações permitiram notar, pelo menos, três distintos modelos de pentecostalismo autóctone presente na *Reserva de Dourados*. Um ainda mais voltado para aspectos espirituais, para a conversão dos “perdidos” e para a salvação das “almas” dos indígenas. Um segundo, mais politizado e mais flexível doutrinariamente e, por fim, um terceiro, que está mais focado nos benefícios que a religião pode oferecer. Todos esses modelos seguem paralelos aos que estão presentes na sociedade envolvente, bem como perpassam por valores e ensinamentos propostos pela *Missão Caiuá* nos seus quase noventa anos de atuação no local.

Em 2014, em uma entrevista que concedida a historiadora Cryseverlin Dias Pinheiro Santos, o agrônomo metodista Áureo Batista Brianezi criticou a forma como as Igrejas têm estabelecido seus relacionamentos com os indígenas. Através da *Missão Tapeporã*, Brianezi atuou por 12 anos na *Reserva de Dourados*, entre os anos de 1972 e 1984. Para ele, a atuação das Igrejas é reflexo de uma visão superficial da realidade indígena, o que termina por

desvalorizá-los.

As nossas igrejas tem uma visão muito superficial, ou muito... agora piorou muito porque tem um igreja em cada esquina. Elas não enxergaram o seu humano, elas querem pregar o Jesus Cristo e não para fazer adeptos. E o objetivo da Missão caiuíá também era pregar o evangelho, desde o começo elas queriam converter o índio. E se você for ler a literatura antiga o enfoque era essa já saiu das trevas para entrar na luz, mas não fala da família do irmão das dificuldades do irmão. É um ser humano que tem uma história. Se você pegar qualquer índio desses por ai tem uma história. ... E nossa igreja não se preocupa com isso, converteu, batizou agora você passa ser irmão e tem que esquecer. E esse choque foi muito grande para os índios você tem que esquecer isso. E as próprias igrejas fundadoras da missão muita dificuldade nisso. Quando começaram crescer, começou a ter muitos irmãos índios, e cada igreja queria rolar o seus irmãos no seu rol de membros. E eles não tiveram uma visão do Jesus Cristo universal que salva a qualquer um sem preconceito sem cor nem raça e as igrejas queria fazer o seu time (BRIANEZI, 2013).

Como já pode ser observado, os interesses e os focos de ações das Igrejas presentes na *Reserva de Dourados* são bastante diversos e alvos de críticas. Assim, é importante salientar que mesmo que a existência da pluralidade de hermenêuticas e de práticas seja um aspecto comum das religiões, a presença de distintas formas de pentecostalismo entre os indígenas da *Reserva de Dourados* não significa a simples perpetuação de múltiplos modelos religiosos. Antes, as várias expressões do pentecostalismo do local refletem, em parte, as constantes apropriações, adaptações e adequações que os indígenas têm feito da fé cristã. Dentro desta ótica, faz-se necessário perguntar sobre as transformações presentes no pentecostalismo autóctone desde a sua implantação, bem como sobre os fatores que têm produzido tais mudanças.

3.1.1 O pentecostalismo autóctone inicial e o modelo atual: mudanças e permanências

A partir dos levantamentos que realizei, as três primeiras Igrejas autóctones que se organizaram e construíram seus templos na *Reserva de Dourados* no início da década de 1990 foram: *Igreja Pentecostal Indígena Jesus é a Luz* (1992, pastor Terena Firmino Morales da Silva)⁶⁶, *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus* (1993, pastor Terena Odair Morales) e *Igreja Pentecostal Indígena Cantares de Salomão* (1994, pastor Terena Alberto Reginaldo Machado). A última Igreja autóctone a se instalar nesse local, ainda na década de

⁶⁶ Apesar de ser considerada como a primeira Igreja pentecostal indígena da *Reserva de Dourados*, o templo da *Igreja Pentecostal Indígena Jesus é a Luz* só foi construído em 1997, sendo que o primeiro culto foi realizado no dia 20 de novembro daquele ano.

1990, foi a *Igreja Evangélica União da Família Indígena* (1997, pastor Guarani José Aquino, vindo do Paraguai). As demais se instalaram ao longo dos últimos dez anos.

Em 1997, em uma reportagem da revista *Isto É* com o título “Todo dia é dia de dízimo”, de maneira jocosa o repórter Paulo César Teixeira e o fotógrafo Pedro Agílson registraram o cotidiano das Igrejas pentecostais da *Reserva de Dourados*. Afirmaram que “as seitas brotam nas áreas indígenas como cogumelos depois da chuva [...]” (1997, p. 56). De acordo com os repórteres, a indígena Kaiowa Alda da Silva denunciou a existência de “[...] muita igreja que explora o índio. Quando ele não tem dinheiro para pagar o dízimo, é obrigado a levar porco e galinha para o pastor” (SILVA apud TEIXEIRA; AGÍLSON, 1997, p. 54).

FOTOGRAFIA 1 – *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus em 1997*



Montagem sobre fotos de Pedro Agílson (TEIXEIRA; AGÍLSON, 1997, p. 56)

A reportagem também demonstra que, na época, já havia algumas distinções entre o pentecostalismo autóctone e o filial. O pastor Hélio Nimbú, na época ainda vinculado ao pentecostalismo, rebatendo a fala de que as Igrejas obrigavam o pagamento do dízimo teria dito: “Não obrigamos ninguém a pagar o dízimo, embora há seitas que façam isso” (NIMBÚ apud TEIXEIRA; AGÍLSON, 1997, p. 56). Por sua vez, o Guarani Bernardo Carvalho teria defendido a “cobrança” com o seguinte argumento: “O dízimo está na *Bíblia*. [...] É exigência de Deus” (CARVALHO apud TEIXEIRA; AGÍLSON, 1997, p. 56, grifo dos autores).

Ainda que permaneçam aspectos danosos do contato interétnico com o não indígena, a afirmação de Hélio Nimbú em 1997 ainda aparece de forma bastante enfática nas falas dos pastores pentecostais autóctones. Apesar do momento de coleta desse recurso estar presente nos cultos, todos os líderes entrevistados foram unânimes em dizer que não há como “cobrar” de seus patrícios recursos que eles não possuem. Segundo os líderes dessas Igrejas, o que se tenta fazer é conseguir donativos de recursos para auxiliar as famílias mais necessitadas de

suas comunidades religiosas (MACHADO, 2015; MORALES, 2015; SILVA, 2015a, RAMIRES, 2015; VARGAS, 2015). Mas, isso não significa dizer que o pentecostalismo autóctone aboliu a prática do dízimo. O que ocorre é uma flexibilização desse ponto, uma vez que só “paga” o dízimo quem tem condições de fazê-lo.

Importa mencionar que para uma melhor compreensão sobre em quais sentidos ocorrem as “flexibilizações” teológicas e doutrinárias do pentecostalismo autóctone seria necessário um aprofundamento específico deste tema, o que não foi o foco dessa pesquisa. Minha afirmação se baseia no fato de que “novas” compreensões teológicas, ou mesmo supressões daquelas presentes no pentecostalismo, podem direcionar um processo efetivo de “indianização” do pentecostalismo. Nesta direção, Acçolini (2004) e Moura (2009) abordaram a “terenização” do cristianismo.

Essa situação denota que o pentecostalismo autóctone não somente expandiu, ele também ganhou novos contornos. De modo peculiar, alguns objetivos iniciais foram se acomodando às necessidades locais e também se moldando às novas configurações do pentecostalismo nacional. Paulatinamente o discurso do interesse apenas pela assistência espiritual começou a dividir lugar com a “necessidade” de oferecer mais conforto para os adeptos desse fenômeno religioso. Auxilia na argumentação a resposta do pastor Odair Morales quando questionado sobre os motivos que têm levado as Igrejas pentecostais autóctones a construir novos e maiores templos, similar ao que ocorre na sociedade envolvente.

[...] as Igrejas hoje, ela levanta pequenininha, é... bem ruinzinha, mais ela tem [...] que... crescê. Ela tem que dá um conforto pros seus membros, pras criança. Ela num pode ficá assim de qualquer jeito, né? Então é onde levanta outras Igrejas melhor. Então, eu acredito que isso é um crescimento do povo (MORALES, 2015).

Não obstante, nas entrevistas que realizei com os pastores indígenas, tive a oportunidade de conversar com os três “pioneiros” do pentecostalismo autóctone, bem como com dois daqueles que organizaram Igrejas em um tempo mais recente. O que me possibilitou perceber algumas distinções, algumas transformações e várias similaridades na forma como compreendem suas trajetórias religiosas. Neste sentido, e mesmo que subsistam outras questões envolvidas, os principais fatores elencados como “motivo” para o estabelecimento dos “ministérios”⁶⁷ (Igrejas) que meus interlocutores dirigem foram:

67 O uso da expressão *ministério* é comum entre os pastores pentecostais para se referirem a Igreja que dirigem. Daqui em diante, sempre que o uso do termo *ministério*, ou *ministérios*, for apresentado entre aspas ele fará alusão ao trabalho desempenhado pelos pastores pentecostais autóctones e/ou a suas Igrejas.

- a) Um “chamado” divino, uma convocação para falar do amor de Deus;
- b) Dissensão com os líderes das Igrejas que frequentavam;
- c) Pedido dos indígenas que eles haviam evangelizados e/ou de familiares;
- d) Meio pelo qual lhes seria permitido continuar evangelizando na *Reserva de Dourados*.

Bastante recorrente no meio evangélico brasileiro, também reproduzido nas Igrejas autóctones da *Reserva de Dourados*, é a ênfase na conversão como um “divisor temporal” em suas vidas. Via de regra distinguindo o tempo anterior considerado mau, do tempo atual, considerado bom. As narrativas de suas experiências religiosas, bem como as sociais, baseiam-se em falas quase sempre precedidas por frases como: “Quando eu vivia no pecado...”, “Quando eu não tinha entendimento...”, “Quando eu era católico...”, etc. Sentenças que essencialmente pretendem demarcar as transformações ocorridas após a experiência de conversão ao pentecostalismo, ou mesmo em distinção ao período em que estavam vinculados a *Missão Caiuá*. Observação semelhante também foi feita por Pereira (2012, p. 189).

Ainda que nenhum de meus interlocutores tenha afirmado de maneira categórica, suas falas e a forma como expuseram a condução das atividades eclesiais deixaram implícita a importância que sentem em serem considerados como uma autoridade religiosa e social. Um reconhecimento muitas vezes almejado entre os indígenas pentecostais, mas que também tem sido um motivador de disputas internas entre as lideranças desse movimento religioso. Em conversas informais, por várias vezes ocorreu o relato de que há pastores autóctones que querem ascender a um *status* religioso pelo poder, situação que remete à afirmação da antropóloga Katya Vietta sobre os tipos de projeções sociais entre os Kaiowa na Terra Indígena de Caarapó. Segundo essa autora, há lideranças que:

[...] se constituem ou se fortalecem ao encontrar destaque como pastores ou dirigentes de Igrejas pentecostais. Silvio Paulo, liderança incontestada na Reserva de Caarapó é um bom exemplo, mas não é o único. Ao tornar-se um pastor e dirigente de uma “Igreja indígena independente”, de certa forma Silvio Paulo torna-se um xamã de outro tipo (e em outro contexto), alterando de forma considerável a sua condição política no interior da reserva e de sua parentela [...]. Dito de outra forma, a oferta de espaços condizentes é uma condição importante para a (re)organização e o fortalecimento de uma parentela, bem como as práticas rituais – sejam xamânicas ou pentecostais – parecem representar um dos suportes para o fortalecimento ou a coesão de algumas parentelas e suas lideranças (2007, p. 458-459).

Apesar dessa afirmação ter quase uma década, no contato que mantive com os indígenas pentecostais da *Reserva de Dourados* pude perceber a atualidade dos relatos de Vietta. O que reforça e evidencia como o “ser pastor” tornou-se um importante elemento de posicionamento social e político dentro das terras indígenas. Mas apesar desse fator aparecer como indicativo para a rápida expansão das Igrejas pentecostais autóctones, é preciso indagar o motivo que levaram à intensificação desse movimento. Pois, das 14 Igrejas⁶⁸ autóctones que existem na *Reserva de Dourados*. A grande maioria delas (dez) foram criadas na última década. Ainda, o porquê de um certo “vácuo” ocorrido entre os anos de 1997 e 2005, período no qual não foram organizadas novas Igrejas autóctones.

Recuperando a forma de ocorrência desse processo, tem-se na década de 1990 a organização de quatro Igrejas (1992, 1993, 1994 e 1997) e na década seguinte duas (2005 e 2007). A maioria delas se instalou na *Reserva de Dourados* nos últimos cinco anos, o que pressupõe alguns caminhos de compreensão. Um primeiro diz respeito a possibilidade dos pastores pentecostais autóctones terem conseguido manter vínculos com a membresia de suas Igreja de uma maneira mais eficaz, o que evitou a evasão de membros com o intuito de fundar uma nova Igreja. Outro, mais plausível, tem a ver com o Termo de Ajustamento de Conduta assinado em 2008, situação que causou forte impacto sobre a forma como as Igrejas filiais não indígenas são vistas no local e, conseqüentemente, fez com que as Igrejas autóctones ganhassem relevância.

Neste segundo caso, destaco o posicionamento dos dois pastores autóctones mais antigos na *Reserva de Dourados*. O pastor Odair Morales vê com preocupação o uso do termo “indígena”. Para ele, muitos pastores têm utilizado esse qualitativo para se precaver de um eventual fechamento de suas Igrejas, caso ocorra uma ação das instâncias legais. “Isso é um engano” (MORALES, 2015). Essa ideia é corroborada pelo pastor Firmino Morales da Silva, para quem muitos dos que dizem que seu “ministério” é indígena, mas, na verdade, só mudaram a “placa” das Igrejas e continuam sendo submissos a pastores ‘brancos’ (SILVA, 2015a).

Entretanto, também há casos de expansão de Igrejas autóctones motivados pela migração de indígenas convertidos de uma terra indígena para outra. Este modelo de expansão foi relatado pelo pastor Odair Morales acerca de como ele organizou representações de sua Igreja, a *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus*, em outras aldeias. Segundo esse pastor, o processo ocorre assim:

68 Considero aqui apenas as sedes, uma vez que várias dessas igrejas possui mais de um local onde realizam suas atividades religiosas.

[...] nós vamo pregá, nós fazemo um trabalho de pregação. Tem alguém lá de Caarapó, ele aceita [aceita se converter], ele é batizado. Aí ele vai embora. Aí lá [para onde o novo convertido se mudou], ele quer a nossa Igreja lá. E assim ela foi se desenvolvendo aldeia por aldeia. Aí nós fomo fazê um trabalho em Caarapó, quando lá tem um... lá de Amambai, e aceitou ali, se converteu ali e foi embora pra Amambai, lá ele pediu um trabalho também [...]. Talvez eles [os indígenas convertidos] até mora aqui [na *Reserva de Dourados*], mais daí eles vai pra outro lugar e pede... Com os Ofaié foi a mesma coisa. Ofaié a gente foi fazê um trabalho aqui na Guaimbé [Terra Indígena no município de Laguna Carapã/MS] e tinha um que morava em Ofaié, e ele tava aquele dia... ele não é Ofaié, a mulher dele, parente dele é Ofaié. Aí ele tava aqui, no Guaimbé, aí ele aceitô e pediu pra gente fazê lá [fundar uma Igreja na Terra Indígena Ofaié-Xavante em Brasilândia/MS] (MORALES, 2015).

Os locais onde são estabelecidos os novos “trabalhos” da *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus* recebem visitas periódicas do pastor Odair, uma espécie de supervisão. Quando não há um pastor ordenado na Igreja fora da *Reserva de Dourados*, também cabe a ele a realização dos principais ofícios religiosos, como a ministração da “Ceia do Senhor”⁶⁹ e o batismo dos novos convertidos. No dia em que entrevistei o pastor Odair ele me disse que está em curso a formalização, registros legais, da *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus* como “pessoa jurídica”. O motivo tem a ver com a instalação de uma nova Igreja no município de Campo Grande/MS, o que requer tal exigência. Em 2003, Katya Vieta registrou a estratégia de expansão de uma Igreja pentecostal da Terra Indígena de Caarapó nos seguintes termos:

[...] A estratégia de expansão se dá da seguinte forma: alguém de prestígio ou ligado à liderança local organiza um almoço, para o qual os pastores são convidados a falar sobre a bíblia e dar o seu *testemunho*. Havendo o interesse do grupo local, tem início a realização dos cultos e, posteriormente, a escolha de um pastor e a construção da igreja (2003, p. 122, grifo da autora).

Os dois modelos de expansão apresentados acima são similares nas demais Igrejas autóctones que possuem representação em outras áreas indígenas. Esse mecanismo, de maneira inversa, é utilizado por igrejas com sede fora da *Reserva de Dourados*. A partir da mudança de indígenas oriundos de outras terras indígenas foram organizadas na Aldeia Bororó a *Igreja Pentecostal Último Tempo* (sede em Caarapó/MS) e na Aldeia Jaguapirú a *Igreja Evangélica Pentecostal Providência de Deus* (sede em Campo Grande/MS).

Os fatores motivadores para o surgimento de novas Igrejas na *Reserva de Dourados*

⁶⁹ Apesar de algumas Igrejas protestantes denominar o ritual que rememora a morte e ressurreição de Jesus Cristo de *Eucaristia*, a nomenclatura utilizada pela maioria delas e por pentecostais é *Ceia do Senhor*.

têm se pluralizado. Embora com algumas diferenças, indiretamente os pastores Nilson Carlos Vargas e Valdemir Ribeiro Ramires relacionam a organização de seus “ministérios” a algumas discordâncias com os líderes das Igrejas que eles congregavam anteriormente. Situação essa bastante comum também entre os não indígenas. Firmino Morales da Silva e Odair Morales relataram que de suas Igrejas também saíram “obreiros” para organizar seus próprios “ministérios”, contudo, o fizeram com as suas “bênçãos”. Ou seja, não houve disputa. Pelo contrário, eles afirmaram que mantiveram o apoio espiritual para com seus ex-auxiliares.

O pastor Odair Morales reconhece que a sua Igreja é uma “sementeira”, já que vários líderes que organizaram outras Igrejas na *Reserva de Dourados* foram saíram de seu “ministério”. Neste sentido, ao tratar das rupturas e continuidades a transmissão religiosa Rivera faz uma afirmação passível de ser aplicada aos casos da *Reserva de Dourados*.

O interesse da instituição ou do grupo social pela continuidade não implica permanência nem estabilidade. As religiões procuram a continuidade mesmo se tiverem de operar mudanças, explícitas ou disfarçadas. A religião normalmente procura a continuidade, mascarando rupturas ou mascarando mudanças. A necessidade de adaptação às mudanças sociais determina nos grupos religiosos uma tensão contrária à engendrada pelo rito. Nos campos religioso, político e social o rito expressa a resistência à transformação e a necessidade de se proteger da mudança. [...] em nossas sociedades, mais do que nunca regidas pelo imperativo da transformação, a continuidade se garante na mudança e através dela (RIVERA, 2001, p. 210-211).

O que foi possível perceber, a partir dos episódios narrados acima, é que há uma tendência entre os pastores mais antigos de tentarem manter um aspecto mais polido acerca dos motivos pelos quais se dão as cisões dentro das Igrejas autóctones. A percepção que se tem é de produzir um olhar exitoso do “projeto” das Igreja autóctone. Pretendem transmitir a ideia de que “deu certo”, de que foi eficaz a ponto de as “lutas” não terem sido em vão. O que de certa forma, e que pesem os contras, a persistência desse formato do pentecostalismo parece comprovar. Apesar de considerar aspectos sociais, bem como de locomoção, não é improvável que a multiplicação de templos dentro da *Reserva de Dourados* tenha função semelhante para o pentecostalismo autóctone, para o filial e, porque não, também para o protestantismo da *Missão Caiuá*.

A partir de outros vieses, a maneira como os pastores mais jovens rememoraram a trajetória de seus “ministérios” direcionava para a necessidade de uma aceitação, bem como de uma autoafirmação. No caso do pastor Nilson Carlos Vargas, a espiritualidade foi o fio condutor para respaldar a fundação da Igreja que pastoreia, “foi através de muita oração minha e dos meus familiares que entendemos que era necessário iniciar o ministério”

(VARGAS, 2015). Para Valdemir Ribeiro Ramires, apesar dele mesmo ter confirmado a íntima relação e os acordos assumidos com um dos capitães da *Reserva de Dourados*, o que o levou a alçar o cargo de “pastor-presidente” do CPPI e lhe deu condições “erguer um ministério” foram as lutas e os atos de abnegação, mas, principalmente, a “mão de Deus” que o conduziu (RAMIRES, 2015).

O caso do pastor Alberto Reginaldo Machado é um bom representante das ambiguidades vividas pelas lideranças autóctones locais. Além do que já mencionei sobre esse pastor anteriormente, no que envolve a legitimação de seu “ministério” ele sempre demonstrou um desejado afastamento das lideranças locais em direção ao bom relacionamento com “pessoas importantes” de fora da *Reserva de Dourados* (MACHADO, 2015). Porém, na maioria das vezes o discurso e as ações iam de encontro com os interesses pretendidos, algo recorrente entre as lideranças que entrevistei. Este comportamento tende a demonstrar que o limite ético-moral é delineado pelos projetos eclesiásticos, internos e externos à *Reserva de Dourados*, e que o dualismo socioreligioso pode ser superado e alianças construídas, a depender do que está em jogo.

Para melhor dimensionar esse processo de expansão do pentecostalismo autóctone na *Reserva de Dourados*, entendo que seja importante ter uma visão do panorama das Igrejas presentes no local. Como o meu foco foram apenas as Igrejas autóctones, utilizo os dados levantados por Chamorro e Pereira (2015, p. 551-555) em maio de 2013. De acordo com esses autores, naquele ano havia 33 missões religiosas não indígenas instaladas no interior da *Reserva de Dourados*, sendo 30 pentecostais filiais, duas protestantes e uma católica. Como desdobramento dessas missões, havia 62 congregações⁷⁰. O levantamento ainda apontou o número de 13 Igrejas autóctones que compreendiam um total de 15 congregações. Naquele ano, o número de missões cristãs na *Reserva de Dourados* totalizava 77 congregações.

A partir da análise dos dados apresentados por Chamorro e Pereira, constatou-se que em 2013 os indígenas representavam quase 90% dos dirigentes de todas as Igrejas pentecostais presentes na *Reserva de Dourados*. Mesmo assim, 41,28% deles atuavam sob a supervisão de um pastor ‘branco’, o que na prática significava que não possuíam autonomia em suas atividades. Apesar de declarada como *Igreja Indígena Presbiteriana*, todas as igrejas que foram estabelecidas a partir da *Missão Caiuá* se submetem a não indígenas, o mesmo vale para a Igreja Católica⁷¹. Na Igreja Metodista, a direção e os atos religiosos são realizados por não indígenas.

70 Para a distinção entre *Igreja* e *congregação*, como trato nessa pesquisa, vide nota 46 dessa pesquisa.

71 Através do Conselho Missionário Indigenista, a atuação da *Igreja Católica* na *Reserva de Dourados* ocorre desde 1978.

Até novembro de 2015, quando fiz o último levantamento sobre a realidade da presença das missões religiosas cristãs na *Reserva de Dourados*, registrei um total de 83 Igrejas/Congregações (protestantes, pentecostais e católico) atuando no interior no local, sendo que vinte delas eram autóctones⁷². Este número, além de demonstrar um aumento de 33,33% no número de Igrejas autóctones em um espaço de pouco mais de dois anos, de alguma forma atualiza e colabora com as pesquisas já realizadas por Reis (2010) e Chamorro e Pereira (2015). A tabela abaixo ajuda a visualizar como as Igrejas pentecostais autóctones estão distribuídas e organizadas.

TABELA 3 – Igrejas autóctones atuantes entre os indígenas da *Reserva de Dourados*

#	NOME DA IGREJA	INÍCIO	ALDEIA	LIDERANÇA	ETNIA DO/A LÍDER	CONGREGAÇÕES
1	Igreja Pentecostal Indígena Jesus é a Luz ⁱ	1992	Jaguapirú	Pastor Firmino Morales da Silva	Terena	03
2	Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus ⁱ	1993	Jaguapirú	Pastor Odair Morales	Terena	01
			Bororó	Presbítero (?)	Kaiowa	01
3	Igreja Pentecostal Cantares de Salomão ⁱⁱ	1994	Jaguapirú	Pastor Alberto Reginaldo Machado	Terena/Guarani ⁱⁱⁱ	01
4	Igreja Evangélica União da Família Indígena	1997	Jaguapirú	Pastor José Aquino	Guarani ^{iv}	01
5	Igreja Pentecostal Último Tempo ^v	2005	Bororó	Presbítero Carlos Benites	Kaiowa	01
6	Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho ⁱⁱ	2007	Jaguapirú	Pastor Nilson Carlos Vargas	Guarani/Terena ⁱⁱⁱ	01
			Bororó	Presbítero Edvaldo Cabrera	Terena	03
7	Igreja Evangélica Pentecostal Providência de Deus – Ministério de Restauração ^v	2010	Jaguapirú	Pastor Juscelino Moraes	Guarani	01
8	Igreja Batista Indígena Monte Sinai	2011	Jaguapirú	Pastor Valdemir Ribeiro Ramires	Terena	01
9	Igreja Pentecostal Indígena Jesus Fonte d'Água Viva	2013	Jaguapirú	Presbítero Diomar Peixoto	Kaiowa ^{iv}	01
10	Igreja Hebron	2013	Jaguapirú	Pastor Éder da Silva Vito	Guarani	01
11	Igreja Ministério Pentecostal Missão Avivamento	?	Jaguapirú	Pastor Catalino Portilho	Guarani	01
12	Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Luz	?	Jaguapirú	Pastor Gilberto de Souza	Guarani	01
13	Igreja do Evangelho Pentecostal Cristo é o Caminho	?	Jaguapirú	Pastor Josias da Silva	Terena	01
14	Igreja Indígena Nova Vida ^{vi}	2012	Jaguapirú	Pastora Edite Martins	Kaiowa	01
TOTAL						20

Nota: As informações dessa tabela foram cruzadas com os levantamentos de Chamorro e Pereira (2015, p. 551-555) e de Reis (2010, p. 229-233).

72 O pastor da *Igreja Batista Monte Sinai Indígena*, listada por Chamorro e Pereira (2015, p. 554) como filial, afirmou-me que sua Igreja é autóctone.

i Igreja com representação em outras reservas e/ou aldeias.

ii Igreja com representação entre os não indígenas.

iii Filho de um casamento interétnico.

iv Indígena vindo do Paraguai.

v Igreja indígena, mas com sede em outra reserva e/ou aldeia.

vi No levantamento de Chamorro e Pereira (2015, p. 554, 560) esta Igreja foi relacionada com o nome de *Igreja Assembleia Pentecostal Indígena*. A alteração do nome da Igreja ocorreu em fevereiro de 2015.

Os levantamentos que realizei para fins dessa pesquisa apontaram a existência de quatorze Igrejas autóctones (autoidentificação) atuando no interior da *Reserva de Dourados*, sendo que o número total de espaços religiosos autóctones totalizavam vinte. Na Aldeia Jaguapirú há onze Igrejas “exclusivas” desse local, com um total de quinze locais de culto. Na Aldeia Bororó há apenas uma “exclusiva” dessa aldeia, com um total de cinco locais de culto.

Por etnia, as lideranças (pastores/as e presbíteros) estão distribuídas da seguinte forma: cinco Guarani, cinco Terena e quatro Kaiowa. Dentre os pastores, dois são filhos de casamento interétnico e outros dois, um Guarani e outro Kaiowa, vieram do Paraguai. Tem-se, ainda, duas Igrejas autóctones presentes na *Reserva de Dourados* que possuem representação em outra terra indígena ou aldeia. Dentre todas as Igrejas pentecostais autóctones, somente uma tem como líder uma mulher, a *Igreja Indígena Nova Vida* que é dirigida pela pastora kaiowa Edite Martins.

Sobre a maior presença numérica de Igrejas na Aldeia Jaguapirú, a compreensão do pastor Odair Morales tem a ver com a urbanização, com destaque para as vias de acesso à cidade de Dourados/MS. Ele considera que por esta aldeia ser cortada pela Rodovia MS-156, principal ligação da *Reserva de Dourados* com a área urbana de Dourados, as Igrejas pentecostais que se instalaram na área indígena se interessassem mais por construir seus templos ali, onde o trânsito era mais fácil. Mas devido a expansão da área urbana para os limites da Aldeia Bororó, ele acredita que o mesmo deve ocorrer naquele local (MORALES, 2015).

Como os Kaiowa vivem em sua maioria na Aldeia Bororó, isso também explicaria o motivo deles terem sido os últimos a serem atingidos por aquilo que Pereira chama de “onda de conversão” (2012, p. 182). Ainda de acordo com este autor, “[...] será entre eles [os Kaiowa] que a conversão se constituirá em um fenômeno social mais expressivo, podendo ser caracterizado como fenômeno de massa, principalmente a partir dos anos 90” (PEREIRA, 2012, p. 182). Todavia, como tratarei abaixo, é preciso ter em mente que principalmente entre os Kaiowa há muitos que são “pentecostais de ocasião”.

Apesar das ressignificações e apropriações que as Igrejas pentecostais indígenas fazem da teologia cristã ocidental, ainda não se deve ter em conta a produção de uma teologia cristã a partir da ótica indígena, com reflexões teológicas que transitem pelo universo cultural das etnias que vivem na *Reserva de Dourados*. Um exemplo dessa realidade pode ser percebido nos cultos, em que nas falas se predomina o português e não há um estímulo para o uso da língua materna, o que pode ser visto como um aspecto problematizante para a identidade étnica dessas etnias. Pois, como afirmou o linguista Andérbio Márcio da Silva Martins, a

ausência do uso das línguas maternas no espaço das Igrejas (pentecostais ou não) pode intensificar as perdas desses grupos, já que “[...] a língua é suporte da identidade de um povo e um elemento importante de seu patrimônio cultural” (MARTINS, 2015).

Sobre isso, a pastora Maria Imaculada da Costa da *Igreja Metodista*, há mais de 30 anos atuando entre os Kaiowa da *Reserva de Dourados*, aponta uma situação que estende esse problema para o dia a dia da escola. Pois, apesar de haver ensino da língua materna dos Guarani e Kaiowa nas escolas da reserva, as crianças indígenas “[...] não sabem 10% de Guarani, nem 10% de português. São capazes de tirar sete, oito, em geografia e zero em Guarani” (SILVA; COSTA, 2015). A afirmação da pastora Maria Imaculada deve ser analisada a partir da perspectiva das crianças que são filhas de pais adeptos da *Igreja Pentecostal Deus é Amor*. Pois, conforme essa pastora, há uma radicalização na forma como essas crianças são obrigadas a viver, “[...] tem crianças aqui que nasceram no ‘espírito’ da Deus é Amor, nem a língua [materna] pode falar em casa” (SILVA; COSTA, 2015).

Não obstante, em 2010 Reis fez uma importante observação sobre a relação dos indígenas cristãos com a língua materna. Conforme ele afirmou:

Executando-se a Missão Metodista “Tapeporã” e o Centro Católico “Nossa Senhor de Guadalupe”, as Igrejas não atrelam aos seu nomes nenhuma referência explícita a uma língua indígena nativa. No máximo, agregam o qualitativo “indígena” ao nome da Igreja, por exemplo, “Assembléia de Deus Indígena” e “Igreja Pentecostal Indígena de Jesus” (REIS, 2010, p. 164).

Ademais, são notórios os problemas que há décadas envolvem as disputas entre os pentecostais e os indígenas não convertidos. Exemplifico essa situação com um caso ocorrido na Aldeia Panambizinho, área também localizada no município de Dourados. De acordo com a historiadora Ana Maria Melo e Souza, nesse local a realidade gerada pela conversão ao pentecostalismo fez com que surgisse ali a marginalização dos indígenas “crentes”, mais especificamente daqueles membros da *Igreja Deus é Amor*. Conforme Melo e Souza:

[...] Essa conversão ao pentecostalismo parece indicar uma busca de valores e referências de comportamento que, embora provenientes da sociedade não indígena, ainda se sustentam sobre bases religiosas, traço comum aos grupos Guarani. A incorporação dessa prática religiosa diferenciada das suas práticas tradicionais leva à formação de uma identidade marginal àquela que é apresentada pela maior parte do grupo, resultando na criação de um subgrupo – os crentes – que é alvo de preconceito e exclusão na aldeia, rotulado seus membros como “aqueles que não são mais índios” (2012, p. 123).

Ainda de acordo com Melo e Souza, em Panambizinho as tensões entre os pentecostais da *Igreja Deus é Amor* e aqueles que se mantêm na religião indígena chegaram ao ponto dessa Igreja ser proibida de permanecer nos limites da aldeia. O que, por certo, não impediu que os indígenas “crentes” continuassem a congregar em templos da *Igreja Deus é Amor*; próximos àquele local (MELO E SOUZA, 2012, p. 122-123). Vale lembrar que em 2007 a antropóloga Katya Vietta registrou que na Aldeia Panambizinho havia uma “uma impermeabilidade às missões religiosas e às igrejas pentecostais” (VIETTA, 2007, p. 14-15). Esses fatos demonstram que os debates que envolvem a conversão e suas consequências entre os indígenas não é uma questão de fácil resolução. Como assume o antropólogo Otávio Velho, o pentecostalismo é um fenômeno que não somente é um importante campo de pesquisa, ele também produz certos incômodos nos próprios pesquisadores. E ainda:

A pentecostalização é um instrumento poderoso na persistência do cristianismo. O que inclui o fato de que ela tende a generalizar-se muito além das igrejas pentecostais propriamente ditas [...] e até mesmo no catolicismo. O fenômeno interessa também à nossa discussão na medida em que expõe as limitações de certos mecanismos do bom senso antropológico. Devemos notar, assim também, que o desconforto experimentado pelos antropólogos em geral diante do poder de conversão do pentecostalismo é duplicado entre nós mesmos em relação ao cristianismo em si no campo da etnologia (onde o fenômeno da pentecostalização também está longe de ser ausente). Isso dá, de fato, provas de que a Grande Divisão da disciplina nem sempre vigora, sequer ao reafirmar preconceitos. Porém, com ou sem pentecostalização, a persistência do cristianismo é um fato que assalta os antropólogos de diferentes modos (VELHO, 2010, p. 20).

Este embevecimento, às avessas, causado pelo pentecostalismo também se manifesta entre os próprios indígenas convertidos. Não foi incomum ouvir críticas da parte dos adeptos do pentecostalismo autóctone sobre a forma de atuação das igrejas filiais, o que pode ser interpretado como um intento de produzir diferenças entre essas expressões religiosas e o pentecostalismo autóctone. Além disso, se não há imposição de barreiras para a saída dos membros das Igrejas autóctones para as filiais, também não há porque pensar que exista uma visão homogeneizada.

De fato, não há uma compreensão homogênea nem mesmo entre as lideranças do pentecostalismo indígenas. Neste contexto, a ausência de uma história coletiva que una o pentecostalismo autóctone em torno de um projeto comum termina por se configurar num dos aspectos mais frágeis dessa vertente religiosa. Pois, em pouco mais de duas décadas de existência, o que se percebe é que ainda não existem raízes desse modelo religioso entre seus adeptos, o que tende a acentuar seu poder de fragmentação. Além disso, como tratarei a

seguir, a partir da descrição dos cultos religiosos de algumas Igrejas autóctones, a pouca diferença dessa vertente do pentecostalismo daquela presente na sociedade nacional tende a facilitar o trânsito religioso e a diminuir a capacidade de fidelização de seus membros. Situação que também passa a requerer novos meios de manutenção e de “preservação” da membresia.

3.1.2. O culto pentecostal nas Igrejas autóctones

Como forma de obter uma amostragem dos modelos de cerimônias religiosas presentes nas Igrejas autóctones da *Reserva de Dourados*, apresento nesta subseção uma análise das observações que fiz em dois cultos realizados no segundo semestre de 2015⁷³. Minha primeira participação foi na *Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho* e, posteriormente, na *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus*.

Por pretender averiguar como a experiência religiosa dos indígenas pentecostais publicamente se expressam, considerei presenciar um culto realizado em uma das mais antigas Igrejas autóctones da *Reserva de Dourados*, a *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus* (IEPIJ)⁷⁴, e em outra organizada num período mais recente, a *Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho* (IPJC)⁷⁵. Opção que me permitiu fazer comparações distintivas significativas, mas, também apontar conexões importantes para as análises que proponho.

Inicialmente é preciso destacar que, antagonicamente, fatores que se apresentam como os principais pontos de fragilidade no pentecostalismo autóctone são também os alicerces de sustentação desse fenômeno religioso. Como por exemplo, a ausência de uma teologia sistematizada. Em vez de racionalizar como se dá o conhecimento de Deus e focar na promoção da continuidade da tradição, o que ocorre nesses cultos é a socialização do sagrado e a ênfase na emoção religiosa. Um dos pontos centrais da Reforma Protestante, a doutrina do *sacerdócio universal de todos os crentes*⁷⁶, é vivida com extrema intensidade no pentecostalismo autóctone. A participação dos presentes no culto realizado pela IPJC e pela IEPIJ foi quase em sua totalidade.

Em vez de uma homilia que ocupa grande parte do culto, como normalmente ocorre

73 Como mencionado na introdução dessa pesquisa, estive presente em mais de dois cultos, contudo, diante da pouca distinção entre eles optei por registrar apenas as minhas impressões dos cultos da *Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho* e da *Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus*.

74 A minha participação no culto dessa Igreja ocorreu no dia 7/11/2015.

75 A minha participação no culto dessa Igreja ocorreu no dia 22/10/2015.

76 O conceito básico dessa doutrina diz respeito a não necessidade de mediadores para acessar o sagrado. Ou seja, qualquer indivíduo ‘crente’ pode livremente se relacionar com Deus.

no protestantismo histórico, reflexões rápidas, cerca de 15 minutos, dão lugar para a participação dos congregantes. A vida comunal, sem “especialistas do sagrado” (RIVERA, 2001), transforma o culto em um grande momento de magia espiritual e de “manifestação da presença de Deus”, em que as pessoas com pouca ou nenhuma afinação podem livremente entoar seus hinos e “corinhos” para “louvar a Deus”, bem como “dar testemunho”, “contar uma bênção”, fazer uma “revelação” ou “profetizar”. Não importa a idade do fiel, a “oportunidade” é dada a todos. Apesar de persistir uma certa ordem nos cultos, ela não é rígida tampouco exclusivista.

Com cultos de duração aproximada de uma hora e meia⁷⁷, algo em torno de um terço desse tempo é dedicado as orações e outro terço às “oportunidades”. No caso das orações, as petições e os agradecimentos são sustentados por citações bíblicas. A presença das passagens da Bíblia nas orações faz uma conexão entre a história de algum personagem bíblico com a do fiel, algo que legitima suas experiências religiosas. Por sua vez, a manifestação dos *dons espirituais*⁷⁸, marco distintivo do culto pentecostal em relação ao protestante, não se configurou como um imperativo nos cultos das Igrejas autóctones em que estive presente.

Na IEPIJ, por exemplo, durante o culto nenhum dos indígenas expressou-se por meio da *glossolalia*, as únicas ocorrências do chamado “dom de línguas” ficou a cargo de um pastor ‘branco’ que participava da cerimônia religiosa. Por sinal, esse pastor não indígena falou por aproximadamente dez minutos com o forte uso de expressões apocalípticas, enfatizando a “grande tribulação” que aguarda os incrédulos, ao que os presentes respondiam com um enfático “glória a Deus” e com palmas bastantes entusiasmadas. O sorriso contido, que alguns indígenas expressaram durante os vaticínios desse pastor, parecia transmitir uma certeza pessoal de que o que era dito não lhes dizia respeito. Mas tais sorrisos também se podiam perceber no caminho inverso, como quando o dirigente do culto ou o pastor proferiam palavras ou promessas de bênção.

Diferentemente da IEPIJ, na IPJC a presença da *glossolalia* foi constante. Contudo, sua manifestação dava-se como o ápice de um momento de êxtase, constantemente motivada pelas falas das orações e/ou pela pregação. Além das várias ocorrências da *glossolalia* feitas pelo pastor, também pude perceber o “dom de línguas” em vários outros membros,

77 Nas Igrejas da *Reserva de Dourados* os cultos noturnos têm início às 19h e raramente ultrapassam às 22h. Apesar dos cultos dos quais participei não terem chegado há duas horas, não é incomum que os cultos das Igrejas pentecostais se estendam por mais de duas horas e meia.

78 De acordo com, “o dom espiritual é uma dotação ou concessão especial e sobrenatural pelo Espírito Santo, de capacidade divina sobre o crente, para serviço especial na execução dos propósitos divinos para e através da Igreja” (GILBERTO, 2008, p. 195). Esses dons são classificados com bases em passagens bíblicas, tais como: Rm 12,6-8; 1Co 12,8-10.28-29 e Ef 4,11.

principalmente entre as mulheres. Com um entusiasmo semelhante ao que percebi na IEPIJ, os indígenas presentes no culto realizado na IPJC confirmavam as revelações e as profecias proferidas pelo pastor e por uma jovem como sendo algo divino. Tais ditos seguiam-se de palmas e de “glórias a Deus”, ou vice-versa.

A concordância com as falas, com as “profecias” e com as “revelações”, expressas através de palmas e/ou de expressões verbais como o “glória a Deus”, são incorporadas pelos fiéis com uma certeza que não depende de uma lógica, de uma explicação racional. Elas são apropriadas. Mesmo quando as revelações e/ou profecias ditas são fatos corriqueiros ou generalizantes, como a promessa da cura de uma doença, a “libertação” de um feitiço ou da restauração de um relacionamento. Como pude presenciar na IPJC, os “atrasos” nos cumprimentos das profecias ou da realização das revelações são justificados pelo fato do tempo de Deus não ser igual ao tempo “dos homens”. Cabe ao fiel permanecer firme na “bênção” que ele/a receberá. Nos casos em que a profecia ou a revelação não se confirmaram, a possibilidade de dúvida foi suplantada pela afirmação de que “[...] isso se deve a soberana vontade de Deus”.

Outro aspecto distintivo da IEPIJ e da IPJC está no conteúdo e na forma como ocorre a pregação. Enquanto na primeira o pastor falava com certa calma, na segunda a pregação era bastante exaltada. Apesar de não ter ocorrido o recolhimento de dízimos durante o culto da IPJC, o pastor da Igreja foi bastante categórico ao afirmar que o ‘crente’ precisa saber “pedir para Deus” para receber a “benção”. Um discurso mais próximo do neopentecostalismo, pautado na *Teologia da Prosperidade*, do que no pentecostalismo “clássico”.

Na IEPIJ também não se deu ênfase na obrigação ou necessidade da entrega dos dízimos, mas, houve um momento da “coleta” bastante peculiar. Ao som de uma música, uma criança de aproximadamente 6 anos se aproximava dos presentes e, por um tempo, lhes estendia a mão. Ela aguardava por algum dinheiro que as pessoas pudessem “dar” para a Igreja. Após coletar de todos os ofertantes, que foram poucos, a criança se dirigiu até a bancada onde fica o pastor e o dirigente do culto e entregou-lhes o valor arrecadado. Em seguida foi feita uma oração de gratidão pelos recursos recebidos.

Apesar de não ter havido um pedido formal para que a criança agisse daquela maneira. A criança estava sentada ao lado de outras e, quando o dirigente mencionou o momento de “coletas”, ele simplesmente se levantou e passou a coletar o dinheiro. Mesmo sem ter conseguido me informar a quanto tempo aquilo ocorria, se era voluntário ou “combinado”, a atitude da criança não era de alguém que fazia aquilo pela primeira vez.

Não obstante, outro aspecto relevante nos cultos foi a presença de jovens. Tanto na

IEPIJ quanto na IPJC a presença de jovens com menos de 25 anos, casados ou solteiros, evidenciava o potencial de disseminação da mensagem pentecostal. Também observei que boa parte deles não estavam acompanhados de pais e/ou cônjuges, antes, foram e retornaram aos templos sozinhos.

Em nenhuma das duas Igrejas que visitei houve ‘apelo’⁷⁹ à conversão. Além do número reduzido de participantes, também é possível que a ausência do “apelo” se justifique pelo reconhecimento de que não havia “incrédulos” nos dias daqueles cultos. De qualquer forma, foi possível perceber que as distinções entre as Igrejas autóctones mais antigas e as mais recentes não se limitam aos apontamentos que fiz na seção 3.1.1.

Porém, em ambos os casos, minha análise é de que no ato cútico os adeptos do pentecostalismo autóctone internalizam uma emoção religiosa e, tal qual os próprios pastores, eles se sentem como agentes do sagrado. Assim, participar do culto no momento das “oportunidades” é mais do que uma experiência religiosa, é uma percepção de si e de sua importância. Ali, durante o culto, o fiel identifica aquele espaço como local de reconhecimento e de autorreconhecimento e fazer parte dessa experiência lhe concede algo que ele não encontra em outras relações, o respeito. Ali, ainda que por apenas 90 minutos, ele acessa e se relaciona com o sagrado de maneira autônoma, o que lhes é tido por singular.

3.1.3 Entre a autonomia, a parceria e a capacitação: a atual dependência do “branco”

O assunto que abordo nesta seção reflete, ainda que parcialmente, o questionamento sobre “até onde se confirma o pré-conceito de que os indígenas pentecostais são ‘guiados’ pelos não indígenas?”, suscitado pela professora Graciela Chamorro⁸⁰. A pergunta projeta-se na direção das possíveis relações de dependência que o pentecostalismo indígena teria de pastores e missionários ‘brancos’. Esta questão está diretamente ligada com a discussão apresentada na subseção 3.1.1, em especial quando analiso alguns aspectos da expansão do cristianismo na *Reserva de Dourados*.

Quase que de maneira “natural”, por várias vezes esse assunto fez parte de minhas conversas com os meus interlocutores e com outros atores do pentecostalismo autóctone da *Reserva de Dourados*. Transitando por aspectos positivos ou negativos, a participação dos ‘brancos’ na formação dos indígenas esteve presente em vários momentos de minha pesquisa.

79 Momento em que o pregador convida os presentes que reconheçam Jesus como salvador de suas vidas, confirmando que confiam unicamente em Deus para a esperança da vida eterna.

80 Esse questionamento foi apresentado pela professora Graciela Chamorro a partir da leitura do meu relatório de qualificação do mestrado em 14/09/2015.

Dois de meus interlocutores (MORALES, 2015; VARGAS, 2015) manifestaram abertamente o desejo de receber apoio de não indígenas para melhorar a formação que possuem e, assim poderem atuar com “mais segurança” em seus “ministérios”.

Porém, não se pode tentar reduzir ou fazer uma relação direta desse interesse no apoio/auxílio dos não indígenas com algum tipo de limitação e/ou incapacidade dos indígenas em produzirem reflexões teológicas próprias, quer se concorde ou não com elas. Isso ficou bastante evidente nos posicionamentos de outros pastores que também entrevistei (MACHADO, 2015; SILVA, 2015a). A ausência de um estudo teológico formal não se fez de impedimento para a fundação várias Igrejas pentecostais na área da *Reserva de Dourados*. Outrossim, devido à pertinência do questionamento mencionado acima, faço um rápido panorama sobre outros aspectos que implicam nessa discussão.

Tal como tratado no capítulo anterior, desde o início de sua atuação entre os indígenas, a *Missão Caiuá* teve entre seus objetivos um projeto de formação de missionários autóctones. Projeto que até hoje é continuado. Contudo, em muitas Igrejas pentecostais uma capacitação formal é relativizada e em algumas negadas. No primeiro caso, a “formação” comumente significa o acompanhamento e/ou orientação que um pastor mais velho, carismático e com tempo de prática reconhecido pela Igreja, oferece a um de seus auxiliares e “candidato” ao pastorado. Já entre as igrejas que negam qualquer tipo de formação, o argumento mais comum é que o estudo faz com que o ‘crente’ perca a sua espiritualidade e deixe de depender de Deus, em termo corrente entre os pentecostais, que “esfrie na fé”. Como diz Lopes:

Diferentemente do protestantismo histórico, o pentecostalismo não priorizou, inicialmente, uma fé intelectualmente sistematizada, bem como a preparação formal de seus líderes, ao contrário, os pastores eram naturalmente aferidos por seu carisma pessoal, e não por sua preparação teológica ou por sua formação secular (2012, p. 33).

Neste ponto, é importante esclarecer que a presença dos “dons espirituais” entre os adeptos do pentecostalismo é, talvez, a expressão mais marcante da identidade religiosa desse grupo. Destarte, como os dons são oferecidos por Deus, os estudos teológicos são subdimensionados ou considerados sem relevância. Ao avaliar a distinção teológica entre os protestantes e os pentecostais da *Igreja Deus é Amor*, o cientista da religião Paulo Barrera Rivera aponta a importância da explicação intelectual para o primeiro grupo em oposição à vivência religiosa para o segundo. Essa perspectiva também se estende às Igrejas pentecostais autóctones sem significativas mudanças. Conforme Rivera, o

[...] sistema de crenças é simples e carente de sistematização, embora não careça de teologia. A redução do discurso religioso e a ausência de centros especializados na formação das lideranças são evidências de sua fragilidade teológica, entendendo por isso a sistematização do pensamento teológica que sustenta a empresa religiosa. Assim como os cultos assistidos, as pregações acompanhadas pelo rádio revelaram a mesma simplicidade teológica e também a fragilidade do trabalho intelectual. Trata-se de uma teologia que não oferece aos crentes complicações de compreensão. Essa simplicidade esconde-se no culto, no qual tudo parece escapar à compreensão humana e a experiência religiosa nunca é objeto de explicação intelectual. A experiência religiosa é somente a vivência, não há tentativas de explicá-la através de uma linguagem religiosa articulada. Nesse caso, a teologia simples convive com o culto complexo. [...] Haverá algo mais complexo ou misterioso que o êxtase coletivo expressado na glossolalia ou nos exorcismos? Após o culto, as certezas do protestante e as do membro da IPDA são muito diferentes. Este último sai do culto sem poder explicar nada, mas convencido de tudo. Já o protestante avalia a correta ordem do culto e tudo o que aconteceu nele e, se há certezas, elas se devem à coerência intelectual (2001, p. 262).

Em muitas Igrejas pentecostais a ausência desses dons ou a busca por uma compreensão menos fideísta da Bíblia pode resultar em uma punição e/ou na perda de vínculo com o grupo religioso, via de regra temporal. A presença dos dons na vida religiosa dos pentecostais foi tão enfatizada na sua transmissão para os indígenas que há casos de se supor uma superioridade dos ‘brancos’. Em parte, essa superioridade estaria relacionada a facilidade que eles possuem de manifestar esses dons. Segundo Pereira, entre os Kaiowa isso também ocorre porque eles fazem o vínculo dos dons com a “obediência” à doutrina.

Os Kaiowá afirmam que a manifestação dos dons divinos, principalmente a revelação, é mais forte entre os irmão da cidade, pois, segundo acreditam, os brancos têm mais fé mais facilidade em seguir a doutrina. Isso legitima a posição superior que ocupam na hierarquia da igreja (2004, p. 286).

Assim, manifestar os “dons” e obedecer à doutrina além de uma demonstração de espiritualidade “elevada” também é uma forma de expressar poder, nesse caso o poder religioso. Com base nesse pressuposto é possível afirmar que esses dois elementos da religiosidade pentecostal, a manifestação dos dons e a obediência doutrinária, também se dão como aspectos formativos da identidade de seus adeptos, pois, como afirma Hall, “a identidade tem estreitas conexões com relações de poder” (2000, p. 97). Isso explicaria a negação do estudo como mecanismo de “conhecimento de Deus” e a ênfase na obediência como resultado de uma espiritualidade elevada, já que através da não restrição do “saber divino” e da coerção doutrinária se é possível exercer o domínio sobre os fiéis.

Na *Reserva de Dourados*, o processo de “formação” de pastores pentecostais tem ocorrido sem muita ou nenhuma formalidade. Dos cinco pastores indígenas que entrevistei

apenas dois, Odair Morales e Valdemir Ribeiro Ramires, tiveram algum tipo de capacitação teológica antes do início de seus “ministérios”. O pastor Odair afirmou-me ter realizado uma formação básica em 1978, no Seminário Batista de Campinas/SP e o pastor Valdemir disse-me ter frequentado o curso teológico no Instituto Bíblico “Felipe Landes”, instalado na sede da *Missão Caiuá*.

Assim, à exceção dos modelos formais de ordenação pastoral é possível elencar outras formas de ascensão ao “cargo” de pastor, tais como: o carisma (SILVA, 2015a) e a legitimação familiar (MACHADO, 2015; VARGAS, 2015). Há, ainda, casos de desligamento da *Missão Caiuá* e adesão ao pentecostalismo, como ocorreu com pastor Éder da Silva Vito da *Igreja Hebrom* que até 2013 era pastor de uma *Igreja Indígena Presbiteriana*. A legitimação familiar tende a ocorrer como forma de suporte aos interesses da parentela, como pode ser observado no depoimento do pastor Alberto Reginaldo Machado relacionado a fundação da *Igreja Pentecostal Indígena Cantares de Salomão*. Segundo Machado, após alguns problemas ocorridos na Igreja pentecostal (*filial*) que ele e seus familiares congregavam:

[...] a falecida sogra, esse filho meu aí que [aponta para a casa onde mora o filho dele] exigiu que gente cuidasse a obra [...] duas primas minhas, a falecida sogra e a minha esposa, só. Nós debatimo mesmo aqui dentro, e nós ganhemo o direito porque Deus lutou, entrou na causa e nos deu vitória. Deus é que entrou na causa e nos deu a vitória, porque de nós mesmo a gente tinha desistido (MACHADO, 2015).

Ainda que muitas lideranças pentecostais indígenas recorram ao conhecimento bíblico/teológico do não indígena, a maioria de meus interlocutores (MACHADO, 2015; VARGAS, 2015; RAMIRES, 2015) frisou de “ter” a sua própria Igreja. Pois, isso projeta neles o sentimento de uma capacidade que, normalmente, lhes é negada pela sociedade envolvente. De maneira que, ressalvadas as implicações deletérias do longo tempo de contato entre as missões religiosas e os povos indígenas, cabe indagar como a escolha pela religião cristã deve ser tratada dentro do debate sobre a autodeterminação desses povos. Tal ponderação não é desprovida de sentido. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, por exemplo, ao tratar de aspectos relacionados à identidade fez o seguinte questionamento: “haverá alguma sociedade em que a liberdade de escolha não tenha lugar?” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 68).

Embora esse não seja um assunto que pretendo aprofundar nessa pesquisa, ainda assim entendo que ele é pertinente para a discussão sobre até que ponto os ‘brancos’ são ‘guias’ dos indígenas pentecostais. Pois, não considerar a possibilidade dos indígenas optarem conscientemente pelo pentecostalismo, em detrimento da religião indígena, pode inferir em

uma compreensão de superioridade intelectual dos não indígenas. Ou seja, pode induzir à falsa crença de que as populações indígenas possuem mais facilidade de serem influenciados do que outras parcelas da população. Fato não subsidiado pela resistência de muitas lideranças em aceitar o expediente conversionista dos missionários, bem como pelos vários casos de retorno de “ex-crentes” à religião indígena.

Há também uma situação que foi relatada pela antropóloga Katya Vietta em 2003. Na época ela descreveu o caso de um jovem guarani paraguaio diagnosticado como vítima de *feitico* que, após não ter conseguido a cura na religião indígena e pela frustração das promessas feitas por uma *rezadora* não confiável, buscou no cristianismo ensinado pela *Missão Caiuá* respostas para seu problema (VIETTA, 2003, p. 117-119). Ela anotou que o jovem foi “[...] o primeiro integrante de sua família a ingressar em uma religião exógena” (VIETTA, 2003, p. 117), bem como o afinco do jovem indígena em querer compreender as realidades a partir dos registros bíblicos. Obviamente que casos como esse não podem ser tidos como modelos generalizantes, mas servem como pontuações para se perceber a dimensão complexa na qual essa discussão está inserida.

Na direção oposta da “dependência do branco”, e como forma de expor sua autonomia, o pastor Firmino Morales da Silva fundamentou sua conversão nos seguintes termos: “[...] eu me converti pela Palavra [...], a minha fé veio pela Palavra” (SILVA, 2015a). Sua ênfase quis registrar uma independência da evangelização do não indígena, o mesmo vale para a sua adesão ao pentecostalismo. Porém, como bem destaca Pompa:

A noção de “fé” é um produto histórico, não uma realidade ontológica. Os conceitos de Fé ou de Crença nascem da escolha cristã, que tem na “profissão de fé” sua marca inseparável [...]. Portanto, é a religião (a cristã, no caso) que construiu historicamente a fé; não é a fé que identifica a religião (2003, p. 349).

Nessa perspectiva, pode-se dizer que os limites de uma independência do ‘branco’ são bastante tênues, uma vez que a compreensão de que a fé “vem” pela Palavra é um dos pilares fundantes da teologia cristã protestante, berço do pentecostalismo. Além disso, a conversão tende a lançar o *neofito* para um mundo essencialmente ocidentalizado, em que as construções e reflexões teológicas preceituam um Deus já dogmatizado. Ou seja, o indígena convertido vê seu parente inconverso a partir da perspectiva do não indígena.

Essas observações são acentuadas inclusive em situações em que se pretende um afastamento da evangelização do ‘branco’, como foi o caso do pastor Firmino Morales da Silva que, ao querer identificar-se como portador de uma “fé” que veio da Palavra, da *Bíblia*,

asseverou um modelo de religiosidade externo no relato de sua conversão. A “certeza” de uma autonomia, ou seja, de uma independência teológica dos não indígenas, é traída pelo discurso religioso essencialmente apropriado dos pastores e missionários cristãos. Essa ambiguidade também aparece no discurso do pastor Alberto Reginaldo Machado quando afirmou que é o estudo que tem afastado os indígenas da sua cultura. Pois, ao mesmo passo que critica a influência negativa da educação do ‘branco’ sobre a cultura indígena, é justamente entre os não indígenas que ele busca os meios e as condições para desenvolver seu “ministério”. Essa situação é aparentemente comum entre os indígenas pentecostais.

Assim, por vezes, as falas e os discursos de independência produzidas pelos pastores pentecostais autóctones denotam a existência de ressignificações e apropriações que são postas como construções autônomas, como já foi tratado em outras pesquisas (WRIGHT, 1999, 2004; MONTERO, 2006; POMPA, 2007). Embora distante de ser uma posição definitiva, entendo que o pentecostalismo autóctone da *Reserva de Dourados* atravessa um período de transição e de busca. Transição enquanto reconhecimento da viabilidade de uma autonomia na produção e na construção teológica. E, também, de uma busca por consolidar seu espaço. Todavia, ainda não conseguiram desvencilhar-se da teologia do ‘branco’ para desenvolver uma reflexão teológica ameríndia, focada na realidade local. Algo que perpassa o reconhecimento da própria identidade desse grupo, ainda em formação.

3.2 A identidade étnica no ambiente religioso pentecostal

A discussão sobre a identidade étnica de indígenas adeptos do pentecostalismo, iniciada no primeiro capítulo, tem aqui o intuito de averiguar em quais sentidos a religião é capaz de produzir impactos no autorreconhecimento desses indivíduos, bem como discutir a possibilidade de surgimento de uma nova compreensão étnica fundamentada no grupo religioso. Parto, portanto, da premissa de que embora a religião e a identidade étnica estejam assentadas em campos distintos do saber, isso não significa dizer que elas não são autoimunes. Pelo contrário, a religião enquanto elemento cultural também é um importante agente de expressão identitária, de autorreconhecimento. Como explica Cardoso de Oliveira sobre a relação entre cultura e identidade étnica:

[...] é bom esclarecer, que em se tratando de autonomia isso não significa atribuir à cultura um status de epifenômeno, sem qualquer influência na expressão da identidade étnica. Isto é, no fluir da realidade sociocultural a dimensão da cultura, particularmente em seu caráter simbólico [...] não pode deixar de ser reconhecida tanto quanto

a identidade daqueles – indivíduos ou grupos – estejam emaranhados nessa realidade. Ambas, tanto cultura como identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação. É por isso que o papel da cultura não se esgota em sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidades nas relações interétnicas [...]. Será portanto nas sociedades multiculturais que a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento vai se tornar ainda mais crítica. Em tais sociedades, a dimensão da identidade étnica relacionada com a cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas (2006, p. 35).

Neste sentido, cabe então dimensionar em quais perspectivas a religião também pode ser reconhecida como um traço identificador de um indivíduo ou de um grupo, bem como avaliar quais tipos de afetações ela é capaz de produzir. E assim ser percebida como um agente de transformação da composição social de um grupo étnico. Contudo, não se deve precipitadamente inferir uma ideia de que a religião produz uma sobreposição cultural, mas sim ter em mente o seu potencial para tanto. Afinal, em espaços permeados pela complexidade existente nas relações de trocas endógenas e exógenas, como é o caso da *Reserva de Dourados*, deve-se rejeitar qualquer tipo de simplificação.

Baseado em relatos colhidos informalmente com indígenas membros de Igrejas pentecostais mais rígidas, verifiquei que mesmo entre eles não há a negação de suas identidades étnicas. Contudo, há uma acentuada importância conferida a sua situação religiosa. Tanto que não se discute o aspecto étnico como sendo ou não negado, antes, ressalta-se o *status* salvífico que preceitua a própria condição social. Dentro desse contexto, Rivera propõe que “[...] o sentimento de pertença a um grupo social permite ao indivíduo superar o isolamento e entender-se como parte da realidade coletiva” (2001, p. 197). O que, em alguns casos, torna o espaço religioso do pentecostalismo autóctone um importante local para a tentativa de recuperação e recomposição social das parentelas que se fragmentaram.

Assim, entendo que a distinção sociorreligiosa que alguns adeptos do pentecostalismo produzem nas relações sociais é mais relevante do que qualquer discussão sobre a negação da identidade étnica, ainda que tais aspectos estejam diretamente ligados. Pois, uma vez que o dualismo religioso extrapola o espaço fé e se desenvolve como um elemento de separação social, que estereotipa e exclui quem não congrega das mesmas crenças, isso gera uma esquizofrenia social. Ou seja, a vivência do Evangelho que emite sinais na direção de uma vida comunal, de partilha e promovida a partir do amor, transforma-se em um sectarismo de disputas e que segue na contramão da mensagem que essas Igrejas pretendem transmitir.

Como afirmou Reis, a “[...] um Terena [...] passava a reconhecer um Kaiowá como ‘irmão na fé’ ou ‘irmão em Cristo’, ao mesmo tempo em que desqualificava um outro

indígena da mesma etnia por não ser ‘crente’” (2010, p. 161). De acordo com o antropólogo Otávio Velho, para quem há uma necessidade de não se impor um caráter dualista sobre o indivíduo, é importante ter em mente o perigo de se conduzir as diferenças para os limites da exclusão.

[...] É essencial evitar expulsar toda a diferença para uma fronteira entre “nós” e “eles” a fim de criar uma uniformidade “interna” artificial. A divisão em blocos de culturas distintas precisa ser substituída pela representação da sensação variável de pertencimento das pessoas a mundos contínuos. Aqui não há mais lugar algum para uma ênfase exagerada em sociedades individuais como totalidades a serem tratadas exclusivamente em seus próprios termos. Há aqui, na realidade, um espaço considerável para questionar os conceitos de sociedade e de cultura. Supõe-se, portanto, que o falar em subculturas apenas reconhece a dificuldade, sem alterar os termos da questão. É essa divisão em blocos que impõe a reconstrução artificial da continuidade do mundo apenas pelo ato da tradução (VELHO, 2010, p. 25-26).

Embora não se refira a realidade da *Reserva de Dourados*, a avaliação de Velho também é válida para pentecostalismo propalado nesse local. Pois, a variedade de estereótipos e a grande heterogeneidade de compreensões teológicas existentes nesse meio, quase que inviabiliza qualquer possibilidade de coesão. E, como consequência, as fraturas sociais tendem a se intensificar cada vez mais. Contudo, mesmo que desorganizado, o movimento pentecostal não deve ser desprezado em sua capacidade de afetar o modo de ser e de viver dos indígenas, principalmente a partir de uma insistente *economia de oposição*⁸¹.

Porém, contraditoriamente, justamente pela pluralidade existente nesse fenômeno religioso é que ele também surge como *locus* possível para diálogos de aproximação. A falta de uniformidade e de coesão faz com que surja nesse meio discursos que procuram diminuir as tensões, bem como promover uma convivência mais respeitosa. Ainda que se não deva apostar em uma resolução simples para os problemas locais, também não se deve preconceber a inexistência de espaço para o diálogo no meio pentecostal autóctone. Como exemplo, reproduzo a resposta do pastor Odair Morales sobre a forma exclusivista que muitos indígenas cristãos agem em relação aos que permanecem na religião indígena, e mesmo entre as próprias Igrejas evangélicas e pentecostais. Segundo ele:

[...] o cê ser um cristão não é você sê separado ou separá alguém, ou apontá alguém. Como diz: “nóis num semu juiz, nóis num semu juiz”. Juiz é só Jesus! O único, o único que pode apontá e fazê... é Jesus, né? Nóis não, nóis

81 Proponho o uso dessa expressão como a simplificação das distinções sociais baseadas nas categorias de “salvos”, os indígenas convertidos, e “perdidos”, aqueles que não aderiram ou retornaram a religião indígena.

não temos o que... o que nós temo que fazê é ajuda. Eu queria que... a minha intenção é que as Igrejas se unisse mais, tanto pentecostal quanto tradicional [...]. Então, o que eu queria que o nosso povo pentecostal enxergasse era isso, né? Que o Evangelho não é um Evangelho de separação (MORALES, 2015).

Além de demonstrar caminhos para um diálogo possível, essa afirmação também é um espelho da dificuldade de se constituir um novo grupo étnico estruturado a partir do pentecostalismo, autóctone ou não. Ademais, no momento que esses indígenas assumem a identidade etnorreligiosa, isso lhes “[...] permite ter um status determinado, reconhecido, assegurando-lhe um lugar dentro do cosmo e dentro da sociedade, ditando-lhe, finalmente, um papel apreendido através dos mecanismos de socialização” (BASTIDE, 2006, p. 180-181).

De certa forma, o pentecostalismo autóctone representa um tipo de resistência estratégica. Uma resistência que não visa a manutenção de cultura nativa, própria de cada etnia. Mas, à semelhança do que propôs Carvalho Júnior sobre os Tupinambás do século XVIII (2005, p. 146), o pentecostalismo autóctone evidencia-se como uma resistência sociopolítica e religiosa que se preocupa com necessidades mais viscerais. Em outros termos, surge como uma reação, como uma alternativa possível à permanência. Ao ressignificar ou adaptar preceitos religiosos ocidentais forjam mecanismos de aceitação e reconhecimento. Optam, os indígenas pentecostais, por uma existência distanciada de suas origens em vez de uma vivência relegada à exclusão social, muito embora agindo eles mesmo de maneira sectária, excludente e desconectados dos interesses comunais. Situação que, infelizmente, contribui para o fundamentalismo religioso, como tratarei abaixo.

Essa pode ter sido a escolha de muitos indígenas da *Reserva de Dourados* que, em face a várias formas de violência e violações sofridas, optaram por caminhos muitas vezes contraditórios. E, a partir da conversão ao cristianismo, passaram a buscar na religião ocidental uma forma alternativa de ser “índio”. Assim, o pentecostalismo autóctone mostra-se como um reduto de resistência, se não da cultura nativa, pelo menos de parte das próprias populações nativas. Mesmo que pesem as diferenças conceituais, temporais e de observação, há aqui uma proximidade dessa realidade com aquela apontada por Schaden, no final da primeira metade do século XX. Conforme esse autor:

Casos há, todavia, de tribos “integradas” no mundo dos brancos, em que, substituída integralmente, ou quase, a cultura material, persistem em alto grau as antigas instituições sociais e, em particular, o sistema religioso, que se transforma em reduto da cultura nativa, embora em sincretismo com os cultos afro-brasileiro e elementos de cultura cristã [...]. Como quer que seja, as tribos, “integradas” na sociedade nacional, que, ademais, perderam em

sua maioria o domínio da língua nativa [...], encontraram na conservação de suas instituições religiosas o único e último recurso para afirmarem sua autoconsciência (SCHADEN, 1969, p. 229-231).

Mas, também, não se deve perder de vista que mesmo diante de tantas transformações ainda é marcante as próprias distinções étnicas entre os indígenas locais. Algo que nem o crescimento do número de casamentos interétnicos conseguiu diluir. Como afirma Pereira, “[...] a manutenção da identidade étnica implica no sentimento de pertencimento a um segmento humano exclusivo, o que é muito forte entre as três etnias que vivem na terra indígena de Dourados” (2014, p. 15). Por outro lado, o mesmo autor salienta que “[...] de fundamental importância é o surgimento de uma nova geração de líderes dispostos a desenvolver novos instrumentos organizacionais que consideram como capazes de viabilizar a convivência mais harmônica na RID” (PEREIRA, 2014, p. 16). Dentre as quais se encaixam as lideranças pentecostais.

No início dessa década uma questão semelhante também foi percebida pela historiadora Ana Maria Melo e Souza entre os indígenas da Aldeia Panambizinho. Ela afirma ter identificado três distintos movimentos sociais de construção da identidade, a saber: a) os que buscam referências nos modelos vividos pelos antepassados; b) os que visam a assimilação da lógica do ‘branco’, e; c) a conversão ao pentecostalismo (2012, p. 122-123). Todavia, entre os pentecostais autóctones da *Reserva de Dourados*, nem sempre fica muito claro os limites da “simples” conversão ao pentecostalismo e da assimilação da lógica do ‘branco’, uma vez que esses dois pontos estão muito imbricados.

Um exemplo é afirmação de que o “Evangelho” não muda a cultura do indígena e dita em conjunto um enfático “eu sou índio”. Ideias que parecem repercutir a linguagem dos missionários, como a fala do pastor Rinaldo Mattos, missionário não indígena entre os Xerentes. De acordo com ele “[...] em algum sentido o Evangelho muda sim, a cultura. Mas ele não destrói a cultura, ele não avilta a cultura, ele não agride a integridade da pessoa humana e não interfere na identidade étnica do indivíduo” (MATTOS, 2008).

Porém, esta lógica não consegue explicar com a mesma simplicidade porque os indígenas convertidos tendem a manter uma posição de superioridade dos demais. Ponto que dialoga com a observação feita por Almeida (2006) sobre a realidade experimentada pelos indígenas da etnia do Wari’. Segundo esse autor, ao se tornar “irmão de fé” o wari’ convertido dilui a hierarquia étnica, uma vez que se afasta do seio de sua família e/ou grupo para se ligar à “comunidade de irmãos” (ALMEIDA, 2006, p. 293). A maneira exclusivista como a evangelização promovida pelas missões protestantes e pentecostais tem ocorrido entre os

indígenas brasileiros raramente consegue ser autocrítica. Mais raro ainda é a percepção de que junto com a “mensagem da salvação”, também transmitem aos indígenas o fundamentalismo religioso excludente que, por fim, acaba por se tornar um adjetivador da identidade daqueles que se convertem ao cristianismo.

3.2.1 O fundamentalismo religioso no contexto do pentecostalismo indígena

Os debates relacionados ao avanço do fundamentalismo, presente nas mais diversas religiões, comumente acendem luzes sobre o seu poder nocivo. O que parece ser bastante compreensivo. Contudo, as discussões nem sempre avançam na direção dos elementos que motivam a ascensão desses grupos mais radicais e como eles conseguem manter seu poder de influência. Tendo isso em mente, nesta subseção analiso os aspectos do fundamentalismo religioso como distintivo identitário, com enfoque no pentecostalismo autóctone da *Reserva de Dourados*.

O objetivo é verificar em quais sentidos esse tipo de posicionamento se evidencia entre os indígenas pentecostais e anotar algumas de suas implicações. Diante da diversidade de proposituras, utilizo o conceito de fundamentalismo religioso proposto pelo sociólogo espanhol Manuel Castells. Conforme este autor, o fundamentalismo pode ser definido como “*a construção da identidade coletiva segundo a identificação do comportamento individual e das instituições da sociedade com as normas oriundas da lei de Deus, interpretadas por uma autoridade definida que atua como intermediária entre Deus e a humanidade*” (1999, p. 29, grifo do autor).

Uma primeira observação a ser feita a partir dessa definição diz respeito ao *intermediário entre Deus e a humanidade*. No caso do pentecostalismo autóctone, a figura da liderança religiosa da Igreja desempenha papel preponderante na construção de pensamentos religiosos fundamentalistas, uma vez que a leitura da Bíblia é realizada por uma pequena parcela dos seus membros. Apesar de boa parte da membresia das Igrejas que visitei levarem consigo a Bíblia, poucos deles davam atenção a leitura do texto feita pelo dirigente ou pelo pastor. Tampouco isso foi solicitado aos presentes. O que indica uma confiança na interpretação e no ensino que a liderança eclesiástica oferece.

Neste sentido, caso a liderança da Igreja possua uma compreensão teológica exclusivista e restritiva, essa tende a ser reproduzida pela membresia. Aqui também deve ser considerado a constante presença de pastores não indígenas que são convidados a pregar nas Igrejas autóctones. Como mencionei acima, em minha participação no culto realizado pela

IEPIJ a rápida prédica realizada por um pastor ‘branco’ foi positivamente saudada pelos presentes. Pela forma como foi anunciado pelo dirigente, aquele pastor não era uma pessoa muito conhecida pelos membros da Igreja, mas a chancela da liderança antecipadamente legitimou o que foi por ele dito. E seu discurso aceito e aplaudido pelos presentes foi essencialmente maniqueísta, reforçando a compreensão de que os “crentes” devem se distinguir dos incrédulos e buscar salvá-los “do pecado e da morte”.

Outra compreensão que o conceito proposto por Castells permite fazer é que o diálogo com um fundamentalista só é possível dentro de sua lógica de fé/razão. Nem mesmo a existência de pontos de conexão entre o pentecostalismo e a religião indígena tem o “poder” de arrefecer tal crise. Saliento a existência de tais conexões com base naquilo que já foi apontado por Pereira ao analisar o pentecostalismo entre os Kaiowa. Para este autor, “[...] os pontos de conexão entre a mensagem pentecostal e a cosmologia guarani seriam responsáveis pela facilidade na aceitação da mensagem, conduzindo ao enorme sucesso das igrejas” (PEREIRA, 2004, p. 299). Também entre os Kaiowa, a antropóloga Katya Vietta vê na relação próxima entre o Deus cristão e *Ñanderu* um forte ponto de convergência entre o cristianismo e a religião indígena.

[...] a idéia de um Deus único é outro elemento que garante a convergência entre as duas expressões religiosas. Embora tanto o panteon kaiowá quanto o guarani apresentem dezenas de divindades, há a crença de que *Ñanderu* é a primeira e mais importante delas, que se auto-cria e é responsável pela criação das demais, além da criação da terra e da própria sociedade (2003, p. 119, grifo da autora).

Uma compreensão semelhante teve, em 2003, a antropóloga Valéria Beatriz Nascimento Barros quando pesquisou o sentido da conversão dos Guarani⁸² ao pentecostalismo proposto pela CCB, uma das primeiras Igrejas pentecostais instaladas no Brasil. Barros verificou a existência de elementos conectivos entre a religião indígena e o pentecostalismo da CCB nos seguintes termos:

Muitos são os pontos em que se aproximam os cultos e pregações da CCB com os rituais realizados anteriormente na casa de rezas: a importância dos sonhos e visões, que conectam os indivíduos a outro nível da realidade e permitem o acesso à divindade; a inspiração do líder religioso, que fala sob inspiração divina; as regras de conduta que conduzem o fiel ao “paraíso”; a interpretação comunitária dos dramas pessoais; a crença na destruição futura do mundo (2004, p. 141).

No caso dos Palikur, foram percebidas proximidades entre as experiências de êxtase

82 Esses Guarani pertencem ao subgrupo *Mbya* e residem na Terra Indígena Laranjinha, no Estado do Paraná.

do pentecostalismo e da religião indígena. Ao refletir sobre o que considera como duplo sentido da conversão dos Palikur, a antropóloga Artionka Capiberibe afirma que diferente dos missionários que creem que a conversão desses indígenas ocorreu em virtude da “troca” da lógica da vingança pelo perdão, para os indígenas dessa etnia “[...] a força morta da conversão foi certamente o batismo como o Espírito Santo da religião pentecostal, experiência de êxtase religioso que possui um forte élam xamânico” (2006, p. 307).

Nesse contexto, ainda é preciso retomar a discussão sobre existência de uma filiação definitiva dos indígenas ao cristianismo após a sua conversão e sobre o abandono pleno das crenças da religião indígena, que abordei na subseção 2.3.3 do segundo capítulo. Sobre isso, a pastora Maria Imaculada da Costa rememora uma situação que presenciou, quando a *Missão Caiuá* ainda fazia evangelização domiciliar com mais ênfase.

[...] Eu acho que nos primeiros oito anos a Missão [*Missão Caiuá*] ainda tava trazendo... hoje eu não vejo mais, trazendo dentro da aldeia, tendo momento de culto dentro da casa para converter as pessoas daquela casa e tudo mais. E aí a gente presenciou, porque a gente tava na casa. O pregador era da, da... era indígena, era lá da Missão, era pregador, era pessoa formada aos moldes do que a Missão queria e pregou o tempo todo falando de *Nhandejara*, falando é... é... do amor de Deus, da cura, disso, daquilo, daquilo outro. Acabou o culto, aí tava o menino doente lá, aí ele falou, ó: “nós já fizemos isso...”. Aí vai orar. Aí o pastor presbiteriano [indígena] veio e orou, né, mais ele continuou doente... Leva no *Pa'i*... o cara que pregou. Ele num deixou de ter as raízes dele. Ele... ele viu que aquilo pra ele é bom pro contato que ele tem com o outro... vai ser muito bom. Mas naquele momento que ele pregou que ele falou é só Jesus, é só *Nhandejara*, ninguém mais. Esse negócio de *Nhandecy* de *Pa'i*, nada na pregação. Terminou, aí ele falou para o pai da criança: “pega, leva no *Pa'r*” (SILVA; COSTA, 2015, grifos meu).

A fala da pastora Maria Imaculada da Costa revela um discurso exclusivista de ocasião, contradição confirmada por Pereira (2012, p. 190), o que também não significa dizer que todos os indígenas pentecostais agem e pensam assim. Porém, essa nota é importante pois, mesmo quando rompem ou, pelo menos, quando atestam uma ruptura com as antigas tradições, os indígenas pentecostais continuam a se identificar a partir de suas etnias. Ou seja, há efetivamente a possibilidade de existência de um sincretismo entre muitos indígenas convertidos, como considerou Reis em sua tese.

A cultura, entendida como espaço para a vivência do religioso, exprime-se em uma profunda relação entre táticas e estratégias [...] quando reconhece que os atores sociais em interação, mesmo que marcados por lugares próprios estrategicamente estabelecidos, enquanto lugares de poder, não inibem a formação de ações táticas que “subvertem” inventivamente esses mesmos lugares, dando a devida dinâmica cultural (2010, p. 9).

Não obstante, o indígena membro de uma Igreja pentecostal autóctone parece sentir-se mais livre da necessidade de construir uma nova tradição, mesmo que isso ocorra apenas em sua particularidade. De maneira que, mesmo lhe sendo um imperativo inicial a ruptura com as relações traditivas nativas, o ingresso a nova religião não o impede de “[...] uma prática religiosa itinerante entre múltiplas opções” (RIVERA, 2001, p. 21). Assim, o indígena pentecostal enquanto sujeito religioso, possui uma prática religiosa que ganha significativa autonomia (RIVERA, 2001, p. 22). Em 2009, a historiadora Ana Maria Melo e Souza observou algo semelhante na Aldeia Panambizinho.

Considerando que a religião é o fundamento da cultura guarani e que esta funciona como um sistema de valores guardião de sua unidade, o surgimento de um novo conjunto de crenças e de um líder religioso tornou-se para alguns a possibilidade de ainda “fazer cultura” ou, em outras palavras, construir um novo modo de ser e manter-se vinculado ao divino [...]. Embora integrem valores cristãos, mantêm atualizadas as crenças e religião dos antigos, não deixando de acreditar nos deuses e mitos da tribo (2009, p. 79).

Esses fatos remetem para a necessidade de um aprofundamento dessa questão, em particular em uma discussão que se estenda e priorize o convívio com os indígenas praticantes do pentecostalismo, tanto o autóctone quanto o filial. Pois, possivelmente, há uma identificação desses indígenas com os vários tipos de discursos fundamentalistas em momentos específicos. Para usar uma expressão de Reis, em “lugares próprios estrategicamente estabelecidos”, como nos cultos. Para os indivíduos que convivem em ambientes com menos rigidez doutrinária, como parece ser o caso das Igrejas autóctones, a ausência de uma linha doutrinária sistematizada permite que seus membros flexibilizem o modo como pensam e agem fora do espaço religioso.

Esse aspecto, fundamentalmente contrário a teologia dualista pentecostal, suprime em parte a desintegração social, projetando na manutenção das relações fraternais um imperativo mais importante do que a necessidade de se afastar dos “pecadores”. Tal atitude reflete a sugestão do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas aos cidadãos religiosos. Pois, segundo este autor, “[...] eles têm de aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural” (HABERMAS, 2007, p. 11), sem o que se torna inviável a experiência de civilidade.

A afirmação de Habermas combate, talvez, a principal característica do fundamentalismo religioso, a pretensão de impor suas crenças e cosmovisão para todos os membros da sociedade. Mas a possibilidade de flexibilizar seus pressupostos inexistente para os

fundamentalistas. Ademais, para além das questões religiosas está o poder político, que caminha paralelamente ao religioso. Tanto as lideranças das Igrejas pentecostais como os *nhanderus* possuem o reconhecimento público de que são pessoas inspiradas pelo sagrado e que transitam entre o mundo material e o espiritual. Ambos são “decifradoras de mundos” capazes de dar respostas e realizar prodígios (ALMEIDA, 2006, p. 300), de maneira que negar a validade das ações dos *nhanderu* é percebida como uma necessidade para o fundamentalista. Daí a necessidade de se demonizar e construir um estereótipo negativo dos indígenas não convertidos, em especial dos *nhanderus*.

Contudo, as tensões e os conflitos que levaram a justiça a intervir na forma como o pentecostalismo atua na *Reserva de Dourados* faz com que, muitas vezes, discursos pragmáticos transvistam as práticas desses grupos. Mas nem por isso a presença do fundamentalismo religioso deixa de estar impregnado no pentecostalismo autóctone, principalmente na afirmação de superioridade do cristianismo em relação a religião indígena. Mas, no futuro, será que tais distinções serão suficientes para configurar os indígenas pentecostais como novo grupo étnico?

3.2.2 O pentecostalismo autóctone como nascedouro de uma “nova” identidade étnica

Para além do que já foi comentado acima, é passível de questionamento se as características peculiares dos indígenas pentecostais poderão produzir um nível de afastamento dos demais indígenas a ponto de ser capaz de se constituir no “nascedouro” de um novo grupo étnico. Mesmo com o risco de incorrer no erro de “prever” acontecimentos, entendo que seja importante problematizar essa questão. Pois, diante de uma comunidade já tão fragmentada, a ocorrência de um processo de etnogênese pode intensificar os problemas já enfrentados pelos indígenas da *Reserva de Dourados*.

Por ser uma área de grande trânsito de indígenas Kaiowa, Guarani e Terena do sul de Mato Grosso do Sul, a *Reserva de Dourados* também se configura com um local de dilatação de assuntos que afetam várias outras comunidades. Pereira afirma que este local é um “centro dinamizador”, seja de transformações sociais ou de inovações (2004, p. 269). Neste sentido, o contexto da *Reserva de Dourados* apresenta elementos que dão condições para o surgimento de um novo grupo étnico baseado na identificação religiosa (o pentecostalismo), ainda que hipoteticamente.

Assumindo como pressuposto a argumentação de Tadeu Tomaz da Silva, de que na produção social a identidade “[...] parece ser uma positividade (‘aquilo que sou’), uma

característica independente, um ‘fato’ autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e auto-suficiente” (2000, p. 74), temos que não somente para os indígenas pentecostais da *Reserva de Dourados*, mas como para os mais diversos grupos sociais a possibilidade das distinções produzirem um novo reconhecimento étnico é plenamente viável. Afinal, como diz Silva, aquilo que um indivíduo diz que é, ou que um grupo de indivíduos assume ser, é o que lhes confere diferença e autonomia.

Muito embora essa abordagem ainda se pautem em discussões bastante frágeis, na eventualidade do pentecostalismo processualmente ampliar as distinções produzidas em relação aos indígenas não convertidos, esse movimento pode ganhar força pelo expressivo número de indígenas que se identificam como essa vertente religiosa nos mais diversos espaços de vivência. Como afirmou Pereira,

A expansão desse processo de propagação do pentecostalismo transformou o panorama religioso das Terras Indígenas, sendo que atualmente parcela significativa da população kaiowá e guarani, independente dos seus espaços de residência (cidade, Terra Indígena ou mesmo ocupação e acampamento), identifica-se como “crente” (2012, p. 182).

Por outro lado, todo esse processo ocorre em meio a um trânsito religioso muito denso, o que cria uma “fé” entrecortada por diferentes perspectivas religiosas. Essa realidade salienta as limitações presentes no pentecostalismo autóctone, o que aponta para uma constante experiência de recompreensão identitária. Além disso, o trânsito de muitos indígenas da religião indígena para o pentecostalismo e vice-versa, não permite que a resposta por “aquilo que sou” seja fácil. O que denota a complexidade do surgimento de uma nova identidade étnica a partir do pentecostalismo autóctone. Como ressalta Hall:

[...] Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. Pode ser tentador pensar na identidade, na era da globalização, como estando destinada a acabar num lugar ou noutro; ou retornando as suas “raízes” ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização. Mas esse pode ser um falso dilema. Pois há uma outra possibilidade: a da Tradução. Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. [...] Elas são obrigadas a negociar com novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas (2006, p. 88-89, grifo do autor).

A afirmação de Hall está muito próxima daquela vivida pelo pentecostalismo autóctone da *Reserva de Dourados*. Um grupo de recente formação, aproximadamente 25 anos, e que por não ser institucionalizado convive com inúmeros desafios da autoafirmação e de organização. Além disso, sobressalta o fato da conversão ao pentecostalismo não ser uma variante que implica na ruptura das redes de relacionamentos, pelo menos não diretamente. Ou como afirmou Pereira, “[...] a rapidez com que ocorre a conversão em massa de um grupo de parentes evidencia a superficialidade do movimento de convencimento doutrinário para a adoção da nova fé” (2014, p. 184).

Realidades que asseveram a ainda limitada capacidade desse fenômeno religioso em produzir uma tradição que possa ser transmitida e perpetuada como um elemento cultural e identificador étnico. Pelo menos por enquanto, esse fato também é um argumento contrário aos que identificam no pentecostalismo a “pá de cal” que sentenciará a extinção da religião indígena. Até porque, como lembra Langer, “[...] para a antropologia contemporânea não há uma relação determinista entre transformação cultural e desagregação étnica” (2005, p. 197). E como já dito, a ausência de uma tradição unificadora coloca em risco a própria sustentabilidade do modelo autóctone, que pode acabar sendo absorvido pelo filial. Alia-se a essa fragilidade a dificuldade que as lideranças possuem em dirimir as tensões étnicas e as disputas por poder. Nem por isso, porém, torna-se menos relevante uma observação sobre em quais perspectivas o pentecostalismo autóctone pode ou tem produzido afetações sociais entre os indígenas da *Reserva de Dourados*.

3.3 Implicações sociais do pentecostalismo autóctone na *Reserva de Dourados*

Já mencionei nessa pesquisa que em alguns momentos a adesão ao pentecostalismo surge como um reforço identitário em meio às relações interétnicas. Em minhas análises, percebi que a identificação religiosa se une a étnica como uma tentativa de projeção social e de reconhecimento. A partir de seus espaços religiosos os indígenas pentecostais buscam imprimir um comportamento ético-moral baseado em compreensões assumidas a partir do ensino do não indígena.

Esse mesmo comportamento distintivo tende a criar um forte sentimento de pertença e enraizamento socioreligioso entre os indígenas “crentes” de uma mesma família, inclusive sendo este núcleo o espaço de surgimento de novas Igrejas. Como ocorreu com o pastor Nilson Carlos Vargas, que em 2007 organizou uma Igreja a partir do seu grupo família (VARGAS, 2015). Nesta direção Chamorro e Pereira afirmam que:

[...] a composição das comunidades religiosas articuladas nas congregações e Igrejas existentes na RID apresenta-se como expressão de recomposição de formas organizacionais holistas. Elas parecem encontrar, no pentecostalismo, abertura para esse tipo de apropriação, pois ele propiciaria a oportunidade de aderir à nova religião como recurso para a constituição de coletivos organizacionais profundamente marcados pelo sentimento comunitário e pela solidariedade vivenciada na experiência do ajuntamento e efervescência religiosa (2015, p. 570).

A afirmação de Chamorro e Pereira pode ser avaliada por dois prismas. Por um lado, denota a tentativa de uma recuperação dos danos promovidos pela sobreposição de parentelas quando da acomodação de três etnias em uma mesma área, bem como daqueles provenientes de casamentos interétnicos. Por outro, pode ser observado como a organização de um sistema social polivalente, supraétnico, baseado nos valores da comunidade de fé. Uma vez que quando a organização das parentelas egocentradas está ausente ou enfraquecida, “[...] a congregação assume as feições de um grupo extenso de parentesco [...], é muito comum uma porção significativa dos membros ter relações de parentesco ou de aliança com o líder” (CHAMORRO; PEREIRA, 2015, p. 560).

Quando ocorre a internalização dos valores trazidos pela “nova religião”, a consequência seguinte é a mudança de comportamento social. Fundamentado em uma nova ética e moral gestada a partir Igreja em que está filiado, o indígena reorganiza seu modo de ser e de viver. O “novo convertido” procura se afastar de tudo que remonta aos seus antigos credos e vícios para se fidelizar ao novo modelo de fé, de práticas e de costumes. Contudo, a internalização da nova fé não é algo que sempre ocorra, pois a lógica baseada na observação doutrinária por vezes é incapaz de estabelecer-se como instrumento de permanência. Em geral, isso se deve a um fato, os:

Pentecostalismos contemporâneos [...] não são religiões internalizadas, pois não mantêm seus adeptos por muito tempo. Seu sistema de transmissão gera uma identidade superficial, acima do nível profundo do *habitus*. Essas identidades de curta duração fazem do sujeito religioso um itinerante (RIVERA, 2001, p. 200-201).

Essa compreensão ajuda a entender porque não é incomum que muitas adesões de indígenas ao pentecostalismo ocorram de maneira rápida e temporária. Como é o caso de Jairo Barbosa da Aldeia Panambizinho, que foi entrevistado pelo repórter Roldão Arruda em 2008. Para Jairo, que na época da entrevista ainda cantava hinos evangélicos em Guarani, os cânticos não indígenas não lhe emocionam: “[...] Canto, mas não emociono. Porque não é meu, veio da cultura civil, do estrangeiro. Minha fala é a cantoria” (OLIVEIRA, 2008).

Também não é incomum que a adesão a uma determinada Igreja seja suplantada por outra, normalmente praticante de uma doutrina mais radical. Alguns de meus interlocutores (MORALES, 2015; SILVA, 2015a) mencionaram que receberam em suas Igrejas ex-membros da *Igreja Deus é Amor*, o motivo principal seria a vergonha e/ou a não concordância dessas pessoas com a “disciplina” recebida naquela Igreja. Também no contexto da *Reserva de Dourados*, Chamorro e Pereira fizeram uma observação semelhante.

A igreja Deus é Amor parece perder alguns membros por conta da doutrina rígida e da disciplina implacável. Muitos não aceitam passar pela humilhação pública do cumprimento da pena e preferem reconstruir sua pertença religiosa em outra comunidade, enquanto outros simplesmente abandonam a igreja e, como dizem, “voltam para o mundo” (2015, p. 561).

No entanto, para o pastor Firmino Morales da Silva o que ocorre é o inverso. Ele acredita que é justamente nesse comportamento mais radical que se assenta a “força” pentecostal não indígena (SILVA, 2015a). Ainda segundo Firmino, esse talvez seja um dos motivos pelos quais a *Missão Caiuá* não conseguiu alcançar o mesmo “sucesso” expansionista que as Igrejas pentecostais galgaram em um tempo de presença tão menor entre os indígenas do *Reserva de Dourados*. Pois, mesmo as Igrejas menos radicais sustentam um comportamento moral e social bem mais rígido do que aquele proposto pela *Missão Caiuá* e, atualmente, pelas IIPs.

Outra informação relevante dita pelo pastor Firmino Morales da Silva, tem a ver com o período anterior a sua conversão. Segundo ele, em sua juventude a *Missão Caiuá* oferecia “prêmios” para os jovens convertidos que levassem visitantes para os cultos que a *Missão Caiuá* realizava. Na época, ele e seus familiares que já eram “crentes” saíam dos cultos na missão protestante e iam participar dos bailes ou das festas da chicha (SILVA, 2015a). O pastor Firmino acredita que, “naquele tempo”, a conversão entre os indígenas vinculados à *Missão Caiuá* não produzia uma grande mudança no modo de vida deles.

[...] eu ia na Missão... então tinha um trabalho assim lá na Missão: aqueles, os jovens que trazer um jovem de visita, um visitante, tem um prêmio. Então, os meus irmãos, tudo meu parente... parente, eles falava pra mim: “vamos na Missão, fazê uma visita”, sábado, assim. Eu ia. Eu ia com eles. Ai, quando nós saía da Missão, da Igreja... naquele tempo não tinha... naquele tempo aqui era só baile e chicha. A chicha, chicha e baile. Só que nos bailes era misturado, é Kaiowa, Guarani e Terena. Na chicha dos Kaiowa, era Kaiowa, Guarani e Terena [...] nós aqui vivia uma vida unida, especial. Não tinha... não tinha... não tinha esse tipo de coisa que nem tem hoje [disputas e rivalidades]. Nós tinha um relacionamento de irmão, assim, com as três etnia. Aí eles me convidavam, saía dali eles me convidavam pra ir pras festas, então, como eu já era de lá mesmo, né... (SILVA, 2015a).

Difícil não comparar esse procedimento da *Missão Caiuá* com o regulamento do SPI de 1936, em cujos artigos 18 a 21 estavam dispostos os termos para a atração dos indígenas (BRASIL, 1936). A partir desse regulamento, na década de 1940, a *praxe* do órgão indigenista rezava que alimentos e roupas deveriam ser dados aos indígenas “como brinde de aproximação”, como uma forma pacífica de mantê-los vigiados, bem como para promover a frequência das crianças indígenas nas escolas (BRASIL, 1942, p. 6)

Para além disso, a afirmação do pastor Firmino reforça a percepção de feita na década de 1960 por Egon Schaden sobre a preferência da *Missão Caiuá* em evangelizar os indígenas “da nova geração”. Conforme Schaden, “[...] o trabalho da catequese [da *Missão Caiuá*], ao que pude verificar, se concentra de preferência nos indivíduos da nova geração e não interfere de modo sensível nas atividades religiosas da aldeia” (1969, 128-129). Uma estratégia que objetivava a conversão de futuros líderes de parentelas e grupos de família, o que poderia refletir em uma “cristianização” dos indígenas da *Reserva de Dourados*. Há, ainda, outro registro do etnólogo Egon Schaden que também aparece nas memórias do pastor Firmino Morales da Silva, o trânsito religioso. Conforme Schaden registrou no fim da primeira metade do século XX, “[...] os índios assistem reuniões de culto protestante que ali se realizam, mas nem por isso deixam de participar, em sua maioria, das festas religiosas tradicionais” (1969, p. 129).

A estratégia de focar na evangelização de jovens não transcorreu da forma como se esperava há 60 anos, já que a maioria deles não se converteu. Entretanto, a *Missão Caiuá* também não ficou sem atingir êxito algum. Muitos dos indígenas que na juventude foram evangelizados pelos missionários da *Missão Caiuá*, atualmente, são pastores e/ou líderes de diversas Igrejas presentes no local, sejam, protestantes, pentecostais filiais ou pentecostais autóctones.

Para o Rev. Benjamim Bernardes, diretor da *Missão Caiuá* desde 1985, o “insucesso” do projeto da missão protestante foi avaliado por outro viés. Na compreensão de Bernardes a presença de famílias étnicas que “disputam” a liderança da comunidade, aliada as diferentes percepções cosmológicas, inclusive, do chamado “governo eclesiástico”, tem dificultado o projeto da IIP (BERNARDES apud REIS, 2010, p. 177). Reis ainda menciona que em sua pesquisa foi “[...] muito comum ouvir: *A Congregação ‘tal’ é da família ‘x’, na outra Congregação predomina a família ‘y’...*” (2010. p. 177, grifo do autor).

Essa questão também foi abordada por Pereira, para quem entre os Kaiowá e Guarani é mais comum que as Igrejas que são organizadas em torno de um grupo de parentesco, nesse grupo se mantenha (2012, p. 187). Isso ocorre como precaução, pois em uma eventual

expansão e adesão de novos grupos e/ou famílias poderiam ocorrer divisões internas. Em 2013 o CPPI tentou impedir o surgimento de novas Igrejas pentecostais baseadas apenas no modelo estrutural do parentesco, mas sem sucesso (MORALES, 2015).

Retomo a análise das afirmações do pastor Firmino para tratar de outra consideração, no caso contraditória. Apesar dele reclamar da atual falta de união entre os indígenas da *Reserva de Dourados*, em suas argumentações ficou latente um “modelo” comportamental que deve ser seguido pelo indígena convertido. Ao se converter e filiar-se a uma Igreja, o indígena deve se afastar dos bailes e das festas indígenas tradicionais, ou seja, a união por ele esperada parece não incluir relações mais amplas, fora do ambiente pentecostal.

Para Mariano, “[...] a elaboração dessa nova identidade religiosa, a partir de comportamentos ascéticos e de uma disciplina de si, constitui, portanto, estratégia individual para fortalecer a própria auto-estima” (2005, p. 196). Essa “auto-estima”, pode ser percebida entre os indígenas principalmente quando falam dos ‘perdidos’⁸³ e daqueles que ainda são do “mundão”. Todas expressões que remetem a um tipo de separação sócio-espiritual entre os indígenas convertidos e os não convertidos, bem como dos ‘desviados’⁸⁴. Mesmo que com algumas distinções da percepção presente na “versão” filial, esse também é um traço peculiar do pentecostalismo autóctone da *Reserva de Dourados*.

Outrossim, se por um lado o pentecostalismo autóctone em algum nível produz tensão e afastamento da religião indígena, à semelhança do que ocorre com o pentecostalismo filial, por outro se apresenta como um mecanismo de aproximação e de diminuição das diferenças presentes nas relações com a sociedade envolvente. Ainda que de forma velada, para os líderes das Igrejas autóctones as suas ações também têm como objetivo levar a efeito o reconhecimento de seu grupo, demarcando seus espaços, permitindo-lhes visibilidade e perpetuação de suas Igrejas. Na prática, essas ações:

[...] visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 1991, p. 183).

83 Pessoa que, consciente ou não dos castigos divinos que advirão sobre si no “dia em que Deus há de julgar o mundo”, ainda não é reconhecido pela Igreja como ‘salvo’/convertido. Na compreensão de grande parte dos cristãos protestantes e pentecostais, alguém que na volta de Cristo (*parousia*) viverá eternamente longe de Deus.

84 Na compreensão da grande parte das Igrejas evangélicas, quase integralmente no meio pentecostal, um *crente desviado* é aquela pessoa que ‘aceitou a Jesus’ mas que se afastou do convívio e da obediência as doutrinas da Igreja. De conotação negativa, o ‘desviado’ retornou para uma “vida de pecado”, via de regra relacionada ao consumo de bebida alcoólica e cigarros (REIS, 2010, p. 163).

Neste sentido, há que se ponderar se as filiações e/ou conversões que têm ocorrido entre os indígenas também não visam esse reconhecimento social. Se não fazem parte de uma necessidade pessoal ou social momentânea. Como diz Barros:

[...] é preciso buscar o sentido dessa filiação (ou conversão), situando-a também dentro de um contexto onde encontramos agentes sociais concretos envolvidos num sistema específico de relações sociais, políticas e econômicas, e em determinado momento histórico. Isso porque o núcleo doutrinário apresentado pela nova religião acaba sendo atualizado e mesmo reformulado pelos atores sociais, e a proposta inicial acaba, muitas vezes, sendo comprometida (2004, p. 141).

Essa questão ganha importância se considerado o depoimento do pastor não indígena Paulo Costa da Silva, da *Missão Tapeporã*, que atua na *Reserva de Dourados* desde o final da década de 1970. Segundo ele, entre os Kaiowa há muitos “pentecostais” de ocasião (SILVA; COSTA, 2015). Na base dessa afirmação está contida uma estratégia dos Kaiowa, mas também muito presente entre os Guarani. Para não serem importunados reiteradas vezes pelos missionários e/ou pregadores pentecostais, muitos indígenas “aceitam a Jesus”⁸⁵ logo no primeiro “apelo” à conversão. O que para eles não significa assumir o compromisso com uma nova religião, mas, essencialmente, não ter que ficar explicando ou defendendo suas crenças.

Apesar de não ser algo exclusivo dos indígenas, este exemplo de “estratégia” demonstra a necessidade de não se pôr em polos extremos o processo de evangelização e conversão que ocorre na *Reserva de Dourados*. Pois, se a negação da ocorrência de conversões definitivas pode se apresentar como uma subestimação do sentimento manifesto por uma expressiva parcela de indígenas desse local, supervalorizar essas conversões tendem a avalizar uma realidade aparente que precisa constantemente ser reanalisada, dado a própria dinâmica das religiões de conversão.

Também não se deve esquecer que as afetações sobre a religião indígena não são uma exclusividade do cristianismo, algo que já foi apontado nessa pesquisa. Ou seja, é importante observar que estratégias como a mencionada acima fazem parte de um proceder histórico de resistência das populações indígenas diante das várias frentes de transformações que lhes foram impostas. Isso ajudar a desconstruir a imagem muitas vezes propagada de que as populações indígenas são simples massas de manobra de organizações que visam obter

85 Ato de reconhecer publicamente e crer que Jesus Cristo é o único e suficiente salvador espiritual de sua vida. Via de regra, na maioria das *Igrejas*, nesse ato também se assenta a ideia de conversão. Contudo, o novo convertido deverá seguir uma série de doutrinas que têm por objetivo ‘assegurar’ a sua salvação e o seu não cumprimento pode acarretar na perda da salvação, uma vez que a observação de tais preceitos religiosos representam a correta vida cristã e a vontade de Deus. Algumas Igrejas pentecostais acreditam que após a pessoa ter se convertido e se ‘desviado’ da fé, não lhe é mais possível ser salva. Tal compreensão se baseia em dois registros bíblicos da carta neotestamentária aos Hebreus (6,4-8; 10,26-31).

“lucro” com eles. Antes, esse tipo de estratégia reforça o caráter autônomo dessas populações.

Como afirmou Brand, os problemas para a manutenção do modelo cultural dos Kaiowa e Guarani, creio que também dos Terena, estão fortemente atrelados ao sistema de vida em áreas reservadas. Esta situação impôs as etnias “[...] profundas transformações na relação com o território. Pois, ao perder a sua aldeia, eles foram obrigados a disputar um lote cada vez mais reduzido dentro das reservas” (BRAND, 2001, p. 68-69). Nessa mesma linha argumentativa, Pereira entende que “[...] a aglomeração de muitas comunidades no espaço das Reservas gerou problemas sociais e de convivência interna, agravados pela deteriorização dos recursos ambientais, cuja forma mais visível são os suicídios [...]” (2012, p. 183). E é nesse complexo processo histórico que a presença das Igrejas pentecostais entre os indígenas deve ser analisada. Pois, antes mesmo de sua instalação entre os indígenas da *Reserva de Dourados*:

A superpopulação [nas áreas reservadas], que reduziu o espaço vital disponível, inviabilizou o *sistema* agrícola tradicional, provocou o esgotamento de recursos naturais importantes para a qualidade de vida numa aldeia kaiowá/guarani, com o conseqüente impacto deste esgotamento sobre a economia tradicional. E, finalmente, houve as alterações no *sistema* de chefia, com a imposição da figura do *capitão*. Tudo isto refletiu na gradual inviabilização da religião tradicional, entendida aqui como as práticas e crenças, por intermédio das quais expressavam a sua relação com o sobrenatural que, ao mesmo tempo, constituíam-se em referenciais básicos indicativos de cultura (BRAND, 2001, p. 69, grifos do autor).

Como observado na afirmação de Brand, a religião indígena está para além das áreas reservadas. Assim, ao se discutir os problemas relacionados à religião indígena, não se deve fazê-lo apartado dos demais problemas de ordem sociopolíticas existentes nas áreas demarcadas pelo Estado. Essa situação é tão premente que até produziu revisões no modelo de compreensão do que vem a ser terras de ocupação tradicional. Conforme Cavalcante:

Ao tratar de terras de ocupação tradicional necessárias à reprodução física e cultural dos povos indígenas, ampliou-se a compreensão, antes limitada às terras habitadas pelos indígenas, para todas aquelas que sejam de alguma maneira importantes para a reprodução desses povos. Deste modo, atualmente, ao se realizar a identificação e a delimitação de uma terra indígena, o grupo técnico não se limita a levantar os espaços necessários para a habitação e reprodução econômica de um povo, mas também inclui aqueles locais de relevância para a sua cultura, *religião* e organização social (2013, p. 47, grifo meu).

Sem negar a importância dos debates que envolvem a conversão ao pentecostalismo e a expansão acentuada do número de Igrejas no interior das terras indígenas, focalizar os

problemas que afetam a religião Kaiowá, Guarani e Terena apenas no escopo dos enfrentamentos com as várias expressões do cristianismo é uma simplificação do debate. Em especial, diante dos problemas historicamente enfrentados por essas etnias. Não se quer com isso tergiversar sobre os impactos sociais causados pelas religiões não indígenas entre as populações originárias, apenas insistir na ampliação dessa discussão. Como já propuseram Barros (2004), Pompa (2006a) e Reis (2010).

3.3.1 O debate sobre os direitos indígenas nas Igrejas autóctones: apatia e envolvimento

Com base nas críticas que Brand fez a pouca preocupação das Igrejas pentecostais com as demandas concretas dos povos indígenas (2009, p. 12-13), procuro analisar nesta subseção o posicionamento do pentecostalismo autóctone em relação a algumas questões indígenas mais emergentes, tais como a luta por reaver parte de suas terras de ocupação tradicional e pelos direitos constitucionais que muitas vezes lhes são negados.

No final dos anos de 1970 o indigenismo brasileiro passou a viver um momento singular. Refiro-me, especificamente, ao acontecimento que Cardoso de Oliveira (2006) chamou de “mudança radical” na configuração da identidade indígena no país. Essa “mudança radical” representava o início da organização dos indígenas e de suas lideranças por demandas que assegurassem o respeito a identidade e as culturas dos povos originários (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 41-42). Um primeiro momento de visibilidade desse período ocorre com a organização da União das Nações Indígenas (UNI), em junho de 1980 na cidade de Campo Grande/MS, quando indígenas da região debateram em assembleia assuntos relacionados a promoção e autodeterminação dos povos indígenas brasileiros e, também, sobre a recuperação de suas terras e reconhecimento de seus direitos (HÜTTNER, 2007, p. 103).

Foram reivindicações afirmadas no bojo do que ficou conhecido como o “Movimento Indígena” em escala nacional [...]. A partir da ação quase pedagógica que essa entidade conseguiu realizar junto aos povos indígenas, sobretudo no que tange à auto-estima e à recuperação do sentimento de dignidade requerida pela categoria Índio [...], os índios atualmente passaram a assumir sua condição étnica com fotos de uma nova cidadania que até então lhes era praticamente negada (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 42).

As lutas e os debates sobre direitos indígenas são apáticos entre boa parte das lideranças das Igrejas pentecostais autóctones. A questão da luta pela terra, por exemplo, não pareceu ser um tema relevante nas conversas informais que tive com meus interlocutores, sendo que esse assunto só foi discutido quando fiz indagações a esse respeito. Nos cultos em

que estive presente, assuntos ligados aos interesses “terrenos” dos indígenas foram totalmente ausentes.

Não se pode dizer que eles desconhecem essas questões, tampouco que ignoram a realidade enfrentada pela maioria dos indígenas locais e do Brasil. Quando provocados, meus interlocutores foram capazes de refletir com significativo domínio da causa, todavia, para eles quaisquer alívios para as lutas e dificuldades da vida devem ser encontrados no “Evangelho”, na “salvação”. Aparentemente, esse alívio só atinge àqueles que se arrependem. Situações que podem ser percebidas em um depoimento do pastor Odair Morales de 2012.

Bem dizê falta tudo, né? Nós, é... nós ainda temos... eu digo pro senhor que a nossa vivência é boa aqui, porque nós temos o Evangelho. Quer dizê, nós temos essa confiança, que hoje nós temo mal, mas amanhã nós pode tá bem. Se hoje nós num temo, mas amanhã nós pode tê. Então, essa confiança que nós tema via dando essa força pra gente vivê. E a gente vai tentando passa pros outros essa mesma confiança pra eles também se assegurando e... vivendo, né? Só que nem todos aceita, né? Nem todos, é... concorda, se arrepende. Nós num pode fazê nada por estas pessoa. Então, aí aonde vem... que os político, os governador tinha que olhá pra isso, né? Os político [...] eles só vêm aqui em tempo de eleição. Eles ganha aí, quinhentos, seiscentos... mil votos e, acabou a eleição, cabô! Aí nunca mais, o senhor nunca mais encontra um deles. Então, isso é um problema sério pra nós, né? É... e a gente vai tentando... levando a vida até... porque *nossa vida é muito curta*, 70, 80 até 100 anos, é muito pouco, né? Mas é o que Deus dá pra nós, então, nós vamo vivendo enquanto dá... (MORALES, 2012, grifo meu).

Verifiquei, ainda, um discurso tal qual aqueles proferidos pelos não indígenas em relação a condenação aos atos de “invasão” de terras. Um discurso permeado por incoerências, pois, mesmo reconhecendo a importância da terra para a sobrevivência dos indígenas (MORALES, 2012), o pastor Odair Morales criticou a atitude daqueles que se organizam com o objetivo de reaver suas terras tradicionais (MORALES, 2015). De fato, essa é uma questão ambígua. Pois, se existe a crítica contra as “invasões, o tom da crítica não é o mesmo quanto a invasão da área da *Reserva de Dourados* por não indígenas.

Diante dessas questões, questionei o pastor Odair Morales sobre sua perspectiva quanto ao avanço da área urbana do município de Dourados sobre a *Reserva de Dourados* e como a Igreja que ele dirige tem tratado do tema. Em sua resposta, ele me disse temer que o avanço urbano transforme as aldeias em favelas, enfatizando que além dos problemas próprios do local, a presença de não indígenas na área só tem aumentado. Fato que observei como a internalização do pensamento da sociedade envolvente ratificado pelas mídias.

Há, pelo menos, uma década esse é um discurso tem sido propagado pela imprensa local e nacional. Elenco a seguir algumas manchetes que sustentam minha percepção:

atual (PEREIRA, 2012, p. 183).

Em 2007, quando realizou seu estudo sobre a ressignificação e a apropriação que os Kaiowa e Guarani fazem dos conteúdos e dos valores trazidos pelas missões religiosas, a antropóloga Katya Vietta já alertava para o problema do aumento contínuo da população das áreas indígenas e da “invasão” urbana sobre suas terras. Situação que “[...] têm desencadeado e/ou acirrado problemas de várias ordens” (2007, p. 110). Em julho de 1950 Marçal de Souza já previa uma situação semelhante. De acordo com Egon Schaden, em uma pregação que Marçal de Souza realizou na época em que era missionário da *Missão Caiuá*, ele disse o seguinte:

Cristo é a nossa esperança, mas para os índios não há mais o que esperar neste mundo. Daqui a uns cinqüenta anos estarão reduzidos a uns restos miseráveis. Esperança só no Além, onde se medirão a todos com igual medida, pobres e ricos, ignorantes e instruídos. Não há no mundo poder capaz de evitar o desaparecimento, paulatino, mas absolutamente irrevogável, da população indígena, que se vai processando como que por uma lei da natureza e sem que ninguém tenha culpa (SCHADEN, 1969, p. 142-143).

De acordo com José Laerte Cecílio Tetila, autor de uma biografia sobre Marçal de Souza, o início dos anos de 1970 é marcado pelo retorno de Marçal “à prática da religião indígena” (TETILA, 1994, p. 26). Mesmo que subsistam algumas críticas quanto a algumas informações que o autor do livro utiliza⁸⁶, destaco o fato de Tetila anotar dentre os motivos para a “desconversão” e o afastamento de Marçal de Souza da *Missão Caiuá*, a busca pela salvação coletiva dos indígenas que viviam na *Reserva de Dourados*, nos seus mais amplos sentidos. Motivo que, inclusive, fez com que ele fosse assassinado em 1983.

Outra indagação que fiz ao pastor Odair Morales foi sobre a existência de um debate acerca da questão do direito à terra no ambiente da Igreja. Sua resposta foi sucinta: “Você sabe que a Igreja ainda não acordou para esse lado!” (MORALES, 2015). Porém, como pastor e líder da Igreja, ao fazer tal afirmação ele implicitamente também reconhece suas prioridades, nas quais parecem não estar nesse debate. Dessas apreensões, entendo que há uma tendência das Igrejas pentecostais autóctones exercerem pouca ou nenhuma influência sobre assuntos que fogem da esfera ético-moral e religiosa. Essa certa apatia sobre um tema tão vital dentro da vida social dos indígenas da *Reserva de Dourados*, em um período que vários movimentos indígenas se organizam para lutar por seus direitos, remete à ideia da “consciência infeliz” da

86 Há problemas cronológicos presentes nos registros de Tetila, bem como em falas atribuídas a Marçal de Souza (v. TETILA, 1995, p. 20-26).

qual falou Cardoso de Oliveira antes da década de 1970 (2006, p. 42).

Um outro viés pelo qual é possível avaliar essa realidade está vinculada à simplicidade teológica, própria do pentecostalismo de áreas periféricas. Como afirma Rodrigues, “[...] a ênfase pentecostal é de uma espiritualidade interiorizada e subjetiva. A teologia pentecostal favorece o reducionismo. A cosmovisão pentecostal é muito simplista. Culpa-se o diabo, a idolatria e a falta de compromisso com Deus e pronto” (1995, p. 81). Neste sentido, mesmo que se considere as inúmeras transformações ocorridas dentro do pentecostalismo brasileiro nos últimos 20 anos é preciso ter em mente que muitas Igrejas ainda se distanciam de debates considerados seculares e que não interferem em suas práticas ou comportamento.

Outrossim, mesmo que já existam vários indígenas com cursos universitários na área da *Reserva de Dourados*, muitos deles pentecostais, transformações práticas ainda são incipientes entre os pentecostais autóctones. Apesar de não debater a questão dos direitos indígenas dentro da Igreja, o pastor Odair Morales reconhece que foi a partir do momento em que os indígenas começaram a estudar, a obter conhecimento, que passou a ocorrer um movimento mais organizado em prol dos direitos indígenas da *Reserva de Dourados*. Segundo ele, “[...] pelo conhecimento dos nosso índios, hoje nós sabemos reconhecer o nosso direito. Que hoje se você tem um direito, se você não ir fazê uma manifestação, você não vai adquirir esse direito” (MORALES, 2015). Como pode ser observado, a ambiguidade marca o discurso pentecostal.

Esse pode ser um dos motivos pelo qual Pereira considera que nesse emaranhado de fatores e reações que envolvem as Igrejas pentecostais, ao lado da escola e dos programas econômicos elas são representações de frentes integradoras que favorecem o avanço da sociedade capitalista sobre o sistema indígena (2004, p. 272). Pois, mesmo tendo em si a percepção das necessidades e dos direitos que lhes são negados, preferem manter-se afastados da luta pelos direitos comunais. São raros os momentos em que essas Igrejas se envolvem com problemas de mais envergadura para os indígenas da *Reserva de Dourados*. Mais comumente, suas ações estão voltadas para o atendimento às necessidades dos próprios membros dessas Igrejas.

3.3.2 O papel social das Igrejas autóctones: entre a assistência e o assistencialismo

O espaço social no qual se encontram as Igrejas pentecostais da *Reserva de Dourados*, autóctones ou não, é simultaneamente problemático e atenuador. Se por um lado há no meio desse grupo uma despreocupação com o respeito à diversidade e com o direito constitucional,

já que a “incumbência divina” de falar de Deus é posta acima da lei humana (PEREIRA, 2012, p. 184), por outro, elas também aparecem como locais de minoração de alguns problemas sociais que afetam as comunidades indígenas da *Reserva de Dourados*. Por vezes, de maneira mais intensa do modo como ocorre na sociedade envolvente.

Em uma reportagem de 2014, a emissora pública britânica *British Broadcasting Corporation* (BBC) colocou a área da *Reserva de Dourados* entre os locais mais violentos do Brasil. Baseada em dados do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) de Mato Grosso do Sul, do período de 2007 a 2013, ao menos quatorze assassinatos ocorreram em 2013 na *Reserva de Dourados*. Esse “[...] dado confere à área o índice aproximado de 100 mortes por 100 mil habitantes, maior que a taxa de homicídios no Brasil (25,8) e até que a da capital mais violenta do país, Maceió (79,8)” (FELLET, 2014). Para Pereira, a tentativa de controle social, especificamente voltados para o combate ao alcoolismo e a violência familiar é um dos motivos para o êxito do movimento neopentecostal. Conforme esse autor:

Por diversos motivos, a estratégia [de formar missionários e pastores indígenas] se revelou exitosa; em pouco tempo, as comunidades neopentecostais proliferaram nas Terras Indígenas, principalmente porque os líderes de parentela viram aí uma oportunidade para: a) rearticular grupos de parentesco com alto grau de fragmentação; b) contrapor-se a outros grupos mais bem articulados; c) controlar problemas associados ao consumo abusivo de bebidas alcoólicas; d) controlar a violência no interior das famílias (PEREIRA, 2012, p. 184).

A violência e o consumo excessivo de bebida alcoólica são alguns dos elementos críticos no contexto social da *Reserva de Dourados*, o que em muitos casos acentua o preconceito da sociedade envolvente e serve de argumento para os críticos dos direitos indígenas. Tal como ocorria em meados do século passado, abordado no primeiro capítulo, ainda hoje a imprensa atua no fomento dessa visão depreciativa dos indígenas. Como exemplo dessa situação, reproduzo parte da fala de uma apresentadora de TV sobre um estupro coletivo, conhecido como “feirinha”, ocorrido na Aldeia Bororó em maio de 2015. A notícia foi veiculada na TV MS de Campo Grande/MS e, no final, a apresentadora fez o seguinte comentário:

Alcoolismo e crimes consecutivos. A gente sabe das dificuldades da comunidade indígena em Mato Grosso do Sul e no Brasil inteiro. Mas os próprios moradores das aldeias precisam vigiar e denunciar, *porque situações e crimes como esses abalam a credibilidade das aldeias indígenas e acabam dificultando conquistas*, que às vezes a comunidade pleiteia a muito tempo e não consegue alcançar (MS RECORD, 2015, grifo meu).

O destaque que faço para essa fala também denota um aspecto presente no pentecostalismo, cuja menção fiz no capítulo anterior, e que em algum sentido auxilia na diminuição dos problemas relacionados ao comportamento do indígena convertido. A recomendação da repórter de que os “moradores da aldeia precisam vigiar” é uma característica contínua entre os pentecostais, principalmente daqueles membros das igrejas mais radicais. Uma afirmação de 1997 do pastor José Aquino, da *Igreja Pentecostal União da Família*, contribui para se compreender como os próprios indígenas percebem os problemas sociais e como avaliam um possível caminho para a solução. Na avaliação desse pastor, “o Evangelho traz o índio malandro para a igreja. Aí ele fica calminho e para de incomodar” (AQUINO apud TEIXEIRA; AGÍLSON, 1997, p. 56).

Dentro desse processo de intensificação dos problemas sociais deve-se, ainda, considerar a taxa média geométrica de crescimento anual da população indígena da *Reserva de Dourados*, que está em torno de 4,5%⁸⁷. Ao se comparar essa taxa com o percentual de crescimento de Mato Grosso do Sul, que conforme o IBGE (2010b)⁸⁸ é de 1,75%, tem-se uma dimensão futura do agravamento da situação social provocado pelo aumento populacional. Assumindo que a população estimada da *Reserva de Dourados* seja de aproximadamente dos 14 mil habitantes, cada indígena teria 0,25 hectares de terra para promover o seu sustento. Contudo, essa realidade é bem mais crítica, pois há famílias em que a média de área por ente supera em muito essa média. O antropólogo Levi Marques Pereira ajuda a entender a acentuação desse problema a partir de dois momentos específicos, o primeiro:

Na década de 1960, ainda no período de atuação do SPI, foi imposta a divisão da terra em lotes entre as famílias indígenas. A intenção do SPI era, principalmente, inculcar nos indígenas o senso de cuidado e responsabilidade com a propriedade privada. Com o tempo, esta prática acabou incorporada por boa parte dos indígenas. Inicialmente, os Kaiowá mostraram grande resistência a esse tipo de prática, por motivos religiosos, não aceitando a adoção da prática de recortar a terra em lotes, algo inconcebível dentro de sua cosmologia religiosa. Mesmo resistindo, os Kaiowá acabaram se convencendo de que seria a única forma de assegurarem algum espaço na RID, já que a terra estava sendo toda loteada e as famílias que aí chegavam iam se estabelecendo e ocupando todo o espaço, aceitando os lotes que lhes eram ofertados pelas autoridades do SPI (PEREIRA, 2014, p. 7).

O segundo momento ocorre no final da década de 1970, quando esta área passou a atrair muitas agências indigenistas e, conseqüentemente, um expressivo volume de recursos

87 Como apresentado no primeiro capítulo dessa pesquisa, esse número tem como base a população residente entre o período de 1976 e 2010.

88 Esse valor refere-se a média do período compreendido entre os anos de 1991 e 2010. Para mais informações ver: IBGE. *Tendências demográficas*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/tabela01.shtm>. Acesso em: 19 out. 2015.

financeiros (2014, p. 5). Ainda segundo esse autor:

[...] os índios percebiam que os recursos pouco chegavam às outras terras indígenas, pois estavam concentrados na RID. Assim, os moradores de outras terras indígenas passaram a se deslocar em massa para a RID. Resultou daí o extraordinário aumento da população indígena aí radicada, comparado com a dimensão populacional das terras indígenas da região que estão localizadas em áreas de difícil acesso e com menos ação indigenista (PEREIRA, 2014, p. 5).

Esses fatores que ajudam a compreender a alta densidade demográfica da *Reserva de Dourados*. Assim, aliado ao aumento da taxa de natalidade local e atualmente em uma escala bastante diminuída, a migração de indígenas de outras áreas também ajudou a acentuar o adensamento no local. Especialmente nos últimos anos passou a ocorrer um intenso ‘negócio imobiliário’ entre os indígenas na área da *Reserva de Dourados*, negócios que envolvem até mesmo não indígenas. De modo que não se pode descartar que a ‘urbanização’ das aldeias tem se mostrado como um elemento de afetação do modo de ser e da organização social indígena. O distanciamento da economia solidária, estrutural dentro dessas comunidades, e a ampliação do comércio dentro da *Reserva de Dourados* pode ser apresentado como um reflexo dessa realidade. Como afirmou Pereira:

[...] Na atualidade, muitos indígenas que vivem ao longo da MS 156 ou nas estradas vicinais mais movimentadas, estão transformando a frente de suas casas em comércio com pequenos mercados, bares, borracharias, lava-rápido, igrejas, bazares, etc. A tendência é de uma espécie de urbanização do eixo da rodovia asfaltada, com grande circulação de pessoas, inclusive não indígenas. A urbanização e a abertura de novos comércios, sem dúvida, reúne também aspectos positivos, como ampliação das alternativas de renda para algumas famílias, mas isto pode aumentar o choque cultural, principalmente com as famílias indígenas que não conseguem se beneficiar dos recursos gerados por essa transformação (2014, p. 5-6).

Relatos de meus interlocutores apontam para uma situação comum há trinta ou quarenta anos atrás que praticamente é inexistente nos dias atuais: a partilha de alimentos. Quando uma família ‘carneava’ um porco, por exemplo, as carnes do animal eram repartidas entre os familiares e também entre os vizinhos mais próximos (MORALES, 2015). Algo quase impensável hoje. Nas estradas vicinais da *Reserva de Dourados* é cada vez mais comum o comércio de bebidas e cigarros, muitas vezes identificados apenas com uma pequena placa na frente das casas. Para Bastide, a capacidade da urbanização de romper com as solidariedades comunitárias afeta diretamente as Igrejas, pois:

[...] a urbanização, ao romper as solidariedades comunitárias, a escola laica, pondo o religioso entre parênteses, a sociedade de consumo, enfim, ao apoiar-se na propaganda insidiosa dos *mass media*, ao canalizar as aspirações dos homens para os bens materiais, tiram dessas igrejas dilaceradas porções de fiéis (2006, p. 265).

Apesar das tensões e de certa omissão, a atuação das lideranças das Igrejas pentecostais autóctones no âmbito assistencial tem sido uma forma encontrada por eles para demarcar seu campo de atuação, aqui compreendido como o espaço de suas relações internas e externas ao ambiente da Igreja. Muito embora na sociedade do entorno permaneça a compreensão de que as ações realizadas por essas Igrejas não passam de assistencialismo, as lideranças pentecostais veem nas atividades que desenvolvem a manifestação prática do mandamento divino de amar e ajudar ao próximo, bem como uma reação às necessidades hodiernas da própria área indígena.

Há uma compreensão entre os pastores pentecostais autóctones de que, mesmo que existam estruturas capazes de permitir que os indígenas tenham melhores condições de vida, o que é desejado, o auxílio aos patricios menos favorecidos é uma responsabilidade da Igreja. E, na medida do possível, é algo a ser buscado (cf. MACHADO, 2015; RAMIRES, 2015; SILVA, 2015a; VARGAS, 2015). Como exemplo deste intento há Igrejas que atuam como mediadoras para o atendimento de indígenas dependentes químicos ou, ainda, no atendimento a necessidades alimentares.

Um exemplo da dinâmica que ocorre entre os pentecostais autóctones da *Reserva de Dourados* é vista em uma ação da *Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho*, pastoreada por Nilson Carlos Vargas. A representação que esta Igreja possui no município de Naviraí/MS tem sido utilizada para apoiar o projeto de assistência que eles realizam na *Reserva de Dourados*. Por se localizar na área urbana daquele município, lá há melhores condições para o recolhimento de recursos financeiros e de doações, como roupas e calçados. Segundo me informou o pastor Nilson Carlos Vargas, a partir de um levantamento das famílias indígenas que necessitam de roupas e/ou de alimento é feita uma triagem dos mais carentes. Então, as roupas e calçados são distribuídas e os recursos financeiros ‘levantados’ em Naviraí são revertidos para a compra de alimentos para os indígenas com mais prioridade (VARGAS, 2015).

Outrossim, cabe mencionar que além dos problemas apontados acima e da falta de infraestrutura na *Reserva de Dourados*, uma situação enfrentada por indígenas de diversas partes também afeta os que moram nesse local: o preconceito. E, como ressaltou Cardoso de Oliveira, “[...] o preconceito sempre mostrou ser uma barreira ao pleno reconhecimento de

identidades étnicas” (2006, p. 46). Se tampouco o acesso as universidades, algo tido por alguns como a porta para a autonomia e/ou para a assimilação indígena tem sido suficiente para transpor a barreira da negação social, então, em quais sentidos historicamente tem ocorrido o protagonismo indígena?

3.4 O protagonismo indígena e o pentecostalismo autóctone: algumas perspectivas

Embora seja possível observar o protagonismo indígena desde o início da colonização das Américas, foi na década de 1970 que a Antropologia passou a utilizar esse termo de forma mais disseminada. O pouco tempo de utilização desse termo em estudos na temática indígena ensejou a presença de uma expressiva pluralidade de abordagens e uma grande produção de pesquisas nos últimos 40 anos. Elenco algumas das mais recentes, como as de Bicalho (2010) e Langer e Chamorro (2012). Nesta pesquisa, opto por adotar a compreensão de protagonismo indígena proposta por Zwetsch, para quem esse conceito é entendido:

[...] como o esforço persistente das comunidades indígenas, de suas lideranças e intelectuais pela garantia de direitos inalienáveis, por autonomia cultural, de pensamento e crença, e pelo direito a uma identidade diferenciada que remete a um modo de ser particular no conjunto da sociedade contemporânea (2012, p. 46).

Neste sentido, pressupõe que o debate por autonomia perpassa algum tipo de cisão com os sistemas tutelares, o que significa avançar para além do reconhecimento dessas populações. Também implica em perceber os indígenas não como simples participantes dos processos históricos e sociais, mas como atores, como agentes de destaque nas relações interculturais. De certo que já há muito dessa perspectiva diluída no que apresentei até aqui. Contudo, a partir daqui pretendo enfatizá-las tendo como base de argumentação esse ‘novo’ espaço de mobilização presente na *Reserva de Dourados*: o pentecostalismo.

Apesar da expressiva redução dos casos de desnutrição e da diminuição dos casos de suicídios, por longo tempo foram esses eventos que deram visibilidade aos indígenas da *Reserva de Dourados*. Na década de 1990, o então capitão Ramão Machado da Silva (SILVA, 1991b, p. 141-142) afirmou que o suicídio sempre existiu entre os indígenas da *Reserva de Dourados*, mas entre 1980 e o início de 1990 o número de casos havia aumentado muito. A maioria das mortes tinha como vítimas os jovens entre 12 e 17 anos. Os rezadores relacionam esses casos a feitiços e ao afastamento da cultura indígena. Há, ainda, quem considere uma relação direta dos casos de suicídio com o aumento da população na área e com os problemas

nos casamentos que, em geral, se dão quando os indígenas ainda são muito jovens (SILVA, 1991b, p. 142).

Sobre os reais motivos destes suicídios, há distintas interpretações. Há, porém, acusações⁸⁹ de que os casos de suicídio estão ligados a conversão ao cristianismo, situação que pode ser observada na fala do pastor Odair Morales sobre as mudanças na forma como a pregação era realizada no passado e como ocorre nos dias atuais.

Quando nós começamo... nós falamo aqui, nós num pensava na vida material. Só que a gente chegou numa conclusão que a vida material tem que acompanhá a vida espiritual. Porque muito das morte de enforcamento.. eles questionava... quando morria um eles falavam: “aquele lá é crente”. Mas ele... quando ele se enforcou ele já não era mais crente, ela já era desviado. Ele desviô. E por que que ele desviô? Essa foi a consequência, ele buscou a parte espiritual e não teve condição de buscá a parte material. Porque a parte espiritual ele buscou, recebeu. Mas a parte material num vem assim. A parte material cê precisa dum estudo, cê precisa dum trabalho e se você num tivé isso, você num vai ganhá bem. Você num vai tê dinheiro. Ainda mais pro indígena. É difícil [...] ele pegá um emprego num lugar bom na cidade, é difícil. Então, aí é onde acontecia que eles num guentava, saía da Igreja, ia bebê, fumá e daí [...] acabava se matando, se enforcando. Então, nós vendo isso [...] então, agora, nós vemos que essa é a necessidade, nós temo que acompanhá (MORALES, 2015).

O estudo e o trabalho, mencionados pelo pastor Odair Morales, inversamente do que se poderia esperar não tem contribuído para a diminuição da discriminação social. Há 12 anos “[...] havia 1.300 universitários indígenas, majoritariamente em instituições privadas, com apoio da FUNAI, ou de instituições estrangeiras; em 2013 estimam-se quase dez mil, predominantemente em Universidade Públicas [...]” (BERGAMASCHI; KURROSCHI, 2013, p. 3-4). Porém, ao passo que cresce em todo o Brasil o número de universitários, e mesmo o de mestres e doutores indígenas, a aceitação profissional dessa parcela da população brasileira ainda é bastante restrita. O advogado indígena Wilson Matos da Silva, morador da Aldeia Jaguapirú da *Reserva de Dourados*, faz uma importante observação quanto a essa realidade.

Pra você ter um exemplo, nós [indígenas] estamos agora entrando no mercado de trabalho de Dourados, depois de muita briga, muita conversa, muita, né... puxão de orelha. E eles estão inserindo, então, a nossa mão de obra indígena. Sabe o que eles [os indígenas] fazem? eles coletam lixo, a noite. Né? E... e agora eles tão sendo motoristas dos caminhões que coletam

89 Sem querer citar nomes, alguns de meus interlocutores (MORALES, 2015, SILVA, 2015) mencionaram esse tipo de acusação feita por lideranças tradicionais (*nhanderus*), contudo, também há opiniões que projetam a hipótese da ligação da conversão aos casos de suicídios (MORGADO, 1991, p. 588-590). Em 1996 o *Instituto Socioambiental* apresentou em seu anuário sobre os povos indígenas do Brasil vários pontos sobre essa discussão. Além do posicionamento dos atores envolvidos diretamente na questão, como os indígenas, os missionários e a FUNAI, também apresentou relatos do CIMI e de uma psicóloga que trabalhava com a questão do suicídio entre os indígenas Kaiowa e Guarani desde 1986 (RICARDO, 1996, p. 743-744).

lixo, daquelas empresas que são agregadas da Prefeitura Municipal. Não temos ainda funcionário público, né? Nas lojas, dificilmente você vê o índio, eu diria que você não vê um índio vendendo. Você não é atendido pelo índio (SILVA, 2015b).

Alguns pontos desta afirmação conectam-se com a percepção de Roger Bastide acerca das consequências da frustração para pessoas e/ou grupos marginalizados que anseiam por ascensão social. Em pesquisas que realizou no Brasil entre pessoas de origem negra e que residiam em áreas suburbanas, o sociólogo francês observou que a busca por uma melhoria socioeconômica e a sua eventual inviabilidade, por vezes, acentuava o sentimento de inferioridade e/ou incapacidade experimentada pelo indivíduo ou pela coletividade.

Neste sentido, aqueles que se sentiam marginalizados ou excluídos tinham sua autoestima ainda mais reduzida pela impossibilidade de alcançar suas aspirações. Essa série de situações, segundo Bastide, faz com que as pessoas desses grupos sociais se tornem um campo fértil para o crescimento do proselitismo religioso (2006, p. 260-261). Assim, parafraseando Bastide, quando a revolta social, e mesmo a política, parece impossível ela revela-se em caráter religioso (BASTIDE, 2006, p. 261-262).

O pentecostalismo, de maneira *sui generis*, parece acomodar essa ‘revolução’ tão difícil de ser atendida no campo social e político. Ressaltando que, como já visto, através do pentecostalismo autóctone muitos indígenas têm conseguido galgar projeção social justamente nesses campos que diretamente lhe é negado o direito e o respeito. Além disso, como considerei acima, a autodisciplina religiosa e o sentimento de realização experimentado por alguns adeptos do pentecostalismo autóctone, surge como uma estratégia de fortalecimento da autoestima.

Até a década de 1970, os indígenas da *Reserva de Dourados* que se reconheciam como convertidos assim o faziam a partir do cristianismo ‘oferecido’ *Missão Caiuá*. Após essa década, porém, além do retorno do trabalho metodista desvinculado da *Missão Caiuá*, os indígenas também passaram a conviver com o catolicismo (via CIMI e da Pastoral Indigenista) e, principalmente, com o pentecostalismo. De maneira que, por adesão ou por imposição, novos espaços e possibilidades de contrapontos com os ensinamentos protestantes trouxeram para esses indígenas ‘novas respostas’ para suas realidades sociais e espirituais.

À semelhança do que ocorreu com o pentecostalismo nas periferias das cidades brasileiras, que se apresentou como o campo religioso mais fértil para as populações marginalizadas, os indígenas da *Reserva de Dourados* também vislumbraram melhores possibilidades a partir dessa perspectiva religiosa. O que pode explicar o motivo pelo qual

uma parcela dos indígenas do local terem optado por assumirem sua identidade indígena em termos da religiosidade pentecostal. Pois, uma vez que sua teologia se baseia em uma infraestrutura móvel, ou seja, marcada pelas experiências espirituais que fundamentam o viver religioso de seus adeptos, o certo nível de racionalismo presente no protestantismo abriu espaço para a ruptura e para a ascensão de atores sociorreligiosos indígenas. Assim, mesmo sem ocorrer uma ruptura com o cristianismo, o pentecostalismo surge como uma continuidade descontinuada, que troca o ‘livro’ pela inspiração divina (BASTIDE, 2006, p. 263-264).

De certo que os indígenas pentecostais assumem conjuntamente com os não indígenas os ônus oriundos de posições doutrinárias exclusivistas. O que faz com que os olhares sobre eles sejam carregados de um juízo preconcebido. Todavia, diferente do que ocorre com os pastores não indígenas, as lideranças autóctones conseguem simultaneamente compartilhar “símbolos inteligíveis” (CUNHA, 2009, p. 231) tanto para os ‘brancos’ como os patrícios. Porém, cabe notar que na direção inversa do avanço pentecostal ocorre certo desalento como futuro da religião indígena um problema. Destaco a fala do kaiowa Getúlio de Oliveira, *nhanderu* e líder de um clã familiar na aldeia Jaguapiru, registrado em uma entrevista concedida em 2008.

A grande tragédia dos caiuás no momento é a falta de interesse dos jovens por essas práticas. “Até os 12 anos, o menino gosta de cantar, dançar, rezar. Mas depois começa a ficar com vergonha”, diz Getúlio de Oliveira, de 54 anos, *nhanderu* e líder de um clã familiar na aldeia Jaguapirú. Ele ainda não encontrou ninguém na família interessado em sucedê-lo (OLIVEIRA, 2008).

Embora os indígenas negociem suas identidades nos mais diversos ambientes que eles convivem, não encontrei em minhas pesquisas um sentimento entre os pentecostais autóctones como os apontados pelo *nhanderu* Getúlio. Obviamente que isso não significa dizer que não existam aqueles que se orgulham em ser identificados a partir da religião indígena, bem como outros que não se sentem bem em exteriorização a sua religiosidade pentecostal. No entanto, não deixa de ser notável como os laços emocionais e ético-morais unem e delineiam o comportamento público desses indivíduos, mesmo quando internamente há conflitos internos.

Além disso, nos contatos formais ou informais que tive com os indígenas “crentes”, ao lado da identificação étnica sempre aparecia o “orgulho” de ser pentecostal. Tanto que a identidade religiosa foi bastante utilizada nos argumentos de meus interlocutores como forma de atenuar as separações sociais que ocorrem nas relações dos indígenas com a sociedade envolvente. Porém, uma atenuação temporal e limitada ao ambiente da Igreja. Como afirma Pereira, “[...] na cidade [os indígenas] esforçam-se para se comportarem como os brancos e

sempre que possível evitam se identificar como indígenas, o que pode ser entendido como estratégia para fugir do preconceito a que os indígenas estão sujeitos em Mato Grosso do Sul” (2012, p. 179).

Algumas lideranças pentecostais autóctones, porém, aprenderam a utilizar a visão diminuída de sua identidade étnica como um mecanismo de negociação. Perceberam que em muitos espaços religiosos, onde o preconceito e a separação social são atenuados pela “irmandade cristã”, a visão do indígena carente e espiritualmente “perdido” lhes “abrem” portas para a captação de recursos e de apoio para seus projetos. Não raro, muitos conseguem alavancar a construção ou melhoria de templos com o discurso de que “precisam alcançar seus patrícios para Cristo”. Como há uma ideia fixa e perpetuada em muitas Igrejas da sociedade nacional de que os indígenas estão condenados a “morte eterna”, esse tipo de discurso é capaz de facilmente alistar pessoas com condições de apoiar esse tipo de demanda.

Para usar uma ideia de Castells, e com as necessárias ressalvas, o pentecostalismo autóctone tem se mostrado como um espaço de (re)construção da identidade “defensiva em torno de princípios comunais” (1999, p. 27-28). Numa área composta por pessoas socialmente segregadas e em constante ameaça de desintegração organizacional, as Igrejas autóctones evocam para si o *status* de resistência sustentado pelas relações comunais. Assim, de modo antagônico o pentecostalismo autóctone é ao mesmo tempo produtor de tensões, devido a rigidez doutrinária exclusivista, e de refúgio, pela sua capacidade de acolher e acomodar indígenas de diferentes etnias a partir de uma identidade religiosa comum.

3.4.1 O pentecostalismo autóctone como lugar de conforto e refúgio

A ideia da religião como um lugar de conforto e de refúgio é próprio da espiritualidade. Conforme Castells, o sentimento de medo da morte e dos sofrimentos da vida faz com que uma pessoa que enfrenta uma dessas duas situações muitas vezes procurar consolo na fé em Deus (CASTELLS, 1991, p. 29). No entanto, essa lógica também pode ser aplicável de modo inverso, ou seja, uma pessoa religiosa que enfrenta situações extremas pode colocar em xeque a sua fé pela falta de respostas. Neste contexto, destaco o depoimento de um jovem de 23 anos colhido em 2010 por Gustavo Soldati Reis. Para esse jovem, que é membro de uma Igreja pentecostal:

No meio de tanta violência, drogas e bebida na aldeia hoje, o jovem fica perdido. Não encontra mais acolhida entre os da tradição [diga-se: mais velhos] e não é aceito na cidade por causa do preconceito. Não tem lugar.

Vai para a igreja porque lá se sente bem. Sente que lá as pessoas gostam dele e encontra apoio para suas crises (apud REIS, 2010, p. 174-175, grifo do autor).

O conteúdo desse depoimento não evolui para uma lógica exclusiva dos indígenas, antes, ela também é bastante comum entre os não indígenas. Mas dentro da realidade social da *Reserva de Dourados*, tem-se que as Igrejas pentecostais passaram a se configurar como espaços onde muitos indígenas acreditam poder encontrar acolhida e aceitação. E mesmo quando essa acolhida e aceitação cessa ou é reduzida em uma Igreja, há outra que se apresenta para suprir tal necessidade, o que sustenta o constante trânsito religioso presente no pentecostalismo local (REIS, 2010, p. 175). Destarte, a Igreja não se conforma apenas em um local de culto e de reunião de convertidos, mas, também, de “aceitos” e “acolhidos”. Sem que isso necessariamente represente uma conversão.

Neste sentido, a forma participativa como ocorrem os cultos nessas Igrejas contribui acentuadamente para o sentimento de pertença, bem como para tornar a experiência pentecostal sentida e vivida (PEREIRA, 2012, p. 185). Sem adentrar nos méritos culturais, essa situação difere frontalmente das formas como ocorrem os rituais e as cerimônias da religião indígena e do protestantismo da *Missão Caiuá*. A ausência de “especialistas” religiosos dentro dessa expressão do cristianismo impulsiona seus membros a participar dos cultos quase que diários, pois, estando lá, sabem que terão uma “oportunidade” de compartilhar de suas experiências pessoais. Nem mesmo os usos e costumes comuns entre os pentecostais parece ser um vetor de afastamento.

Outro fator relevante para a presença da Igreja como um *locus* de conforto foi registrado por Pereira. Esse autor relata o depoimento de um xamã sobre a tristeza que sobreveio aos indígenas em decorrência da derrubada das matas, fato que teria afastado os guardiões das plantas e dos animais. A ausência desses seres espirituais refletiu na presença das plantas e animais, tão importantes para a vida dos indígenas. Tristes, os indígenas teriam encontrado na conversão a forma de lidar com a nova realidade que se lhes apresentou (PEREIRA, 2012, p. 192).

Penso que esse seja um dos sentidos pelos quais Reis, ao se referir ao caráter aproximado entre alguns pastores da IIP e os xamãs, considera que juntamente “[...] com as regras de homilia, no chamado ‘mundo espiritual’, os pastores indígenas procuram encontrar as palavras certas de consolo, acolhimento, perdão, cura, dentre outros valores que recompõem o sentido da existência” (2010, p. 199). Ou seja, buscam ocupar espaços surgidos como a fragmentação familiar provocada pelas mudanças sociais e pela diminuição dos

xamãs. De modo que as lideranças pentecostais criam e recriam sentidos para as comunidades indígenas da *Reserva de Dourados* a partir de valores dos não indígenas, o que influencia diretamente na cosmovisão dessas pessoas.

Acrescento a essas análises a perspectiva capitalista, muito forte no protestantismo e no pentecostalismo. Em oposição a economia solidária, o trabalho é visto como um “redentor” social do cristão, o que o dignifica e lhe dá condições de ter uma boa vida. Motivos pelos quais essas lideranças eclodem e se autodefinem, muitas vezes, como únicos agentes capazes de promover transformações sociais que beneficiem as populações indígenas.

3.4.2 Emissários divinos ou agentes de transformação, indivíduos ou sujeitos?

Os vários apontamentos feitos por Chamorro e Pereira sobre a origem e a expansão das missões pentecostais na *Reserva de Dourados*, bem como sobre os sentidos da conversão ao pentecostalismo neste local, merecem uma significativa atenção. Assim, nesta subseção, especificamente no contexto das Igrejas autóctones, procuro abordar em quais termos a pertença ao pentecostalismo “[...] coloca os grupos indígenas no papel de agentes transformadores de seu próprio sistema social” (CHAMORRO; PEREIRA, 2015, p. 549).

Aqui é importante fazer uma rápida digressão. Pois, entre o final do século XIX e início do século XX, as ações missionárias protestantes entre os indígenas foram majoritariamente lideradas por agências internacionais. Este panorama começou a mudar com a organização de agências nacionais no final da década de 1920. Entre os protestantes, e boa parte dos pentecostais, esses dois momentos são definidos como a *Primeira* e a *Segunda Onda Missionária*, respectivamente. Há dez anos, um novo movimento de evangelização tem envolvido indígenas de várias etnias do Brasil. Denominada de *Terceira Onda Missionária*, seu enfoque está na formação de missionários nativos para atuar entre as nações indígenas.

Todavia, apesar da ideia de um protagonismo indígena, essa não é necessariamente uma inovação, tampouco significa que todo o processo é exclusivamente autóctone. Uma das organizações que lideram esse movimento, o Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei), considera que ainda há necessidade de auxílio de não indígenas na formação teológica, profissional e técnica dos futuros missionários autóctones (A TERCEIRA..., 2012). Essas anotações são importantes pois, paralelamente a um movimento mais autônomo, representado pelas Igrejas autóctones, a expansão das missões protestantes e pentecostais entre os indígenas também ocorre de maneira mais organizada e estratégica.

Desta forma, é imperativo ter em mente que os projetos aparentemente autônomos

estão atravessados por proposituras alocados no projeto missionário ocidental. Além disso, ao lado dos movimentos de caráter religiosos, também se verifica aqueles promovidos por lideranças com vínculos mais fortes com várias agências da sociedade nacional. Um exemplo dessa situação foi relatado por Pereira em 2004, quando ele afirmou que em oposição aos líderes antigos, as jovens lideranças e os dirigentes pentecostais formam um bloco mais alinhado com a interface da sociedade nacional e que se veem como “[...] emissários de um novo tempo para a sociedade” (PEREIRA, 2004, p. 299). Mas que “novo tempo” é esse?

Talvez uma direção para se obter uma resposta esteja na multiplicação de organizações indígenas⁹⁰. No ano de 2010, Bicalho listou somente em Mato Grosso do Sul 28 organizações indígenas (2010, p. 455). Muitas delas com presença expressiva de indígenas protestantes e pentecostais. Ressalto, porém, que a lista de Bicalho não contemplou os vários conselhos de pastores pentecostais que existem nas várias terras indígenas de MS, como o Conselho de Pastores Pentecostais Indígenas da *Reserva de Dourados*.

Retomando a questão sobre o papel dos pentecostais como agentes de transformação social, recorro que em 2012 Pereira já havia feito um primeiro tratamento dessa problemática, contudo, em uma abordagem focada nos Kaiowá e nos Guarani. Na ocasião, ele elencou três significados atribuídos a conversão ao pentecostalismo para essas etnias e que implicam diretamente na forma como os indígenas pentecostais se percebem. Segundo Pereira, os Kaiowa e os Guarani observam a conversão nos seguintes termos:

- a) de seu efeito reintegrador da personalidade social;
- b) da dissolução de formas de sociabilidade por eles entendidas como tradicionais e a reinserção em novas redes de relações sociais, conjugadas no espaço físico da congregação;
- c) da mudança do *status* social a partir da percepção da transformação interior que habilitaria o convertido a redefinir o sentido de sua vida e os significados do próprio sistema indígena, e em relação ao qual passa a se perceber em posição de alteridade (2012, p. 177-178).

Creio que com poucas distinções tais percepções também podem se estender aos indígenas pentecostais da etnia Terena. Como reflexo dessas compreensões, algumas transformações na organização social têm ocorrido na *Reserva de Dourados* e, paulatinamente, construindo os entre-lugares possíveis para a autoafirmação dos indígenas pentecostais. Especialmente porque é justamente no cerne do processo de transformação social que a constituição do sujeito ocorre (CASTELLS, 1991, p. 28). Assim, de modo a avaliar

90 Bicalho utiliza a expressão “organização indígena” referindo-se à união de indígenas, de uma mesma etnia ou de etnias diferentes, que lutam por objetivos comuns. Sendo que essas organizações não precisam ser necessariamente entidades de caráter jurídico (BICALHO, 2010, p. 256-265).

as implicações dessa questão remonto aos termos que intitulam essa subseção.

Por possuírem uma capacidade elástica de entendimento, faz-se mister distinguir a forma como tratarei as ideias de emissários divinos/indivíduos e de agentes de transformação/sujeitos. Além de outros motivos, faço esta observação por entender que as lideranças indígenas passam/passaram por um período de transição no processo de estabelecimento do pentecostalismo autóctone na *Reserva de Dourados*. Pois, como eu já mencionei, as primeiras Igrejas autóctones que se instalaram nessa área foram mais por questões impositivas do que por prerrogativas de seus líderes. Neste sentido, uma afirmação de Ruiz auxiliará na compreensão das distinções que faço. Segundo este autor:

[...] o indivíduo se sujeita flexivelmente (docilmente) aos referenciais externos elaborados pelo modelo social que configura sua identidade e adapta sua prática aos objetivos do sistema. O sujeito, diferentemente, constrói seus próprios referenciais (simbólicos) para autodefinir-se como pessoa, o que lhe possibilita direcionar sua prática de modo autônomo. O indivíduo assume uma prática cooperante com as estruturas que o modelaram, ao passo que o sujeito cria suas próprias práticas, direcionadas segundo o universo simbólico por ele constituído. O indivíduo é livre para escolher entre uma diversidade de opções postas para ele, mas não por ele. O sujeito cria sua opção de ser pessoa e seu modo de entender a sociedade (RUIZ, 2003, p. 116).

Compreendo que nessa tensão, que envolve a ideia de indivíduo e sujeito, se assente a base dos problemas relacionados a fragmentação de Igrejas dentro da *Reserva de Dourados*. Pois, à parte o que já foi posto sobre isso, deve-se levar em consideração que o sujeito inicial pode se transformar em indivíduo, seja por interesses pessoais ou por uma influência externa. O que pode ter ocorrido com o pastor Hélio Nimbú citado nesse capítulo. O caminho inverso, ocasionalmente, também é verificável. Creio que as Igrejas autóctones sejam bons exemplos disso. Mas como disse Bastide, tal como a sociedade, também a religião tende “[...] a transformar o espontâneo em institucional” (2006, p. 257).

Essa proposição é intensificada ao se perceber que em uma organização como a Igreja, na estrita noção de um ambiente relacional e de histórias compartilhadas, a identidade de cada indivíduo se funde ao paradigma religioso da fraternidade cristã. Sem julgar ou discutir o mérito e a forma, é possível dizer que a fraternidade produzida nestes espaços, aliada ao conceito de que uma Igreja se faz a partir da reunião comungante de seus fiéis, torna as crenças instrumento de similaridade e de pertença. E, quando essas crenças se sedimentam e se tornam características fundamentais, pouco espaço há para a não institucionalização.

A resposta que eu recebi do pastor Odair Morales quando o questionei sobre o avanço

do número de Igrejas pentecostais na *Reserva de Dourados* e sobre o que ele espera desse processo, lança algumas luzes sobre esse assunto.

Eu creio que, eu acho que eles têm que ter mais conhecimento dentro da Bíblia do que o conhecimento que é falado por alguém. Então eles têm que ter um conhecimento geral do que é a Bíblia, o que ela... o que nós temos de aproveitamento, dentro da Bíblia. [...] Isso que a gente queria que o pessoal, que são crente hoje, é... buscasse essa... essa visão, né? Da vida espiritual, porque são cristão (MORALES, 2015).

O pensamento de se ter mais conhecimento, de se saber mais, caminha em oposição ao próprio pentecostalismo. Digo isso, pois, paralelamente a busca pelas experiências pessoais, pelo êxtase, cada vez mais fiéis do pentecostalismo brasileiro procuram mais conhecimento da Bíblia. Contudo, a ausência dessa busca por “conhecimento” foi justamente um dos pilares distintivos desse fenômeno religioso em relação ao protestantismo. Foi também a ênfase nas experiências que popularizou o pentecostalismo e marcou o seu avanço sobre as massas populares. E, essencialmente, é esse modelo que ainda está marcadamente presente na *Reserva de Dourados*.

Portanto, compreendo que o pentecostalismo autóctone da *Reserva de Dourados* se vê entre a constituição de sujeitos e a manutenção de indivíduos. A não institucionalização dessas Igrejas, por hora, favorece o seu crescimento, mas a ausência de uma institucionalização também implicada na falta de “controle” sobre seus adeptos, o que as fragiliza e as torna vulneráveis a fragmentação. Ao seu modo, essa expressão do cristianismo tende a continuar sendo composta por emissários divinos que, eventualmente, atuam como agentes de transformação social. Cabe perguntar até quando essas duas “entidades” conseguiram coexistir.

CONCLUSÃO

Como procurei demonstrar através dos capítulos desta pesquisa, a realidade existente atualmente na *Reserva de Dourados* é fruto de um longo processo de intervenções da sociedade não indígena entre as populações indígenas do SMT, atual estado de Mato Grosso do Sul. Sobretudo, focado em eventos que se deram a partir do final de segunda década do século XX, busquei apresentar os principais fatores que motivaram a instalação das missões religiosas junto à *Reserva de Dourados*, com destaque para a *Missão Caiuá* que durante quase cinquenta anos atuou em diversas reservas do SMT com quase total hegemonia.

Com o objetivo essencialmente voltado para a conversão/“civilização” das populações indígenas locais e, simultaneamente, interessa na instrução básica para a formação de missionários autóctones, a *Missão Caiuá* pouco a pouco foi preenchendo as lacunas deixadas pelo Estado nacional. Especialmente no campo da saúde e da educação. Realidade que, com suas devidas adequações, permanece até os dias atuais. No entanto, a partir do início da década de 1970, a atuação da *Missão Caiuá* passou a ser questionada pela falta de respeito às tradições das etnias presentes na *Reserva de Dourados*, bem como pela sua atuação proselitista. Essas críticas adivinham fundamentalmente do pastor Scilla Franco, responsável pela recomposição da missão metodista junto aos indígenas dessa reserva.

Além disso, no final dessa mesma década a *Missão Caiuá* viu “ameaçada” a sua hegemonia de atuação religiosa nas áreas onde atuava. Esse momento foi caracterizado pela chegada das “seitas exóticas” que, segundo a direção da missão presbiteriana, passaram a lançar confusão entre os indígenas convertidos e filiados às Igrejas dessa organização religiosa. A partir de então, o avanço do pentecostalismo na *Reserva de Dourados* ocorre de maneira intensa, embora até o início da década de 1990 as Igrejas com essa vertente religiosa tivessem sido proibidas de construir templos no interior da reserva. Ainda sobre isso, há que se ressaltar o grande esforço empreendido pela *Missão Caiuá* na tentativa de barrar a entrada dos pentecostais na *Reserva de Dourados*, mas sem sucesso.

Com base no contexto histórico da *Reserva de Dourados*, tentei demonstrar as dificuldades da análise da conversão ao pentecostalismo como práticas simbólicas passíveis de produzirem distinções étnicas e, ainda, como uma simples representação de alteridade baseada nas transformações sociais ocorridas no local. Fatos que podem induzir a erros sensíveis. Além disso, podem produzir uma visão essencialista dos motivos pelos quais

ocorrem as tensões dentro dessa área indígena em particular.

Assim, sem a devida avaliação conjuntural e dos processos históricos que resultaram nas várias formas de transformações sociais ocorridas no interior da *Reserva de Dourados*, quaisquer debates isolados tendem a não representar a realidade experimentada pelas comunidades indígenas dessa reserva. Isso é válido para a questão territorial, da sobreposição de parentelas, da violência, dos suicídios e, também, como não poderia ser diferente, da conversão ao protestantismo e ao pentecostalismo. Isso porque a preceituação de ideias generalizantes podem, muitas vezes, levar a se acreditar na impossibilidade da conversão definitiva dos indígenas que aderem ao pentecostalismo e, também, em superestimar as formas de afetação desse fenômeno sociorreligioso.

À semelhança do que ocorre na sociedade nacional, o pentecostalismo presente nessa área indígena também é bastante plural. Não apenas por causa da presença de mais de 35 denominações cristãs que, somados as congregações e aos pontos de pregação, totalizam mais de 80 espaços religiosos. A questão também envolve a relação ainda muito próxima entre o pentecostalismo indígena, autóctone ou não, e daquele presente na cidade de Dourados, por exemplo. Há, inclusive, um significativo número de indígenas que ainda saem da área da *Reserva de Dourados* para congregar em Igrejas instaladas na área urbana, tais como: *Igreja do Evangelho Quadrangular* e *Igreja Assembleia de Deus*.

Os problemas principais que envolvem as Igrejas pentecostais da *Reserva de Dourados* ainda estão relacionados ao fundamentalismo doutrinário que, conseqüentemente, leva a demonização da religião indígena e a sectarização de seus adeptos. Muitas vezes impedidos até mesmo de se relacionar com sua parentela ainda não convertida. Por certo que na prática esse tipo de proibição ainda não é algo expressivo, contudo, sinaliza para uma tentativa de isolamento etno-religioso. No entanto, mesmo entre as Igrejas pentecostais mais radicais essa situação não parece indicar qualquer possibilidade de mudança no reconhecimento étnico. Pelo contrário, cada vez mais esses indígenas têm compreendido a importância da negociação das identidades em prol de seus projetos.

Paralelamente ao pentecostalismo filial, aquele ainda fruto da relação de dependência de pastores não indígenas, o pentecostalismo autóctone passou e gerir mais facilmente a maleabilidade teológica necessária para ampliar seus espaços de ação. Isso não quer dizer que não existe no pentecostalismo autóctone as expressões de radicalismo e/ou de exclusivismo. Ao que pude observar durante minha pesquisa, as lideranças autóctones perceberam mais rapidamente a importância das negociações. Além disso, o fato deles não necessitarem de uma permissão externa para tomarem suas decisões agiliza a resolução dos eventuais problemas.

Outro aspecto bastante destacado nesse processo diz respeito ao conceito de ‘Igreja indígena’. Por ela remeter a uma ideia de protagonismo e de resistência às imposições da sociedade nacional, essas Igrejas tendem a angariar certo nível de empatia dos observadores externos, tanto que um número significativo de Igrejas planejam inserir o termo ‘indígena’ no nome que identifica a Igreja, mesmo que na prática eles representem extensões das Igrejas não indígenas. Algumas já fizeram essa alteração.

Assim, ainda que não seja possível afirmar que toda Igreja que se autodenomina como *indígena*, passando a ideia de que foi organizada e é gerida exclusivamente por indígenas, de fato o são, também não se pode eliminar a existência desse tipo de organização. Até mesmo com a efetiva compreensão de que eles pretendem uma autonomia dos não indígenas, situação que em meu entendimento não é algo para breve. E como já dito sobre as Igrejas filiais mais radicais, também nas Igrejas autóctones a questão da identidade étnica não é algo que se ponha em questionamento. O que meus interlocutores afirmaram com expressiva ênfase foi que eles são indígenas, Kaiowa, Guarani e Terena, todavia, são ‘índios crentes’. Expressam, assim, um autorreconhecimento etno-religioso.

Esse ponto pode ser melhor compreendido pelas redes de relacionamentos que eles conseguem estabelecer. Ao se identificarem etnicamente a partir do vínculo religioso há, ainda que temporariamente, a supressão de muitas formas de preconceitos. Pois, com o acelerado aumento do número de evangélicos no contexto nacional, considero aqui os protestantes e os pentecostais, tem-se ampliado também a aceitação dos indígenas. Mas, como disse, isso não significa a ausência do preconceito.

Ademais, a ausência de uma teologia propriamente indígena, ou melhor, construída a partir da realidade indígena, talvez seja um ponto importante a ser considerado. A excessiva preocupação com as coisas vindouras, com a vigilância comportamental, dão pouco espaço para assuntos concretos. Um significativo indício desse afastamento observei na quase total ausência de participação dessas Igrejas em movimentos que cobram por melhorias para a comunidade. As lideranças compreendem essas necessidades, no entanto, na prática de seus cultos e ações permanece a primazia dos valores espirituais. Alegam que somente com a conversão é que possíveis mudanças ocorrerão no âmbito social. Assim, com algumas exceções, conduzem suas práticas ‘sociais’ pautadas no assistencialismo, o que no contexto da *Reserva de Dourados* não pode ser desprezado. Mas certamente questionado.

Baseado nos dados do IBGE, atualmente existem aproximadamente dois mil indígenas pentecostais vivendo na área da *Reserva de Dourados*, número que se considera a taxa de crescimento populacional e a expansão das Igrejas pentecostais no local pode rapidamente ser

ampliado em 25% nos próximos 5 anos. Somente as Igrejas autóctones, autoidentificadas, totalizam 14 e, com as congregações o número salta para 20. A partir do número médio de membros que cada Igreja autóctone possui, atualmente elas juntas representam cerca de 30% do total de pentecostais presentes na *Reserva de Dourados*, um contingente expressivo se avaliarmos que a presença desse grupo soma pouco mais de 20 anos e que representa apenas 23% de todos os espaços religiosos de perspectiva cristã dessa área indígena.

Mesmo se levar em conta a mobilidade de membros e a não fidelização traditiva, outra comparação interessante encontramos entre o número de membros das Igrejas autóctones e das Igrejas vinculadas à *Missão Caiuá*. De acordo com o IBGE, havia em 2010 um total de 703 indígenas que se autodeclaravam como membros de uma igreja protestante, mas nem todas da *Missão Caiuá*. Uma estimativa é de que os filiados a uma das Igrejas Indígenas Presbiterianas seriam em torno de 600 indígenas, número praticamente igual ao das Igrejas autóctones. Embora se possa justificar que muitos dos pentecostais de hoje eram filiados à *Missão Caiuá*, o fato é que a sua evangelização/doutrinação não conseguiu fixar os indígenas em suas Igrejas. E, nesse ponto, caberia uma investigação mais aprofundada sobre os possíveis motivos dessa ocorrência.

Com base no que foi apresentado nos três capítulos e nas considerações feitas até aqui, a análise dos cinco objetivos que elenquei para essa pesquisa, podem ser resumidos da seguinte forma:

- a) a organização e o desenvolvimento do pentecostalismo autóctone acontece na relação liderança/poder e fragmentação religiosa. Há um número extremamente reduzido de conversões nessas Igrejas, o aumento ou a diminuição no número de membros está mais ligado a mudança de filiação eclesial;
- b) O pentecostalismo entre os indígenas, autóctone ou não, afeta o comportamento de seus membros, não o autorreconhecimento étnico. Além disso, apesar dos impactos sociais negativos, não há vislumbre de que esse movimento religioso venha a produzir um novo grupo étnico, pelo menos, não a partir das distinções religiosas que hoje existem;
- c) Já os desafios que esse fenômeno religioso registra são de grande relevância. Pois a fragmentação religiosa, via de regra, também representa uma fragmentação da família extensa ou do grupo de parentesco. Por decorrência, na própria organização social dessas famílias;

d) Por sua vez, as flexibilidades nas negociações presentes nesse grupo abrem espaço para o diálogo e para a aceitação. Como não há uma doutrina produtora de tradição, há um espaço possível para que nesse meio possa existir agentes de transformação social com uma visão holística, que transcenda o grupo religioso ao qual está filiado;

e) No início, talvez, fosse bastante plausível discutir o potencial de resistência das Igrejas autóctones. Todavia, ainda que persista nesse meio algumas Igrejas com essa perspectiva, em geral, o foco delas está na autonomia promovida pela fragmentação religiosa e na busca por reconhecimento como liderança local. Quanto ao protagonismo, penso inicialmente em dois pontos: i) a grande capacidade do pentecostalismo em atenuar problemas na esfera doméstica, dos vícios e da violência, embora relacionados ao doutrinamento e não necessariamente a uma opção, e; ii) a implantação de Igrejas que visam a evangelização de não indígenas e, nesses locais, a captação de recursos com fim à assistencial na área da *Reserva de Dourados*.

Por fim, as considerações e os apontamentos apresentados nesta pesquisa não visam resolver todos os problemas, tampouco oferecer todas as respostas, dado os limites do próprio estudo e das fontes utilizadas. Antes, os argumentos que aqui proponho objetivam delinear a relevância do tema, bem como servir como aporte para o aprofundamento da questão e da supressão das lacunas em pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

Documentos

ANDRADE, Orlando; ANDRADE, Loide B. [Folder]. Missão Evangélica Caiuá, 19/04/1978. [Acervo Carlos Barros Gonçalves].

ANDRADE, Orlando; ANDRADE, Loide B. [Folder]. 2f. Missão Evangélica Caiuá. Dourados – Mato Grosso, Natal de 1977, 1977. [Acervo Carlos Barros Gonçalves].

ANDRADE, Orlando; ANDRADE, Loide B. [Folder]. 2f. Missão Evangélica Caiuá. Dourados – Mato Grosso do Sul, 19/04/1981. [Acervo Carlos Barros Gonçalves].

ANDRADE, Loide Bonfim. [Carta], [1979?]. 3f. Coleção Doc FUNAI PP., P.I. Dourados, Missão Evangélica Caiuá. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

ANDRADE, Orlando. [Carta], 2 abr. 1979, Dourados. [Para] BRAVIM, Vandelino, Dourados. 2f. Solicita informações sobre a atuação do Sr. Angelo Massi na área da Caiuá. Coleção Doc FUNAI PP., P.I. Dourados, Missão Evangélica Caiuá. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

BRASIL. *Boletim Interno n.º 8*, de 31/7/1942. Instrução sobre o exercício da função de Inspetores do SPI. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, GB, 1942, p. 1-2. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=10742>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

BRASIL. *Boletim Interno n.º 52*, jan./fev. de 1962. Opinião sobre as missões protestantes. Ministério do Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1962 [1962a], p. 8. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=12455>>. Acesso em: 8 fev. 2015.

BRASIL. *Boletim Interno n.º 57*, set./dez. de 1962. Ministério do Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1962 [1962b], p. 52-54. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=8155>>. Acesso em: 2 fev. 2015.

BRASIL. Decreto n.º 736, de 6/4/1936. Aprova, em caráter provisório, o Regulamento do Serviço de Proteção aos Índios. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, p. 1548, 10 set. 1968. Seção I, Publicado em 7/5/1936, p. 9620. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 13 fev. 2015.

BRASIL. Lei n.º 6.001, de 19/12/1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. *Diário Oficial da União*, Brasília, Seção I, 21/12/1973, p. 13177. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-6001-19-dezembro-1973-376325-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 5 mai. 2015.

BRASIL. Resolução n.º 142, de 17/7/1965 (da Câmara dos Deputados). Aprova as conclusões da Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar as irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios. *Diário do Congresso Nacional*, Brasília, Seção I, 14/7/1965. p. 5693. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD14JUL1965.pdf#page=3>> Acesso em: 30 jan. 2015.

BRASIL. Resolução n.º 65, de 1/5/1968 (da Câmara dos Deputados). Cria Comissão Parlamentar de Inquérito para estudar a legislação do indígena, investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios no Brasil, e propor diretrizes para a política indigenista do Brasil. *Diário do Congresso Nacional*, Brasília, Seção I, 1/5/1968 (rep.). p. 1961. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD01MAI1968.pdf#page=1>> Acesso em: 30 jan. 2015.

BRAVIM, Vandelino. *Autorização de adiantamento n.º 50/77*. 7f. [entre 1977 e 1978]. In: FUNAI PP., P.I. Dourados. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

CORREIA, Jáder de Figueiredo; PESSOA, Francisco de Paula; LIMA, Udmar Vieira. *Relatório da Comissão de Inquérito instituída pela Portaria n.º 239-67 do Senhor Ministro do Interior, – para apurar irregularidades no S.P.I.* [Relatório Figueiredo]. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MuseudoIndio>>. Acesso em: 2 fev. 2014.

DIRETRIZES Pastorais para a Ação Missionária Indigenista. Documentos, n. 9. São Paulo: Editora Cedro: 1999.

FRANCO, Scilla. [Carta]. *Ao chefe do P.I. de Dourados para encaminhar*, 16 mai. 1978, 3f. Coleção Doc FUNAI PP., P.I. Dourados, Associação da Igreja Metodista. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Ministério do Interior. Assessoria de Planejamento e Coordenação. *Projeto de desenvolvimento integrado do P.I. Dourados*. Dourados, MT, out. 1977. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=15039>>. Acesso em: 17 mar. 2015.

_____. Ministério do Interior. Diretoria de Assistência ao Índio. *Plano de emergência para o Posto Indígena Dourados*. 8 f. 1983. Coleção Doc FUNAI PP., P.I. Dourados, Diretoria de assistência ao índio – DAI. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

INDÍGENAS permanecerão em fazenda no município de Dourados até perícia topográfica. [Doc. Digital], em 29/01/2013. In: *MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL*. Procuradoria da República em Mato Grosso do Sul. Disponível em: <<http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2013/01/indigenas-permanecerao-em-fazenda-no-municipio-de-dourados-ate-pericia-topografica>>. Acesso em: 18 abr. 2015.

INQUÉRITO Civil n.º 1/2009. In: MATO GROSSO DO SUL. 10.^a Promotoria de Justiça da Infância e da Juventude da comarca de Dourados. *Deliberação de 31 mai. 2011, fls. 7-8*. Requerente: *Ministério Público Estadual*. Requerida: Igreja Deus é Amor. Disponível em: <http://www.mpms.mp.br/portal/download.php?file=Deliberação_31.5.2011_publicação.doc>.

Acesso em: 31 mar. 2015.

MATO GROSSO DO SUL. 10.^a Promotoria de Justiça da Infância e da Juventude da comarca de Dourados. *Termo de Ajustamento de Conduta, com relação ao Procedimento de Investigação preliminar n.º 04/2008*. Cidadania. Dourados, 5 mai. 2008.

RELATORIO com que o Exm. Snr. General Barão de Maracajú, presidente da Provincia de Matto-Grosso, abriu a 1.ª Sessão da 23.ª Legislatura da respectiva Assembléa no dia 1.º de Outubro do corrente anno. Cuyabá: Typ. de Joaquim J. R. Calhão, 1880. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/431/000001.html>>. Acesso em: 18 set. 2015.

SCARPARI, Osmair. *Projeto Araporã*. Dourados: FUNAI; Prefeitura Municipal de Dourados, 1978. Coleção Doc FUNAI PP., P.I. Dourados, Projeto Araporã. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

VASCONCELLOS, Vicente de Paula F. [Carta]. Carta n. 94-SOF, 13/11/1943. Resposta à William Raul Hunrichs. In: BRASIL. *Boletim n.º 23 de 31/10/1943*. Ministério do Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1943, p. 328-332. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=10532>>. Acesso em: 16 fev. 2015.

Jornais

ARAÚJO, Nelson Becker de. Notas Editoriais. Valores evangélicos: depoimento. In: *Expositor Cristão*, São Paulo, ano 58, n. 9/10, 02 a 09/03/1943, p. 1. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

ARAÚJO, Valéria. Índios vivem ‘favelados’ em Dourados. In: *O Progresso*, 30/05/2012, Caderno A. Disponível em: <<http://www.progresso.com.br/caderno-a/indios-vivem-favelados-em-dourados>>. Acesso em: 20 out. 2015.

ASSOCIAÇÃO Evangélica de Catequese dos Índios. In: *Brasil Presbiteriano*, São Paulo, ano 12, n. 15/16, de 1 a 15/08/1969, p. 4. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

ASSOCIAÇÃO Evangélica de Catequese dos Índios. In: *Expositor Cristão*, São Paulo, ano 58, n. 1, 05/01/1943, p. 10. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

BRAVIN esclarece impasse Ara-Porã. In: *O Progresso*, 3/5/1978, p. 2-3. Coleção Temas Indígenas, Seção Guarani, Notícias Diveras sobre os Guarani, 1970-1980. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

ENTRE os índios Caiuás. In: *Expositor Cristão*, São Paulo, ano 54, n. 11, de 21/03/1939, p. 9. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

FORMATURA da primeira turma de líderes indígenas Xerente. In: *O Jornal Batista*, ano CXIV, ed. 34, de 23/08/2015, p. 7. Disponível em: <http://issuu.com/jornalbatista/docs/ojb_34_17-08_2>. Acesso em: 10 set. 2015.

MENDES, Vanildo. Superpopulação faz reserva virar favela. In: *O Estado de S. Paulo*, 23/01/2006, Nacional, p. A7. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/>

handle/id/316070/noticia.htm?sequence=1>. Acesso em: 20 out. 2015.

MISSÃO Caiuá: a casa do médico e o hospital. In: *Expositor Cristão*, São Paulo, ano 55, n. 20, 28/05/1940, p. 6-8. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

MISSÃO E. Caiuá. In: *O Estandarte*, São Paulo, ano 48, n. 2, 15 a 31/01/1940, p. 16. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

MISSÃO Evangélica Caiuá. In: *A Mensagem*, Rio de Janeiro, de 02/06/1939, p. 1. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

RAMIRO, Marcelo. Igreja Metodista: desde 1928 a serviço dos povos indígenas. In: *Expositor Cristão*, São Paulo, ano 126, n. 4, abr. 2012, p. 8-11. Disponível em: <http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/expositor-cristao/Expositor_cristao_abril_2012.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2015.

TRABALHO evangélico entre os índios: Missão Caiuá. In: *Brasil Presbiteriano*, São Paulo, ano 17, n.8, de 15/04/1978, p. 2. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

Fontes orais

ANDRADE, Orlando. Orlando Andrade: depoimento [9 mai. 1991]. Entrevistador: José Carlos Sebe Bom Meihy. Dourados, 1991. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

BRAND, Antonio. Antonio Brand: depoimento. Entrevistadores: Carlos Barros Gonçalves, Fabiano Coelho e Jorge Eremites de Oliveira. In: *História em Reflexão*, Dourados, v. 3, n. 6, p. 1-15, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/616/404>>. Acesso em: 7 dez. 2014.

BRIANEZI, Áureo Batista. *Áureo Batista Brianezi*: depoimento [30 mai. 2014]. Entrevistadora: Cryseverlin Dias Pinheiro Santos. Dourados, 2014. Coleção Temas Indígenas, Seção Missão Caiuá. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

COELHO, Moacyr Ribeiro. Moacyr Coelho Ribeiro: depoimento [7 jun. 1963]. Entrevistadores: Valério Magalhães, et. al. In: *Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios*, 1963, p. 1-28. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=12511>>. Acesso em: 24 mar. 2015.

MACHADO, Alberto Reginaldo. *Alberto Reginaldo Machado*: depoimento [09 fev. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Jaguapirú, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h05m04s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

MORALES, Odair. *Odair Morales*: depoimento [20 out. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Jaguapirú, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h01m53s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal

da Grande Dourados.

_____. *Odair Morales*: depoimento [11 ago. 2012]. Entrevistador: Davi Detrinda. Duração: 13m27s. In: *Reserva Indígena de Dourados MS*, Dourados, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZMXY0z2qu_o>. Acesso em: 16 out. 2015.

OLIVEIRA, Getúlio. Jovens se afastam de tradições. In: *O Estado de S. Paulo*, Nacional, p. A10, 10/02/2008. Entrevistador: Roldão Arruda. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/333856/complemento_1.htm?sequence=2>. Acesso em: 22 ago. 2014.

PEREIRA, Levi Marques. Aumenta tensão entre guaranis e evangélicos em reserva de MS. In: *O Estado de S. Paulo*, 10/02/2008. Entrevistador: Roldão Arruda. 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.

RAMIRES, Valdemir Ribeiro. *Valdemir Ribeiro Ramires*: depoimento [20 fev. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Jaguapirú, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h35m34s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Ailton de Oliveira da. Ailton de Oliveira da Silva (Capitão ‘Biguá’): depoimento [8 mai. 1991]. Entrevistador: José Carlos Sebe Bom Meihy. Dourados, 1991. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá*: história oral de vida. São Paulo: Edições Loyola, 1991 [1991a].

SILVA, Alda da. *Alda da Silva*: depoimento [23 ago. 2013]. Entrevistadora: Cryseverlin Dias Pinheiro Santos. Dourados, 2013. Coleção Temas Indígenas, Seção Missão Caiuá. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Firmino Morales da. *Firmino Morales da Silva*: depoimento [11 jun. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Jaguapirú, Dourados, 2015 [2015a]. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h35m34s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Paulo Costa da; COSTA, Maria Imaculada. *Paulo Costa da Silva e Maria Imaculada Costa*: depoimento [24 jul. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Bororó, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 2h18m49s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Ramão Machado da. Ramão Machado da Silva: depoimento [8 mai. 1991]. Entrevistador: José Carlos Sebe Bom Meihy. Dourados, 1991 [1991b]. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá*: história oral de vida. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

SILVA, Wilson Mattos da. Wilson Mattos da Silva: depoimento [21 mai. 2008]. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília, 2008. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h07m32s. In: BICALHO, Poliene dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil*: movimento,

cidadania e direitos (1970-2009). Brasília, 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História). – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

_____. *Choque cultural* [4 ago. 2015]. Entrevistador: Silva Júnior. Duração: 8m33s. DHE Produções: Dourados, 2015 [2015b]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DppvKNjxM3E>>. Acesso em: 22 out. 2015.

VARGAS, Nilson Carlos. *Nilson Carlos Vargas*: depoimento [14 fev. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 53m10s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. In: *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 257-268, jul./dez. 2011. Entrevistador: Pádua Fernandes. Disponível em: <<http://www4.uninove.br/ojs/index.php/prisma/article/viewFile/3311/2143>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

Bibliografia

A DIVISÃO de Mato Grosso: resposta ao General Rondon. [S.l.: s.n.], 1934.

A TERCEIRA Onda. Minidocumentário, 2012. Duração: 14m54s. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=AAiv31Mht10>>. Acesso em 22 ago. 2014.

ACÇOLINI, Grazielle. *Protestantismo à moda Terena*. Araraquara, 2004. 215 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2004.

AGUILERA URQUIZA, A. H.; BANDUCCI JUNIOR, A. Cultura e relações interétnicas, algumas aproximações conceituais. In: AGUILERA URQUIZA, A. H. (Orgs.). *Cultura e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Editora UFMS, 2013.

ALBANEZ, Jocimar Lomba. *Ervais em queda*: transformações no campo no extremo sul de Mato Grosso (1940-1970). Dourados, MS: Editora UFGD, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

ASSOCIAÇÃO de ex-presos políticos antifascistas. A política de genocídio contra os índios do Brasil. [S.l.]: [s.n.], 1974. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=17734>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

BARROS, Valéria Esteves N. *Da casa de rezas à Congregação Cristão no Brasil: o pentecostalismo Guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR*. Florianópolis, 2003. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

_____. O pentecostalismo entre os Guarani de Laranjinha: uma aproximação aos aspectos

sociais e cosmológicos da religião tradicional. In: *Tellus*, Campo Grande, ano 4, n. 7, p. 137-146, out. 2004. Disponível em: <ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus7/TL7_Valeria_Esteves_N_Barros.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2014.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelynes. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abr. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a02v12n1.pdf>>. Acesso em: 6 out. 2015.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem: e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 40-68.

_____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BELLOTTI, K. K. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 55, p. 13-42, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/historia/article/view/26526/17686>>. Acesso em: 14 abr. 2015.

_____. Mídia, Religião e História Cultural: conceitos e debates na era contemporânea. In: *Estudos da Religião*, São Paulo, ano 4, n. 4, p. 96-115, 2004. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_bellotti.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2015.

BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro, 2009. 106 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; KURROSCHI, Andreia Rosa da Silva. Estudantes indígenas no ensino superior: o programa de acesso e permanência na UFRGS. In: *Políticas Educativas*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 1-20, 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/Poled/article/viewFile/45654/28834>>. Acesso em? 16 out. 2015

BICALHO, Poliene dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Brasília, 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRAND, Antônio. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das

reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. In: *Tellus*, Campo Grande, ano 1, n. 1, p. 67-88, out. 2001. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/5/7>>. Acesso em: 16 out. 2014.

_____. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. Porto Alegre, 1993. 276 f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

_____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

_____. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. In: *Tellus*, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 137-150, abr. 2004. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/82/88>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

BRAND, Antônio; ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja de. A ação do SPI e da FUNAI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS. Trabalho apresentado na VII Reunião de Antropologia da América do Sul – RAM. In: *Interethnica*, Brasília, v. 11, n. 1, jul. 2007. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/10104/7421>>. Acesso em: 23 mar. 2015.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *O movimento indígena no Oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980*. Florianópolis, 2012. 611 f. Tese (Doutorado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florian, 2012.

BURKE, Peter. *Variiedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, jul./set. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504/2909>>. Acesso em: 09 mar. 2015

_____. Protestantismo historico y pentecostalismo em el Brasil: promesas e câmbios. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F. (Ed.). *La fuerza del Espíritu: los pentecostales em América Latina. un desafío a las iglesias*. Guatemala: AIPRAL-CELEP, 1996.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. *Os Palikur e o cristianismo*. Campinas, 2001. 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

_____. Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões Palikur. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

_____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976

_____. *O Processo de Assimilação dos Terêna*. Série Livros I. Rio de Janeiro: Edição Museu Nacional, 1960.

CARLI, Maria Aparecida Ferreira. *Dourados e a democratização da terra: povoamento e colonização da Colônia Agrícola Municipal de Dourados (1946-1956)*. Dourados, MS: Editora UFGD, 2008.

CARVALHO, Edgard de Assis. Identidade étnico-cultural e movimentos sociais indígenas. In: *Perspectivas*, São Paulo, v. 6, p. 1-9, 1983. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/217/1464>>. Acesso em: 26 set. 2015.

CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1944)*. Piracicaba, 2004. 133 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Campinas, 2005. 402 f. Tese (Doutorado em História Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2005.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Assis, 2013. 470 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

_____. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. In: *História* (São Paulo), São Paulo, v. 30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a17.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2014.

_____. *Tomé: o apóstolo da América. Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*. Dourados, MS: Editora UFGD, 2009.

CAVALCANTI, José Costa. In: *Canal Futura*. Povos indígenas e a ditadura militar. Mini Documentário, 15'07", 1970. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=M0jtsGSSxFs>>. Acesso em 22 fev. 2015.

CHAMORRO, Graciela. Historia del cuerpo durante la “Conquista Espiritual”. In: *Fronteiras*, Dourados, v. 10, n. 18, p. 277-299, jul./dez. 2008 [2008a]. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/viewFile/148/141>>. Acesso em: 06 out. 2014.

_____. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas: uma aproximação linguística. In: SUESS, Paulo. et. al. *Conversão de cativos: povos indígenas e missão jesuítica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

_____. *Teología Guaraní*. Colección Iglesias, Pueblos y Culturas, n. 61. Quito: Ediciones Abya Yala, 2004.

_____. *Terra Madura, yvy Araguýje: fundamento da Palavra Guarani*. Dourados, MS:

Editora da UFGD, 2008 [2008b].

CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi Marques. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID: origens, expansão e sentidos da conversão. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora UFGD, 2015.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2. ed. Lisboa, Portugal: Difel, 1988.

_____. Defesa e ilustração da noção de representação. In: *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/viewFile/1598/955>>. Acesso em: 17 mar. 2014.

_____. O mundo como representação. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, jan./abr. 1991. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2015.

COLMAN, Rosa Sebastiana, et. al. Mobilidade Espacial Guarani e Kaiowá. In: *XVII Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 2010, Caxambu, MG. Anais do XVII Encontro Nacional de Estudos Populacionais. População, desenvolvimento e direitos. Caxambu, MG: ABEP, 2010. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2010/docs_pdf/tema_11/abep2010_2478.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2015.

CORRÊA, Valmir Batista. História e violência cotidiana em um “povo armado”. In: *Projeto História*, São Paulo, v. 39, ago./dez. 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/5835/4186>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

COSTA, Eber Borges da. *Tapeporã, Caminho Bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul – 1972 a 1979*. São Bernardo do Campo, 2011. 163 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011.

CUCHE, Dennys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

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

_____. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP, 1992.

DAMATTA, Roberto. *O que faz do Brasil, Brasil?* 12. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DOURADOSNEWS. Líder indígena de Dourados morre em confronto com a Polícia. Dourados, 02 mar. 2008. Disponível em: <<http://www.douradosnews.com.br/arquivo/lider-indigena-de-dourados-morre-em-confronto-com-a-policia-8d753239803c22366ab062b69982e55f>>. Acesso em: 16 dez. 2014.

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

EM BUSCA da verdade. Direção: GOULART, Deraldo; MARIA, Lorena. TV Senado. Documentário, 58'10", 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BUiFjNBP77Y>>. Acesso em: 1 jul. 2014.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. A história indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178-218, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/31745/23717>>. Acesso em: 19 dez. 2014.

_____. Sobre os conceitos de etnohistória e história indígena: uma discussão ainda necessária. In: *Simpósio Nacional de História*, 22, 2003, João Pessoa, PB. Anais do 22º Simpósio Nacional de História. João Pessoa, PB: ANPUH, 2003. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.341.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. In: *História em Reflexão*, Dourados, n. 1, v. 2, p. 1-20, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/377/286>>. Acesso em: 06 fev. 2015.

FELLET, João. Área indígena do MS lideraria ranking de capitais mais violentes. In: *BBC Brasil*, 24/02/2014. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/02/140221_sub_indios_violencia_pai_jf>. Acesso em: 14 ago. 2015.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Campinas, 1993. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Sertão, fronteira, Brasil: imagens de Mato Grosso no mapa da civilização*. Cuiabá, MT: Entrelinhas; EduFMT, 2012.

GALLOIS, Dominique. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. In: *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 2, n. 30, p. 63-82, out. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2012v2n30p63>>. Acesso em: 22 dez. 2014.

GALLOIS, Dominique T.; GRUPIONI, L. D. B. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILBERTO, Antonio. Pneumatologia: a doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio. et al. *Teologia Sistemática Pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 171-244.

GIROTTI, Renata Lourenço. *O Serviço de Proteção aos Índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)*. Assi, 2007. 250 f. Tese (Doutorado em História).

Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2007. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103196>>. Acesso em: 18 mai. 2015.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. São Paulo: Editora LTC, 1988.

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

_____. *Unun corpus sumus in Cristo?: iniciativas de fraternidade e cooperação protesante no Brasil (1888-1940)*. Curitiba, 2015. 292 f. Tese (Doutorado em História). Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

GRÜNBERG, Friedl Paz. *Reflexões sobre a situação dos guarani no Mato Grosso do Sul, Brasil*. Brasília: Equipe de Acompanhamento dos Guarani; Centro de Trabalho Indigenista, 2002. Disponível em: <<http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/gruenberg-reflexoes-2002.pdf>>. Acesso em: 03 mai. 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: *Boletim Gaúcho de Geografia*, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 11-24, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/bgg/article/view/38739/26249>>. Acesso em: 14 fev. 2015.

_____. Território e multiterritorialidade: um debate. In: *Geographia*, Niterói, v. 9, n. 17, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/213/205>>. Acesso em: 06 mar. 2015.

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

_____. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, 1996. p. 68-75. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=RevIPHAN&PagFis=8696>>. Acesso em: 18 mar. 2015.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103-133.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 329-352.

HISTÓRICO da emancipação. In: *Caderno da Comissão Pró-Índio/SF*. A questão da emancipação, n. 1. São Paulo: Global Editora e Distribuidora LTDA., 1979. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=AcervBibI&PagFis=9>>. Acesso em: 22 mai. 2015.

HÜTTNER, Édison. *A Igreja Católica e os Povos Indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2007.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas*. Rio de Janeiro, 2010 [2010a]. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/tab_3_01.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2014.

_____. *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2010 [2010b]. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2014.

IMPrensa vê seminário FUNAI/Missões. In: FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Ministério do Interior. *Boletim informativo*, ano 2, n. 8, 3º trimestre de 1973. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=11451>>. Acesso em: 27 jun. 2015.

JESUS, Nauk Maria de. *O governo local na fronteira Oeste: a rivalidade entre Cuiabá e Vila Bela no século XVIII*. Dourados: ed. UFGD, 2011.

_____. Oposição à consolidação da vila-capital da Capitania de Mato Grosso. In: *Simpósio Nacional de História*, 23, 2005, Londrina, PR. Anais do 23º Simpósio Nacional de História. Londrina, PR: ANPUH, 2005. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0789.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

KHALED JÚNIOR, Salah H. *Horizontes identitários: A construção da narrativa nacional brasileira pela historiografia do século XIX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/edipucrs/horizontesidentitarios.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

LANGER, Protasio Paulo. *Os guarani-missionários e o colonialismo luso no Brasil Meridional*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2005.

LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEITE, Eudes Fernando; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. “Faço parte da história desse jeito!”: componentes da memória e da identidade de uma indígena guató. In: *Tellus*, Campo Grande, ano 12, n. 23, p. 127-146, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/viewFile/261/178>>. Acesso em: 30 abr. 2015.

LENHARO, Alcir. A terra para quem nela não trabalha: a especulação com a terra no Oeste brasileiro nos anos 50. In: *Revista Brasileira de História*, v. 6, n. 12, São Paulo, mar./ago., 1986. Disponível em: <http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3626>. Acesso em: 5 mar. 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Editora Anhambi Limitada, 1957.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia, n. 322. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. Disponível em: <<http://nute.ufsc.br/bibliotecas/upload/paullittle.pdf>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

LOPES, Marcelo. Pentecostalismo inclusivista?: breves apontamentos históricos sobre seu certame étnico. In: *Magistro*, v. 1, n. 1, Rio de Janeiro, p. 30-42, 2012. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/viewFile/1654/815>>. Acesso em: 24 mar. 2015.

LUTA indígena. Informativo dos Índios e Missionários do Sul do Brasil. *Missões: evangelização das populações indígenas*. n. 5, abr. 1978. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=7674>>. Acesso em: 03 set. 2015.

MACAGNO, Lorenzo. Assimilacionismo. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves. (Org.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EdUFBA, 2014.

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

MARTINS, Andérbio Márcio da Silva. *Diversidade étnica e linguística em Mato Grosso do Sul*. Aula ministrada no dia 25 mai. 2015 no curso de extensão de História e Cultura Indígenas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2015. [Não publicada].

MATTOS, Izabel Missagia de. Temas para o estudo da história indígena em Minas Gerais. In: *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 5-16, jul. 2000. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/viewFile/1700/1826>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

MATTOS, Rinaldo de. O Evangelho não destrói culturas. In: *Terceira Igreja Batista do Plano Piloto*, Brasília, 2008. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h05m45s. Disponível em: <<http://www.biblecast.net.br/p?mm=terceira-20080406n.mp3>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MELATTI, Julio Cezar. *A antropologia no Brasil: um roteiro*. Série Antropologia, n. 38. Brasília: UnB, 1983. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-roteiro.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2015.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. 3. ed. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1993.

MELO E SOUZA, Ana Maria. *Ritual, identidade e metamorfose: representações do Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da Aldeia Panambizinho*. Dourados, 2009. 135 f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2009.

_____. Liderança Kaiowa: entre a religião tradicional e a Igreja pentecostal. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Org.). *Missões, militância indígena e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

MENDONÇA, Ricardo. Uma tragédia indígena. In: *Época*, 02/12/2011. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2011/12/uma-tragedia-indigena.html>>. Acesso em: 20/10/2015.

MINELLA, Ronney Campos. Ramão Machado é morto por policial militar em Naviraí. *Diário MS*, 2 mar. 2008. Disponível em: <<http://diarioms.com.br/ramao-machado-e-morto-por-policial-militar-em-navirai/>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

MONTERO, Paula. (Org.). Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n1/a08v32n1.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2015.

_____. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006 [2006a].

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: *Novos Estudos*, n. 74, p. 47-65, mar. 2006 [2006b]. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29639.pdf>>. Acesso em: 18 mar. 2015.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, mai. 2009. Disponível em: <<http://etnografica.revues.org/pdf/1195>>. Acesso em: 02 fev. 2015.

_____. Um aprendizado sobre a convivência das diferenças. *IHU On-line*, São Leopoldo, ano X, n. 348, 25 out. 2010. Entrevista concedida a Patrícia Fachin. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3601&secao=348>. Acesso em: 18 abr. 2015.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORENO, Gislaene. *Terra e poder em Mato Grosso: políticas e mecanismos de Burla (1892-1992)*. Cuiabá, MT: Entrelinhas; EduFMT, 2007.

MORGADO, Anastácio F. Epidemia de suicídio entre os Guaraní-Kaiwá: indagando suas causas e avançando a hipótese do recuo impossível. In: *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, ano 7, v. 4, p. 585,589, out./dez., 1991. Disponível em: <<http://www.scielosp.org/pdf/csp/v7n4/v7n4a09.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2015.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. *O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX*. Campinas, 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2009.

MS RECORD. Cinco estupram jovem em aldeia de Dourados. Reportagem, 3'04", 11 mai. 2015.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hvBe7KPsNio>>. Acesso em: 25 out. 2015.

NEWMAN, Barbara A. Ensino bilingüe: uma ponte para a integração. In: *Informativo FUNAI*, Brasília, ano 4, n. 14, set. 1975. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=11871>>. Acesso em: 18 abr. 2015.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. In: *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 7, p. 266-278, nov./dez. 2011 [2011a]. Disponível em: <<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/221/211>>. Acesso em: 18 jul. 2014.

OLIVEIRA, Priscila Enrique de. “Transformar o índio em um índio melhor”: saúde e doença no contexto do indigenismo (1910-1967). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio; FUNAI, 2011 [2011b].

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Revista Mana*. v. 4, n. 1, 1998. p. 47-77. disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 15 mai. 2014.

PAULETTI, Maucir. et. al. Povo Guarani e Kaiová: uma história de luta pela terra no Estado de Mato Grosso do Sul. In: Conselho Indigenista Missionário – MS. (Org.). *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena, 2000. p. 45-92.

PEDDE, Valdir. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-260, 1997. Disponível em: <http://ism.edu.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/800/731>. Acesso em: 18 set. 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v20n42/15.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2015.

PEREIRA, Levi Marques. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. In: *Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, 38, 2014, Caxambu, MG. Anais do 38º Encontro da Anpocs. Metamorfoses do rural contemporâneo. Caxambu, MG: ANPOCS, 2014. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=8809&Itemid=456>. Acesso em: 16 mar. 2015.

_____. Aula ministrada no dia 16 set. 2013. In: *Relações interétnicas e territorialidade entre populações indígenas*. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2013. [Não publicada].

_____. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os Deuses*. v. 2. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

_____. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e

sua inserção no cenário de inovação cultural. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

PLATERO, Lígia Duque. Escolas e missões religiosas na reserva indígena de Dourados/MS (1940 – 1970): reflexões sobre a noção de pessoa dos Kaiowá Guarani e Guarani Nandeva. In: *História Social*, Campinas, n. 25, p. 205-223, 2013. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/viewFile/1843/1355>>. Acesso em: 18 mai. 2015.

POMPA, Cristina. Apresentação. In: ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: Missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2006 [2006a].

_____. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006 [2006b].

_____. *Religião como tradução: missionários Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: Edusc; São Paulo: ANPOCS, 2003.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelynes. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

POVOS indígenas no Brasil/1982. In: *Aconteceu*, ed. Especial, n. 12, abr. 1983. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação; Tempo e Presença Editorial Ltda., 1983. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=6551>>. Acesso em: 18 set. 2015.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó. A grande empresa conhecida como Mate Laranjeira e a economia ervateira na bacia platina (1882-1949): notas preliminares. In: ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna. *Anais do 1º e 2º Encontros de Pós-Doutores do PPGH/UFF*. Niterói: Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2010. p. 79-93. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/files/public_ppgh/cap_2009_forumPosgrad_anais_i_ii.pdf>. Acesso em: 12 out. 2014.

_____. Articulações econômicas e vias de comunicação do antigo sul de Mato Grosso (séculos XIX e XX). In: LAMOSO, Lisandra Pereira. (org.). *Transportes e políticas públicas em Mato Grosso do Sul*. Dourados, MS: Editora UFGD, 2008. p. 15-75.

_____. “Caminhos e fronteiras”: vias de transporte no extremo Oeste do Brasil. In: GOULARTI FILHO, Alcides; QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó. (Orgs.). *Transportes e formação regional: contribuições à história dos transportes no Brasil*. Dourados: Ed. UFGD, 2011. p. 99-138.

_____. Uma esquina nos confins do Brasil: O sul do Mato Grosso colonial e suas vias de comunicação (projetos e realidades). In: *Fronteiras*, Dourados, v. 11, n. 19, p. 197-227, jan./jun., 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/viewFile/456/328>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

RAMOS, Antonio Dari. *Os jesuítas e a instrumentalização do medo nas reduções de guaranis do século XVII*. In: História, imagem e narrativas, Santo Ângelo, ano 2, n. 4, p. 1-16, abr. 2007. Disponível em: <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao4abril2007/instrmedo.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2015.

REIS, Gustavo Soldati. *Ambiguidade como inventividade: um estudo sobre o sincretismo religioso na fronteira entre antropologia e teologia*. São Bernardo do Campo, 2010. 233 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

_____. (Ed.). Cronologia. In: *Revista Tempo e Presença*, n. 153. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, set./ago. 1979. Disponível em: <http://koinonia.org.br/protestantes/uploads/novidades/Tempo-e-Presenca_153.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2015.

RICCI, Maurício. Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 16, n. 16, p. 55-74, mar. 2007. Disponível em: <www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/49988>. Acesso em: 16 out. 2015.

RICOUER, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'água, 2001.

RODRIGUES, Ricardo Gondim. Compreendendo o universo pentecostal e estabelecendo bases para o diálogo. In: *Cultura Teológica*, São Paulo, ano 3, n. 13, p. 77-86, out./dez., 1995. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14241/12126>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

SABOYA, Vilma Eliza Trindade de. A Lei de Terras (1850) e a política imperial: seus reflexos na província de Mato Grosso. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 30, p. 115-116, 1995. Disponível em: <http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3789>. Acesso em: 12 fev. 2015.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves. (Org.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EdUFBA, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 31-52, dez. 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84940>>. Acesso em: 4 mar. 2015.

SANTOS, Gustavo Gomes dos. Entre a religiosidade Guarani e as Igrejas cristãs: entrevista

com Édina Silva de Souza (Kunhá Apyká Rendy'í). In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, militância indígena e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos indígenas em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1969.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SENA, Divino Marcos de. *Livres e pobres no centro da América do Sul: um estudo sobre os camaradas (1808-1850)*. Dourados: Ed. UFGD, 2013.

SILVA, Jovam Vilela da. *A divisão do Estado de Mato Grosso: uma visão histórica (1892-1977)*. Cuiabá: EdUFMT, 1996.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

SILVA, Lélío L. da. A Construção da Imagem Indígena no Jornal O Progresso. In: *Nanduty*, Dourados, v. 2 n. 2, p. 114-128, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/2554/1852>>. Acesso em: 18 set. 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

SILVA, Wilson Matos da. Assimilação negativa e o “confinamento” = violência. In: *O Progresso*, ano 61, de 20/06/2011. Disponível em: <<http://www.progresso.com.br/opiniaowilson-matos/assimilacao-negativa-e-o-confinamento-violencia>>. Acesso em: 16 mai. 2015.

SILVEIRA, Marcelo. *O discurso da Teologia da Prosperidade em igrejas evangélicas pentecostais: estudos da retórica e da argumentação no culto religioso*. São Paulo, 2007. 221 f. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SOUZA, Alfredo Ferreira de. Conversão: uma discussão sobre a troca cultural e assimilação da religião cristã. In: *Textos e Debates*, Boa Vista, v. 2, n. 19, 2010. Disponível em: <<http://revista.ufr.br/index.php/textosedebates/article/view/1188/963>>. Acesso em: 24 mar. 2015.

SOUZA, Silas Luiz de. *O respeito à lei e à ordem: presbiterianos e o governos militar no Brasil (1964-1985)*. Assis, 2013. 290 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

SUESS, Paulo. Missão colonial em *stand-by*: os povos indígenas e a Igreja pós-conciliar. In: CHAMORRO, Graciela; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira; GONÇALVES, Carlos Barros. *Fronteiras e identidades: encontros e desencontros entre os povos indígenas e missões*

religiosas. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

TEIXEIRA, Paulo César; AGÍLSON, Pedro. Todo dia é dia de dízimo. In: *Isto É*, n. 1467, de 12/11/1997. p. 54-56. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/anexos/9715_20100309_113415.pdf>. Acesso em: 18 out. 2015.

TERRA dos Índios. Direção de Zelito Viana. Documentário, 1979. Duração: 107m09s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zeeTx6kQl9s>>. Acesso em: 18 nov. 2014.

TETILA, José Laerte Cecílio. *Marçal de Souza, Tupã'I: um guarani que não se cala*. Campo Grande: Editora UFMS, 1994.

TORRES HOMEM, Joaquim de Salles. (org.). *Annaes das Guerras do Brazil com os estados do Prata e Paraguay*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1911. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00797700>>. Acesso em 14 ago. 2014.

TUPÃ-Y. [Depoimento]. 8ª Assembléia de chefes indígenas. Ruínas de São Miguel, RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: *Boletim do CIMI*, ano 6, n. 38, jun. 1977. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=14681>>. Acesso em: 15 nov. 2015.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História geral do Brazil*. Tomo Primeiro. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01818710>>. Acesso em: 26 set. 2014.

VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 1999.

VELHO, Otávio. A religião é um modo de conhecimento? In: *Plura, Revista de Estudos de Religião*, v. 1, n. 1, p. 3-37, 2010. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/25/6>>. Acesso em: 20 set. 2015.

VIETTA, Katya. “Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: *Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 109-135, abr. 2003. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/57/67>>. Acesso em: 18 mai. 2014.

_____. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. São Paulo, 2007. 512 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VIETTA, Katya; BRAND, Antonio. Missões evangélicas e Igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1,

p. 173-204, abr. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v14n1/a07v14n1.pdf>>. Acesso em: 6 out. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WILDE, Guillermo. (Ed.). *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales em las fronteras de la cristandad*. Buenos Aires: SB, 2011.

WRIGHT, Robin M. As formações sociorreligiosas da Amazônia indígena e suas transformações históricas. In: *Ciência e Cultura*, v. 60, n. 4, 2008. p. 37-40. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a16v60n4.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2015.

_____. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

_____. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

ZWETSCH, Roberto E. “Deus na Aldeia”: a relação entre protagonismo indígena, ação missionária de Igrejas cristãs e outros agentes em comunidades indígenas. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

ANEXO A – Carta do Rev. Orlando Andrade ao Sr. Vandelino Bravim

CAIXA POSTAL, 4
TELEFONE 3097
00 - DOURADOS - MT.

ASSISTÊNCIA: Espiritual, Médica e Educacional
C. G. C. 62157011/001 - C. N. S. S. 7.213

Rua Libero Badaró, 561 - 5.º andar - S/ 502
Tel. 32-4519 - Caixa Postal 7513
01000 - SÃO PAULO

Dourados, 2 de Abril de 1979

Exmo. Sr. Chefe do
P. I. Dourados.
Sr. Vandelino Bravim.

Irezado Sr.

Respondendo aos quesitos solicitados sobre a atuação do Sr. Angelo Massi na área Caiuá desta região, vimos expor o seguinte.

1 - Nada temos pessoalmente contra o Sr. Angelo Massi.

2 - No âmbito de assistência e evangelização, temos o seguinte a reclamar:

1º) Que todos os obreiros da Missão Caiuá, tanto pastores formados e ordenados, como professores e enfermeiras, tem sido credenciados para poder trabalhar.

2º) A Missão também assina Convênio de Saúde obedecendo dispositivos legais do Governo e Estatuto do Índio.

3º) Que o Sr. Angelo Massi faz contatos e traz para dentro da reserva pessoal não credenciado.

4º) Que o Sr. Angelo Massi tem feito campanhas procurando desmoralizar o trabalho da Missão Caiuá.

5º) Que a Missão tem mantido unificação de princípios e práticas religiosas, para não lançar confusão na mente dos Índios.

6º) Que o Sr. Angelo Massi tem frequentado e se batizado em várias seitas, sem se acomodar a nenhuma e com ele os Índios tem saído para estas seitas, que se firmadas dentro da reserva vão criar confusão e política religiosa, que até agora não existia.

CAIXA POSTAL, 4
TELEFONE 3097
79800 - DOURADOS - MT.

Rua Libero Badaro, 301 - 5.º andar - Sl 502
Tel. 32-4519 - Caixa Postal 7513
01000 - SÃO PAULO

Temos lutado e estabelecido calma e equilíbrio na Igreja indígena, ensinando a respeitar as autoridades constituídas dentro e fora da FUNAI, num clima de amor e perdão, nestes 50 / anos de trabalho, assim como, na medida de nossas forças temos aten dido a parte de saúde e cooperado na educação num esforço exaustivo.

Não pedimos privilégios e nem atenções especiais somente a vigilância da Fundação Nacional do Índio, 9a.DR, a fim de preferir problemas futuros.

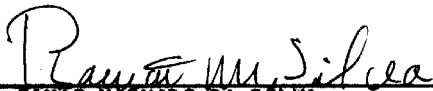
Orlando Andrade
~~Rev. Orlando Andrade~~
Rev. Orlando Andrade
DIRETOR


ANEXO B – Termo de Ocorrência 005-79

OCORRÊNCIA Nº 005/79

Aos vinte e seis dias do mes de março de hum mil e novecentos e setenta e nove, compareceram na sede do Posto Indigena Dourados, os membros do Conselho Indigena, Sr. Ramão Machado da Silva (presidente), Atanzio Bertolino e Libanio Lili (conselheiros) que prestaram as seguintes informações a respeito da CONGREGAÇÃO, que funciona dentro da Aldeia, sob a responsabilidade do Sr ANGELO MASSE, indio tereno, nascido na Aldeia do Bananal, no P.I. Taunay., morador nesta área aproximadamente há 15 (quinze) anos.

- 1 - Que a referida congregação vem funcionando desde o dia 10 de fevereiro do corrente ano;
- 2 - Que a mesma vem funcionando sem a devida autorização do Conselho Indigena e da Fundação Nacional do Indio;
- 3 - Que tem sido ^{CONSTANTE} a presença de estranhos (civilizados) nos cultos realizados naquela Congregaçãõ; tanto no periodo da manhã, como também à noite, sendo mesmo constatada a presença de estrangeiros, que permaneceram naquele local, sem nenhuma autorização ou participação da Funai e do Conselho Indigena;
- 4 - Que o responsável da Congregaçãõ, Sr ANGELO MASSE, em reunião realizada na Igreja Evangélica Batista Independente, localizada no BNH - 2º Plano - Dourados/MS, de responsabilidade do Pastor Edgar Oliveira, teria dito, que, desconhecia toda e qualquer autoridade da Reserva Indigena de Dourados, e que iria trabalhar para que fossem mudados todos os membros do Conselho Indigena, como o próprio Chefe do P.I.;
- 5 - Que o Sr. ANGELO MASSE, vem usando os nomes dos indigenas para conseguir dinheiro para a Congregaçãõ, e na realidade, está utilizando o dinheiro para uso próprio;
- 6 - Que pelo mesmo problema, atuação de modo irregular nas suas atividades ^{religiosas}, foi expulso da área de origem, Bananal, no P.I. Taunay;
- 7 - Que, diante dos problemas surgidos, o Conselho Indigena, visando uma maior unidade para a Reserva Indigena de Dourados, solicita para que seja fechada a Congregaçãõ do Sr. ANGELO MASSE, como também não seja mais permitida a ~~entrada de novas congregações~~ a entrada de novas congregações na Reserva.


RAMÃO MACHADO DA SILVA
= PRESIDENTE CONSELHO INDIGENA =


ATANAZIO BERTOLINO = CONSELHEIRO


LIBANIO FRANCISCO LILI = CONS.

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados (MS), 17 de março de 2016.

José Augusto Santos Moraes