

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Odêmio Antonio Ferrari

A INTERSECÇÃO RELIGIOSA ENTRE O POVO KAINGANG
E O PENTECOSTALISMO NA TERRA INDÍGENA GUARITA:
apropriações e ressignificações.

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

São Paulo

2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Ferrari, Odêmio Antonio,

A INTERSECÇÃO RELIGIOSA ENTRE O POVO KAINGANG E O PENTECOSTALISMO NA TERRA INDÍGENA GUARITA: apropriações e ressignificações/ Ferrari, Odêmio Antonio. - São Paulo, PUC /SP, 2012.

Ciências Sociais. 2. Ciências da Religião

Orientador (a): Professora Doutora Maria José Fontelas Rosado Nunes.

Doutorado (Pós- Graduação *Stricto Sensu*) PUC / SP, Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências das Religiões) – PUC/SP 2012.

1. Histórico. O povo KAINGANG . 2. Histórico - Pentecostalismo. 3. a Igreja Evangélica Assembléia de Deus. 4. TIG: a realidade conflitiva e a presença das igrejas. 5. A Ressignificação Religiosa Kaingang.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Odêmio Antonio Ferrari

A INTERSECÇÃO RELIGIOSA ENTRE O POVO KAINGANG
E O PENTECOSTALISMO NA TERRA INDÍGENA GUARITA:
apropriações e ressignificações.

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título
de DOUTOR em Ciências da Religião, sob
orientação da Professora Doutora Maria José
Fontelas Rosado Nunes.

São Paulo

2012

AGRADECIMENTO

PARA A *CAPES* PELO FINANCIAMENTO PARCIAL DESTE PROJETO DE ESTUDO

AO PROGRAMA DE CIÊNCIAS DE RELIGIÃO

À ORIENTADORA DA TESE, Dr^a MARIA JOSÉ ROSADO

À BANCA EXAMINADORA:

Dr^o EDIN SUED ABUMANSUR, Dr^a LÚCIA HELENA RANGEL,
Dr^o BENEDITO PREZIA, Dr^o BRENO MARTINS CAMPOS

AGRADECIMENTO

PARA A *CAPES* PELO FINANCIAMENTO PARCIAL DESTE PROJETO DE ESTUDO

AO PROGRAMA DE CIÊNCIAS DE RELIGIÃO

À ORIENTADORA DA TESE, Dr^a MARIA JOSÉ ROSADO

À BANCA EXAMINADORA:

Dr^o EDIN SUED ABUMANSUR, Dr^a LÚCIA HELENA RANGEL,
Dr^o BENEDITO PREZIA, Dr^o BRENO MARTINS CAMPOS

ERRATA: QUANTO À COMPOSIÇÃO DA **BANCA EXAMINADORA**, EM LUGAR DO DRº JOÃO DÉCIO PASSOS, TRATA-SE DO **DRº EDIN SUED ABUMANSUR**.

Odêmio Antonio Ferrari

Ciências da Religião

Defesa da Tese (28/junho/2012)

Banca Examinadora

RESUMO

Os objetivos deste estudo partem da constatação de que na Terra Indígena Guarita (TIG), há mais de cinco décadas foi estabelecida uma sólida inserção do pentecostalismo com predomínio da Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Sendo duas coletividades diferenciadas e assemelhadas nas características sócio-culturais, ocorre o questionamento sobre quais os elementos simbólicos, a mensagem e o formato de atuação religiosa que tornou o pentecostalismo evangélico acolhido pela sociedade Kaingang. Formou-se uma ampla rede de templos pentecostais, junto às aldeias, havendo permanentes cultos dirigidos por uma hierarquia indígena pentecostalizada, mostrando a forte participação do Kaingang na dinâmica do evangelismo, baseado no tripé pentecostal: doutrina pietista, moral sectária-puritana e ritualidade emotiva. Já, as Igrejas Luterana e a Católica encontram pouca receptividade na TIG.

Foram analisados os fatores e as estratégias de intersecção, entre o Kaingang e o pentecostalismo com predomínio assembleiano na TIG, visando detectar as consequências à sociedade indígena. Tb., pesquisados os elementos antropológicos que formam o imaginário religioso-cultural Kaingang e como, entre pentecostais e indígenas, ocorre um processo de ressignificação das crenças e mitos ancestrais, os valores religiosos e eclesiais do evangelismo pentecostal, o perfil sócio-cultural das tradições nas duas coletividades, em mútua relação.

Neste processo de intersecção religioso-cultural não é possível concluir sobre uma efetiva *conversão* das crenças e tradições Kaingang. Mas, ocorre um relacionamento de mútua acolhida e agregação na *irmandade crente*, mediante uma ressignificação dos valores religiosos-culturais, produtora de força de sentido à sociedade Kaingang fragmentada pelo histórico de crises como povo diferenciado, em contato com a sociedade envolvente.

Portanto, a abordagem antropológica da pesquisa baseou-se em estudos sobre os Kaingang em outras terras indígenas e contínuas observações da presença do pentecostalismo evangélico na realidade da TIG. Estabeleci como hipótese da pesquisa: o proselitismo pentecostal com predomínio da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, seguido pela Igreja Pentecostal Deus é Amor, consegue ter forte receptividade religiosa na Terra Indígena do Guarita, devido a sua estratégia que estabelece pontos de intersecção, fazendo comunhão com o imaginário e os valores religiosos-culturais indígenas, interagindo na organização social Kaingang. A receptividade mútua e diferenciada, entre o Pentecostalismo e o Kaingang resulta num processo de apropriação e ressignificação religiosa Kaingang, provocadora de mudança nas crenças, valores e comportamentos indígenas, recrudescendo a tradição e cultura hierárquica na aldeia e, em relação à sociedade envolvente, no âmbito religioso e civil.

Indígena Kaingang – Intersecção – Pentecostalismo – *Conversão* – Ressignificação

ABSTRACT

The objectives of this study start with the verification that in the Guarita Indigenous Land (TIG) there was established a solid insertion of pentecostalism with the predominance of the Assembly of God Evangelical Church for more than five decades. Being two different and similar collective wholes in the socio-cultural characteristics, the question arises about which symbolic elements, message, and the format of religious performance that made the evangelical Pentecostalism be chosen by the Kaingang society. Forming a full network of Pentecostal churches, joining the villages, having permanent religious services lead by a pentecostalist indigenous hierarchy, showing a strong participation of Kaingang in the dynamic of evangelism based on the Pentecostal tripod: pietistic doctrine, puritan-sectarian morality and emotional ritual. Thus, the Lutheran and Catholic Churches encounter little receptivity in TIG.

The factors and strategies of the interconnection between the Kaingang and the Pentecostalism with the assembly predominance in TIG, aiming to sniff out the consequences to the indigenous society. Also, researching the anthropological elements that form the relegation of beliefs and myths, the religious and ecclesial values of Pentecostal evangelization, the social-cultural profiles of the traditions in the two collective wholes, in mutual relation.

In this process of religious-cultural intersection it is not possible to come to a conclusion about an effective conversion of the beliefs and Kaingang traditions. But, there occurs a relationship of mutual acceptance and grouping in the believer, through a re-aligning of the religious-cultural values, producing a energy of meaning to the Kaingang society broken by a history of crises with a distinct people, in contact with a developing society

Therefore, an anthropological approach in the research is based on the studies about the Kaingang in other indigenous lands and continuous looking at the presence of evangelical pentecostolism in the reality of TIG. I have established as a supposition of the research: the evangelical proselitism with the predominance of the Assembly of God Evangelical Church, followed by the God is Love Pentecostal Church, was able to have a strong receptivity in the Indigenous Land of Guarati, due to its strategy that established bridges of interconnection, in making a connection with the imaginary and the indigenous religious-cultural values, interacting in the Kaingang social organization. A mutual and differentiated receptivity between Pentecostalism and the Kaingang resulting in a process of appropriation and re-signification of a religious Kaingang, provocative of change in the beliefs, values and indigenous conducts, aggravating the tradition and the hierarchical culture in the village and, in relation to an evolving society, in the religious and civil ambit.

Native Kaingang – Intersecting- Pentecostalism- Conversion- Significant.

SUMÁRIO

RESUMO	5
ABSTRACT	5
SUMÁRIO	7
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - O POVO KAINGANG.....	24
1 - O ressurgir de um povo	25
2 - Trajetória Kaingang.....	30
2.1 - A proteção humanista: o SPI.....	39
2.2 - Uma sociedade e cultura resistentes	42
2.3 - A organização social: metades clônicas e a origem da chefia.....	43
3 - A RELIGIÃO.....	47
3.1 - O Kaingang e suas crenças.....	51
3.2 - A memória mítica.....	53
3.3 - A liderança religiosa	55
3.4 - A nomeação	60
3.5 - Culto aos mortos: o ritual do kiki.....	64
3.6 - A resistência cultural com suporte religioso	70
4 - OS EMBATES COLONIALISTAS E SUAS CONSEQUÊNCIAS: SÉC. XVI-XX.....	71
5 - OS ALDEAMENTOS KAINGANG NO NORTE DO RS	79
5.1 - Duas aldeias estratégicas e conflitivas	80
5.2 – Nonoai.....	81
5.3 - Guarita.....	84
5.4 - A permanente crise do projeto dos aldeamentos.....	85
5.5 - A tentativa de catequese aos Kaingang	90
5.6 - Novos problemas e desafios indígenas	95
6 - ADAPTAÇÕES E RESISTÊNCIAS RELIGIOSAS E CULTURAIS	102
6.1 - A sucessiva hibridização do <i>habitus</i>	102
6.2 - Os <i>campos</i> social e religioso reconfigurados	104
6.3 - A recomposição do imaginário religioso	107

CAPÍTULO II - O PENTECOSTALISMO	113
1. A origem europeia - americana	114
2. A magia do Espírito	120
3. A síntese divergente.....	125
4. Um movimento de contraposição	129
5. A simbiose do espiritualismo <i>novo-velho</i>	136
6. A expansão e metamorfoses	147
7. Os pentecostalismos extra-pentecostais evangélicos.....	154
 CAPÍTULO III - A IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS.....	158
1. As origens assembleianas.....	159
2. O evangelismo tradicional	161
3. A Bíblia literal.....	164
4. A identificação nos usos e costumes	165
5. A oralidade inclusiva.....	169
6. A clausura dos <i>salvos</i>	172
7. O perfil da autoridade religiosa.....	177
8. O domínio masculino	181
9. A experiência santificante.....	184
10. A militância proselitista	189
11. A comunicação evangelística oficial	192
12. AD-Br: esfacelada em <i>ministérios</i>	194
 CAPÍTULO IV-TIG: A REALIDADE CONFLITIVA E A PRESENÇA DAS IGREJAS. 201	
1 - O panorama geográfico, social e político	201
1.1 - A histórica dominação externa sobre os Kaingang	206
1.2 - Algumas reações.....	207
1.3 - A dominação e a exploração entre os Kaingang	208
1.4 - A guerra no cacicado e a divisão da TIG.....	212
1.5 - As disputas e traições no cacicado	217
2 - O panorama inter-religioso na TIG.....	220
2.1 - Levar o evangelho	222
2.2 - A diferenciação pastoral	224
3 - A esporádica presença católica	227
3.1 - A presença católica paroquial local.....	235

4 - A presença missionária Luterana	237
4.1 - Pastor Norberto Schwantes: visão contextualizada e empreendedora.....	238
4.2 - A Missão Indígena Guarita: fase da <i>implantação</i> (1960-66).....	239
4.3 - Segunda fase: a <i>consolidação da proposta</i> (1967-81)	243
4.4 - Terceira fase: a <i>crise e novas perspectivas</i> (1982-90)	250
4.5 - A destruição da Missão Indígena.....	255
4.4 - O jornal da IECLB: as notícias da missão	258
5 - A inserção assembleiana massiva.....	261
5.1 - O alcoolismo e os problemas existenciais.....	264
5.2-A complementariedade de poderes	268
6 - posterior presença da Deus é Amor	271

CAPÍTULO V - A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA KAINGANG.....275

1 - O corporativismo pentecostal	277
2 - A Comunhão entre hierarquias e chefias: AD-DéA e K.....	283
3 - A substituição real e simbólica do líder espiritual	293
4 - O doutrinal, a moralidade e o êxtase ritual	300
5 - A agregação comunitária: igreja-aldeia.....	305
6 - O prestígio em ser <i>crente</i> : o comportamento dos <i>salvos</i>	310
7 - A oferta de salvação ao Kaingang em crise.....	313
7.1 - A histórica crise econômica e social	316
7.2 - A permanente desestruturação religiosa e cultural	320
7.3 - O predomínio assembleiano.....	326
7.4 - A Rejeição aos conflitos terrenos:.....	331
7.5 - A catequese pentecostal.....	338
7.6 - O proselitismo terapêutico	347
7.7 – Ocorreu a <i>conversão</i> Kaingang?	358
7.7.1 - O desafio conversionista.....	360
7.7.2 - <i>Conversão</i> : um processo de mudança e conservação	361
7.7.3 - A crise da evangelização tradicional	364
7.7.4 - <i>Conversão</i> ou <i>transfiguração</i>	366
7.7.5 - O pentecostalismo: a <i>desapropriação</i> e o <i>monopólio</i> da crença.....	370
7.7.6 - Os indígenas: a redefinição da crença nativa.....	373
7.7.7 - A transição do catolicismo ao pentecostalismo.....	375
7.7.8 - Os enfoques diferenciados no pastoreio cristão	378

7.7.9 - Um romance realista: as tentativas de <i>conversão</i>	381
7.7.10 - Proselitismo: tradução à <i>conversão</i> :.....	387
7.7.11 - A inserção cristã fundamentalista	390
7.7.12 - <i>Conversão</i> ou adesão transitória?.....	393

CONCLUSÃO.....	396
BIBLIOGRAFIA.....	416
ANEXOS	429

MAPAS

ÁREAS KAINGANG	29
ÁREA INDÍGENA GUARITA	205
TERRA INDÍGENA GUARITA	273
PONTOS DE INTERSECÇÃO – Pentecostais (AD-DéA) e Kaingang	274

FOTOS

Parte do Clã Griá	112
Templo Assembleiano	157
Pequeno Agricultor Kaingang	200
Primeiro Templo Deus é Amor	272
Ruínas da Enfermaria da Missã Luterana	432
Indígena Kaingang com 103 anos	432
Religiosidade Católica	433
Casa de Rezas – Guarani	433

SIGLAS

AD - Assembléia de Deus gestada no Brasil (Belém-Pará), iniciada como Movimento de Fé Apostólica em 1911 e, intituindo-se na Igreja Evangélica Assembléia de Deus em 1918.

AD-Br – usada para distinguir da Assembléia de Deus dos Estados Unidos (**AD-EUA** - 1914)

DéA – Igreja Pentecostal Deus é Amor, fundada por Davi Miranda em São Paulo-SP (1962).

K – Kaingang (indígena: indivíduo, povo ou sociedade)

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

FUNAI – Fundação Nacional de Apoio ao Índio

TIG – Terra Indígena Guarita

Toldos, Reserva, Área Indígena, Terra Indígena – termos referentes aos espaços territoriais destinados aos indígenas, a partir do contato colonizador e, posteriores reconhecimentos, decretos e homologações pelo indigenismo estatal.

Kuiã, Kujá, Kuiê – Sinônimos aplicados ao xamã Kaingang ou líder religioso nativo.

INTRODUÇÃO

As tentativas de *conversão* dos povos indígenas ocorrem desde as origens do Brasil. As Igrejas Católica, Protestantes e Pentecostais, de forma sucessiva foram inserindo seus diferenciados projetos evangelísticos. Formaram uma disputa por adeptos a serem salvos, tendo como base o conteúdo e a crença cristã. Em torno da década de 1950, o pentecostalismo começou a estabelecer inserção nas sociedades indígenas, sendo essa, uma realidade constatada com solidez na Terra Indígena Guarita (TIG). Nesse contexto, busco realizar no presente estudo, a análise do processo de intersecção religiosa entre o povo Kaingang e o pentecostalismo com predomínio da Igreja Evangélica Assembléia de Deus (AD) e posterior presença da Igreja Pentecontal Deus é Amor (DéA) na TIG. Há mais de cinquenta anos, houve uma efetiva aproximação religiosa destas coletividades com diferentes origens, localização social e enfoques de crença; porém, portadores de semelhante perfil tradicional no âmbito sociocultural. Sendo este, um processo de integração religiosa que inseriu os Kaingang na dinâmica eclesial da AD e DéA, representantes do Pentecostalismo Clássico. Entre indígenas e pentecostais, foram se estabelecendo, mútuas e diferenciadas apropriações e ressignificações de crenças, valores e comportamentos.

Entre diferenças, semelhanças e sintonias, alguns elementos e fatores que estabelecem intersecção religiosa, chama-nos atenção: a Assembléia de Deus(AD) teve origem em variados movimentos religiosos protestantes euro-americanos, estabelece um *sincretismo* avesso negando e assumindo de forma ressignificada os valores que condena no catolicismo e outras crenças. Constituindo-se como uma igreja de perfil popular, surgiu envolvendo diferentes povos migrantes com predomínio rural nordestino e urbano periférico, acolhendo variadas influências da cultura de massas, inseridas na realidade de brasileiros pobres. Por outro lado, o Kaingang tem sua origem como povo, tendo predomínio a mesma matriz ancestral indígena, cultura e religião nativa. O Kaingang, como grupo social diferenciado, estabeleceu lenta aproximação religiosa cristã, desde o contato colonial, marcado pelo catolicismo. No entanto, na TIG na década de 1950-60, recebeu a oferta religiosa do pentecostalismo assembleiano e do protestantismo luterano. Em meio a estes variados formatos eclesiásticos, ensino doutrinário, ritualidade e moral cristã, surpreende a massiva aproximação, entre o Kaingang e o pentecostalismo, marcando ampla inserção e receptividade da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, há mais de cinco décadas.

A partir desta realidade, busco verificar as variantes das atuações institucionais: as igrejas Evangélicas Luteranas e a Católica, apresentaram limitações e até foram cerceadas na pastoral, dentro do espaço geográfico na TIG, tiveram uma evangelização racionalizada: erudição na catequese, doutrina e discurso, líderes religiosos distanciados da cultura indígena, uma organização pastoral não inserida nas especificidades culturais da coletividade Kaingang. De outra forma, o evangelismo assembleiano com sua estratégia proselitista, estabeleceu inserção atuando com atenção direcionada aos problemas de sentido dos indivíduos, produzindo certa estabilidade nos contingentes indígenas, em crise pelos constantes conflitos e exploração provocados pelos agentes dominantes na região (arrendatários, madeireiros, políticos e comerciantes). Nesse sentido, busco ainda, observar se a evangelização pentecostal de cunho emotivo, discurso popular, liderança inserida na cultura tradicional, estabeleceu comunhão com o imaginário religioso Kaingang. Se houve a ressignificação de elementos sócio-culturais marcantes, a transmissão de sentido e redimensionamento das históricas perdas que atingiram o jeito de ser dos indivíduos e da sociedade Kaingang, perante a sociedade regional em modernização.

Nesse contexto de aproximação e rejeição de ofertas religiosas, cabe descobrir e analisar os pontos de intersecção, na aproximação entre diferentes e assemelhados, quanto à cultura e base econômica em localização e constituição como coletividades, entre Kaingang e pentecostais. Cabe também, constatar se ocorre um sistema de mudança e continuidade nesta intersecção de valores religiosos-culturais entre os dois contingentes coletivos, unidos através dos valores e crença evangélica pentecostal. Sendo dois grupos tradicionais, próximos e diferentes, pode-se questionar se há tendência à homogeneização e quebra das fronteiras existenciais da sociabilidade diferenciada do Kaingang, junto à cultura de massas e base subalterna da sociedade envolvente. Bem como, verificar se acontece um processo de domínio e uniformização sobre a cultura indígena, através da influência pentecostal.

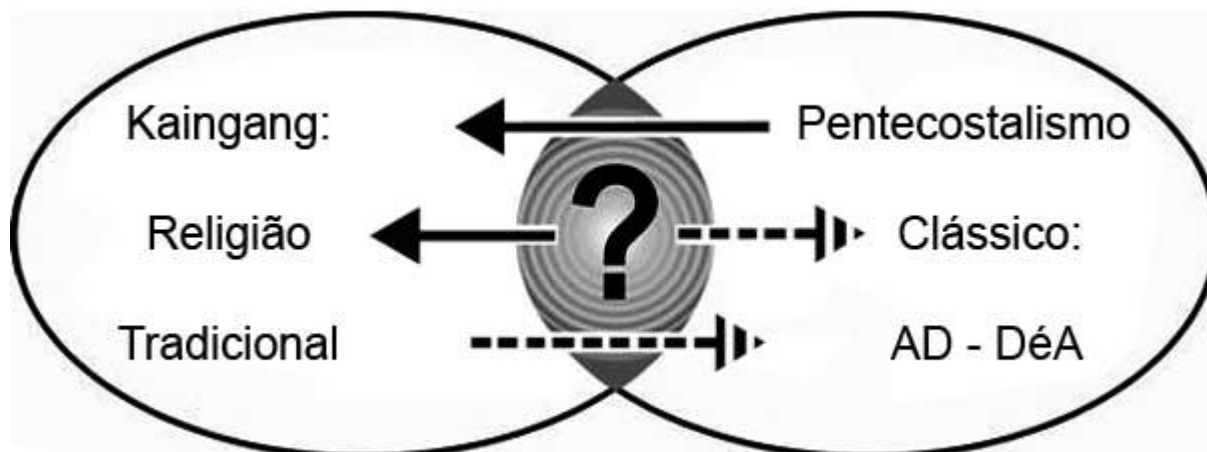
Pelos estudos históricos e antropológicos, constata-se que a religião ancestral deu suporte à resistência Kaingang nas históricas perdas de territórios e população, causadas pelos conflitos com os colonizadores, sofrendo desajustes socioculturais que atingiram o sistema mítico e suas expressões de crenças. Nestas constantes fragmentações, cabe observar como foi redimensionado de forma saliente o imaginário religioso indígena, perante o evangelismo de *conquista* na busca de *prosélitos*,

imprimida pelo pentecostalismo. É possível questionar, até que ponto poderemos perceber se a inserção da Assembléia de Deus nos últimos 50 anos, reafirmou o *jeito de ser* do Kaingang, ou, imprimiu adequação à cultura de massas e o modelo etnocêntrico da sociedade envolvente. Diante deste cenário, faz-se necessário pesquisar, mediante referenciais teóricos, se a inserção das *igrejas crentes* e a acolhida pelos contingentes das aldeias (setores) na TIG articularam pelo religioso pentecostal evangélico, uma agregação social com ressignificação da cultura e organização Kaingang. Ou, indo além, se o pentecostalismo os moldou no domínio da lógica do novo discurso religioso, ocorrendo um processo de assimilação-integração, um *branqueamento* dos indígenas, aproximando-os da cultura regional.

Constata-se na história do contato Kaingang com a sociedade envolvente, as ofertas de diferentes modalidades religiosas cristãs e a saliente inserção do pentecostalismo, tendo o predomínio da Assembléia de Deus, seguida pela Deus é Amor. Diante desta adesão às igrejas pentecostais e a rejeição da Luterana e a Católica, procuro questionar sobre as conseqüências do massivo seguimento indígena à inserção conversionista do proselitismo pentecostal, perante os valores religiosos-culturais e a organização social Kaingang. Pretendo analisar, se de fato, ocorreu *conversão* ou um processo de intersecção e apropriação, entre o pentecostalismo e contingentes indígenas, ditos *crentes*. Isto é, um redimensionamento religioso nativo que tenderia à ressignificação do pentecostalismo, gestando um lento e caracterizado evangelismo Kaingang pentecostalizado.

Frente a esse questionamento, coloco como objeto de pesquisa a intersecção religiosa entre o Kaingang e o pentecostalismo. Apresento como hipóteses: o proselitismo pentecostal com predomínio da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, seguido da Igreja Pentecostal Deus é Amor, consegue ter forte receptividade religiosa na Terra Indígena do Guarita, devido à sua estratégia que estabelece pontos de intersecção, fazendo comunhão com o imaginário e os valores religiosos-culturais indígenas, e interagindo na organização social Kaingang. A receptividade mútua e diferenciada, entre o Pentecostalismo e o Kaingang resulta num processo de apropriação e ressignificação religiosa Kaingang, provocadora de mudança nas crenças, valores e comportamentos indígenas, recrudescendo a tradição e cultura hierárquica na aldeia e em relação à sociedade envolvente, no âmbito religioso e civil.

A INTERSECÇÃO RELIGIOSA ENTRE O POVO KAINGANG
E O PENTECOSTALISMO NA TERRA INDÍGENA GUARITA:
mútuas e diferenciadas apropriações e ressignificações.



A construção da pesquisa à tese se desenvolveu mediante referencial com enfoque na antropologia da religião, baseado em fontes do séc.XIX, nos estudos de Darcy Ribeiro e outros pesquisadores, destacando-se os realizados na déc. de 1990 com os Kaingang de Santa Catarina e Paraná. Também, serviram de apoio, as pesquisas sobre a presença de diferentes missões cristãs, inseridas nos povos da região amazônica. Complementando os referenciais mencionados, os enfoques teóricos das Ciências da Religião e constantes verificações no espaço de relações de crenças e agregação eclesial na TIG. Estabeleci observações de campo pela presença em diversas aldeias, contato dialogal com os *crentes* e os cultos pentecostais assistidos e conversas com indígenas sobre a presença das igrejas. Também, o contato com pessoas *crentes* ou não, na sociedade regional, referindo-se à questão indígena.

Este estudo tem por objetivo contemplar, dentro do panorama das Ciências da Religião, a área da Religião e Produções Simbólicas, a qual tem como uma das linhas de pesquisa, as *Matrizes Religiosas do Imaginário Brasileiro*. Neste âmbito, se quer o estudo científico da resistência das religiões e culturas tradicionais, suas lentas adaptações, a forte conservação de suas origens, perante as mudanças de épocas e confrontos com os povos e organizações circundantes. Analisar a aproximação entre grupos com semelhanças e diferenças, apresentando acolhida de valores e referenciais de convivência, como é o objetivo deste estudo, a intersecção entre o pentecostalismo de predomínio assembleiano e o imaginário religioso-cultural Kaingang na TIG.

O levantamento bibliográfico mostra que o Kaingang é um povo pouco pesquisado no Rio Grande do Sul. Em Santa Catarina, Paraná e São Paulo tem sido focado nos aspectos social e cultural. Já no sudoeste catarinense, região de Chapecó, é mais estudado pelos aspectos cultural e religioso. Assim, a dimensão religiosa nativa, em sua apropriação – mudança – continuidades - rejeição, permanece uma grande incógnita a ser investigada, principalmente no Rio Grande do Sul, onde está o maior contingente Kaingang e a área mais extensa e populosa - Terra Indígena Guarita.

Os conflitos e problemas na TIG tiveram poucos registros: a Igreja Católica com religiosos e lideranças leigas pouco ocupadas com a causa indígena, devido à demanda pastoral com a sociedade envolvente; jornais locais e Meios de Comunicação Social, influenciados pela mentalidade da sociedade e poderes locais, atribuindo pouca atenção ou um tendencioso enfoque à realidade conflitiva e destrutiva das aldeias(setores), formadoras da sociedade Kaingang na *Reserva* Guarita.

A Diocese de Frederico Westphalen, região da TIG, em seus 50 anos (1962-2012) de instalação canônica, o indígena apareceu como apêndice na pastoral das paróquias, onde geograficamente se encontra a *terra dos índios*. Pode se afirmar, que nunca houve um plano de investimento na formação de lideranças indígenas com recursos humanos e materiais de forma intensiva e continuada. Apenas, existiramram casos esporádicos de religiosos(as) consagrados ou padres que por algum tempo, dedicaram-se no serviço pastoral, em certas áreas indígenas. Até o momento, se desconhece um decisivo investimento na formação de um grupo pastoral diversificado, entre indígenas, religiosos e agentes de pastoral leigos.

Os Jesuítas na Paróquia Sr. Bom Jesus, em Miraguaí e as Religiosas Consagradas realizaram trabalhos pastorais, como extensão, muitas vezes voluntárias, devido aos compromissos próprios da Congregação: hospital, colégio ou paróquia. Um irmão consagrado Redentorista, atuou liberado por um tempo, realizando atividades nas Áreas Indígenas de Nonoai, Inhacorá, Iraí e Guarita na região da Diocese, além de outras Áreas Kaingang no norte gaúcho. Enfim, nas paróquias *com índios*, os religiosos e outros agentes de pastoral, buscaram algumas tentativas de articular o serviço religioso, de forma planejada entre as diversas aldeias e paróquias católicas próximas. Também, houve proximidade ecumênica com a presença luterana, junto aos indígenas. Um pequeno número de lideranças Kaingang foi formado para atuar no respeito à realidade indígena carente: enfermagem, resgate da alimentação e remédios da

tradição, educação básica, direitos sociais. Portanto, uma formação não proselitista, ligada ao despertar para o protagonismo indígena.

De acordo com Nonnenmacher (2000), perante os povos indígenas, a sociedade colonizadora com os seus projetos civilizadores, em constantes tentativas de subjugação, serviu-se da religião.

Quando são feitas referências aos índios para que se adaptem às reduções e adotem as ordens dos 'civilizadores', são estes chamados simplesmente de 'índios' e de criaturas 'infantis', que precisam de alguém que lhes ensine a trabalhar e seguir o 'bom caminho da civilização'. Isso é feito a partir da catequização. Os padres desempenham, portanto, um papel importante neste intento. Já os grupos que não se adaptavam a essa organização, que fugiam para os matos, eram caracterizados como 'selvagens', 'bugres', 'gentios'. Para limitar a ação dos 'selvagens', é freqüente o pedido de uma força de pedestres para contê-los.¹

Na segunda metade do século XX surgiu a ocupação conversionista *crente* e a busca de *prosélitos*, passou então, a contar com os pastores das igrejas evangélicas pentecostais. Procuro assim, analisar as estratégias e consequências deste diferenciado processo de *conversão*, no qual sinaliza que a colonização, via domínio religioso, passou por nova e incisiva configuração. Nesta pretensão, a tese está estruturada em cinco capítulos:

O **capítulo I** traçará uma visão panorâmica sobre o Kaingang como povo resistente às constantes investidas dos projetos coloniais civilizatórios, a cooptação de lideranças ou as expulsões pelo uso das forças militarizadas, ocupando os seus espaços tradicionais. Abordará o método dos aldeamentos e catequese, visando a assimilação cultural e integração social na produção agrícola. Porém, a religião nativa aparece como grande força de sentido e organização da sociedade dual e complementar clânica, os mitos ancestrais que dão base à memória cultural, a celebração pelos mortos no ritual do kikikói redimensionava a separação entre as aldeias terrenas e o mundo dos espíritos. Nesta festa cultural da apascentação dos falecidos na *aldeia das almas*, intercalava-se no ritual a mensagem dos velhos sobre a memória dos mortos, a tradição dos antigos, o momento dos cantos melódicos, a externalização dos lamentos e danças. Portanto, o ritual do kikikói apresentava uma lógica celebrativa semelhante ao culto pentecostal que firma-se na forte pregação oralizada pela palavra da liderança do pastor

¹ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul...*, p.09

e ministros eclesiais, a exaltação dos heróis bíblicos, os hinos evangélicos tradicionais, súplicas dos problemas existenciais, movimentações catárticas de afastamento dos males, apascentando os demônios que rondam a existência do indígena a ser *convertido*.

O Kaingang apresenta uma visão cosmológica monolítica que integra os variados aspectos da existência, entre o natural e o sobrenatural, a força dos espíritos que unem os vivos e os mortos, interligados na constelação do universo. A constituição social hierárquica e patriarcal, reproduzida pela divisão e complementariedade das metades clânicas Kamé e Kairú, perpassando os simbolismos, a nominação e a pertença ao povo ancestral, entre quem já partiu à aldeia dos mortos e quem está ou chegou à aldeia terrena e recebeu um nome nativo, inserido na tradição Kaingang, ligado aos mortos ou à fauna e à flora.

Os Kaingang, migrantes de São Paulo ao sul, resistindo e fugindo dos colonizadores regionais, o cacique Nonoai liderou a chegada no norte da Província de São Pedro-RS, acontecendo novos atritos pelo avanço colonizador. O povo Kaingang foi sendo atingido pelas forças de ocupação e projetos governamentais. Muitos sujeitaram-se à catequese civilizadora, através da formação dos primeiros aldeamentos, em que destacam-se Nonoai e Guarita (1848-51). As deserções, a volta à vida errante e o crescimento da colonização, levou-os a redimensionarem a existência, tornando-se no final do séc.XIX, mais sedentários pela formação de *Toldos*, locais de razoável autonomia e contato com as sociedade colonizadora.

Nesta realidade conflituada, os Kaingang chegaram ao séc.XX, no qual a criação do indigenismo estatal (SPI) definiu novas relações, em vista do projeto de integração à produção agrícola regional, destinando as *Reservas*, que acabaram sendo registradas como Áreas Indígenas. Porém, o cerco e invasões pelos agentes exploradores e a omissão das autoridades não garantiu harmonia, continuando as explorações, extinções de territórios e os desafios à resistência como povo diferenciado. Os traços históricos da catequese colonial, as fugas, mortes e cooptação de lideranças pelas *companhias de pedestres* e *bugreiros*, a titulação militar e a força policial dada aos *líderes mansos*, gestou um processo de drásticas mudanças religiosas, culturais, econômicas e de organização social. O território do Guarita, no noroeste gaúcho foi delimitado em 1918. Com a chegada do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em 1941, instalou-se um projeto de produção agrícola indígena, através de trabalhos forçados e repressão, aplicada pela

milícia indígena a mando do representante oficial do governo, incentivador de castigos entre os próprios membros das aldeias. Neste sistema dominante, a liderança indígena foi modelada formando pelotões hierarquizados e portadores de títulos militares fictícios, no qual o cacique figurava e atuava como *Coronel*, a serviço do indigenismo estatal. Assim, estruturou-se na TIG um cacicado extremamente dominante e cooptado, conivente com os agentes exploradores da sociedade envolvente.

O **capítulo II** discorrerá sobre a presença religiosa na TIG e procura estabelecer uma compreensão básica dos fundamentos do movimento religioso anglo-saxão e norte-americano, gestor do pentecostalismo brasileiro. O movimento de *avivamento* evangélico, nasceu da divergência de pequenas *seitas* na Europa no século XVIII e com a migração, adquiriu desenvolvimento nos EUA na passagem do séc. XIX-XX. Chegou ao Brasil no século XX, onde deu origem à Igreja Evangélica Assembléia de Deus, construindo grande inserção nas periferias rurais e urbanas. A partir de líderes carismáticos inseridos na cultura tradicional, tanto a igreja assembleiana cresceu, como serviu para expandir o pentecostalismo no país, através de *cisões*. Um dos casos foi o autodenominado *missionário* Davi Miranda, o qual em 1962 fundou a sólida e inserida nas massas populares, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, com perfil evangelístico dedicado à *cura divina*. As Igrejas Assembléia de Deus e Deus é Amor estabeleceram instituições pentecostais que incutem um evangelismo com forte inserção na religiosidade e cultura tradicional, como é o caso da sociedade indígena. Para conhecer junto aos Kaingang, que tipo de consciência da realidade o pentecostalismo constrói nos indivíduos *crentes* indígenas, é preciso analisar o religioso na Reserva Guarita com suas influências sociais e relações de poder, repercussões religiosas e culturais.

O **capítulo III** analisa a mensagem e prática evangelística de massas que solidificaram a história institucional da Assembléia de Deus. Nessa perspectiva, faz-se necessário buscarmos conhecimento do movimento de suas origens inspiradoras que provêm da matriz protestante conservadora e sua mutação na Europa, migrada e corporificada nos EUA. Na profecia que os fundadores trouxeram, chegando ao norte do Brasil-Belém do Pará, o movimento divergiu de forma contundente do Protestantismo caracterizado na Igreja Batista, de onde o sectário Movimento de Fé Apostólica, rompeu em 1911. Posteriormente, institucionalizou-se como Igreja Evangélica Assembléia de Deus (1918), constituindo características próprias, divergindo de outras igrejas da mesma matriz evangélica, devido ao arraigado zelo pela sua tradição popular,

solidificada na doutrina pietista, embasada no fundamentalismo bíblico, puritanismo moral, sectarismo comunitário e ritualidade emotiva. Esta dinâmica forjou uma instituição de forte ortodoxia e centralização hierárquica da sua liderança. A solidez desta instituição tradicional na história do pentecostalismo brasileiro, construiu ampla presença nos grupos sociais, principalmente nos da base da pirâmide social, portadores da cultura popular, como ocorreu na Terra Indígena Guarita.

Neste capítulo, busca-se ainda, compreender os fatores de saliente inserção da Assembléia de Deus - Ministério Missão, estabelecendo pontos de intersecção religiosa e cultural, junto aos Kaingang na TIG, a partir de 1956-58. A Assembléia de Deus demonstra em meio a todas as mudanças da sociedade modernizante, uma arraigada conservação doutrinária, poder corporativo institucional, incutindo obediência nos adeptos, os quais no sentido popular são chamados de *crentes*. Portanto, fatores que sinalizam similaridade, propiciando a intersecção entre os valores e a organização monolítica da tradição social nativa, envoltos da religião e cultura Kaingang.

As igrejas AD e DéA no seu evangelismo na TIG, caracterizam-se pelo modelo pentecostal centrado na tradição interiorana e imprimem na membresia Kaingang, uma dinâmica religiosa fundamentalista, embasada numa permanente catequese, a partir de fundamentos bíblicos, interpretados numa leitura literal do texto sagrado cristão. AD e DéA incutem permanente temor, baseado na compreensão maniqueísta da existência terrena direcionada ao sobrenatural, apresentando o mundo e os indivíduos, em permanente risco, entre o mal e o bem, a perdição e a salvação, em não ser ou *converter-se crente*. Numa forte pregação doutrinal e moral com ritualidade emotiva, orientando e exigindo um comportamento normativo ao indivíduo conflituado, resgatam a auto-estima e transmitem referenciais de sentido aos contingentes agregados na membresia pentecostal. Nesta reorganização existencial, despertam o *crente* ao testemunho da *conversão*, expondo a convicção milenarista do eminente *arrebatamento*, relativizando o mundo em crise. Portanto, esta oferta religiosa redimensionadora do indivíduo, apresenta uma pregação centrada na disciplina, uma moralidade dualista (inferno - céu) e tem como base, a agregação sectária e puritana na *irmandade* do templo. Importa resgatar e salvar o indivíduo *crente*, transmitindo uma natural compreensão hierárquica e vertical da realidade humana e do mundo. O território indígena explorado, a dominação cacical miliciana, a sociedade Kaingang destituída dos

direitos e respeito como povo diferenciado na sociedade regional, tende a ser uma conjuntura horizontal relativizada pelo evangelismo pentecostal.

O **capítulo IV** tratará da presença das igrejas cristãs, em meio aos permanentes conflitos na TIG, acirrados desde a colonização regional e a instalação do indigenismo estatal, a partir da década de 1940. A Igreja Católica, quase sempre, enfrentou dificuldades na atuação da catequese com os indígenas, desde o tempo colonial. Na TIG alguns atendimentos esporádicos, foram realizados, a partir da instalação das paróquias nas cidades de Tenente Portela (1946) e Miraguaí (1978). Somente na década de 1980 foram definidos alguns locais de celebração e na déc. de 1990, construídas na extensão da TIG, duas igrejas sob jurisdição pastoral da Igreja Católica de Tenente Portela e duas, referentes à Paróquia Católica em Miraguaí. Já, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, teve um caso de melhor atuação, através da *Missão Indígena Guarita*, instalada a partir de 1960, a qual acabou destruída pela milícia cacical, em 1985. Os fatos mostraram que houve incentivo dissimulado de políticos, arrendatários de terras e madeireiros, como também, a conivência dos responsáveis do indigenismo estatal (FUNAI). O *projeto missão* atuou no incentivo à agricultura, atendimento na saúde e forte investimento na educação, formando professores bilíngües, visando o resgate da língua Kaingang. A presença da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) foi centrada na tentativa de alternativas à sobrevivência da sociedade Kaingang, através da agricultura, saúde e educação. Por não ser uma igreja de perfil proselitista, formou apenas uma comunidade evangélica na missão, em 1968. Somente foi construído um templo simples (madeira), devido o pedido dos membros Kaingang da pequena comunidade luterana indígena, em 1983. De forma prudente, a Missão Indígena pastoreava transmitindo valores cristãos, sob o enfoque evangélico-luterano, priorizando a atuação inserida na busca de alternativas existenciais à realidade conflituada pelo contato exploratório da sociedade regional.

As Igrejas Luterana (COMIN-1982) e Católica (CIMI-1972), através destas organizações indigenistas na década de 1970 em diante, mudaram a presença religiosa, junto aos indígenas. Da atuação assistencial, doutrinária e catequética, buscaram uma pastoral inserida na conjuntura de destruição e risco de extermínio do povo Kaingang. Percebendo os interesses regionais, procuraram a defesa da causa indígena e a denúncia dos exploradores externos (madeireiros, arrendatários, comerciantes e políticos...) e a dominação da milícia cacical. Estas igrejas históricas e ecumênicas com

suas organizações indigenistas tiveram reduzida acolhida religiosa, constituindo pequenos rebanhos Kaingang na TIG. Conseguiram apenas oportunizar a formação de um pequeno número de lideranças, sobre os direitos sociais indígenas e sua autonomia, em relação à sociedade envolvente.

Na Terra Indígena Guarita, durante as décadas de 1970-90 intensificaram-se as ações anti-indígenas pelo desmatamento e arrendamento de terras. Na época, estruturou-se uma elite indígena (cacique e sua milícia), influenciada por dinheiro fácil, à custa do extrativismo dos recursos naturais, pertencente à coletividade nativa. Guerra e mortes entre os próprios Kaingang, divisão do território e do cacicado, disputas e traições pelo poder miliciano, a miséria, alcoolismo, doenças e mortalidade infantil, assolou vastos contingentes na TIG. Desordens pelos interesses externos que manipularam e contaram com a conivência de lideranças indígenas dominadoras, devastaram grande parte do patrimônio Kaingang. Esta exploração aconteceu com o consentimento e proveito de diversos e inescrupulosos funcionários da FUNAI e a elite regional *branca*. A força do preconceito, o desrespeito à diversidade sociocultural e a desestruturação da economia tradicional de subsistência, constituíram um processo crescente de desagregação social e cultural indígena.

Dentro desta vasta conjuntura de exploração patrimonial e desestruturação sócio cultural e econômica do patrimônio indígena, a Assembléia de Deus aparentava ser *neutra* perante as confusões e mortes. Sobretudo, foi a época em que o seu proselitismo conversionista, a rede de templos e a membresia mais cresceu nas aldeias. O tirano cacique Ivo Sales era pregador com o cargo de evangelista, fazia programa radiofônico religioso, ocupava o púlpito das igrejas na TIG e nos encontros assembleianos regionais. A maioria da hierarquia cacical miliciano pertencia à Assembléia de Deus e ocupava destaque, também na hierarquia religiosa, tendo ministérios assembleianos dos templos, muitos sendo pastores auxiliares. Durante quarenta anos a AD monopolizou o pentecostalismo na TIG. Só, em 1998 foi permitida a inserção da também pentecostal, a Igreja Deus é Amor.

O **capítulo V** salienta o conjunto de valores, elementos e fatores que envolvem a intersecção religiosa entre o Kaingang e o pentecostalismo de predomínio assembleiano na TIG, buscando analisar, mediante referenciais teóricos com enfoque antropológico, estas duas organizações coletivas assemelhadas e diferenciadas no âmbito sócio cultural. Analisa a forte agregação eclesial aldeã, mediante a doutrina, a moral e a

ritualidade popularizada, sensíveis aos conflitos individuais, através dos valores cristãos pelo enfoque bíblico pentecostal, no qual constituiu a base da ampla inserção das *igrejas crentes* (AD e DéA) na TIG. Nesse contexto, ocorreu um processo religioso sintonizado com os valores tradicionais indígenas, gestando ocupação de espaço, almas e corpos na sociedade Kaingang, tornando as Igrejas Católica e Luterana, hegemônicas na região, praticamente à margem na TIG. Caberá analisar nesta conjuntura, envolvendo os Kaingang, católicos, luteranos e pentecostais, entre similaridades e diferenciações, a forma como ocorreu o processo religioso-cultural dinamizado por valores e tradições cristãs, historicamente ressignificados, em permanente circularidade pela apropriação – mudança – continuidades - rejeição.

A pregação pentecostal com discurso coloquial, ligado ao existencial conflituado dos indivíduos Kaingang, a força simbólica do livro bíblico, a moralidade disciplinar e temerosa, a ritualidade envolvente com ofertas miraculosas, processou a inculcação do pentecostalismo evangélico. Como também, a estratégia de programas radiofônicos, perante o pequeno contingente indígena alfabetizado e a preponderante tradição oral Kaingang e pentecostal, facilitou a comunicação e acolhida. A fragmentada e sincrética religiosidade Kaingang, permeada pelas crenças e ritualidades do catolicismo caboclo, encontrou similaridade de valores e ritualidades com o pentecostalismo que, também apresenta apropriações de elementos do catolicismo popular, facilitando a intersecção religiosa.

Nesse processo de inserção pentecostal na TIG, uma das estratégias proselitistas consistiu em transfigurar o Kuiã (curandor e conselheiro), estabelecendo o pastor com bênção e pregação bíblica. A investidura de indígenas nos ministérios eclesiais e a hierárquica do templo tende a desenvolver um pentecostalismo com características indígenas, perante a nítida inserção e sólida evangelização pentecostal na Terra Indígena Guarita. Este formato evangelístico com liderança nativa favoreceu a ressignificação de valores e o proselitismo na cultura e sociedade Kaingang, um método, também seguido na recente chegada da Igreja Pentecostal Deus é Amor. Esta religiosidade evangélica popular gestou a força de persuasão do pentecostalismo, agregando na *irmandade crente* e dinamizando uma simbólica resistência Kaingang. Nesse sentido, estabeleceu uma contra-cultura da minoria excluída na modernidade produtivista, à semelhança dos contingentes pentecostais da sociedade regional.

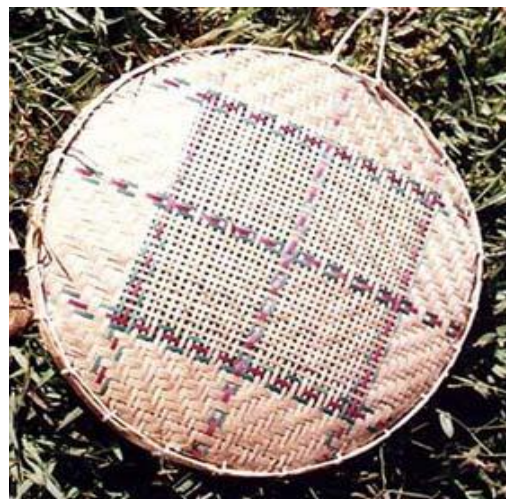
Portanto, nas doze aldeias ou setores Kaingang da TIG, desde os anos 1956-58, ocorre uma monopolizadora presença da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, em detrimento de outras igrejas pentecostais ou históricas, como é o caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Igreja Católica Apostólica Romana. Este fato demonstra ter se estabelecido um processo de intersecção religiosa, mediante mútua e diferenciada apropriação e ressignificação de valores, de crenças e comportamentos, entre contingentes Kaingang e o pentecostalismo evangélico. Essa sintonia favoreceu a inserção do tripé pentecostal: doutrina pietista, moral puritana e sectária e a ritualidade emotiva (entusiasta, catártica, envolvente).

A eclesialidade inserida na TIG pelos agentes religiosos assembleianos e a posterior presença da Igreja Pentecostal Deus é Amor, encontrou acolhida na fragmentada religião e cultura nativa, demonstrando a crise de sentido na realidade existencial Kaingang. O contato intensivo, ofertando a dinâmica evangélica pentecostal, a permanente militância na conquista de novos seguidores (proselitismo), a produção de sentido à realidade conflitiva, embasada no simbolismo do livro sagrado cristão (Bíblia), o estabelecimento de hierarquia pentecostal Kaingang, acabaram produzindo influências no comportamento pessoal e coletivo dos indígenas. Como também, certo redimensionamento no sistema comunitário nas aldeias, agregadas pela *irmandade crente* no templo.

A apropriação e ressignificação dos valores religiosos-culturais, apontam que o elemento religioso, tornou-se um fator sociológico, desencadeando muitas vezes, um comportamento indígena de sectarismo grupal e passividade frente aos exploradores da sociedade envolvente. Bem como, obediência às autoridades pentecostais e à hierarquia cacical. Perante as carências materiais e simbólicas, causadas nas conflitividades com a sociedade envolvente, acrescidas dos problemas internos da sociedade Kaingang e o desajuste de valores religiosos-culturais, tiveram como um dos fatores desagregadores, o alcoolismo. A leitura fundamentalista e literal da Bíblia, procurando estabelecer paralelos com os episódios bíblicos conflituados e miraculosos, proporcionou ao pentecostalismo imprimir forte temor maniqueísta, desafiando o indígena à *conversão*. A existência dos indivíduos Kaingang foi traduzida pela dicotomia perdição e salvação, através de linguagem discursiva sensibilizadora, propiciando a inculcação da lógica doutrinal, moral e ritual das *igrejas dos crentes*.

Porém, mesmo com a ampla inserção conversionista, não é possível afirmar, que a forte agregação pentecostal nos encontros celebrativos na rede de templos na TIG, signifique de fato a *conversão* do Kaingang, dito *crente*. Pode-se concluir que ocorre um processo de lenta apropriação e ressignificação Kaingang dos valores evangélicos pentecostais. Assim, podemos afirmar que a incisiva atuação proselitista dos *crentes* tem gestado uma caminhada, em direção a um possível evangelismo Kaingang pentecostalizado. Nesse sentido, o Kaingang apropriou-se da escatologia salvacionista que incute a verticalidade salvífica, o acirramento da compreensão hierárquica e obediente na existência humana. Portanto, a intersecção de valores, crenças e comportamentos, entre o pentecostalismo e o povo Kaingang, estabeleceu um processo de nova colonização religiosa-cultural.

Com este enfoque, a pesquisa, pretendeu desencadear uma análise da saliente agregação religiosa Kaingang no pentecostalismo e o que este processo resultou na cultura e organização da sociedade aldeã. Procurou questionar a mensagem, a prática e as produções de sentido dos agentes religiosos pentecostais (AD e DéA) inseridos na TIG, junto aos contingentes nativos na maior área indígena do Rio Grande do Sul.



Artesanato Kaingang

www.portalkaingang.org (cultura material – 07/abril/2012)

CAPÍTULO I - O POVO KAINGANG

1 - O ressurgir de um povo

O indígena Kaingang, descendente dos povos de língua da família Jê, pertence aos Jê meridionais, tendo longínqua história no sul do Brasil. O processo de colonização em nossa *Terra de Santa Cruz*, o atacou de diferentes formas. Este povo resistiu no seu habitat por três séculos (XVI-XIX), enquanto outros povos indígenas foram dominados, extintos ou reduzidos em quantidade. Com a chegada dos conquistadores, a Coroa Portuguesa trouxe os missionários Jesuítas, que com a sua catequese, ajudaram a desenvolver o projeto imperial a estas terras.² Nos séculos XIX-XX, o avanço colonizador confinou em definitivo o Kaingang, que se adaptou ao aldeamento e à crescente perda de territórios e população, sendo considerado dominado e integrado à sociedade brasileira e destinado à extinção.

Mesmo enredado pelo sistema de aldeamento, cercado pelos projetos de integração aos moldes da economia de produção e comércio mercantil, o Kaingang resistiu também, às investidas do Estado e das levas de imigrantes europeus. O Brasil colonial e também o republicano, constituiu-se como Estado - Nação, cujas leis e projetos de desenvolvimento foram definidos e executados, sem levar em conta os povos e culturas diferenciadas, sendo nocivas às populações indígenas, como também, aos negros e mestiços. As autoridades tendenciosas ou omissas ignoraram a relação de conflitos com os descendentes de europeus, colocados nas proximidades ou invadindo os territórios indígenas. Ambos, contingentes de pobres, foram jogados ao mundo da sobrevivência, dentro de um modelo de sociedade de exclusão econômica e discriminações religiosas e étnicas.³

Agressões sucessivas à cultura, extirpação de liberdade e espaço geográfico foram contínuas, a ponto de que no séc. XX, mesmo as áreas de aldeamento definidas em 1911, já nas décadas de 1940 e 1960, eram reduzidas em tamanho ou extintas. Porém, neste mesmo século os Kaingang na década de 1990, com forte articulação

² Ver: Beatriz Vasconcelos FRANZEN, *Jesuítas portugueses e espanhóis...*(2005); Moacyr FLORES, *COLONIALISMO E MISSÕES JESUÍTICAS*(1996); Pe.Ferdinand AZEVEDO SJ, *Jesuítas Espanhóis no sul do Brasil*(1842-67)(1984)

³ Para esta ocupação do sul e conflitos com os povos indígenas, ver: Sílvia COELHO DOS SANTOS, *Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia Kaingang*(1981)

intertribal, apoiados por organismos solidários, começaram as retomadas destes espaços, em boa parte degradados pela colonização. Esta situação veio a exigir mais uma readaptação e mostrar a resistência do povo Kaingang. Assim, o chamado *bugre*⁴ continua sendo um sujeito (Índio) que reivindica e resgata a sua *alteridade*⁵ de ser, a sua *identidade étnica*⁶ tantas vezes negada como sendo povo inferior, votado à extinção.

Este processo histórico é marcado pela dizimação de muitos povos, através do aldeamento com áreas demarcadas e posteriormente reduzidas ou simplesmente extintas, pelo arrendamento de terras, devastação e pela entrada de posseiros. Perante esta dura realidade, a partir do final da década de 1970, uma nova geração Kaingang começa a despertar, questionando os desmandos ocorridos com seus antepassados e a situação crítica vivida por seus pais. O despertar à luta de resgate pela dignidade e recuperação dos direitos das aldeias está presente em muitas regiões. Um dos pontos fundamentais nesta mudança de visão e atitude está no acesso à escolaridade de certo contingente mais jovem. Com apoio de organizações solidárias externas, destacando-se o CIMI⁷ e o COMIN⁸, cujos pesquisadores (antropólogos, sociólogos...) e missionários catalizaram os impasses da juventude indígena e puderam escutar os mais velhos, os *troncos* sofridos e suas memórias, suscitando o sentimento da identidade ferida e adormecida. Segundo Nötzold, "... pode-se afirmar que está ocorrendo um

⁴ Bugre- termo herdado do francês antigo: Brougre/Brougresse. Foi usado no sul para indicar o Kaingang, com forte carga pejorativa. "Autrefois boulgre, de Bulgare, ancien peuple qui habitait vers le Danube. On donna ce nom à certains hérétiques que l'on assimilait aux Albigeois. (Antigamente dizia-se *bulgre*, proveniente de *búlgaro*, antigo povo que vivia na região do Danúbio. Dava-se este nome também a certos hereges, que se assemelhavam aos albigenses.) In: LANDAIS, Napoléon, *Dictionnaire Générale et Gramatical des Dictionnaires Français*, 10 ed., v. 1, Paris: Didier Librairie Editeur, 1850. Este vocábulo(*Bugre*) significa: *bravio, guerreiro, desconfiado, inculto, grosseiro, rude...* Em meados do séc.XX, com a ida de sulistas ao Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, este vocábulo passou a designar de forma genérica os indígenas destes estados. Este preconceito ainda permanece, junto à sociedade envolvente.

⁵ *Alteridade* - Tendência humana natural de transcender a realidade existencial e do mundo circundante. A busca de valorização como sujeito em relação e não subjugado. O direito de ser respeitado como cultura diferente, dotada de valores próprios. Visão e caminho de altitude, horizonte com altivez no viver. O reconhecimento como ser aberto ao simbólico, estético, às dimensões do sagrado que dão valor e dignidade de povo constituído com caráter altaneiro e história autônoma.

⁶ "Entendemos identidade étnica como sendo dinâmica, construída, alterada e transformada conforme a interação com outros grupos sociais, resultando uma identidade coletiva, onde encontram-se os limites entre os diversos grupos." (Ana Lúcia Vulf NÖTZOLD, *Nosso vizinho Kaingáng* (2003), p. 12.

⁷ CIMI – Conselho Indigenista Missionário, organismo pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), pertencente à Igreja Católica Apostólica Romana. Fundado em 1972.

⁸ COMIN – Comissão de Missão entre Índios, organismo pastoral ligado à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Teve fundação no ano de 1982.

fortalecimento da identidade, quando buscam retomar práticas tradicionais que estavam caindo em desuso e buscam valorizar símbolos e rituais de seus antepassados.”⁹

Na década de 1980 com a redemocratização do Brasil, a definição de nova constituição federal com participação dos variados setores da sociedade, abriu-se um caminho reivindicatório e o estabelecimento de legislação mais condizente com as diferenças dos grupos sociais, entre os quais, os indígenas. Neste sentido, a problemática indígena, em constante agravamento, o despertar para os direitos como povo diferenciado, dentro da sociedade brasileira, o estabelecer de alianças com instituições, garantiu base legal para o resgate dos direitos indígenas. Dentro de uma compreensão de interculturalidade, há a formulação de legislação que visa o respeito sobre o específico, o diferenciado quanto à educação, valores tradicionais, espaço territorial, religião conforme a Constituição Federal de 1988 (Art. 206, 210, 215, 231).

Neste acordar à conscientização, houve um despertar para a reivindicação de uma educação condizente, em acesso à comunidade indígena toda e a mudança de modelo educacional, defendendo vários direitos, como: lutar não mais com armas, mas com a conquista da leitura, escrita e entendimento dos direitos legais e princípios humanitários equitativos, entre os povos; reconhecimento ao ensino intercultural, atendendo a especificidade da cultura Kaingang, incentivando o resgate dos valores próprios; a dignidade de ser povo cultural e socialmente diferente; ter investimentos públicos específicos à coletividade indígena; possuir educação em sintonia com os valores culturais da comunidade, tendo ensino bilíngüe com currículo e métodos apropriados à interculturalidade; ter um processo socializador respeitoso, junto à sociedade envolvente.¹⁰

⁹ Ana Lúcia Vulf NÖTZOLD, *Nosso vizinho Kaingáng* (2003), p.11.

¹⁰ No processo de aliança com instituições e líderes solidários externos, uma experiência fundamental no âmbito educacional foi o acordo de trabalho em 1999, entre a Universidade Federal de Santa Catarina e a Terra Indígena Xapecó (Município de Ipuacú, sudoeste catarinense). A partir do Núcleo de Educação Indígena (NEI) da Secretaria da Educação e Cultura (SEC-SC), em 1995, fóruns e debates aconteceram sobre a organização de currículo diferenciado, bilíngüe, inserido na cultura das comunidades indígenas, a partir das conquistas na Constituição Federal de 1988. Certamente, este movimento de alianças, em torno da educação intercultural, gerou conscientização na busca de resgate aos variados direitos e aspectos do viver indígena. E, este processo estendeu-se às demais áreas indígenas na virada do milênio, através da Organização das Nações Indígenas do Sul (ONISUL), formada em 15/02/90 por lideranças jovens, Kaingang e Guarani do RS, SC, PR.

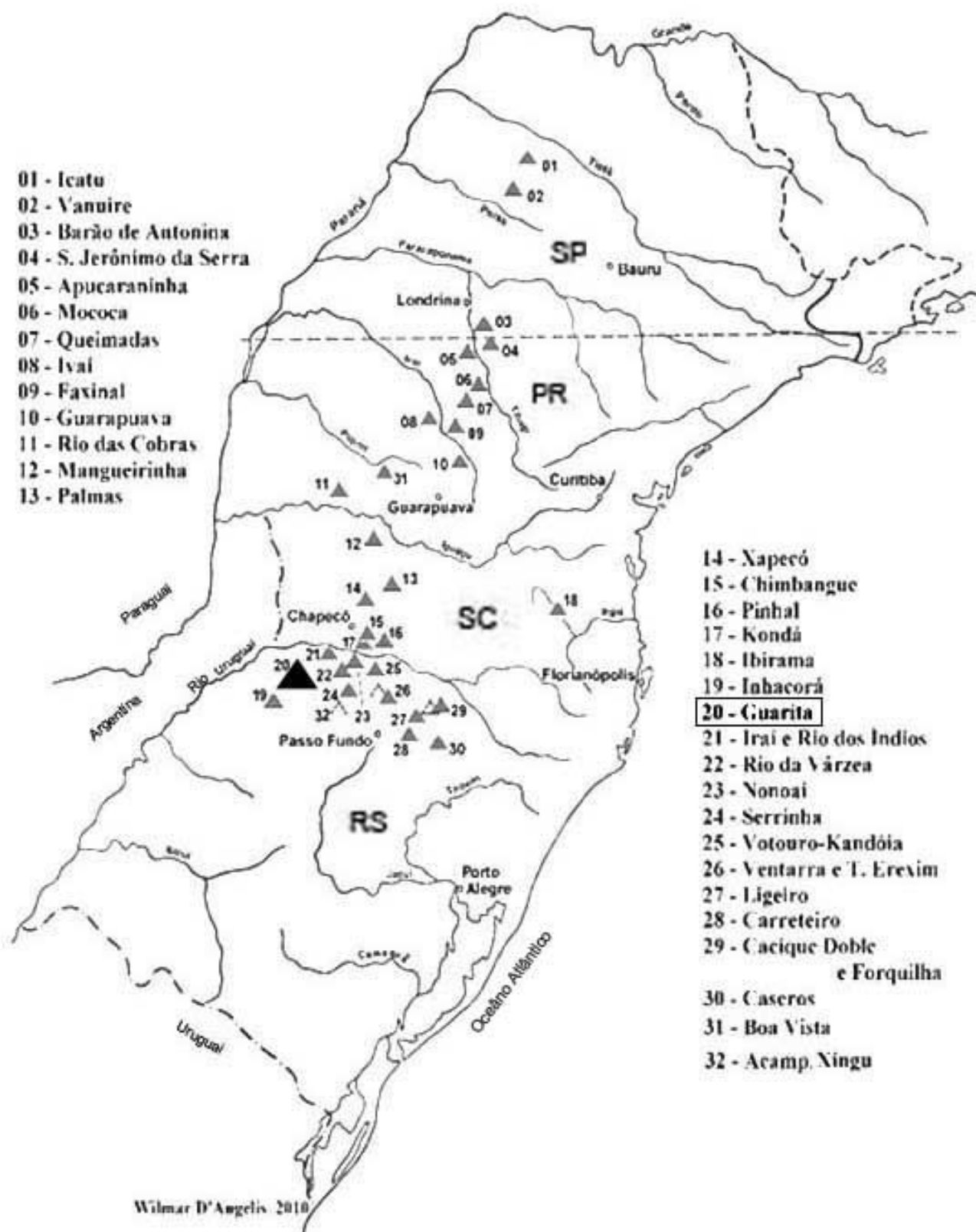
Realmente, podemos afirmar que ocorreu uma mudança, um despertar da conjuntura crítica, vivida pelos povos indígenas, abrindo horizontes perante a sociedade envolvente massificadora. Surge a força de reivindicação de que o indígena é indivíduo humano, pessoa inserida na sua coletividade própria, portador de conhecimentos diferentes, também capaz de adquirir e produzir novos conhecimentos e ter presença cidadã e atuante, dentro da sociedade moderna.

Neste árduo processo, o Kaingang surpreende na virada ao século XXI, mostrando que não perdeu o perfil identitário durante o longo processo de ataques sociais, econômicos, culturais, e, ressurge como o maior contingente do Sul do Brasil. Descobre-se que a razão de sua resistência escondida está numa cultura que é permeada pelo sagrado, alimentador de uma permanente memória dos ancestrais ou heróis míticos, portadores de tradições milenares. Tem como base religiosa a celebração dos mortos que lhe dá revigoramento no presente e a continuidade das gerações, em perspectiva de futuro. Este fator anima a defesa e reconquista do território e o direito de ser *diferente*. Assim, as *reservas culturais* do Kaingang, embasadas no religioso, lhe dão resistência interna e externa ao sistema social e autonomia como povo.

Ao entrar no século XXI, os Kaingang estão demonstrando uma resistência articulada inter-aldeias e, junto às instâncias de poder da sociedade envolvente, conseguem lentamente vencer as marcantes perdas territoriais e sócio culturais, ocorridas ao longo de sua história. Estão ocorrendo acampamentos e retomadas de áreas territoriais, das quais foram expulsos em décadas passadas. Hoje, suas sociedades territoriais estão distribuídas: Rio Grande do Sul(13 áreas = 17.555 Kaingang), Santa Catarina(4 áreas), Paraná(11 áreas), São Paulo(2 áreas). Totalizando uma população, em torno de 29.140 indígenas Kaingang.¹¹

¹¹ Cf. www.portalkaingang.org (01/março/2012).

ÁREAS KAINGANG



2 - Trajetória Kaingang

Esse povo, ao longo de sua história foi solidificando hábitos, valores, tradições, língua e crença, tornando-se uma comunidade bastante adaptada ao seu nicho ecológico, onde se instalaram. Sua língua faz parte da família Jê, sendo os Xokleng considerados um subgrupo, fazendo parte dos Jê meridionais. O Kaingang tem por parentesco, os Índios Xavantes, Kayapó, Suyá, Timbiras... Longa e bastante desconhecida é a trajetória neste ambiente geográfico sulino, onde a cultura ancestral Kaingang foi sendo forjada nas mudanças de épocas, em consequência do contato com outros povos e os derradeiros choques com a chegada dos colonizadores e seus migrantes europeus.

Segundo Arno Alvarez Kern, a presença de ancestrais dos Kaingang remontam a 12 mil anos, vivendo em grupos de caçadores e coletores que ocuparam as regiões do Sul do Brasil. Em torno de 10 mil anos passaram também a ser pescadores. Há 6 mil anos, esses grupos deslocaram-se para o sul instalando-se, às margens dos rios Tietê e Paranapanema. Alguns autores os identificam com os povos dos sambaquis que ocuparam a costa atlântica, desde Angra dos Reis(RJ), até Cananéia(SP). Acampados ao ar livre, seus sítios arqueológicos situaram-se também, às margens dos grandes rios, o Paraná, o Paraguai e o Uruguai num processo de relativo nomadismo histórico e posterior fuga da colonização.¹²

No final do século XVI, os portugueses e espanhóis, além dos Jesuítas, já haviam encontrado povos indígenas diferenciados, distintos do grande contingente Guarani, habitando as regiões com geografia de maior altitude, cobertas por pinheiros e densas matas. O Kaingang, também viveu em regiões altas e de campo. Não eram bons nadadores.

Conhecidos como *Guaianá*, *Guañaná Gualachos*¹³ e *Coroados*, sendo os ancestrais do povo migrante Kaingang¹⁴ ocuparam o oeste do Paraná, Santa Catarina e o norte da Província de São Pedro, atual Rio Grande do Sul, chegando à Província de Misiones na Argentina¹⁵. No decorrer histórico, tiveram contato e miscigenação cultural com os povos tupi-guarani. Conforme B.Meliá,¹⁶ os Tupi-Guarani já estavam no RS, em torno do séc.V, estabelecidos nas várzeas de grandes rios, devido às terras férteis, pois são agricultores,

¹² Arno Alvarez KERN, *Antecedentes Indígenas*, pp.39-52.

¹³ Pe.Antonio Ruiz de MONTROYA, *Relação da origem e estado atual das Reduções de Los Angeles, Jesus Maria y Conceição dos Gualachos* (1630).

¹⁴ Benedito PREZIA, *Os Indígenas do Planalto Paulista nas Crônicas Quinhentistas*. (2000), pp.187-227.

¹⁵ Juan Bautista AMBROSETTI, *Os índios Kaingang de San Pedro-Misiones* (2006)

¹⁶ Bartolomeu MELIÁ, *Informações Etnográficas e Históricas sobre os Kaingang do RS*. In: Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missionários (1983), pp.173-183.

usam a erva-mate e as mulheres desenvolvem com arte a cerâmica. Construíam casas de palhas e dormiam em redes.

Kern afirma que o Kaingang demorou a praticar a agricultura, sustentando-se mais pela caça e coleta silvestre, em especial o pinhão, devido ao seu habitat vasto e abundante. Este processo produziu mudança na organização social, tornando estes povos que deram origem aos Kaingang, menos nômades e mais sedentários, visto que alguns alimentos (milho, mandioca, porongos) passaram a ser cultivados. Seus utensílios rústicos eram feitos de madeira, osso e pedra. Dos dois mil anos em diante, fortes mudanças culturais ocorreram: agricultura, cerâmica, residências, ritos funerários. Devido ao clima frio das regiões ocupadas, construíam habitações com a base escavada na terra e coberta de folhas de palmeiras, não havendo preferência por cavernas nas rochas. A construção maior e mais central destinava-se às práticas rituais ou encontros dos anciãos. É possível que este tipo de residência tenha chegado até o século XV.

Surgem locais destinados aos enterros dos mortos e ritos com oferendas realizadas aos falecidos da aldeia. Esta variedade de processos demonstra o desenvolvimento comunitário, organização social, atividades de conjunto e crenças coletivas. Também começam a surgir conflitos, devido ao encontro e choque entre os povos indígenas diferentes, que estão no pampa, litoral e os migrantes Guaraní.¹⁷

Com o aumento populacional, tornaram-se mais sedentários, buscando as regiões com araucária e cultivando algumas plantas, como o milho, abóbora e porongos ou cabaças. Formaram sítios, onde realizavam trocas de locais, conforme as estações do ano. A partir daí, plantavam, colhiam e já passavam a armazenar e não depender só da coleta e da caça. Adquirem conhecimentos sobre plantas, distinguindo-as em suas propriedades curativas, alucinógenas e venenosas (eficientes na caça e pesca) e começaram a usá-las em benefício da saúde da aldeia.

A horticultura foi a inovação mais importante, provavelmente criada graças ao acúmulo de informações de várias gerações que já tinham algum conhecimento das plantas, graças ao hábito e a importância da coleta de raízes e frutos, ou então, por processos de contato com grupos tupi-guarani, que já tinham conhecimento desta técnica. Com esta nova característica, estes grupos foram obrigados a incorporar outros conhecimentos, como as estações do ano, o conhecimento sobre as estrelas, sobre as propriedades da terra entre outros, conhecimentos estes fundamentais para a prática da agricultura, o que tornou a visão de mundo destes grupos mais complexa.¹⁸

¹⁷ Arno Alvarez KERN, *Antecedentes Indígenas*, pp.84-98.

¹⁸ Ana Lúcia Vulf NÖTZOLD, *Nosso vizinho Kaingáng* (2003), pp. 49-50.

Tempski, afirma que a maior migração para o Sul deve ter ocorrido no séc.XVII, ocupando espaços deixados pelas reduções jesuíticas guaraníticas, situadas entre o Paraná e o Paraguai, destruídas pelos bandeirantes.

Extinto o 'Reino Teocrático Jesuítico-Índigena', espavoridos ou trucidados os grandes contingentes de índios guaranis que o habitavam, seus territórios foram, a seguir e em massa, povoados pelos gês, de além do Paraná, que transpondo o rio Paranapanema, se difundiram nas margens dos rios Tibagi, Ivaí, Piquiri, Iguaçu, se acomodaram durante longas décadas nas planícies de Guarapuava e de Palmas, foram assíduos nas vizinhanças e nas terras da antiga vila, depois da cidade de Curitiba e, se deslocando para regiões mais meridionais, ultrapassaram o rio Uruguai, ocuparam as matas e campos do noroeste riograndense, o alto Uruguai, mais densamente nas cercanias de Passo Fundo, onde até hoje persistem, em fase de acentuada aculturação. (...) Desmanteladas as reduções guaranis pelos bandeirantes paulistas, os guaianás transpuseram o rio Tietê e se expandiram até as regiões contíguas ao Rio Uruguai, em suas margens direita e esquerda.¹⁹

No início do século XIX foram conhecidos como *Coroados*,²⁰ devido ao corte do cabelo, usando uma coroa semelhante aos Xavantes do Mato Grosso. Somente no final do século XIX, passaram a ser chamados por sua autodenominação Kaingang ou Caingáng(Homem – *Kôinggegn*), termo definido em 1882 por Telêmaco Marosini Borba²¹ e, seguido no início do séc.XX por Nimuendaju nos *mitos de criação e destruição do mundo*.²²

De temperamento independente, resistiram às reduções jesuíticas nos séculos XVII-XVIII e depois aos aldeamentos impostos pela coroa brasileira e do governo republicano no séc.XIX, ora reagindo, ora colaborando. O projeto colonizador soube explorar as rivalidades próprias destes povos, cooptando lideranças indígenas, através de vantagens pessoais, dinheiro, títulos militares, fardamentos e armas. Com essa colaboração o Império criou as *Companhias de Pedestres* que lhes foram muito úteis na

¹⁹ Edwino Donato TEMPSKI, *CAINGÂNGUES – Gente do Mato*, pp.24.25.37.

²⁰ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Índigenas Selvagens da Nação dos Coroados*, pp.9-29.

²¹ Borba – (1840-1918) Coronel federalista e maragato, exilado político, ex-deputado e ex-prefeito de Tibagi (PR). Desbravador e colonizador, afirmou ter tido aproximação com os povos Kaingang, desde 1863. Em 1901, concluiu que os Índios estariam fadados a um imediato desaparecimento. Escreveu, reunindo mitos e lendas, constatou a existência das metades ancestrais que dividem e complementam a sociedade tribal em grupos distintos. Foi o responsável pela definitiva nomenclatura que chegou até nós, denominando os Coroados como Kaingang(Caingângues). “Aceitando uma vida perigosa e arriscada, decide complementar a tarefa missionária dos padres capuchinhos, e aos 23 anos é nomeado para dirigir o Aldeamento Índigena de São Pedro de Alcântara, iniciando suas atividades de sertanista. Permaneceu dez anos exercendo tal ofício.Em 1878 fundou o Toldo Índigena de Barreiro, no município de Reserva, tendo sido, no momento subsequente, nomeado como Diretor dos Índios no Amparo, município de Tibagi.” (<http://pt.wikipedia.org> – 03/12/2009).

²² Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, pp.57-75.

pacificação de grupos resistentes,²³ já na república. Vários Kaingang e mestiços tornaram-se vaqueanos, espécie de polícia privada.

Os casos mais destacados foram as atuações anti-indígenas dos caciques Doble, Condá e Viri. Em parte, a colaboração indígena com os invasores luso-brasileiros, como também, a aceitação de levar o seu grupo ao aldeamento, justifica-se pelo enfraquecimento e perda de membros guerreiros, devido às disputas intertribais, bem como, às lutas com os colonos e o exército imperial. Frente ao risco de extermínio de sua coletividade defasada, a salvação para estes líderes acabava sendo a submissão, que ia contra a causa indígena maior.²⁴

Os Kaingang entraram em confronto com o projeto do Império no século XVIII que desejava abrir um caminho ligando São Paulo à Província de São Pedro, hoje Rio Grande do Sul. Assim, a chegada dos paulistas nos campos de Guarapuava e Palmas intensificaram os conflitos com os Kaingang, que barravam esta penetração. Vários núcleos portugueses foram se formando ao longo deste caminho que contou com os trabalhos catequéticos do Pe. Francisco Chagas Lima, que foi também capelão da expedição de descoberta e colonização de Guarapuava, em 1809. Fundou a Freguesia de Nossa Senhora de Belém, em 1818.²⁵

A chegada dos imigrantes, em sua maioria, alemães e italianos no norte do Rio Grande do Sul exigia uma solução para estes índios errantes. A catequese torna-se a estratégia usada, como forma de aldear e pacificar o indígena, preparando-o à integração na cultura dominante e liberar o espaço para a entrada da colonização européia.

Como observa Tempski,

(...) o decreto imperial de nº 426, de 24 de julho de 1845, que regulamentou as missões de catequese junto à população indígena e proclamou que 'haverá em todas as Províncias um Diretor Geral dos Índios, que será nomeação do Imperador' e, em seu parágrafo 6º, manda 'proceder ao arrolamento de todos os índios aldeados, com declaração de suas origens, suas línguas, idades e profissões'.²⁶

²³ Carlos de Araújo MOREIRA NETO, *Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang*. In: LA SITUACION DEL INDIGENA EM AMERICA DEL SUR, p.382-398.

²⁴ Benedito PREZIA, *O colaboracionismo Kaingang: dos conflitos inter-tribais à integração à sociedade brasileira*. In: PREZIA, Benedito e VEIGA, Juracilda(orgs). *Kaingang, confronto cultural e identidade étnica*(1994), pp.59-79.

²⁵ Ver: Vilmar D'ANGELIS, *Toldo Chimbanguê, história e luta Kaingang em Santa Catarina*(1984)

²⁶ Edwino Donato TEMPSKI, *CAINGÂNGUES – Gente do Mato*, p.32.

Os interesses oficiais, dentro do projeto do padroado, ora convergentes ora divergentes com a presença e influência da Igreja Católica na sociedade, agora recorrem ao serviço de sacerdotes espanhóis da Companhia de Jesus. Estes haviam sido expulsos do império português e suas colônias, em 1759 por Dom José I e pelo Marques de Pombal, em meio à destruição das reduções com os Guaranis na chamada região missioneira da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.

Nesse novo contexto, o governo imperial do Brasil permitiu o retorno dos jesuítas, em 1841. Muitos missionários de origem espanhola vieram da Argentina, onde sofriam uma perseguição do General Rosas. Estes missionários chegaram a Porto Alegre, em 1842, justamente na ocasião em que era empossado o novo presidente da Província de São Pedro, o Duque de Caxias. Em 1848, a pedido do poder provincial, seis jesuítas iniciaram uma nova etapa de atuação junto aos Kaingang, formando os aldeamentos de Nonoai, Guarita (Palmeira das Missões) e Pontão (Lagoa Vermelha). Atuar na *evangelização-civilização* dos índios era o desejo do superior da missão jesuítica, o Pe. Bernardo Parés,²⁷ o qual estabeleceu contato com os Coroados do *Rincão da Guarita*. Percebeu na chegada pacífica ao grupo de índios e no jeito de seu chefe idoso, de que já havia noções sobre o que significava a presença de um clérigo, como o reconhecimento da batina, o pedir a bênção e o jeito de acolhida.

Pe. Parés foi nomeado pelo governador da província, o diretor do aldeamento de Nonoai e em 1849, a este projeto foram destinados os padres Luiz Santiago Villarrubia e Juliano Solanellas. Também, foram enviados ao aldeamento de Pontão, os padres Cabeza e Pedro Saderra e ao aldeamento do Guarita, os padres Luís Cots e Inácio Gurri.²⁸

Mas os aldeamentos confiados aos missionários jesuítas, encontravam apoio ambíguo do poder público, devido à falta de estrutura econômica para organização do projeto e à rejeição aos jesuítas por parte da maioria maçônica na assembléia provincial. No âmbito local, outros fatores prejudicaram a concretização da proposta, como a rivalidade entre caciques, colocando seus grupos em guerras permanentes, a presença de autoridades provinciais corruptas e a entrada de forasteiros que exploravam os indígenas.

²⁷ Carlos TESCHAUER, Poranduba Riograndense/1929. Apud: BECKER, Ítala. *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, pp.68-69.

²⁸ Pe.Ferdinand AZEVEDO SJ, *Jesuítas Espanhóis no Sul do Brasil*(1842-67), p.103.

A Lei de Terras de 1850 passou a restringir a circulação e o uso das posses pelos indígenas e caboclos, visto não terem registro das áreas. Em 1849, os jesuítas, chegaram a pedir para o aldeamento conflituado de Nonoai, o envio de soldados para a garantia da ordem, sem serem atendidos pelo governo. A prática pastoral interferiu negativamente, pois a doutrina católica era de difícil entendimento aos indígenas, além do pouco domínio da língua e cultura Kaingang por parte dos jesuítas.²⁹

Tudo isto levou a saída dos jesuítas, em fins de 1851. Com o encerramento da atuação dos missionários, a estratégia provincial tentou estabelecer em Nonoai um grande aldeamento, reunindo diversas aldeias e seus caciques, numa tentativa de liberação das terras indígenas à colonização. Assim, em 1854, os índios da Guarita são transferidos para Nonoai e como já era previsto, pelas divergências entre caciques e o fraco sistema de organização e recursos dos aldeamentos, só prosperaram rivalidades e corrupções de agentes públicos.

Como foi visto, os missionários Jesuítas, inseridos no projeto de cristandade, em vista da *conquista de almas*, quase cem anos depois do projeto de reduções com os Guarani, embrenharam-se nos matos pela árdua missão com os Kaingang. Mas, acabaram encurralados pelas cobranças do contrato da catequese civilizatória pelo governo imperial. Não houve cumprimento de recursos oficiais aos aldeamentos e os padres sofreram privações e perigos variados pelos conflitos, entre índios e brancos, doenças e ataques das feras, como também o não entendimento da cultura e linguagem indígena.

É sabido, pela quantidade de relatos dos missionários, inspetores de aldeias, políticos e funcionários provinciais, que os Coroados(*Fonk indóni*) eram coletores-caçadores, errantes nos pinheirais do planalto sulino e envolvidos em conflitos pelas terras com os *brancos*, devido ao projeto imperial de colonização. Como também, em disputas entre aldeias, sob comando de caciques divergentes, os quais, muito favoreceram a autoestruição dos grupos indígenas.³⁰ Nestes conflitos, ficaram reduzidos em contingentes de força de guerra ao ponto de caciques derrotados, buscarem refúgio nos aldeamentos, abandonando as matas com sua parcela vitimada.

²⁹ Pe.Ferdinand AZEVEDO SJ, *Jesuítas Espanhóis no Sul do Brasil*(1842-67), pp.107-129.

³⁰ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, pp.42-47 e 159-164. Ver, também: Ítala I.Basile BECKER, *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, p.285-300.

Com acerto escreveu Nonnenmacher:

O problema central no que diz respeito ao contato inicial entre os dois mundos, estava na conversão do índio, na qual se justifica o papel dos missionários e dos diretores, quando na verdade o verdadeiro problema estava dissimulado por trás de uma fachada oficial, com interesse nos espaços a serem utilizados por colonos europeus, que garantissem o desenvolvimento econômico da nação.³¹

Nesta estratégia, o exército cooptou índios *mansos* para que conquistassem os índios arredios aos aldeamentos ou promovessem divisões entre as tribos e guerras de extermínio. Vitorino Kondá foi um cacique servil, merecedor de honrarias (*capitão, major*), dinheiro e cargo oficial. Os índios que conseguissem enredar ao aldeamento estariam sob seu comando. Portanto, Kondá, colaborador e beneficiário das estratégias do império, comandava e colocava a sua aldeia na caça e resgate de seus irmãos indígenas, desempenhando o papel de *bugreiro* do governo.

O uso de presentes, roupas e utensílios servia de atrativo para o aldeamento e para o controle no sistema oficial de aldeias. Mas, a principal estratégia consistiu no aliciamento de indígenas, tornando-os *colaboradores* nas buscas das demais grupos resistentes. Os indígenas *mansos* serviam de guias nas matas, às frentes militares de perseguição, encurralamento e morte aos índios arredios. Outros foram recrutados para servirem às milícias imperiais, ganhando distinções e formando a *Forças ou Companhia de Pedestres* na caça aos demais que permaneciam ocupando as matas. Os aldeamentos de Nonoai e Guarita foram os primeiros a formarem esses contingentes militares indígenas.

Como observa Prezia:

A instrumentalização de lideranças indígenas, como braço armado da conquista, foi uma prática que se encontra ao longo não só na história do Brasil, como também em todos países colonizados. As sociedades indígenas, por se formarem em torno de chefes familiares, tornavam-se mais vulneráveis à cooptação do invasor que grandes vantagens oferecia.³²

³¹ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p.67.

³² Benedito PREZIA, *O Colaboracionismo Kaingang: dos Conflitos Intertribais à integração à Sociedade Brasileira do Séc. 19*. In: PREZIA, Benedito e VEIGA, Juracilda(orgs). *KAIANGANG: confronto cultural e Identidade étnica*, p.73.

Nesta tática de confinamento e domínio dos Kaingang, o governo imperial consolidou o modelo formal e ideológico das *Companhias de Pedestres*. Este sistema corporativo e hierárquico, mais tarde retomado pelo Serviço de Proteção ao Índio-SPI, sendo introjetada a sistemática de poder interno das tribos aldeadas, como sustentáculo ao domínio do cacique.

Esse mecanismo permanece na atualidade das áreas indígenas, onde a população dentro do espaço geográfico, dividida em setores, conta com *capitães* e *coronéis* nomeados, segundo a confiança do cacique. Assim, as autoridades coloniais cooptaram os caciques, incutindo-lhes maior dominação sobre as tribos e servilidade, em relação aos controles oficiais. Esta estratégia encontrou sintonia no perfil tradicional e hierarquizado da sociedade Kaingang, na qual já é inerente a concentração de poder. A geração de milícias, corporificadas em hierarquia, reverências, soldos, uniformes, armas... espelha a inserção da dominação imperial para quebrar com a organização social indígena e agudizar o faccionismo tradicional Kaingang.³³

Outra forma de desestruturação das aldeias e domínio da mão-de-obra, ocorreu pelas levas de contingentes servindo ao trabalho escravo ou mal remunerado na construção de estradas e pontilhões. Uma das obras foi o caminho que ligava Ponta Grossa(PR) e Cruz Alta(RS). Este acesso de penetração chegando ao norte do RS foi estratégica, cortando também territórios dos grupos indígenas de Palmas(PR), Chapecó(SC), Nonoai e Guarita. Como também, sendo acesso alternativo aos tropeiros da feira de Sorocaba(SP), compradores de muares na região das Missões e campanha gaúcha para o serviço da lavoura cafeeira em São Paulo e nas jazidas de Minas Gerais. Pois, o tradicional trajeto, Missões-Cruz Alta-Passo Fundo-Vacaria, passou a ter cobrança de impostos das tropas, em Lajes(SC). A abertura dessa nova rota favoreceu a grilagem de terras à produção de gado e erva-mate, com a conseqüente expulsão dos indígenas. Com a Lei de Terras, promulgada em 1850 e regulamentada em 1854, só

³³Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, pp.58-59. "O aldeamento passava a ser o gerador de agentes repressores, que andavam movidos a dinheiro e a benefício pessoal. Os valores tradicionais, como a honra e a bravura, foram substituídos pela adulação, subserviência e autoritarismo. A organização militar nas aldeias Kaingang, que tanta estranheza nos causa hoje em dia, como capitação, major, tenente, sargento e cabo, tem sua origem seguramente nestas Companhias de Pedestres do século passado." (Benedito PREZIA, *O Colaboracionismo Kaingang: dos Conflitos Intertribais à integração à Sociedade Brasileira do Séc. 19*. In: PREZIA, Benedito e VEIGA, Juracilda(orgs). *KAIKANG: confronto cultural e Identidade étnica*, p.76.

passaram a ter direito a território, os povos que aceitassem o aldeamento e seu espaço delimitado com conseqüente sedentarização.

As atrocidades também passavam pelo investimento governamental, patrocinando a caça ao índio, o selvagem que atrapalha o projeto de ocupação migratória e produção do Brasil colonial.

Não nos são desconhecidos os inenarráveis crimes cometidos pelos bugreiros que, para receberem a remuneração de seu trabalho, tinham que apresentar as orelhas decepadas, dos bugres e botocudos que haviam sido trucidados de maneira a mais bárbara. Este era o documento hábil de serviço prestado, a certeza da remuneração.³⁴

Também, recrutavam-se os índios mais jovens e fortes para formarem os pelotões de fronteiras do império e batalhas, como foi o caso da Guerra do Paraguai(1865-70).³⁵ Quando havia prisão de famílias indígenas era comum o rapto de crianças e envio a orfanatos da capital, em Porto Alegre.³⁶ Houve o incentivo ao casamento de índios com mestiços, o trabalho nos latifúndios... Mas, de forma semelhante, a exploração envolvia os nacionais *caboclos*.³⁷ Por serem experientes no trânsito pelas matas e sabedores da localização dos núcleos indígenas, serviram de *bugreiros* na perseguição às tribos, mortes e confisco de seus espaços e sociabilidade própria. A atuação das *forças de pedestres* ou *bugreiros*, abriu espaço à colonização mediante constantes massacres, ocorrendo as maiores perdas indígenas, o permanente preconceito aos nativos, tidos como *selvagens* e obstáculo ao progresso. Também, os caboclos, igualmente aos índios eram evacuados de suas posses e forçados à inserção nos aldeamentos, o que provocava a mestiçagem. Ou, absorvidos como peões das novas propriedades dos colonizadores. Portanto, também, os caboclos foram manejados pelos interesses oficiais, expropriados e absorvidos pela ocupação colonial extensiva.

³⁴ Edwino Donato TEMPSKI, *CAINGÂNGUES – Gente do Mato*, p.32

³⁵ CIMI – LUTA INDÍGENA. *Reytkóg, o velho Kanheró*, pp.7-11; Lígia SIMONIAN, *O Círculo vicioso da violência na Área Indígena Guarita.*, p.14.

³⁶ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul...*, p.28

³⁷ *Caboclos* – população mesclada por diversas raças, a começar pelos descendentes de europeus e negros, mestiçando-se também aos indígenas. Caracterizados pela cultura interiorana, serviçalidade e dependência aos patrões.

2.1 - A proteção humanista: o SPI

Após, tantos extermínios de povos indígenas e expropriações de terras no século XIX, o século XX começou em ebulição pelas revoltas de grupos indígenas e a repressão oficial. Este processo genocida que marcou o império e entrada da república, tornou-se problema às autoridades do país e repercutiu no exterior, chamando a atenção na busca de alternativa humanizante aos povos nativos e sociedade envolvente, em permanente contato.

Face às denúncias de massacres contra os povos indígenas, feitas em 1908, em Viena na Áustria, as autoridades brasileiras tentaram responder a este genocídio, criando em 1910, o SPI como Serviço de Proteção dos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Tinha o objetivo de assimilar os indígenas à sociedade nacional, mediante a pacificação e amparo, moldando à vida sedentária e produtiva na agricultura, inserindo-os nos núcleos de caboclos e trabalhadores rurais. Diante da inoperância do projeto de assimilação indígena, junto às populações sertanejas, em 1914 o órgão passou a tratar apenas da questão indígena, tornando-se o SPI.³⁸

Assim, surgiu no Brasil um lento e problemático projeto indigenista, fundado por altruístas ligados ao humanismo positivista e dedicados à causa indígena, os quais, tiveram o Marechal Rondon como grande líder diretivo.

Cândido Mariano Rondon e os demais positivistas, que partiam do 'evolucionismo humanista' de Augusto Comte, acreditavam na incorporação da população indígena à 'civilização' como proveitosa para os índios. Acreditavam que os índios poderiam conhecer os 'progressos' da civilização se lhes fossem dados os meios materiais e defendiam que essa 'incorporação' tinha que ser espontânea. Por isso, defendiam métodos pacíficos e compreensão para a atitude agressiva do índio que defende seu território.³⁹

Entre as divergências na definição do trabalho humanitário com os núcleos indígenas, aparece a defesa da catequese católica, e, outra linha de atuação, a partir da laicidade republicana que defendia a *proteção*, uma assistência que desse "... ao índio

³⁸ Ver: Antônio Carlos SOUZA LIMA, *UM GRANDE CERCO DE PAZ* (1995).

³⁹ Wilmar D'ANGELIS, *RONDON e o SPI*. In: PREZIA, Benedito e HOORNAERT, Eduardo. *Esta Terra Tinha Dono*, pp.150-51.

plena liberdade de consciência para, uma vez capacitado, escolher sua própria fé e bem assim garantir a todas as confissões religiosas direito de fazer prosélitos entre eles.”⁴⁰

Compreendendo que os indígenas pertencem à nação, começou a definição da legislação protecionista. É o caso renovador, em lei que expressa o Decreto 9.214 (15/12/1911): *“o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podia mudar.”*⁴¹

A criação desta organização governamental, destinada ao amparo dos indígenas, após 400 anos de *descobrimento* aparece como a primeira ação, prometendo, em termos oficiais, o respeito à organização dos nativos, às suas crenças e modo de viver. Esse projeto recebeu uma redação legal de defesa dos povos indígenas, mas na prática ocorria o objetivo da integração à sociedade envolvente. Os fundadores do SPI eram seguidores do ideário de Augusto Comte e compreendiam que os indígenas estavam no *estágio fetichista*, necessitando ser apoiados para chegarem à *razão*. “Na compreensão dos positivistas era obrigação do estado oferecer condições para que os povos indígenas evoluíssem progressivamente, até chegar ao estágio superior da civilização e, dessa forma, ‘integrarem-se à nação’.”⁴²

Diante da inoperância do projeto de assimilação, em 1914 o órgão passou a tratar apenas da questão indígena, tornando-se SPI, o qual atuou até 1925 com extrema contenção de recursos. Em 1930 com a revolução e entrada do Governo Vargas, o SPI ficou à margem, perdeu autonomia e passou à subordinação do Ministério do Trabalho. Em 1934, retornou ao Ministério da Guerra, tendo melhoria de recursos financeiros. Mas, em 1940 retornou ao Ministério da Agricultura.

Na promessa de proteger, o SPI foi estabelecendo controle mediante a oficialização de aldeamentos, introdução de métodos disciplinares militares internos nas aldeias, criando hierarquia e titulação de perfil repressivo, formando hierarquia de poder, em torno do *Coronel*(cacique), sob controle do chefe do SPI, o qual manipulava o patrimônio da aldeia indígena. A escolha e exaltação de um grupo central de poder nas

⁴⁰ Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a Civilização*, p.132.

⁴¹ *Ibidem*, p.138.

⁴² Elisabeth NUNES MACIEL e Telmo MARCON, O Serviço de Proteção ao Índio. In: MARCON Telmo(org). *História e cultura Kaingáng no sul do Brasil*, p.149.

reservas a exemplo, do exército foi “a forma como o governo manipulava alguns nativos dando-lhes títulos e soldos para que estes ajudassem a controlar os que se rebelassem.” ⁴³

O SPI fundado e até então, conduzido por altruístas dedicados à causa, em sua maioria provindo da formação militar, acabou desvirtuado e submetido ao ritmo estatal: contratação de funcionários burocratas de perfil urbano, tecnocratas ignorantes e despreparados à causa indígena. Os postos indígenas tiveram organização e atuação exógena, heterodoxa, sendo estruturas que mais serviram à manipulação e exploração do patrimônio cultural e material dos territórios destes povos nativos.

Foi aplicado o sistema de roças coletivas na tentativa de tornar o indígena um colono e produtor comercial. Este projeto entrou em confronto com a cultura Kaingang, que não tinha afinidade com a agricultura. Na sua tradição, o cultivo de pequenas lavouras(horticultura) era intermitente, dando preferência à colheita do pinhão. Havia uma agravante, visto que os produtos colhidos não retornavam em recursos à coletividade, devido ao gerenciamento centralizado no funcionário público, o *chefe de posto*.

Como escreveu Nötzold:

A partir da criação do SPI adotou-se uma série de designações para as lideranças indígenas como: capitão, cabo, major, etc. Os chefes do SPI criaram guardas indígenas, com hierarquia militar e às vezes até uniformes, para controlar os indígenas que se rebelassem. Os soldados, cabos, sargentos e capitães compunham o sistema repressivo para garantir a obediência dos demais indígenas, seja para aceitarem o roubo da madeira, seja para que aceitassem fazer a ‘roça do posto’, em troca de duas refeições preparadas nos igualmente tristes ‘panelões’. O trabalho indígena era vigiado e castigado, os acusados de ‘negligência’ ou ‘preguiça’.⁴⁴

Numa tentativa de resgatar a importância do SPI, em 1950-54 foram contratados etnólogos, estabelecendo uma visão moderna, em acordo com os estudos científicos, substituindo a tradicional compreensão positivista e militarizada. Mas, em 1955, o PTB barganhou o comando. Em 1957 é retirado este órgão federal do clientelismo político, mas passou ao *interesse militar*, sob comando dos oficiais, também não afeiçoados à causa humanitária diferenciada.

⁴³ Ana Lúcia Vulf NÖTZOLD, *Nosso vizinho Kaingáng*, p.86.

⁴⁴ *Ibidem*, pp.86-87.

Os últimos anos de administrações militares, já não inspiradas nos princípios filosóficos positivistas, como ao tempo de Rondon, ou em quais quer outros, conduziram o SPI ao ponto mais baixo de sua história, fazendo-o descer em certas regiões, à condição degradante de agente de sustentação dos espoliadores e assassinos de índios.⁴⁵

Perante a prometida humanitária defesa e assistência, vemos que a intervenção e a tutela protecionista estatal ou religiosa tem causado pouca proteção. Mas, gerado dependência, quebra do sistema social tradicional e inferioridade cultural aos indígenas.

Na década de sessenta, o SPI estava sendo acusado internacionalmente de genocídio e até de etnocídio. Inquérito e processos administrativos e criminais foram abertos contra os seus servidores que vinham praticando bárbaras injustiças e arbitrariedades contra as populações indígenas. Nos últimos anos de sua existência foi entregue a militares que, ignorando e não se interessando pelos problemas indigenistas, conduziram o SPI a uma tal degradação que provocou sua extinção em 1967.⁴⁶

Na déc.de 1960, o SPI estava há muito tempo sem condições de cumprir suas funções na defesa dos povos e territórios indígenas. As legislações estaduais eram confusas e as autoridades inoperantes, assim não garantindo os direitos estabelecidos, o que refletia a mentalidade etnocêntrica da sociedade. “Duas expectativas muito claras estão implícitas nesses documentos: a de que a população indígena tende a diminuir até o completo desaparecimento e a de que os índios acabarão por integrar-se na população sertaneja, na condição de lavradores sem terra.”⁴⁷

Em 1967, período do governo militar, o SPI foi substituído pela FUNAI, mas os desmandos, atuações burocráticas, visão etnocêntrica, continuou o processo de exploração sobre os territórios e sociedades indígenas. Os povos nativos com imensas perdas, em sua maioria resistiram ao suplício e surpreenderam não desaparecendo e nem se integrando.

2.2 - Uma sociedade e cultura resistentes

O Kaingang, sofrendo permanente pressão espacial e um comportamento hostil da sociedade colonial e, agora, da sociedade moderna, mostrou uma estrutura de

⁴⁵ Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a Civilização*, p.148.

Ver tb: Hubert LEPARGNEUR, *O FUTURO DOS ÍNDIOS NA BRASIL*, p.89-92

⁴⁶ Marina de ANDRADE MARCONI e Zélia M. NEVES PRESOTTO, *Antropologia: uma introdução*, p.244.

⁴⁷ Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a Civilização...*, p.202; Ver também: - Atribuições do SPI, p.201; - funcionários e a exploração indígena, p.350; - Caciques subservientes, p.357; - A intervenção protecionista, p.440.

valores culturais que lhe deram elementos para enfrentar o presente enraizado no passado. Resistiu, convivendo com novos valores que não chegaram a afetar a essência do ser índio e Kaingang. Lutando, recuando, traçando novas estratégias, a sua estrutura étnica, aparentando estar morta, tornou-se resistente, ressurgindo como brasa sob as cinzas. Mas no momento histórico específico, emergiu como força de sujeito histórico, ascendente a um futuro de resgate dos direitos confiscados e a demonstração de povo que deseja conservar sua alteridade.

A razão deste zelo étnico encontrou alicerce na profunda ligação socializadora, em que suas gerações autoafirmam-se como reverenciadoras do passado ancestral pelo vínculo do sagrado, em torno da celebração comunitária da morte, o ritual do kiki. Esse processo está enraizado na dinâmica da convivência indígena e seu inconsciente coletivo, produzindo uma variedade conjugada de representações de crença, sendo: a conservação do casamento como integrador das *metades clânicas*; a nomeação das novas gerações; a língua; a firmeza nas correções internas e respeito à autoridade do cacicado; a defesa do torrão originário e seu ecossistema vital; o respeito e aprendizado na oralidade mítica dos anciãos; a reverência aos mortos e heróis tribais; as ritualidades próprias numa mútua interação: natureza, sociedade indígena e mortos.

2.3 - A organização social: metades clânicas e a origem da chefia

A sociedade Kaingang é constituída por um movimento interior de divisão e complementariedade dos seres e objetos. Uma dinâmica sócio-cultural formada por grupos distintos, as *metades clânicas* (Kamé e Kainhru), interligadas nos casamentos, sepultamentos e festa celebrativa aos mortos, o *kikikoi*. Essa característica própria da cultura, forma a estrutura organizativa desse povo, conservando uma ligação ancestral de origem mítica, onde a metade hierárquica Kamé se sobrepõe (engloba) a metade clânica Kairú. Esta composição com identificação dual e unificante, formando a base cultural e religiosa, vem dos *mitos fundantes* na origem da sociedade indígena.

A oposição, funcionando como complementariedade, permite que cada metade busque seu complemento na outra. É na outra metade que é encontrada a possibilidade de casamento. É na outra metade que é permitido enterrar os mortos sem 'perigo' algum. Assim são definidas, também, outras relações envolvendo o cotidiano.⁴⁸

⁴⁸ Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, p.127.

As pinturas corporais, usadas nos momentos cerimoniais, mostram a pertença e a distinção de duas seções clânicas, os *Kamé* e os *Kainhru* que integram na reciprocidade, formando a dinâmica social no interior da coletividade Kaingang. Destas duas *metades patrilineares* (*Kamé* e *Kainhru*) derivam outros dois subgrupos: *Votor* e *Wonhétky*. A partir desta divisão e reciprocidade, o poder civil(cacique) e religioso(Kuiã) são instituídos.

Segundo Juracilda:

As metades exógamas são *Kainhru* e *Kamé*. Os *Kainhru* estão relacionados à marca redonda (*rârôr*), a um gênio empreendedor e à posição Leste. Os *Kamé* estão relacionados à marca comprida(*râtéi*), à pertinácia e à posição Oeste. (...) no Xapecó encontramos que os *Kainhru* lideram preferencialmente as questões políticas e econômicas e os *Kamé* preferencialmente os aspectos ligados ao mundo dos espíritos, rituais e curas.⁴⁹

Dentro do mesmo enfoque de classificação, diferença e complementariedade clânica, “os Kaingang atribuem também qualidades psicológicas contrastivas a cada metade, sendo os *Kainru* mais rápidos, cheios de iniciativa, mas pouco persistentes, quanto os *Kamé* seriam mais vagarosos e lerdos, porém persistentes.”⁵⁰

Dentro deste processo de inserção e crescimento do indivíduo numa socialização integrada com a coletividade, natureza e cultura, surge e é reproduzida a hierarquia cacical. A chefia Kaingang está relacionada ao conjunto da sociedade indígena, marcada pela família patriarcal clânica, de onde é estabelecido o cacicado, o qual deve ser exercido com *persuasão*, *altivez* e *sensibilidade*. Porém, sob o domínio do indigenismo estatal, tem sido deturpada a tradição pela introjeção do modelo hierárquico militar, levando ao despotismo.

Segundo a tradição ancestral, o poder na sociedade Kaingang estruturava-se na hierarquia, entre o *chefe superior* e os *chefes subordinados*. O comando dos territórios com suas aldeias ou grupos familiares clânicos, estabelecia um rígido dever de obediência, alianças e conflitos. Esta relação hierárquica de organização social e liderança tem como base antropológica os mitos de origem do povo Kaingang, em que a

⁴⁹ Juracilda VEIGA, *Aspectos da Organização Social...* In: Benedito PREZIA e Juracilda VEIGA (orgs). *KAINGANG: Confronto cultural e identidade étnica*, pp.84-85.

Ver tb: Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p.79-105.

⁵⁰ Juracilda VEIGA, *A retomada da festa do Kikikoi... e a relação desse ritual com os mitos Kaingang*, In: MOTA Lúcio T. e TOMMASINO Kimiye (orgs). *URI e WÃXI: estudos interdisciplinares dos K*, p.262.

metade Kamé se sobrepõe à Kairú, apresentado esta divisão também, subdivisões em quatro sessões: Kamé (Wonhétky e Kamé) e Kairú (Votor e Kanhru). Esta divisão e complementariedade exogâmica, marca também, a natureza (fauna, flora) e as forças cósmicas. As relações sociais ocorriam pela distinção entre os indivíduos: *iambré* (metades opostas), *kaikó* (mesma metade).

Os dados antropológicos apresentam a tradição social Kaingang, caracterizada pelo controle hierárquico das chefias territoriais e aldeões, marcadas pela ambivalência entre conflitos e alianças, dependendo da situação local. Muitas vezes, ocorria a unidade entre os caciques e suas aldeias para enfrentamento dos colonizadores. Noutros momentos, a rivalidade voltava-se à disputa entre os próprios caciques, colocando suas aldeias e caciques subordinados em guerra por território, conquista de contingentes e artigos das outras aldeias. Esta tendência conflitiva teria como base, o modelo social Kaingang segmentado, marcando a organização do povo indígena e dos territórios com subdivisões proveniente do parentesco(consangüinidade) e afinidades estabelecidas por alianças, onde destacavam-se os casamentos.

A sociedade Kaingang é marcada pela circularidade de relações familiares, sob controle patriarcal em cada núcleo doméstico e entre famílias, conservando e convivendo por valores ancestrais que integram o parentesco, o território, afinidades e relações de poder, numa ambivalência entre conflitos e alianças, divisões e complementariedade. A organização social tem base, a partir de grupos locais comandados por *troncos* familiares, organizados pela memória do enterro do umbigo e dos seus mortos, constituindo uma tradição territorial. Como também, a dimensão clânica matrilocal, onde o genro passava a residir com o sogro. “... Cada comunidade [aldeia] Kaingang reconhece alguns ‘troncos’ constitutivos. São estas unidades de ‘sangue’ ligadas a um ‘solo’ que estão na base das unidades político-territoriais...”⁵¹

A organização clânica articulava-se com o sistema de poder e chefia da grande aldeia, em relação às aldeias menores e seus caciques auxiliares (subordinados), também submetidos ao poder do cacique geral. Portanto, o surgimento de novos líderes, o crescimento do grupo ou da aldeia, propiciava a divergência, tornando muitas vezes,

⁵¹ Ricardo Cid FERNANDES, Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: Kimiye TOMMASINO e MOTA, Lúcio Tadeu. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos KAINGANG*, p.134.

as festas pelos mortos (kikikói), os casamentos e as vitórias nas guerras, comemorações de paz não duradoura, voltando as divergências. “Seguindo relatos de observadores do século XIX, percebemos que há uma dinâmica de conflitos e rivalidades constantes, bem como uma dinâmica de integração promovida pelas festas.”⁵²

Na dinâmica do sistema dual e complementar, aconteciam os rituais, as alianças e casamentos, as sociabilidades e a descendência paterna que complementa-se com a matrilocidade, sendo que na tradição, o genro devia residir com o sogro, inserindo-se no ritmo hierárquico clânico. Portanto, a partir da organização hierárquica patriarcal e relações domésticas clânicas ia tendo estruturação a sociedade e relações de poder. A base hierárquica na sociedade Kaingang vem desde as origens míticas, apresentando a metade clânica Kamé como englobante da Kairú. O ‘faccionalismo’ sinaliza o processo de constituição antropológica e social Kaingang, expressando “... o valor estruturante atribuído à segmentariedade que funde mito e história, consangüinidade e afinidade, ‘sangue’ e ‘solo’, a política e o parentesco nos níveis local e global dessa sociedade.”⁵³

Com o surgimento das *reservas* indígenas no séc.XX, os conflitos e formação de novos cacicados e separações de contingentes em novas aldeias, a migração e constituição de território próprio, ficou com a possibilidade restrita. Na TIG, organização social foi constituindo-se em pequenas aldeias, que o indigenismo estatal nomeou com o estereótipo de *setores*. Na última definição da sociabilidade na área Guarita (2008), surgiram mais três setores (aldeias). Não existem *caciques subordinados*, mas uma hierarquia masculina, a *polícia indígena* que tem o *Capitão* como autoridade maior, ligado à chefia cacical. Chama a atenção que nas nove antigas aldeias (setores), conforme avançou o proselitismo da Assembléia de Deus, logo foram estabelecidos os templos e nas mais aldeias com formação recente, os templos surgiram antes, agregando e redefinindo a distribuição dos Kaingang no território indígena e definindo novas aldeias (setores). Portanto, após o contato com a sociedade envolvente, o indigenismo estatal e a inserção pentecostal, a dinâmica da divisão e alianças pode ter sido ressignificada e a dualidade re-definida na diferença católicos e *crentes*, a

⁵² Ricardo Cid FERNANDES, Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: Kimiye TOMMASINO e MOTA, Lúcio Tadeu. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos KAINGANG*, p.103.

⁵³ Ricardo Cid FERNANDES, Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: Kimiye TOMMASINO e MOTA, Lúcio Tadeu. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos KAINGANG*, p.138.

agregação na nova igreja, a formação da *irmandade* com sua hierarquia indígena pentecostalizada, liderada pelo pastor local, a aliança com os *brancos crentes*, sob o comando do pastor regional.

Na antiga constituição Kaingang de pequenas *ordas*, toldos, aldeias sob comando do cacique auxiliar, assemelham-se na atualidade, as diversos setores com seus templos, pastores auxiliares, hierarquia ministerial, sob o comando do pastor regional (AD) ou de campo (DÉA). Também, o pentecostalismo pelo seu perfil sectário, expande-se pelas divisões e formações de novas denominações, provocadas pelo surgimento de novas lideranças que irão formar e comandar a *sua igreja*. Portanto, entre o sistema social hierárquico, corporativo e patriarcal, a expansão pelas divisões e novas alianças, as relações internas com rígido código de obediência, a visão tradicional e vertical da existência, o exercício da liderança e comunicação discursiva centralizada no carisma e tradição, formam marcas comuns que estabelecem intersecção, entre a sociabilidade Kaingang e a eclesialidade pentecostal.

Na cosmologia Kaingang, o mundo e a existência humana estão marcados pela dualidade ambivalente que separa e aproxima. Há uma hierarquia dos seres, em permanente distinção e complementariedade que envolve a cultura, noções de crença e comportamento social. A natureza e seu conjunto de seres são classificados, a partir dos mitos de origem, numa dinâmica interna na organização sócio cultural e religiosa, em permanente separação e *aliança*.

A principal característica da sociedade Kaingang é o dualismo. A existência de quatro seções não altera essa visão dicotômica do mundo e das relações sociais; antes, confirma que na vida social Kaingang existem sempre pares que se opõem e se complementam. Há, nas suas normas de organização social, uma busca de simetria nas relações inter-pessoais e inter-grupais, que aparentemente visa compensar as diferenças de *status* pessoal provenientes de uma hierarquia entre as seções.⁵⁴

3 - A RELIGIÃO

Pierre Mabilde, imbuído de sua formação européia secularizada e com referenciais religiosos do cristianismo europeu, observa o aspecto religioso do indígena e torna-se taxativo em afirmar que o Coroadado ignorava qualquer compreensão da realidade sobrenatural e de seres divinos. Os índios tinham grave receio dos fenômenos

⁵⁴ Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, p.105.

naturais (trovões, raios – *manhôtatá*, relâmpagos...), mas não manifestavam qualquer invocação de crença religiosa. Também, observando as tribos, constata o indiferentismo, quanto ao ensino da crença cristã católica e, o discreto zelo com que os aldeados mantêm sua estrutura de comportamento em *estado de barbárie*. Perante o caráter arredo dos Coroados e a rigidez do regime de cativo, desafios ao trabalho agrícola, ensino da mensagem e moral estranha, imprimidos no método jesuítico, Mabilde afirma que a religião não será capaz de educação dos índios à convivência e participação na sociedade civilizada. Só há dissimulação, engano e perda de recursos, entre índios, missionários e autoridades provinciais. “... quando catequizados, encontra-se neles só imitação, oferecendo uma aparência com que tentam nos iludir, prestando-se a tudo que se lhes insinua. Porém, sempre com a firme resolução de nada fazerem em contrário a seus antigos usos e costumes e contra seus interesses presentes.”⁵⁵

Martin Fischer, fundador do Museu Antropológico Diretor Pestana(Ijuí-RS), em observações na Área Indígena de Inhacorá⁵⁶ na década de 1950, percebe que certas manifestações cristãs entre os Kaingang têm mais exterioridade do que compreensão e assimilação. Esta observação, também, já era feita pelo Jesuíta Rambo na década anterior, junto aos Kaingang desta e de outras aldeias no Rio Grande do Sul, quanto à existência de espiritualidade e a participação na celebração da missa: “Para o Kaingang é uma mescla curiosa de elementos originais e cristãos. Só a observação visual e minuciosa permitiria dizer até que ponto pertence ao patrimônio religioso antigo.”⁵⁷

O Jesuíta Teschauer, vislumbrava que, quem tivesse a habilidade de conquistar a confiança, com tempo e persistência, encontraria receptividade no ensino da religião cristã ao grupo. Embora, concorde com a afirmação antiga de Mabilde de que, entre os Kaingang muita dissimulação ocorria, a ponto de os missionários oscilarem, entre o entusiasmo e a decepção. Neste sentido, a confusa e conflitada presença cristã católica chega na primeira metade do séc.XX, sinalizando que os índios vão inculturando ao seu jeito, alguns elementos do cristianismo, demonstrando pouca assimilação de ortodoxias eclesiais, reconhecidas como estranhas à cultura autóctone.

⁵⁵ Pierre MABILDE, *Apointamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, p.89,

⁵⁶ Inhacorá é derivada da Área Indígena Guarita, em 1880, pelo cacique Major José Joaquim de Oliveira Fongue. Esta Terra Indígena, às margens do rio Inhacorá, localiza-se hoje, no município de São Valério do Sul, emancipado de Santo Augusto-RS no ano de 1992.

⁵⁷ Balduino RAMBO, *Os Índios rio-grandenses modernos*(1947). Apud: BECKER, Ítala. *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, p.27.

Por outro lado, os índios praticam grande respeito aos mortos, dedicando uma ritmada solenidade ao enterro do cacique principal e de forma semelhante, conforme a hierarquia, aos demais caciques e membros da tribo, acometidos pela morte natural ou em guerra pela tribo. Toda a coletividade é envolvida nas observâncias cerimoniais: silêncio, apagar e acender fogos, exposição das armas e objetos pessoais do morto, palavra dos anciãos, momentos de lamentos, cortejo ao cemitério, enterrar com a cabeça para o leste e pés ao oeste, cantos, exaltação das virtudes guerreiras, confecção coletiva do túmulo nos dias seguintes com terra trazida à distância... Enfim, constata-se grande respeito ao enterro e sepulturas, mesmo dos inimigos, adquirindo tonalidade sagrada, segundo o observador.

Os coroados, entre si, tributam o maior respeito aos mortos. Um dia de funeral, para eles, é um dia sagrado, um dia de armistício inviolável, mesmo nos casos das mais furiosas perseguições que fazem aos inimigos.(...) Os cemitérios e as sepulturas são para esses infelizes selvagens – como entre os povos civilizados – moradas sagradas e muito respeitadas são os mortos. Grande é o desgosto que sofrem quando reconhecem que alguém os profanou.⁵⁸

Na tradição religiosa Kaingang, a liderança é complementada pela existência de habilitados líderes intermediários, os *peín*, tidos como fortes no manuseio dos mortos e temor aos espíritos a serem apascentados. Como categoria cerimonial, responsáveis pelos ritos de sepultamento, cabe aos *peín* da metade oposta ao falecido realizarem a preparação do morto e o sepultamento, assistência ao viúvo(a) e a ritualidade. Pintam-se com as marcas das duas metades(seções) clânicas e no ritual do kikikói, transitam e dançam nos fogos de cada metade.

O Kamé, o Kairu e suas respectivas seções cerimoniais formam um todo dinâmico. Essa totalidade permite a continuidade e a preservação da vida com qualidade e especificidade. É nela que o ser Kaingang se evidencia com maior clareza. É também aí que oposição e complementaridade imprimem dinâmica ao existir.⁵⁹

Segundo Nimuendajú, os líderes cerimoniais que respondem pelo sepultamento, os *Péñe*(*peín*) são tidos como capacitados para administrar as situações de temor que afligem as aldeias, por ocasião das doenças, feitiços e mortes. A pintura é grossa e rala, representando a rusticidade e a força pessoal para atuarem, diante das

⁵⁸ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação*, p.112-114.

⁵⁹ Ernilda Souza do NASCIMENTO. *Há Vida na História dos Outros*, p.129.

influências negativas, protegendo a viúva, encaminhando o falecido aos ritos, preparando a sepultura.

O *péñe* tem de carregar o cadáver para o cemitério. O perigo então é de não pisar no 'rastro do defunto', por isso a viúva tem de ir adiante do cadáver e, na volta, o *péñe* apaga os rastros com ramos... deitam o cadáver em posição natural, de costas, estendido, dando-lhe junto na sepultura roupa, armas e enfeites e, se é uma criança e ainda não sabe fazer fogo, dão também um tição de fogo. Quando se leva o cadáver de uma criança ao cemitério, os que vão não pintam a cara, mas cantam muito, justamente porque é criança é muito arriscado de errar o caminho quando vai ao todo dos defuntos.⁶⁰

Diante deste respeito cerimonial e memória pelos mortos e cemitérios, Mabilde, como também os missionários não observam a existência de manifestação religiosa, mas, atribuem a este comportamento indígena, o enfoque secular de ser apenas manifestação de honra aos falecidos dignamente. No aldeamento, os missionários tentaram ressignificar essas manifestações, dando enfoque religioso cristão, o que chegou a transparecer certa receptividade indígena, quanto à crença na imortalidade da alma. "Os missionários procuraram fazê-los interpretar a idéia de fato, aplicando-a para persuadi-los na crença da imortalidade da alma, preceito moral esse que, se fosse imbuído na idéia daqueles homens insensíveis, facilitaria a observância dos demais preceitos divinos." ⁶¹

Teschauer, meio século após a observação e afirmação de Mabilde, também definiu na mesma tonalidade de compreensão que o índio Kaingang não tinha religião. Concluía que a dimensão de crença dos kaingang aparentava ser confusa e supersticiosa, envolvidos pela atuação da liderança mística nativa, o kuiã.

Não tinham vestígio de religião, mas criam que a alma dos defuntos, a qual chamavam **acupli**, se convertia em demônio. Gozavam de grande autoridade os feiticeiros que os traziam iludidos com seus embustes. Davam oráculos; depois de consultarem ou beberem erva-mate, proferiam o oráculo com as palavras: 'a erva me disse...' ⁶²

⁶⁰ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, p.63.

⁶¹ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados...*, p.117.

⁶² Carlos TESCHAUER, *Poranduba Riograndense*(1929). Apud: BECKER, Ítala. *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, p.13.

3.1 - O Kaingang e suas crenças

Sobre a dimensão mítica-religiosa, encontramos positiva contribuição do etnólogo *Nimuendajú*⁶³. Através de suas expedições e convivência, entre os Kaingang do oeste paulista e norte paranaense, documentadas entre 1909-1913, encontramos relevante entendimento sobre a existência de uma dimensão religiosa nativa que permeia a cultura deste povo. Kurt Unkel, alemão migrado para São Paulo-SP, viveu distante no tempo e espaço geográfico, entre Mabilde e Teschauer, duvidosos de que houvesse qualquer religiosidade kaingang. Sua abertura humanística, enfoca os índios como diferentes do povo colonizador e diferentes entre si, visto ter expedicionado, convivido e pesquisado em inúmeros grupos indígenas: os Apapocúva-Guarani, os Kaingang, os Tikunas e outros povos do centro-oeste e norte.

Curt Nimuendajú procurou, em meio ao espaço geográfico e cultural indígena, descobrir as variadas *formas de ser* das aldeias e povos, percebendo *novas lógicas* de sentido existencial. Buscou admitir, conhecer e entender as diversificadas concepções de mundo, presentes na sabedoria inerente a estas coletividades, permeadas por características locais, regionais e de contatos conflitados com o avanço colonizador. Neste conhecimento, Nimuendajú fez oposição ao projeto de integração(destruição) do índio na sociedade dominante. Integrou o início do Serviço de Proteção ao Índio(SPI), reconhecendo espaços indígenas no Estado de São Paulo. Deixou documentadas as

⁶³ GONÇALVES, Marcos Antonio. Apresentação. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, p.9-41; www.curtnimuendaju.com. *Nimuendajú* – nome recebido no batismo entre os guarani, em 1906: *o que estabeleceu sua morada*. Portanto, entre a aldeia, já havia deixado de ser estrangeiro. Kurt Unkel, nasceu na Alemanha em 1883. Migrou ao Brasil com 20 anos, chegando em 1903 na capital de S.Paulo. Trabalhou dois anos numa Casa de Ferragens. Portador de senso humanitário, desejava conhecer e entender as culturas diferenciadas dos variados povos indígenas. Entre 1905-1908 iniciou, junto aos apapocuva-Guarani no oeste de São Paulo, região de Bauru, a sua longa trajetória de convívio e pesquisa de campo que durou 40 anos, até sua morte em mais uma expedição, entre os Tukuna no Pará, em 1945. Em 1909 teve contato com os Kaingang no oeste de São Paulo e convive entre 1910-1912, momento de conflito pelo avanço do cultivo do café e construção da estrada de ferro. Também, visitou e pesquisou entre os Kaingang do norte do Paraná, em Tibagy e Ivaí, de onde narrou cinco mitos. Do seu trabalho de base, surgiram publicações em várias línguas, sobre as sociedades indígenas com seus diferentes aspectos sociais, mitologias, religião, línguas e peculiaridades. Sem formação acadêmica, mas empenhado em conhecer a lógica própria dos grupos, viajou por São Paulo, Mato Grosso, Paraná, Maranhão, Goiás. Esteve ligado ao Serviço de Proteção ao Índios(SPI), desde a fundação em 1910, como contratado. Rompeu com o Museu Paulista, divergindo da postura do diretor H.Von Ihering, desejoso do extermínio dos povos indígenas, tidos como entraves ao *progresso* e à *civilização*. Nimuendajú, ligado ao SPI e ao Marechal Rondon, continuou a sua jornada de expedições e estudos etnográficos, permeados pela defesa do humanismo e suas relações pacíficas, respeitadas às culturas dos diferentes povos, em atenção aos índios no Brasil. Em 1914 transferiu-se ao Pará. Na região amazônica realizou escavações e estudos de arqueologia. Em 1922 naturalizou-se brasileiro e adequou o seu nome para Curt Nimuendajú. Concretizou vasta experiência até a sua morte, em 1945, durante uma expedição, entre os Tikunas.

suas observações sobre a organização social Kaingang, mediante a dual *estrutura dos clãs* (Kanerú e Kamé); as classes cerimoniais para os ritos e festas (*paí, péñe e vodôro*); a nominação ligada à clã e classificação; descobriu narrativas míticas. E, encontramos saliente contribuição nas publicações: *Notas sobre a organização religiosa e social dos Índios Kaingang*; *Notas sobre a festa Kikio-ko-ia*; *O jaguar na crença dos Kaingang do Paraná*; *As lendas da criação e destruição...*

Nimuendajú nos trouxe importante contribuição à compreensão da existência de crença religiosa nos Kaingang pelo despertar à observação e valorização dos elementos interiorizados nas formas de socialização e manifestações culturais próprias destes indígenas. Este conjunto de valores, constituem os sinais de crença que embasam a estabilidade, adaptação e superação das perdas humanas e de espaço pelos indígenas. O encontro e observação da interioridade social e cultural, constituída de uma memória ancestral, perpassa os aspectos da organização coletiva, a conservação entre as gerações e a transmissão oral, formando uma comunhão de valores que ligam o indivíduo e sociedade à dimensão transcendental.

Curt Nimuendajú levantou consistentes dados da realidade das aldeias, o comportamento e crenças Kaingang, os quais dão base à dimensão religiosa que perpassa e dá solidez à cultura. Os elementos de crença têm como base, a integração com a natureza e a divisão-integração clânica interna, como estruturantes da organização social e religiosa. Entre os vários relatos da origem mítica que dão base simbólica, às crenças povo Kaingang, há o que Nimuendajú recolheu entre os indígenas do Ivaí e Tibagi no Paraná:

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso, eles têm a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouco persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, céus, água e fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañerú* ou ao de *Kamé*. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañerú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. Os Kaingang

reconhecem estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, folhas ou na madeira das plantas.⁶⁴

3.2 - A memória mítica

Observando as narrativas míticas recolhidas por Curt Nimuendajú, Alfred Métraux e Telêmaco Borba, podemos constatar que a memória indígena com suas tradições e compreensões existenciais está permeada por uma visão mítica, a qual nutre o imaginário e dá sentido à realidade vivida, através dos *mitos fundantes*. As sociedades indígenas, marcadas por suas origens tradicionais, vivem segundo compreensões tradicionais do universo, regidos por sistemas míticos de crença e comportamentos. Pelos mitos, os povos indígenas abriram-se ao entendimento do mundo, fazendo leituras do presente em relação ao passado, a construção e conservação de uma memória histórica, a partir de imagens figurativas do ambiente vivido (natureza, fenômenos, criação e recriação). Mostram diversas formas de eclosão do sagrado, via personagens sobrenaturais e entidades, a formação do pensar e agir em situação, a superação dos medos e a morte. O mito é uma forma racional de conteúdo e linguagem diferenciada, algumas vezes pouco lógica, sendo um substrato estruturador do pensamento. Foi a primeira chave de leitura que a humanidade construiu para explicar as suas origens. Está ligado ao viver histórico, comunicando e fazendo alusão, ligando e relacionando o imaginário ao real. Procuram contar algo fora do tempo, mas que traz sentido simbólico ao existencial: *no princípio, os deuses*.

Os mitos tornam-se presentes através dos ritos. São relatos transmitidos por tradições populares e lendas, mostrando noções do humano e o mundo, estimulando à crença e formando coesão na coletividade. Alimentam a esperança, justificam e reforçam as crenças sobre a realidade desconhecida e desejável de ser compreendida. A palavra e sua permanente lembrança(nomeação) é fundamental na memória mítica, dando sentido e ordem ao imaginário de um viver em permanente reconstrução. O mito tem sua plena base na narrativa oral, impregnada de memória transmitida na palavra que expressa o sagrado vivido. As narrações míticas fazem permanentes associações, classificações e diferenciações das coisas, realidades e sonhos. Essas narrativas por

⁶⁴ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, pp.58-59.

mais estranhas que pareçam, em relação às outras épocas e compreensões, sempre tiveram suas origens, dentro das circunstâncias de vida individual e grupal de um povo. Demonstram aspectos da realidade sentida, reações e necessidades pelo imaginário e o simbólico, fazendo alusão ao passado, às primitivas apreensões do universo e suas realidades.⁶⁵

Alfred Métraux apresentou o mito sobre a criação dos animais pelas duas metades clônicas, cuja narrativa segue em continuidade ao mito do dilúvio, de onde teria ressurgido o povo Kaingang.

AS CRIAÇÕES DE KAMÉ E KAYURUCRÉ – Os dois irmãos, Kamé e Kayurukré, depois de deixarem a montanha, criaram o jaguar das cinzas e do carvão; depois a anta ou tapir apenas das cinzas. O tapir, que possuía orelhas pequenas, ouviu que ele devia comer ervas e ramos, quando os seus Criadores tinham lhe dito para sobreviver de carne. Kayurukré também fez o grande tamanduá, o qual ele não teve tempo para terminar, daí sua boca sem dentes e sua língua que é somente uma pequena vareta posta às presas por Kayurukré em sua boca. Kayurukré fez os animais úteis, entre eles a abelha; Kamé, as criaturas odiosas (os pumas, as serpentes, as vespas, etc).⁶⁶

Telêmaco Borba recolheu no final do século XIX, narrativas míticas dos Kaingang do Paraná. Dois mitos se destacam: a origem dos Kaingang e a origem do milho. Na origem do milho (*nhara*) teria acontecido uma evolução cultural na subsistência e não mais, a estrita dependência da coleta. No plantio do milho, surge a roça pela queimada (*coivara*), a associação com o cultivo do feijão, morangas, o tempo de espera (*três luas*), a colheita e partilha dos frutos e sementes com os parentes, a necessidade de replantio todos os anos. No gesto do *velho Nhara*, em sacrificar a sua vida para que seus descendentes não mais passassem fome é estabelecida a afirmação: “o milho é nosso, aqui de nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra deles.”⁶⁷

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjimbé* emergia das agoas. Os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendidas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra...⁶⁸ (grafia original).

⁶⁵ “Os mitos de criação ou mito de origem são para as comunidades indígenas, a base fundamental do ser e do vir a ser. Não se trata da criação do universo em si, mas de cada coisa ou ser em particular. Pela experiência é possível apreender que o mito cosmogônico é a base para uma série de mitos complementares, onde cada coisa ou pessoa, há seu tempo e em seu lugar, têm origem definida por uma divindade específica”. (Ernila Souza do NASCIMENTO, *Espiritualidade Indígena e Inculturação*. In: ORNELAS, Nelito(org). Ecumenismo e Evangelização Inculturada – CEB's, p.77.

⁶⁶ Alfred MÉTRAUX, *The Caingang*, p.43. (tradução de Jacó Cesar Piccoli).

⁶⁷ Telêmaco BORBA, *Actualidade Indígena*(1908), p.23

⁶⁸ *Ibidem*, p.20

Borba também apresenta a descoberta de quatro maneiras de enterros dos antepassados indígenas, sendo perceptível não serem apenas Kaingang, mas povos de origens e épocas diferentes no território paranaense. Entre outras lendas, narra a origem do *canto e dança*, o *rapto do fogo*, os *animais e pássaros*. Vejamos os termos iniciais destas narrativas recolhidas, as quais partem da integração Kaingang e natureza.

3.3 - A liderança religiosa

A conservação das narrativas míticas e das tradições nas sociedades indígenas, depende da permanente transmissão pelos anciãos e os líderes religiosos que desempenham o poder simbólico de integração dos indivíduos com as forças do universo. Estes xamãs, chamados de kuiãs, desempenham o seu carisma de crença e atuação, tendo certa variação na compreensão dos fenômenos naturais, as causas das enfermidades, os problemas pessoais e do grupo, como também, a forma de tratamento. O Kuiã garante a memória mítica, contando a história dos heróis, os feitos do passado, aconselha e tem poder de relacionar-se com os mortos, exercer ritos de cura e domínios sobre o mal. É ancião, portador de tradição e carisma, conhecedor das doenças provocadas pelos espíritos ou daqueles advindos de desajuste do indivíduo com a natureza. A partir do contato com o colonizador, a compreensão xamânica passou a afirmar que, diante das enfermidades causadas pelo *mundo dos brancos*, o tratamento deve ser o da medicina oficial.

Métraux, afirmou que os Kaingang de Santa Catarina, possuíam o líder xamânico manuseador dos ritos de cura, sendo capacitado nos tratamentos espirituais pelas compreensões que possuía, entre o mundo natural e o sobrenatural. Mas, esses indígenas conservavam poucos e confusos mitos de origem, estando mais ligados à narrativa sobre os animais e lembranças de violentas guerras. Já, “os Kaingang de São Paulo acreditam que as mulheres velhas têm o poder de predizer o futuro, através de sonhos, os quais são induzidos tomando-se chá de folhas pulverizadas de uma planta desconhecida.”⁶⁹

⁶⁹ Alfred MÉTRAUX, OS KAINGANG(1946), p.40.

Assim, vemos que as situações vividas têm influência na conservação e mudança das narrativas dos mitos e lendas, como também, o reconhecimento do carisma e serviço do líder xamânico. Pois, os Kaingang, dentro de sua realidade existencial e cultural, compreendem o seu imaginário terreno, o mundo permeado por forças animísticas, as manifestações da natureza envoltas de poderes espirituais, o temor de fantasmas e a necessidade de estabelecer o senso de controle e tabus, perante os elementos conhecidos e desconhecidos. As realidades concretas passam a serem entendidas como possuidoras, envoltas de propriedades extrassensoriais, o que atribuirá a existência de *fantasmas* ou *espíritos* de proteção, controle ou ameaça. Compreensões e gestos, ritualidades mágicas pela liderança manipuladora das forças simbólicas, passam a ser cultivadas em relação ao existir da pessoa com o mundo circundante e tornam-se estabelecedoras de comportamentos e senso de temeridade, interditos.

Segundo Nimuendajú, os Kaingang depositam crença no Jaguar, enquanto que os Guarani o compreendem como presença maléfica. A manifestação salutar apresenta-se em sonho, transmitindo força à liderança espiritual.

Para os Kaingang, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto como se ele tivesse sonhado com qualquer outro bicho. Os sonhadores de jaguar, *miniantí*(*mí*=jaguar, *n*=conjunção, *iantí*=sonhar), são sempre pessoas de uma certa importância. Em caso de doença grave, o sonho do curandeiro com o jaguar é decisivo. O curandeiro canta por isso, se ele é *Kañerú*, ao *acanguçú*, se ele é *Kamé*, ao *fagnareté* e às vezes também ao gavião *kaky* e depois se deita e sonha... Os jaguares têm o seu dono no mato *migtán*(*mí*=jaguar, *g*=conjunção, *tán*=dono). É um ente daqueles invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos...⁷⁰

O líder xamânico tem capacidade de comunicação espiritual, recebendo revelações para orientações e práticas mágicas, advinhações em vista de prevenção e curas, através de remédios, massagens e ritos com gratuidade. Os falecidos despertam temor na coletividade, em sonhos podem atormentar, como também, serem orientadores fazendo-se necessário recorrer ao ofício do líder religioso.

O Xaman(feiticeiro) Kaingang consulta espíritos à noite, esborifando seu cachimbo até que esteja envolto por uma nuvem de fumaça. Os espíritos conversam com ele em longos assobios e dizem-lhes onde encontrar uma terra de caça abundante ou de muito mel. Eles podem revelar as conseqüências de um empreendimento que envolve o grupo.⁷¹

⁷⁰ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, pp.72-73.

⁷¹ Alfred MÉTRAUX, *The Caingang*, p.38 (tradução de Jacó Cesar Piccoli)

Juan Ambrosetti, recolheu junto aos últimos Kaingang em terras argentinas no final do séc.XIX, valiosos elementos sócio culturais, os quais, ainda eram transmitidos pelos anciãos da pequena aldeia. Quanto aos sepultamentos, à língua e à dimensão mítica, percebem-se enfoques aproximados com as narrativas apresentadas por Telêmaco Borba. Observando que a ampla região na época, envolvendo o oeste catarinense, entre o Paraná e a Argentina era o espaço em disputas, entre os países, a circulação dos indígenas e a condução dos valores, tornam plausível a coincidência dos enfoques e práticas sócio culturais, entre os toldos(aldeias) Kaingang.

Os Kaingang de San Pedro (Misiones) acreditavam numa vida além, sem o peso da existência terrena, os inimigos e feras ou entes maléficos que povoam a terra. As almas(*uái kupri*) que permanecem vagando, tornaram-se visagens e fantasmas. A liderança espiritual chamava-se *pán dère (rabo de cobra)*, chacoalhando o guizo da cascavel na realização dos feitiços e rituais, o *sacerdote* ou *advinho* fazia previsões sobre o clima, as caças e afirmava ter comunicação com a divindade *Tupén*, através de sonhos.

Sobre os enterros, já havia entre os Kaingang do norte Argentino, influências cristãs. Mas, a tradição ancestral, ainda conservada tinha como prática, envolver o corpo com o *kuru* (cobertor de fibra vegetal - raiz de urtiga). Na sepultura, o morto era colocado com a cabeça para o nascente e os pés ao poente. As armas no lado esquerdo e no direito, farinha e água. À mulher, coisas do seu uso e um tição aceso no lado esquerdo. O corpo recebia o tição e era coberto com ramos, seguido de terra até formar um monte, semelhante ao corpo da anta.

Diante do falecido(a), um irmão com um tição aceso proferia o rito da despedida. O discurso do adeus, apresentava o enfoque mítico de passagem existencial e relacionamento na *outra aldeia*, afirmando: "Irmão: toma este tição que te trago, para que, quando chegares à terra dos *uái kupri* [almas], ateies fogo aos campos, deixando-os livres de ervas daninhas, a fim de que possas ir mais rápido a reunir-te com os outros que já foram".⁷²

⁷² Juan Bautista AMBROSETTI, *Os Índios Kaingang de San Pedro*, p.84.

Após, o sepultamento ocorria na casa do falecido(a), uma celebração de *kiki* ao redor de grande fogueira com cantos, danças e *goi fá* (cachaça). Se chovesse nos dias seguintes, havia a crença de que o morto já tinha chegado, junto aos falecidos no *país das almas* e queimado os campos.

Vivendo inserido na natureza, entre a grandiosidade da fauna e da flora, a necessidade de usufruir e estar em harmonia, o receio dos riscos implacáveis, o respeito e estabelecimento de limites perante os fenômenos naturais, projetam o imaginário indígena ao cultivo de mitos e lendas que lhes justificam o comportamento existencial. O Kuiã encarna a tradição mítica e o carisma de transmissão da mensagem e manejo da ritualidade. Pelo reconhecimento coletivo de sua capacidade de mediador, entre os indivíduos e as forças extrassensoriais da natureza, o seu serviço xamânico, congrega na repetição de compreensões e atitudes que lhes dêem noções de segurança existencial, o zelo por tabus e a sensação de harmonia no relacionamento com os fenômenos desconhecidos e inesperados. O próprio existir pessoal passa a ser compreendido, como envolto por uma realidade não palpável, exterior-interior que atinge sua funcionalidade e acusa estar sujeita a limites na conservação terrena. “Quando a doença é causada pela perda da alma, o paciente pode reavê-la se palavras apropriadas forem proferidas, a fim de induzir a alma a retornar.” ⁷³

Segundo Métraux, o imaginário religioso-cultural Kaingang é permeado por crenças animistas. Admitem que todos os seres da natureza sejam possuidores de espíritos que controlam as espécies, liberando ou aprisionando. Assim, se faz necessário, o rito antes do enterro, no qual, o xamã (*feiticeiro*) agita o chocalho(*maracá*) para o cadáver, avisando o espírito do morto, acerca dos perigos ocultos do outro mundo.

Os Aweikoma-Kaingang concebem o mundo animisticamente, povoado com fantasmas(Kupleng) e espíritos(nggiyudn) de todas as espécies que moram em árvores, rochas, montanhas, estrelas, ventos e em grandes e pequenos animais. Encontrar um espírito é, via de regra, um evento nefasto. Mas, os espíritos podem ser amistosos e aparecer a um homem, oferecendo-lhe sua ajuda. Aqueles que são assistidos em uma caçada por um espírito guardião, dividem com ele a caça abatida. Um homem pode ainda, adotar um espírito criança e colocá-lo no ventre de sua esposa. Os Aweikoma-Kaingang partilham a difundida crença de que todos os animais possuem ‘senhores’, isto é, espíritos que os controlam e os protegem.⁷⁴

⁷³ Alfred MÉTRAUX, OS KAINGAG (tradução de Jacó Cesar Piccoli), p.39.

⁷⁴ *Ibidem*, p.37.

O roubo da alma causa sofrimento do corpo, doença e morte. Pode ser provocado por um ser sobrenatural (*nggiyúnd*) ou pelo espírito do morto (*kuplêng*), devido alguma vingança ou pelo espírito ancestral desejar levar a alma, em sua companhia ao *mundo dos mortos*. As tentativas podem ocorrer pela sedução sexual ou promessa de fartura. Monstros sobrenaturais ou vingança de um espírito da natureza, devido o indígena ter tido um sonho e ter contado a visão. Os Kaingang acreditavam na existência de enfermidade causada por um *projétil invisível*, lançado por algum ente espiritual que afugentava a alma e debilitava o corpo. Para a cura, seria necessário eliminá-lo, através da ritualidade oficiada pelo xamã retirando da *boca do paciente*, o projétil para o retorno da alma. Projéteis podem ser lançados (*thêyês*) no corpo pelos monstros e provocar a doença, através do aprisionamento provisório da alma. Ou, a morte, como um rapto e prisão definitiva da alma.

A saudade ou a vingança podem acompanhar o falecido na *outra aldeia* e assim, o espírito do morto precisa ser aplacado com rituais e observação de tabus para não atingir os vivos pelos convites e seduções. Pela morte, o indivíduo desertou desta vida, mas sua alma pode conservar influência sobre os vivos. No sonho podem ocorrer bons conselhos, transmitidos pelos mortos.

Pela cosmologia Kaingang, marcada pela oposição e complementariedade nas realidades existenciais, a diferença entre as dimensões físicas e espirituais estão em permanente relacionamento. Cabe à liderança religiosa do Kuiã, apoiado pelos espíritos animais (*iangrê*), o tratamento humano pelos remédios da natureza e ritualidade, restabelecer a relação da alma que desgarrou-se pela doença. “Os Kaingang crêem que o corpo (*hâ*) não tem vida sem o espírito (*kumbâ*). É o espírito que dá vida ao corpo. O espírito pode deixar o corpo durante o sonho e ir visitar outros lugares, inclusive o *Numbê*, a aldeia dos mortos.”⁷⁵

Desta forma, dentro do ambiente vivencial, coletivo e inserido na grandiosidade da natureza é que vão surgindo e sendo conservadas as tradições culturais. Estão, embasadas nos gestos e comportamentos, envoltos de significados simbólicos, as ritualidades organizadas e orientadas por líderes com carisma específico e tidos como

⁷⁵ Juracilda VEIGA, *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*, p.172.

possuidores de poderes, legitimados pela tradição coletiva. É o caso de xamãs Kaingang que ao conhecerem a *erva-mate*, muitos passaram a usá-la como chá ou inalada em pó, uma forma de alucinógeno a inspirar na consulta aos espíritos da natureza e proferir adivinhações. Era a crença que a erva tinha a *força de dizer!*

Conforme observa Nimuendaju, o líder religioso Kaingang pelo seu carisma e tradição, detém as noções dos valores culturais originários, a serem preservados e transmitidos às gerações, dentro da dinâmica organizacional da sociedade Kaingang. “os rezadores(*Kuiy*) que sabem e conservam todas estas minúcias da mitologia são por isso, os competentes para dar nomes às crianças e, já pelo nome se conhece a qual clã que o indivíduo pertence.”⁷⁶

3.4 - A nomeação

O nome na língua kaingang está ligado à metade pertencente ao clã paterno e traz a identidade espiritual, tendo ligação a uma planta ou animal, significando as características desejadas a este novo membro da coletividade. A nomeação transmitida e legitimada na tradição pelo rezador xamânico garantirá ao indivíduo, quando adulto, função e espaço nas cerimônias pelos falecidos. Na cerimônia funerária do kikikói, os nomes dos mortos são *liberados* para serem nomeadas outras crianças, o que mostra referência ao zelo pelos falecidos, em especial os mais velhos e líderes. “... é o nome que faz do ser nascido uma pessoa, dando a ela um lugar social pelo estabelecimento de relações com a sua sociedade, com o mundo natural e com os antepassados.”⁷⁷

No clã e sua *descendência patrilinear*, a nomeação das crianças ocorre pela integração do novo indivíduo na coletividade, através da autoridade do pai com a tradição cultural e religiosa, em que a ligação com a natureza dará o perfil da pessoa, dentro da coletividade. Na pertença clânica do pai, o filho recebe um nome que será definidor do perfil pessoal na organização aldeã. O Kaingang nasce portando a dualidade corpo e espírito, cujo nome deverá ser o delineador do caráter, vigor espiritual e coragem, como indivíduo na pertença aldeã. Assim, o nome associado à planta ou animal será o perfil desejado ao crescimento, pertença e futuros papéis sociais e

⁷⁶ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang...*, p. 61.

⁷⁷ Juracilda VEIGA, *Nome, pintura e descendência...*, In: MOTA Lúcio T. e TOMMASINO Kimiye (orgs). *URI e WÃXI: estudos interdisciplinares dos K*, p.294.

religiosos, projetados ao indivíduo na sociedade, conforme a metade que pertence. “Ser Kanerú e ser Kamé representa, para os Kaingang, compartilhar de um grupo específico e ter obrigações rituais e sociais reguladas socialmente. Estes clãs estão também vinculados à nominação.”⁷⁸

Na metade exogâmica a que pertence o pai, os filhos recebem os nomes Kaingang, conforme a quantidade de nomes disponíveis em cada metade clânica. Segundo a tradição, o xamã escolhe um nome disponível no acervo ancestral, a partir da celebração do apascentar das almas, o kikikói. Na falta do líder religioso tradicional, o pai recorre ao avô ou a um ancião, conhecedor dos nomes apropriados à classificação de paternidade. Dar logo, o nome à criança para ser *acolhida* e considerada *gente*, junto à sociedade Kaingang.⁷⁹

NIMUENDAJÚ soube da associação do nome com a pertença clânica, onde nos três dias do ritual do Kikikói (*feira do milho*) a pessoa devia corresponder ao significado da nominação que portava. “Dizem que nesta festa, cada um tem de representar na dança o que seu nome significa e, por isto, se pode conhecer tanto o clã como a classe pelo nome do indivíduo, pois os objetos de que fala o nome, sempre são próprios a uma certa classe e a um certo clã.”⁸⁰

Segundo PREZIA, o Kaingang, em tempos remotos praticava dois ritos ao recém nascido: o banho no riacho em água corrente; e, a criança apresentada ao pai(cacique) na choupana, segurando-a pela primeira vez, inspirava e dizia o nome. Este ritual pela mudança de época e influências, principalmente do catolicismo caboclo, restringiu-se ao *batismo em casa*, mediante a aspersão e orações tradicionais. Na região oeste de Santa Catarina e Paraná, onde houve a influência de líderes carismáticos (três Monges João Maria⁸¹), errantes e pregadores de elementos religiosos sincréticos, embasados no catolicismo popular, surgiu um terceiro rito. O Kuiã batiza na fonte de São Maria e

⁷⁸ Marcos Antonio GONÇALVES. Apresentação. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, p.29.

⁷⁹ Ver: Juracilda VEIGA, *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*, pp.145-158

Devido ao contato com a sociedade colonial e as religiões, também o sistema de nominação sofreu forte alteração. Desde nomes da população regional, até religiosos cristãos passaram a nomear os indígenas. O pentecostalismo incute o valor dos nomes bíblicos, como superiores. Um costume atual é colocar o segundo nome, relacionado à cultura Kaingang, quando o pai, ainda conserva a tradição indígena.

⁸⁰ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang...*, p.69.

⁸¹ Ver: Renato Estêvão Biasi, *UTOPIA E HISTÓRIA NA TERRA INDÍGENA LIGEIRO*, pp.109-131.

profere orações católicas. Um quarto ritual ocorre, mediante o Padre e a oficialidade eclesiástica.⁸²

Mas, a Juracilda em sua pesquisa com os Kaingang da Terra Indígena Xapecó, apresenta três batismos: - no nome Kaingang; - em casa(*batismo caboclo*); - numa igreja cristã.⁸³ Na Terra Indígena Guarita nada se sabe, sobre possível presença do ensino dos monges João Maria. Certamente, famílias indígenas que migraram de algum território Kaingang da região do Contestado à *Reserva* do Guarita, deve ter levado alguma tradição. O que os relatos afirmam é que, os católicos na TIG batizam em casa e depois na igreja. Caberia uma pesquisa mais abrangente.

Uma outra narrativa, afirma que a criança ia sendo nomeada no decorrer do crescimento, recebendo em torno de cinco nomes, entre os quais, o nome na língua portuguesa. Auxiliado por alguns velhos rezadores, o sacerdote indígena ou Kuiã, transmitia os nomes e batizava na mata as crianças pequenas, em água corrente e com folhagens de espécies apropriadas, conferindo o nome Kaingang e a garantia da alma no viver do ser iniciante. Isto, mostra que ocorrem variadas informações com elementos divergentes, o que transparece a existência de compreensões e práticas aldeãs, próprias da perda e acolhida de novos valores pelo contato com outros grupos indígenas e também, com a sociedade colonial.⁸⁴

A ritualidade Kaingang ligada à natureza, mostra ter no religioso, o essencial fator integrador da base da sua sociedade, em relação ao todo, em mútuas interferências, entre o viver humano e cósmico. Na comunidade indígena, o suporte religioso produtor de resistência cultural, provém de um imaginário, ligado ao espaço gerador de experiências de sentido. A terra como fonte vital, local do nascimento e enterro do indígena, aparece como gestora de símbolos hierofânicos, manifestantes de um sagrado integrador. Acontece uma história intrincada, dando sentido à vida, entre os vivos como continuadores das origens míticas do povo no mundo, portador de local terreno definido e continuado. É ali que as representações do inconsciente coletivo são recriadas, recuperando-se das crises de identidade, religando na história indígena presente, a memória continuadora dos traços culturais e valores de bem viver, deixados naquele espaço pelas gerações que já partiram.

⁸² Cf. Benedito PREZIA, *São João Maria e os quatro batismos Kaingang*, p.6.

⁸³ Cf. Juracilda VEIGA, *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*, pp.158-162.

⁸⁴ Ver, *conclusões sobre nomenclatura*: Juracilda VEIGA, *KAINGANG: Revisão bibliográfica crítica*, p.61.

Na religiosidade Kaingang, acontece uma permanente integração, entre território e sua natureza vital, os vivos e sua cultura identitária, os heróis ancestrais e seus mitos. “A terra recebe os vivos e guarda em seu ventre o sinal da pertença ao povo, representado pelo coto umbilical – de cada indivíduo – nela guardado. A terra recebe, também, os mortos e são eles os que guardam a terra aos vivos”⁸⁵

Sobre o rito de enterrar o umbigo, a tradição oral afirma que a sua existência está muito ligada na memória à pertença ao território, tendo valor sagrado, assemelhando-se ao local do sepultamento de seus mortos: *lá... aqui... meu umbigo foi enterrado!* Muitos falam que a tradição era cortar o cordão umbilical com a unha e amarrá-lo com fibra de caraguatá ou fio de urtiga. Na TIG, houve afirmação sobre o corte com uma tala de taquara. Uma tradição muito antiga, recolhida por MÉTRAUX e citada por PREZIA (*S.J.Maria e os quatro batismos Kaingang*), afirma que a placenta e o cordão umbilical seriam colocados num cesto, envoltos por ervas medicinais e submerso no riacho.

Outra característica própria da sociedade Kaingang é a compreensão, sobre a paternidade e a maternidade:

(...) o homem é pai porque transmite à criança o pertencimento a seu grupo; a mulher é mãe porque cria essa criança. O ato de criar é superior ao ato de parir. Há entre os Kaingang muitas pessoas que são filhos de uma mulher e criados por outra. Normalmente se sabe quem é a genetriz, mas a mãe considerada é a que criou, a que amamentou.⁸⁶

Segundo a tradição, se a criança morrer, como segurança de que não fique perambulando na mata, tentando levar outras consigo. E, para que esteja bem na *nova morada*, roupas limpas e brinquedos são colocados na sepultura, a fim de que lá, possa brincar e não tenha que voltar para buscar nada.

A espiritualidade Kaingang incute forte prática da reciprocidade. Na convivência indígena é saliente o sistema de trocas, o que sinaliza a existência de harmonia no espaço da coletividade, em que os frutos da natureza (plantação e colheita, caça e

⁸⁵ Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, p. 213.

⁸⁶ Juracilda VEIGA, *Nome, pintura e descendência...*, In: MOTA Lúcio T. e TOMMASINO Kimiye(orgs). *URI e WÃXI: estudos interdisciplinares dos K*, pp.304-05.

coleta), integram na satisfação da fartura partilhada. Ao contrário, a carência, a crise climática, a falta de território, a morte, aflige a todos. Aproveitar a abundância e fazer festa, quebra a tentação de acumulação, integra a comunidade e liga à esperança escatológica, ao imaginário de um dia acontecer a chegada no *outro mundo*, onde haverá *sempre vida em abundância*.

Vemos assim, que o imaginário indígena nutre uma religiosidade integradora na busca de um viver harmônico (seres vivos, terra, mortos) no espaço cósmico, sinalizando que o mundo é visto numa concepção de conjunto. Há uma espiritualidade diferenciada por não radicalizar na separação sagrado e profano, bem e mal, corpo e alma, material e espiritual, o nome e a pertença sócio cultural. No ritual do kikióí, os nomes dos falecidos são liberados para nominação das crianças de cada marca ou seção do pai.

As culturas indígenas têm uma forma holística de ver o mundo. Para os povos indígenas são muitas as possibilidades de adequar-se à divindade, pois essa se revela através da natureza. Portanto, um bom relacionamento com a natureza é sinal de bem estar e de vida em abundância... à vida da comunidade. Então, as boas relações com a natureza e com os espíritos que regem essa natureza vão trazer benefícios à comunidade. As relações com o Grande Criador se dão através das coisas e da comunidade e não por conceitos morais do certo e do errado.⁸⁷

3.5 - Culto aos mortos: o ritual do kiki

Segundo Ernilda, a morte entre o povo Kaingang gera e reflete um sentimento coletivo de pesar e não se restringe apenas aos familiares. Evidente que a morte de um líder ou ancião, reflete maior perda, tempo de comoção fúnebre e diferenciação no cerimonial. A forte sensibilidade inicial, logo vai configurando-se em sentimento de esperança e satisfação, devido aos méritos daquele indígena na pertença e defesa do seu povo. Por isso, a morte de um guerreiro lutando, adquire tonalidade de heroísmo, diferenciando-se da morte natural. Também, há grande respeito em não deixar sem sepultura os inimigos, desejando-lhes descanso *em paz*.

Mas, em tempos antigos, os adúlteros eram condenados ao flechamento em público e os que morriam em brigas internas (homicídios), ou, os raros casos de suicídio, o sepultamento acontecia sem cerimônias fúnebres. Estes não eram dignos de

⁸⁷ Ernilda Souza do NASCIMENTO, Espiritualidade Indígena e Inculturação. In: ORNELAS, Nelito(org). *Ecumenismo e Evangelização Inculturada – CEB's*, pp. 82-83.

sepultamento, junto aos demais falecidos. Mesmo assim, o Kaingang não crê que algum morto de suas aldeias, seja destinado à morada do *coisa ruim*, referindo-se ao inferno ou diabo. A espiritualidade Kaingang crê na morte, como passagem ao mundo dos heróis e do bom viver na *outra vida*, repleta das farturas de uma natureza integral. Acontecerá a passagem numa ponte, sobre um grande rio que separa os dois mundos. Os que já estão lá, acolherão ajudando neste trânsito.⁸⁸

Nimuendajú, a partir da escuta dos mitos Kaingang no norte do Paraná, soube que a alma passará por provações para estabelecer-se no outro mundo: encruzilhada, animais e insetos devoradores, laço armado, pinguela estreita e lisa sobre um brejo.

No momento da morte do indivíduo a alma(*vaekuprí*) entra no chão imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa a sua viagem. Para ensinar o caminho canta-se muito junto do cadáver. De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come tem de continuar a viagem, se não ele volta para sua casa e, assim, se explica os casos de pessoas que já pareciam mortas e voltaram a si... Além da pinguela, a alma encontra o toldo dos defuntos, onde os seus conhecidos já estão lhe esperando com gôio-ruprí para dançar.⁸⁹

A compreensão religiosa-cultural Kaingang, envolve uma constante integração, entre as diferentes realidades (humana, natureza e espiritual), há fluidez e interação entre estas dimensões existenciais. Nesta crença e temor, o morto na aldeia não será esquecido e sua partida e estadia na *vida outra* será ritualizada, como forma de apascentar a alma (*kumbâ*), após sua separação do corpo perecível (*hâ*). Esta divisão causada pela morte pode ser *perigosa* e não acontecer a liberação da alma para que entre no seu mundo espiritual (*numbê*), localizado no poente. Deve-se sepultar com a cabeça ao leste e o rosto virado ao oeste. Se houver bloqueio da alma no seu peregrinar ao apascentamento na grande floresta nas profundezas no poente, o corpo perecerá, mesmo depois de morte. Este indígena falecido não terá parte na estadia no *mundo das almas* e o seu nome não será liberado para o batismo de outras crianças.⁹⁰

⁸⁸ Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, pp.226-236, apresenta o *entendimento* e *acolhimento* da morte no universo Kaingang, compreendidos como: - quebra do ordenamento do ser; - passagem; - corretivo; - redução do sofrimento; - perda e desolação; - prova de coragem, esperança e reforço étnico. Ver, tb: Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, pp.81-117.

⁸⁹ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang...*, pp.63-64.

⁹⁰ Cf. Juracilda VEIGA, *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*, pp.163-180.

Diante desta possibilidade *perigosa* ao falecido e à coletividade indígena, celebra-se o ritual do kiki ou kikikoi, como forma de garantir ao morto uma nova ordenação de vida, a feliz entrada e permanência no mundo novo, a *aldeia ideal*, à semelhança das origens. O Kaingang, pertencente ao povo Jê, procura estabelecer distância dos mortos, evitando a nominação. Para evitar lembranças, certos utensílios são enterrados com o falecido. Chegando até a queimar os objetos dele e não descartando-se a troca de moradia, conforme costume antigo.

Limpam bem a casa e dançam dentro dela, para a alma não voltar, porque especialmente se o morto era casado, o perigo é grande que ele volte para buscar a mulher ou qualquer outro parente ou conhecido. Para evitar isto, os que tomaram parte da cerimônia se lavam com um cozimento de folhas que os *Kamé* tiram de uma planta por nome *xakrinkrí* e os *Kañerú* de uma outra que se chama *kofé*.⁹¹

Os líderes religiosos (Kuiã) têm a força de aconselhar e encaminhar o espírito do morto ao novo e devido lugar. No rito de *encomendação* ou celebrando o kiki, acredita-se que os mortos estarão em paz na *outra morada*, o mundo dos ancestrais, independente de parentesco ou clã que pertenceu. Juntos na nova aldeia, os ancestrais formam o sustentáculo de continuidade do povo, sendo ligação com os vivos. Como observou Ernilda do Nascimento,

São os mortos que não só guardam a terra para as futuras gerações, como também dão coragem e força para continuar. É a morte que é vida e ânimo na temporalidade. Esta morte não representa o fim. Ela é parte da vida e da possibilidade de continuá-la. É o tempo mítico empurrando, dinamizando o tempo histórico.⁹²

O grupo tornando-se instável pela perda de um membro e o *risco* que este corre, quanto ao descanso espiritual, desafia o imaginário coletivo. A necessidade de continuidade recíproca, entre os indígenas e os dois mundos, o resgate do nome, aparecem como fatores que exigem das metades clânicas, o estabelecimento de nova ordem simbólica dentro do viver étnico. O desafio é aplacar a alma do morto (*naicupri - wêinkupri*), a fim de que não provoque incômodo aos vivos (tristeza, saudade, doenças, mortes), além de querer retornar para levar os familiares. Por isso, a importância da celebração aos mortos, garantindo o seu lugar na morada nova e a tranquilidade ao mundo dos vivos.

⁹¹ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, p.64.

⁹² Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, p. 222.

Para o Kaingang, a vida e a morte estão bem próximas, em mútuas interferências. Suas cerimônias apresentam uma ritualidade complexa. Segundo a crença ancestral, o recém falecido poderia ter a alma vagando e rondar os seus, até não estabilizar, habitando na aldeia dos mortos, mediante o ritual do Kikikoi. Perante este perigo de perturbação, os viúvos deviam afastar-se da choupana por um certo tempo e, também realizarem o rito próprio de purificação, conforme a tradição, oficiado pelos rezadores. Nimuendajú apresentou a cerimônia de purificação da viúva, conduzida pelos líderes cerimoniais, para tirar a *catinga do defunto*, através do banho com ervas, barro, água, mel, pinturas, comidas, rezas, danças. Desta forma, estará a viúva liberada para casar de novo.⁹³ Juracilda expõe a celebração pelo Kuiã, visando a *purificação dos viúvos*.⁹⁴

Devido às drásticas mudanças nas condições de viver (espaços, aculturações) que afetaram o imaginário e o conjunto de suas representações e sistema de valores, muitos elementos foram ressignificados. Outros, encontram dificuldade de resgate. Na atualidade, ocorre saliente mudança no tratamento da morte, visto que as igrejas pentecostais, junto aos Kaingang, realizam o velório do falecido *crente* no templo, assim coincidindo com o temor mítico, sobre o perigo da alma rondar a residência para levar alguém dos vivos da família. Ao mesmo tempo, que proporciona-se o afastamento do local temeroso, a liderança religiosa pentecostal monopoliza a mensagem e ritualidade, neste momento sensível à família e aldeia.

Quanto ao ritual do kikikoi, os pertencentes às metades patrilineares, os Kaingang conforme as pertenças clânicas e o nome que receberam, preparam-se com as pinturas características do grupo: Kamé com traços riscados, colocando-se no lado oeste da praça de danças, junto de sua fogueira; Kañeru com as pinturas malhadas, estando ao leste, junto de sua fogueira. Kamé e Kañeru recordam o mito das origens, de onde cada tronco clânico saiu de um lado da montanha, após ressurgirem do dilúvio. Os mestres cerimoniais (péin, paí, votôro, Kuiã), atuam e transitam dançando nos dois lados.

O cerimonial do kikikoi perdeu-se no tempo, devido a tantas desestruturações culturais e religiosas acontecidas.⁹⁵ Nas últimas décadas, em algumas aldeias, este

⁹³ Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang...*, pp.65-66.

⁹⁴ Juracilda VEIGA, Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye e MOTA, Lúcio T.(orgs). *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*, pp.272-73.

⁹⁵ Nimuendajú, percebe as interferências sofridas na tradição Kaingang, quando constata em 1913, junto às aldeias no norte do Paraná que no Ivaí, já havia escassez de Kuiãs e lideranças auxiliares para renovação, celebração e festividades do mito do kiki. A possibilidade de realização e conservação da

ritual vem sendo resgatado pelos rezadores, os quais faziam as celebrações de *encomendação* nos sepultamentos, durante as impossibilidades do ritual do kiki. No início do século XIX, essa festa religiosa pelos mortos acontecia em torno de seis meses, após o falecimento. Havia dois momentos para o enterro. Após a morte, tendo cerimônia própria, o esquife era descido na cova rasa e coberto com pouca terra. Colocado com a cabeça para o leste(nascente) e os pés ao oeste, visto que a morada das almas(*numbê*), está no poente. A partir do segundo dia, se dava início ao cobrimento lento e definitivo, em que os membros da tribo carregavam em cestos, a terra de outras partes do território, até formar um túmulo circular com medidas, em torno de vinte cinco palmos de diâmetro e seis palmos e meio de altura. Esta conclusão do enterro e seus rituais pós-morte, estendiam-se por seis meses e na conclusão, acontecia a festividade pelo descanso da alma, lembrando os feitos do falecido na celebração comunitária do kiki. O rito terá papéis distribuídos, conforme a pertença clânica de cada indivíduo envolvido.

(...) o cerimonial fúnebre Kaingang e o culto aos mortos – kiki – têm a finalidade de encaminhar o falecido para a morada definitiva, fazendo com ele um pacto de distanciamento do mundo dos vivos. Para a comunidade dos vivos, a celebração tanto do enterramento como, sobretudo do kiki, parte da necessidade de reordenamento da estrutura social do grupo. É a recomposição do caos resultante da perda de um dos membros. A morte de um indivíduo significa, simbolicamente, a morte da sociedade...⁹⁶

O *Kikikoi* ou *kiki* é a celebração kaingang pelos mortos, em que a bebida preparada com antecedência será distribuída, durante a festa sagrada de reordenamento do imaginário indígena visto que a morte atinge a coletividade. A bebida kiki, em suas origens tinha a composição preparada pela fermentação do milho (*nhára*), água e mel. No seu resgate atual, passou a ser feita com cachaça, água e açúcar. No rito, o fogo é um símbolo de grande importância, o protetor contra os espíritos que possam estar desordenados e não libertos dos corpos para entrar no mundo das almas (*numbê*). Os fogos devem ser acesos pelos auxiliares de cerimônia (*péin*) de uma metade clânica para outra. “... é nesta noite que os espíritos dos mortos vão estar pela

memória era possível, quando os toldos próximos reuniam-se para o rito em conjunto. “Os rezadores se reúnem alguns dias antes da festa cada noite e narram a tradição do princípio do mundo que com todas as suas minúcias serve de base e justificação para os diversos atos da cerimônia da festa. ‘ A Kañerú e a Kamé aconteceu isto e aquilo e por isso nos hoje temos de fazer assim e assim” (Curt NIMUENDAJÚ, *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang*, p.67.

⁹⁶ Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, pp.237-238.

última vez com os vivos, o único lugar seguro aos vivos é junto aos fogos com os Kuiã. As pinturas também significam proteção e por isso o cuidado para que todos estejam identificados com a sua ‘marca’ ”.⁹⁷

Um pinheiro deve ser escolhido e rezado sobre si e abatido para confecção do cocho (*kōkéi*), o recipiente de preparação da bebida (*kiki*) . Os rezadores (*Kuiãs*) fazem preces sobre as oferendas e os preparativos. Os túmulos pelos quais será celebrado o kikikoi são marcados por um ramo de pinheiro (*pōkri*). Todos devem ter a pintura e a nominação, estando em grupo, conforme a clã que pertencem e dançando ao redor do seu fogo. Ocorre a caminhada até o cemitério, onde cada metade (*Kamé* e *Kairu*) visitará os túmulos da outra metade. Na saída é fechado o buraco, em que os espíritos puderam ter comunicação com os vivos no kikikoi e voltaram ao seu mundo apascentados, livrando a terra de perturbações. Chegando ao pátio de danças, os Péin servem o kiki e os Kuiãs rezam e tocam os chocalhos sagrados (*xykxy*), auxiliados por tocadores de cornetas de bambú(*turus*). A festa do *kikikoi* – *kiki*, em suas diversas etapas, dura uma semana, acontecendo à noite.

No decorrer das épocas, localidades, influências e quebras culturais, a externalização de sentimentos perante a morte, recebeu modificações. Mesmo assim, o sinal de crença e comportamento, demonstra, conforme a hierarquia social, enorme sensibilidade coletiva com os mortos, os envolve na maior manifestação de culto, numa ligação entre a expiação da vida terrena e o apascentar no reino das almas. Entre os preparativos, oferendas, cantos, danças, fogueira, procissão ao cemitério, a catarse coletiva gera a conformação da separação-ligação entre a coletividade vivente e a comunicação com os entes que partiram, à morada das almas(*numbê*). Esta solidariedade entre as realidades humana e sobrenatural, ameniza o tabu da separação e o medo da possível força maléfica de quem rompeu a fronteira física da coletividade terrena.

Por isso, após a resistência paulatina a tantas crises dramáticas, o Kaingang chegou ao novo século surpreendendo e derrubando os projetos massificantes da sociedade envolvente. Apresenta-se como povo, desafiando a modernidade (pós) e os estudiosos ao profundo respeito às culturas, tidas como *marginais*. Vive como povo que

⁹⁷ Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, p. 265.

suportou radicais preconceitos, defende a subsistência física e pertença social, mostrando-se “o Kaingang como etnicamente diferenciado, indivíduo e grupo, capaz de ‘predicar a alteridade’... a identificação e compreensão do sujeito Kaingang em ação.”⁹⁸

3.6 - A resistência cultural com suporte religioso

A história nos mostra que a colonização com sua estrutura etnocêntrica européia, atuou pela catequese e aldeamento, expropriando o espaço vital e o sistema social indígena. A sobrevivência econômica, os contágios epidêmicos, as guerras por espaços com os colonos e com os grupos inimigos foi dizimando os povos autóctones. Junto a isso, a miscigenação com caboclos e negros, além do contato com elementos destrutivos da sociedade envolvente (vícios, individualismo, dinheiro), a precária escolarização oferecida, o atendimento pelos tecnocratas governamentais nas áreas demarcadas, formou um conjunto de desestruturação étnica, quebrando os valores referenciais, o conjunto de idéias e crenças religiosas, balizadoras da cultura ancestral.

Nesta problemática, a religião cristã inculcada não ofereceu novos referenciais, apenas serviu de aparente aproximação do índio com o desbravador e o novo sistema social implantado pela força do poder econômico, político e ideológico governamental. Nesta configuração da colonização, o índio que era *senhor do espaço* passou a ser *massa sobrando*, atrapalho ao avanço da ocupação dos *novos senhores*. Quando o índio reage às investidas da invasão é taxado de *feroz*, *o selvagem*. “A religião dos brancos representou para o índio, nessa situação, a possibilidade de uma nova identidade, uma identidade comum a do dominador. Essa nova identidade lhe permitia crer-se tão ‘gente’ como o dominador...”⁹⁹

Mas, esta aproximação imaginária tão distante pelo antagonismo estabelecido, entre a perda de direitos e a subjugação sistemática implantada pelo novo senhorio e ambiente geográfico transformado, levou o índio a encontrar afinidade com outro grupo escória do sistema colonial, os caboclos. Com estes, também, discriminados pelo modelo produtivo etnocêntrico de perfil europeu, o indígena foi estabelecendo comunhão existencial, em que, a religiosidade não oficial, os envolveu em referenciais comuns na

⁹⁸ Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, p.122.

⁹⁹ Wilmar R.D'ANGELIS e Juracilda VEIGA, *Em que crêem os Kaingang?* In: TEDESCO, Adair M.O PESO DA CRUZ: Conquista e Religião, p.48

dimensão terrena e transcendental. Também, aos caboclos, o governo provincial, não garantia direitos de posse patrimonial dos espaços tradicionais, mas os tinha como mão-de-obra auxiliar e dependente, quando não dentro de relação semiescravas. A Igreja oficial (católica), também, estava voltada ao apoio dos colonos, portadores de perfil religioso em comunhão com a ortodoxia europeizante.

A criação de novas comunidades, paróquias e dioceses aconteceu ao ritmo do avanço da colonização; os colégios criados pelas congregações religiosas vindas da Europa visavam especialmente à educação dos filhos dos imigrantes; as Santas Missões eram pensadas levando em consideração o universo religioso dos imigrantes e eram executadas com poucas adaptações quando realizadas em comunidades indígenas.¹⁰⁰

Desta maneira, a religião indígena desestruturada vai encontrar elementos balizadores ao seu existencial, junto à religiosidade popular do catolicismo interiorano, vivido pelos caboclos. Assim, os dois grupos sociais discriminados vão estabelecendo trocas e comunhões de sentido, construindo ressignificações simbólicas, adequando a crença religiosa e existência social. Neste longo tempo de desestruturação dos referenciais de sociabilidade, religião e espaço geográfico, o indígena teve sua memória ancestral solapada, a ponto de o Kaingang contemporâneo (séc.XX), reconhecer que a sua religiosidade tradicional é a *católica*. Como também, na TIG a complexa dinâmica religiosa-cultural Kaingang foi fragmentada, em parte pela presença do *projeto missão*, da Igreja Luterana (IECLB).

Mas, a partir da segunda metade do séc.XX na Terra Indígena Guarita, a oferta religiosa pentecostal com o seu perfil de *protestantismo de conversão*, apresenta-se à sociedade Kaingang e vai construindo uma inserção proselitista. Nesta nova possibilidade de contato e envolvimento religioso, agora dentro do cristianismo, que em sua linha popular (AD e DÉA), já é conhecido, torna-se mais rápida a apropriação de elementos de intersecção cultural e religiosa.

4 - OS EMBATES COLONIALISTAS E SUAS CONSEQUÊNCIAS: SÉC. XVI-XX

Na época do descobrimento, em torno de vinte povos indígenas circulavam pelas terras gaúchas, formando um amplo contingente. Entre os povos de maior destaque estão as duas nações de índios pampeanos, caçadores-coletores-pescadores nômades:

¹⁰⁰ Renato Estêvão Biasi, *UTOPIA E HISTÓRIA NA TERRA INDÍGENA LIGEIRO...*, p.10

os Charruas no RS localizavam-se nos campos ao oeste-sul, atingindo o vale do Rio Uruguai e região platina (Argentina e Uruguai); e, os Minuanos estavam próximos à Lagoa dos Patos e Oceano Atlântico. Sofreram e resistiram nos últimos dois mil anos, a chegada de grandes contingentes dos Guaraní, migrantes do Paraguai. Depois, serão atacados pela Espanha e Portugal.¹⁰¹

No século XVII, os Jesuítas espanhóis formaram *reduções*, agrupando os guaranis. Em 1626, o Pe.Roque Gonzalez lidera a organização de quinze povoados indígenas, dentro de um projeto de *humanização cristã*, orientando na catequese, agricultura, artes, fundição, plantação de erva-mate e criação de gado, construção de edificações. Mas, a cobiça colonial por mão-de-obra escrava aos engenhos de açúcar em S.Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, formou as ‘bandeiras’ de matreiros que avançaram sobre as reduções iniciais. “Chegaram os bandeirantes paulistas e, entre 1635-1640, devastaram aqueles povoados, mataram aos que resistiam e ainda levaram mais de 30.000 índios [guaranis] cativos para serem vendidos como escravos.”¹⁰²

Os indígenas e Jesuítas que escaparam do ataque dos traficantes de escravos passaram para o outro lado do Rio Uruguai, e, em terreno da Argentina estabeleceram algumas reduções. Mais tarde, em torno de 1687, ocorreu uma segunda fase das reduções em terras gaúchas, tendo a volta dos jesuítas e indígenas à terra dos antepassados. Formaram então, os *Sete Povos das Missões* e alcançaram pleno desenvolvimento, em 1730, em diante. “Embora o sul fosse território espanhol, os brasileiros nunca respeitaram as fronteiras, seja na época da caça ao índio, seja na época da busca do ouro. Somente com o Tratado de Madri, em 1750, foi possível iniciar

¹⁰¹ “Em pleno séc.16, as frentes de colonização ibéricas invadem essas áreas abertas pampeanas, para explorar intensamente as ‘vacarias’ de gado selvagem e instalar as estâncias de gado domesticado. Nesse momento, os caçadores-pescadores que aqui haviam vivido por mais de dez mil anos, tiveram que tomar difíceis decisões para sobreviver. Logo, adotaram o cavalo trazido pelos ibéricos e transformaram-se em velozes guerreiros-cavaleiros, portando suas longas e temidas lanças pelos pampas que conheciam tão bem. Alguns lutaram nas guerras para manter a sua irredutível independência. Muitos viram decretadas as suas sentenças de morte, no campo de batalha ou na emboscada à traição. Entretanto, um número ainda difícil de precisar, terminou transformando-se em peões das estâncias de gado que se implantavam. Descaracterizaram-se culturalmente e miscigenaram-se do ponto de vista étnico, mas terminaram por se inserir na sociedade colonial que emergia. Contribuíram, dessa maneira para a formação do gaúcho trazendo consigo as boleadeiras, o churrasco, a chinoca e o nomadismo típico desse tipo arredio.”(Arno A. KERN, *Antecedentes Indígenas*, pp.70-71.

¹⁰² Bartolomeu MELIÁ, *O Índio no Rio Grande do Sul...* p.11.

uma discussão sobre os limites, que foi terminar muito mais tarde, em 1801, com o Tratado de Badajós.”¹⁰³

As divisões dos impérios espanhol e português são modificadas e os jesuítas e guaranís formadores dos *Sete Povos* deveriam ser deslocados à área recebida pela Espanha, onde mais tarde surgiu o país do Uruguai(1825). Rejeitando a imposição de terem que abandonar as reduções e forçados à migração, inicia-se a *Guerra Guaranítica* (1752-56), devido ao ataque que as missões receberam, tanto do exército de Espanha, quanto de Portugal. Restou a destruição das reduções e dispersão dos índios. Mas, a resistência missioneira foi até a morte do líder Sepé Tiarajú(1767) e no ano seguinte, os Jesuítas são expulsos(1768).¹⁰⁴ Os guaranis capturados foram, junto de suas terras, anexados ao projeto de colonização, via sesmarias. O restante, os fugitivos migraram para o Paraguai.

No século XVIII, a partir de 1725, o governo imperial impulsionou a colonização das planícies do pampa, doando terras aos imigrantes Portugueses, Açorianos, Madeirenses e Paulistas. Os Kaingang sobreviveram, vagando arredios pelas matas do planalto, norte da Província de São Pedro, longes das reduções jesuíticas e estâncias, embora tivessem por vezes, digladiado-se com as aldeias de suas proximidades, como os Xokleng, chamados então de Botocudos. Estes, depois de muitas batalhas, refugiaram-se na região de Blumenau, em Santa Catarina.

Em 1756 foram exterminadas as reduções jesuíticas em solo gaúcho, sob domínio espanhol, até 1750, período em que as coroas portuguesa e espanhola, disputavam o domínio da Província de S.Pedro(RS). Pretendiam colonizar esta vasta área geográfica, contando com a força indígena Guarani, como instrumento de produção colonial, aproveitando parte do aprendizado transmitido pelos Jesuítas. Com o Tratado de Madri, o governo imperial português estabelece um projeto de *aldeamento*, visando preparar o índio para integrá-lo ao desenvolvimento colonial, via orientação catequética e trabalho, mas sob controle governamental. Não mais as reduções, onde imperava a

¹⁰³ Benedito PREZIA, *O Colaboracionismo Kaingang: dos Conflitos Intertribais à integração à Sociedade Brasileira do Séc. 19*. In: PREZIA, Benedito e Juracilda VEIGA(orgs). *KAIINGANG: confronto cultural e Identidade étnica*, p.62.

¹⁰⁴ “Portugal e Espanha assinaram, em 1750, o Tratado de Madri, que legitimava um novo território, diferente do determinado pelo Tratado de Tordesilhas. Portugal cedia a Colônia do Sacramento, em troca do território dos Sete Povos das Missões na margem esquerda do rio Uruguai, onde viviam 30 mil índios. Dos 14 Jesuítas, 11 ficaram junto dos índios até o fim...” (*Jornal Correio do Povo*, 17/07/2005).

autonomia do humanismo jesuítico. Seria aplicada a visão iluminista que via no índio, alguém propício à integração na civilização e desenvolvimento produtivo, evoluindo do seu perfil tradicional e extrativista.

Este processo desestruturador, envolveu diretamente os Guaranis, havendo a formação de diversas aldeias, as quais não prosperaram. As principais experiências de formação de *colônias indígenas* foram: Rio Pardo, Jacuí e Viamão. Enquanto isso, certas tribos fugiam nas matas e outras eram dominadas e integradas na escravatura da criação de gado na região das planícies na metade sul do Rio Grande do Sul ou nas construções de estradas e ferrovias. “A intenção de formar colônias com os indígenas era reforçada pela afirmação iluminista de que os índios *eram capazes* de desenvolvimento, bastando, para tanto, que lhes fosse dada uma oportunidade e que os tirasse das ‘mãos dos jesuítas’. Dessa forma, tornar-se-iam participantes do progresso da nação.”¹⁰⁵

Chegou o século XIX, restando os Kaingang e Xokleng, desaldeados e arredios aos projetos coloniais de aldeamento e domínios das terras pela Coroa, em vista de continuar o projeto colonizador. D.João VI instala-se no Brasil e emite Carta Régia, em 1808, exigindo avanço sobre os índios: *‘aldear... civilizar... guerra aos bárbaros... suspensão dos efeitos de humanidade...’* No ano seguinte, em 1809, a nova Carta Régia, propõe tratamento mais ameno, via *‘persuasão... convivência pacífica... oferta de vestuário...’* Mas, ao mesmo tempo são enviados grupos militares para segurança das frentes de conquistas e ocupações dos campos de Curitiba, Guarapuava, Lages... Não há mais o projeto de *caçar* o índio para o serviço escravo, o qual fracassou. O indigenismo oficial passa ao confinamento do índio em espaços oficiais reduzidos (aldeamentos) e sob comando civil e religioso, em vista de torná-lo *civilizado*. E, o amplo espaço de terras restantes será administrado por projetos de ocupação produtiva agropecuária na metade norte do Rio Grande do Sul, a ser habitada com a vinda de colonos europeus, principalmente alemães e italianos. Como pondera Nonnenmacher,

O colono aqui é visto como um trabalhador que vai tornar viável a produção de ‘terras incultas’. Na verdade, estas terras estão, neste momento, sendo ocupadas pelos índios e o índio é visto como o ‘selvagem’, ‘perigoso’ e que precisa ser eliminado ou ir para os aldeamentos, a fim de se tornar civilizado.(...) ...O índio é visto como alguém que não

¹⁰⁵ Ernilda Souza do NASCIMENTO, *Há Vida na História dos Outros*, p.66.

pensa por si só, que não produz e é aquele que não possui poder aquisitivo para adquirir o produto.¹⁰⁶

Como podemos ver, o que se quer é a terra e a transformação do índio para ser integrado à sociedade nacional e certamente, também as terras das aldeias iriam ser tomadas para o projeto produtivo colonial. O aldeamento seria uma etapa da dominação e confisco das terras em sua totalidade e em definitivo e, as populações indígenas extintas. “Há mais de um século é conflituosa a questão da propriedade de terras entre os membros da nova sociedade dominadora que nelas se instalavam e os que sobre elas já viviam sem o ‘direito’ de posse conferido por lei(da nova sociedade) ou compra, que é o caso dos índios.”¹⁰⁷

Com a independência (1822) e o surgimento da monarquia brasileira, a Constituição Régia de 1823 não faz referência aos indígenas e mantém a Igreja Católica como oficial e o imperador como chefe da sociedade e da igreja. Com a abdicação de D.Pedro I, a atuação indigenista é relegada aos governos das províncias. Como, a metade sul – a campanha ou o pampa - da Província de São Pedro, já estava ocupada pelas *estâncias*¹⁰⁸ criadoras de gado e produtoras de charque, surge o projeto de ocupação da região norte e suas matas.

Ao tratar do passado do Rio Grande do Sul, observa-se que, ao longo do século XIX, há uma mudança substancial no seu povoamento com a chegada das primeiras levas de imigrantes europeus, em 1824. As áreas de difícil ocupação continuavam inabitadas pelo branco e, por isso, o governo contratou da Europa a vinda de imigrantes alemães para explorarem regiões menos povoadas.(...) ... em especial na década de 1850, que o território do índio Kaingang sofre profundas transformações com a chegada do colono europeu e com a ação dos fazendeiros e estancieiros, que vão estar constantemente em disputa pelas terras dos índios.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, pp.11-14.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.08.

¹⁰⁸ *Estâncias* – latifúndios doados pelas coroas portuguesas ou espanholas às famílias influentes(políticos, militares...) para colonização, pecuária e defesa do território sulino. Iniciaram com mão-de-obra e força militar escrava indígena, depois negra. Ocupavam as planícies, parte da região da campanha platina na metade sul da Província de S.Pedro(RS) na fronteira do Uruguai e Argentina. Além da colonização estancieira, os índios também foram tendo as terras expropriadas, pelos projetos das missões jesuíticas e aldeamentos governamentais. “Finalmente, em 1835, os últimos nômades que ainda não haviam sido integrados na sociedade local, foram definitivamente eliminados. Uma considerável parcela dos integrantes dessa cultura teve possibilidade de sobreviver, através da mestiçagem. São ainda hoje, reconhecidos nas fisionomias indiáticas de muitos gaúchos dos pampas do Uruguai [Argentina] e do Rio Grande do Sul. Seu legado cultural foi do mesmo modo importante, integrando-se aos hábitos locais.”(Arno Alvarez KERN, *Antecedentes Indígenas*, p.103.

¹⁰⁹ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p.07.

Ocorre a introdução da colonização alemã, a partir de 1824 e a colonização italiana, a partir de 1875. Em meio à vinda de colonos estrangeiros, o governo imperial estabelece a *Lei de Terras*, promulgada em 1850 e regulamentada em 1854, a qual excluía os indígenas e caboclos, portadores apenas de posses tradicionais, pois a propriedade territorial passava a ser regida, via títulos com reconhecimento jurídico. Portanto, quem tivesse posse de terras, deveria buscar o registro legal, mediante medições oficiais, taxas e documentações. Índios e caboclos não tinham noções e nem recebiam instruções, muito menos recursos para entrarem nestes processos burocráticos de legalização e titulação de suas propriedades, há tempos ocupadas. Assim, tornaram-se vítimas de grilagens, visto que as terras que não tivessem sido oficializadas com a titulação governamental de posse foram consideradas devolutas, disponíveis aos projetos governamentais. O projeto oficial de aldeamento passou a definir o direito de terra aos índios e caboclos, enquanto os arredios eram caçados e considerados sem direito às posses de suas *terras sagradas* ou *terra de seus ancestrais*.

A partir deste momento, os Kaingang são obrigados a entrar nos espaços de terra definidos pela coroa imperial e no sistema a ser introduzido, visando na aldeia *domesticar*, preparando o Índio à integração no *progresso da sociedade civilizada*. O colono europeu aparece como investimento que dará retorno, desbravando e produzindo no *território sem dono*. O *bugre* é um incômodo e uma despesa à Província e à coroa imperial. Na afirmação de Nonnenmacher, “... é o ‘selvagem’, o agressor que portanto, cabe ao poder público intervir no sentido de aldear o índio e defender o colono que é o gerador de riquezas...”¹¹⁰

O projeto jesuítico com os guaranis havia sido eliminado na metade do séc.XVII e os índios errantes e, em parte, sendo absorvidos pela ocupação estancieira na fronteira sul. Por outro lado, os Kaingang aparecem como forte empecilho ao projeto de colonização na região norte da província de São Pedro(RS). A estrutura pública da, agora coroa brasileira não conseguia viabilizar a substituição do trabalho catequético-civilizatório e autônomo dos religiosos espanhóis. Com a constante entrada de colonos e o avanço sobre as terras indígenas, os conflitos aconteciam. Naquele período, houve a longa Revolução Farroupilha(1835-45), que levou à suspensão da entrada de estrangeiros para o desenvolvimento agrícola, acordada com a Alemanha, em 1824.

¹¹⁰ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p.15.

Neste impasse, chegou a metade do séc.XIX e o recurso foi o Império recorrer ao apoio dos religiosos para tentar aplicar o seu antigo projeto de reclusão dos índios em aldeias. De forma diferente que as reduções dos Guaranis, formadas e comandadas pela Companhia de Jesus, o aldeamento é organizado pelo governo, que novamente chama os Jesuítas para colaborarem na aculturação pela catequese. Agora, o projeto jesuítico, envolverá os Kaingang. Em 1846, surge o aldeamento de Nonoai, em 1847 a Aldeia do Guarita e em 1848, a de Campo do Meio, região de Passo Fundo, a de Pontão (Lagoa Vermelha) e a Colônia Militar de Caseros, ambas no norte gaúcho. Também, houve alguns outros aldeamentos em outras regiões, ora com Kaingang, ora com descendentes de outros povos fragmentadas do litoral, campanha e missões, como foi o caso dos Minuanos, Charruas e Guaranis. No centro da Província, forma-se em 1846, o aldeamento de São Nicolau (Rio Pardo) e próximo à capital, em Viamão e Gravataí, a Aldeia Nossa Senhora dos Anjos. O objetivo era a coletiva *colonização dos indígenas*. Processo desestruturador da cultura, religião e etnia que foi acontecendo no abandono e controle desses povos, reclusos em suas glebas, sendo os aldeamentos, uma dominação em nome da civilização. Como analisa Tempski:

O governo imperial iniciou e expandiu a ocupação do solo em concordância com a sua política imigratória. A legenda 'governar é povoar', estimulou e definiu as atividades de diversos setores da Administração Pública. Enormes contingentes de imigrantes, da mais variada procedência, se instalaram em incontáveis e pequenas propriedades rurais. O direito de posse territorial dos silvícolas, foi totalmente ignorado. Os caingangues se opuseram, resistiram e lutaram obstinadamente. No decurso de contínuas e sangrentas refregas, diminuíram os seus contingentes, feneceram os seus guerreiros e a sua capacidade de resistência. Afinal, frustrados e derrotados, se embrenharam nas florestas.¹¹¹

O governo imperial define sua atuação indigenista, dentro do projeto de nação brasileira estabelecido pela coroa imperial. A linha ideológica do comando político da Província de São Pedro(RS) é regida pelos ideais vindos do iluminismo francês, o positivismo e corporações maçônicas, tendo diretrizes marcantes nos poderes políticos e militares. A princípio se opõem à presença e atuação da Igreja católica, a exemplo do que aconteceu com a expulsão dos Jesuítas em 1759 pelo Marquês de Pombal. Porém, menos de um século depois desse episódio, os mesmos recorrem estrategicamente ao serviço catequético, tido como obscurantismo, chamando os missionários para prepararem os índios arredios às *luzes da civilização*, integração e liberação das terras à

¹¹¹ Edwino Donato TEMPSKI, *CAINGÂNGUES – Gente do Mato*, p.38.

exploração produtiva comercial da colônia. No espaço geográfico dos índios seria introduzida a desova de pobres europeus, deserdados de direitos em seus países, aproveitando o Brasil desta situação da crise industrial e também, sendo alternativa ao problema econômico e social, onde os deserdados da Europa foram jogados além mar para serem, em sua maioria, colonos.

A perspectiva republicana de construção de uma unidade nacional, todavia, firma-se com base na negação das culturais locais, enquanto *outras*, a partir de um olhar centrado nas sociedades européias, industriais e urbanizadas ou delas originárias. Esse é seu ideal. E a esse ideal, segundo a política oficial, deveria submeter-se o destino de todos. Transformar os indígenas em agricultores e assalariados têm sido as metas perseguidas pelos órgãos públicos e seus principais aliados, a exemplo do que ocorreu com os Kaingang.¹¹²

Os jesuítas, em seu carisma de evangelização dos *gentios* pela educação cristã católica e trabalho como fonte de humanismo, foram cooptados pela política indigenista do Brasil Império. A congregação designou padres de diversos países da Europa ao serviço de aldeamento e catequese que a província oferecia e prometida subsidiar, sob o comando dos militares chefes, designados às aldeias indígenas em formação. Os missionários desejam aplicar um *humanismo à luz do evangelho*, numa disciplina de conversão religiosa cristã, educação aos valores da cultura européia e exercício do trabalho agrícola. O contrato devia ser exercido em conformidade com o projeto imperial de integração à civilização, desenvolvimento do interior sulino, supervisionados pelos diretores de aldeamento, os quais recebiam autoridade administrativa e títulos militares, como tenente coronel. Também havia a exigência de que logo os aldeamentos fossem autossuficientes em produção, sustento econômico e no árduo trabalho de abertura de estradas e construções de pontes, sob o interesse expansionista do império e suas províncias.

O projeto de aldeamento prometeu investimentos para atrair e conservar o índio recluso num processo de mudança cultural e produtiva, mas os recursos públicos não foram os prometidos e, ainda, mal gerenciados pelos inspetores de aldeia. Perante reclamações, os governantes cobravam dos jesuítas mais afincos no ensino do trabalho, a fim de que os índios produzissem o próprio sustento e até excedentes para o governo lucrar com a venda. Porém, o índio errante não aceita o confinamento e o ritmo exigido na produção agrícola e trabalho, nos moldes europeus, além de que no senso-comum

¹¹² Lúcio Roberto SCHWINGEL, Apresentação. In: *Povos Indígenas e Políticas Públicas*, p.06.

da cultura indígena da época, havia a compreensão de que o trabalho era destinado aos escravos e mulheres.

Perante a dificuldade de envolver essas comunidades, tornando-as massas produtivas, as forças dirigentes políticas e religiosas, afirmam ser necessária uma aproximação concorde evitando desconfiança. “No início do processo de aldeamento, a melhor política era, adquirir a confiança do índio através de meios ‘brandos’, com bastante ‘prudência’, dando-lhes alguma recompensa, garantindo assim, o estímulo ao trabalho e conseqüentemente, uma forma de atraí-los aos aldeamentos.” ¹¹³

5 - OS ALDEAMENTOS KAINGANG NO NORTE DO RS

Surgiram como estratégia das províncias na tentativa de resolverem os problemas ocasionados pelos indígenas à colonização. Ao mesmo tempo que desejava-se a entrada de produtores no interior do país, havia o objetivo de tornar os contingentes indígenas, integrados na produção agrícola, junto ao povo interiorano, caminhando à miscigenação de povo e assimilação cultural.

Na Província de São Pedro, os problemas estavam latentes com os indígenas e colonizadores vindos da Província de São Paulo e região do Paraná, como também, a colônia alemã, iniciada em 1824 nos vales dos Rios dos Sinos e do Caí. A abertura de estradas e circulação de mercadorias e tropas, entrava em conflitos com os indígenas que circulavam e surpreendiam. Estava a cargo do presidente e da assembléia provincial, estabelecerem o projeto de aldeamento. Como diretriz à tentativa de controle dos indígenas errantes, pretendia-se definir o espaço próprio aos indígenas e introduzi-los no projeto civilizacional, mediante a catequese católica.

Um diretor nomeado pelo governo provincial e seus auxiliares, junto aos jesuítas contatados em 1848, deveriam desenvolver cada aldeamento com os Kaingang no norte gaúcho, iniciando com Nonoai, Guarita e Pontão(Rio Pelotas). Porém, as diferentes visões e práticas, entre autoridades provinciais, os indígenas e os jesuítas, somando-se as interferências dos colonizadores, mais conflituou os projetos de aldeamento, do que resolveu a conjuntura problemática. Os mais atingidos e que continuaram em pior situação, foram os indígenas Kaingang. Os jesuítas abandonaram o projeto no final de

¹¹³ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p.47.

1851, devido a não renovação do contrato e críticas de diversos deputados da assembléia provincial.

Telmo MARCON apontou as dificuldades da presença dos jesuítas: - a religião enquanto poder simbólico; - os paradigmas fundamentais da catequese; - a concepção de trabalho; - a concepção de religião dos missionários; - a educação entre os indígenas; - concepção de propriedade.¹¹⁴

5.1 - Duas aldeias estratégicas e conflitivas

Situadas no norte e noroeste do Rio Grande do Sul, surgiram em meados do séc.XIX. Nonoai e Guarita, estando de imediato pressionadas pelo projeto colonizador que avançava na ocupação do sul do país. O espaço indígena, torna-se problemático e cobiçado. Entre os conflitos externos e internos, os indígenas vão tendo espoliação na subsistência, cultura-religião, população e espaço geográfico. Podemos citar, alguns fatores principais do choque com a sociedade envolvente:

- O projeto de colonização que deseja a integração do indígena;
- O aldeamento, como forma de reduzir e moldar o Kaingang;
- A extinção ou diminuição dos territórios e aglomeração de aldeias, grupos e caciques;
- A catequese como processo de civilização;
- As autoridades civis dominantes e corruptas;
- A instigação de rivalidades, entre grupos indígenas;
- A cooptação de líderes indígenas e apropriação do patrimônio;
- A legislação e educação excludentes.

¹¹⁴ Telmo MARCON, O processo de aldeamento indígena no Rio Grande do Sul. In: *HISTÓRIA E CULTURA KAINGANG NO SUL DO BRASIL*, pp.112-134.

5.2 – Nonoai

Com o avanço da colonização pelos portugueses e bandeirantes ao sul do Brasil nos séc.XVII-XVIII, os grupos indígenas Coroados na Província do Paraná, tentaram a resistência, houve dispersão e aumento de suas divisões e cooptação, entre caciques. Começaram a migrar mais ao sul, descendo das regiões de Guarapuava e Palmas, ao espaço interiorano que mais tarde viria a formar o desmembrado Estado de Santa Catarina, em 1916. Destes espaços, onde surgiram os municípios de Chapecó, em 1917 e Xanxerê, em 1953, os grupos Coroados foram chegando ao encontro do rio Uruguai, o que tornou-se um empecilho, visto que estes índios não eram hábeis, perante grandes águas: natação ou embarcações.

Calcula-se que na segunda metade do séc. XVII, os primeiros Coroados tenham realizado a passagem do rio Uruguai, no norte da Província de São Pedro, divisa com Chapecó(SC). Local que pela dificuldade causada, viria a ser chamado de *Goio-En* (água grande, invadeável), logo abaixo da foz do rio Passo Fundo. Comandados pelo cacique Nonoai, subiram a serra e encontraram em solo gaúcho, enorme colina, onde formaram a aldeia, cujo cacique viveu longos anos, impondo respeito perante os indígenas de diversos grupos e, também, às autoridades civis e religiosas no futuro projeto de aldeamento. O nome do velho cacique (*Nonowõyn*-‘dormindo ferido’), que morreu, em 1853, acabou dando denominação à localidade e, atual município, como também à Terra Indígena.

Nonoai, como vila, teve a fundação em 1838. O projeto de aldeamento foi estabelecido em 1846, como o primeiro e mais estratégico, definido para ser referência aos demais aldeamentos. Seu primeiro inspetor veio do aldeamento de Guarapuava na Província do Paraná, em 1847, o comendador João Cipriano da Rocha Loures, nomeado pelo presidente da Província, o Conde de Caxias. Nonoai recebeu como responsável pela catequese no aldeamento, o jesuíta Pe. Bernardo Parés, em 1849, auxiliado pelos Padres Miguel Cabezza e o Ângelo Saderra.

A colina, acima do passo do Goio-en no Rio Uruguai, a qual recebeu o nome de *Campos de Nonoai* foi o estabelecimento da chegada dos Kaingang no Rio Grande do Sul. Neste espaço e circulação, entre indígenas e colonizadores, refletem-se as explorações, os conflitos e as migrações, entre o projeto colonizador que rechaça e

coopta líderes indígenas, acirando as divisões, entre hordas e seus caciques, causando maiores perdas ao Kaingang.¹¹⁵

Nonoai era o início da estratégia dos aldeamentos no norte gaúcho, destinado a ser modelo na implantação de outros. Quase não prosperou devido aos desmandos administrativos com as poucas verbas e ocupações de terras pelos diretores de aldeamentos. A corrupção generalizada e os variados maus exemplos das autoridades civis¹¹⁶, serviram para desestimular os índios ao sistema de aldeamento e catequese. O índio foi acusado de rebelde, assaltante, vândalo, bárbaro, ignorando-se a miséria vivida pelo confisco do seu território e traição das promessas de bem viver no aldeamento. Somam-se a isso, as divergências entre os cinco caciques e seus grupos presentes que circulavam pelo aldeamento em 1850, ora fugindo, guerreando, voltando.

É reconhecido por nós o caráter bravio e vingativo dos índios Kaingang. Porém, não podemos julgá-lo como o único culpado aos ataques contra o branco, quando constatamos que, ao longo da história, nenhuma terra lhes foi concedida através de título de posse. As poucas que foram cedidas pelo governo - apesar de serem de 'propriedade nacional' -, pessoas de região, que exerciam poder e influência na comunidade e não respeitando as leis feitas pelo próprio branco, usufruíam em seu benefício, as terras que cabiam ao índio.¹¹⁷

Havia um projeto maior de reunir em Nonoai, todos os índios aldeados e os errantes das regiões de Vacaria, Lagoa Vermelha e Passo Fundo. Em 1848, início do projeto de aldeamento, os índios do rincão do Guarita, sob o comando do cacique Fongue, manifestavam divergências e rejeitaram o projeto de serem aldeados com os índios de Nonoai. Em 1852, a Assembléia Provincial encerrou o contrato de catequese com os jesuítas. Devido à falta de repasses de verbas do governo provincial, em 1853, o

¹¹⁵ Ver material editado sobre esta conflitividade e desterritorialização dos Kaingang, descendo das regiões do Paraná e Santa Catarina, estendendo-se ao norte gaúcho. O CIMI - Regional Sul editou: Wilmar Rocha D'ANGELIS, Toldo Chimbanguê – história e luta Kaingang em Santa Catarina (1984)

¹¹⁶ Entre vários casos, pode-se citar este: Rocha Loures, veio do Aldeamento de Guarapuava(PR), onde já seus pais e irmãos estavam como autoridades despóticas. Assumiu em 1847, como o primeiro diretor da aldeia, recém criada em Nonoai. Interino no cargo, tornou-se titular, bem relacionando-se com as autoridades provincianas, também conseguiu ser subdelegado de política e estabeleceu um poder tirano sobre os índios. Durante 36 anos imperou, tendo posse de grande área tomada do aldeamento. Foi corrupto administrador dos recursos financeiros destinados pela Província de São Pedro ao projeto de aldeia. Só foi demitido em 1883. Com a morte do velho cacique Nonoai (*Nonowõyn*-‘dormindo ferido’), em 1853, houve grande dispersão dos índios da aldeia, devido à força imperante de Rocha Loures. Por ironia da história dominada pelo poder dos *maiores*, com a emancipação do município de Nonoai(1959), a rua principal da cidade recebeu o nome de avenida Major João Cipriano da Rocha Loures. Assim, ignora-se que, “como diretor foi um péssimo administrador, não fez nenhum progresso com os índios e foi acusado de desviar as verbas destinadas para a catequese.”(Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul...*, p.85)

¹¹⁷ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p.82.

aldeamento de Guarita é anexado ao de Nonoai. Em 1854, os jesuítas são chamados de volta ao projeto de aldeamento e, em 1855, o Pe. Antônio de Almeida Penteado, torna-se o diretor de Nonoai. Os conflitos foram permanentes até sua extinção em 1858. Desta junção de grupos indígenas com seus caciques divergentes, o aldeamento só resultou em conflitos, mortes e fugas. Nunca concretizou-se de fato, a tentativa de aglomeração e controle indígena para a liberação das terras gaúchas ao projeto de colonização.

Em 1858, indígenas sob a liderança do cacique Fongue, vindos da aldeia de Guarita e o grupo sob o comando de Jacinto, filho do Cacique Condá que estava em Nonoai, vindo de Guarapuava-PR, formaram uma frente de trabalho para a construção da estrada Nonoai-Sarandi-Palmeira das Missões. Este foi o projeto de novo caminho à Província de São Paulo, sendo alternativa do comércio de tropa de mulas, entre a região das missões-Viamão-Lajes-Curitiba, até Sorocaba, em São Paulo.

Na Guerra do Paraguai, entre 1865-70, o governo imperial arregimentou contingentes de indígenas de Nonoai, onde ainda estavam aglomerados, alguns grupos de outras aldeias, como os pertencentes à Guarita e o seu cacique Fongue. Terminada a guerra, em 1870, teria havido nova tentativa de aldeamento na Província de São Pedro. E, os Kaingang do grupo do cacique Fongue teriam voltado às suas origens na área Guarita.

A Terra Indígena de Nonoai, teve na década de 1910, a medição de 31.908 hectares. Quando foi transferida ao Serviço de Proteção ao Índio-SPI, em 1941, a área foi reduzida a 14.910 ha. sendo o restante considerado reserva florestal. Como Terra Indígena, abrange os municípios de Nonoai, Gramado dos Loureiros, Rio dos Índios e Planalto. Em 1962, o governador Leonel Brizola colonizou a sessão Planalto, a qual foi resgata pela organização indígena na déc. do ano 2000.

Em Nonoai, também houve a massiva entrada de pequenos agricultores arrendatários, residentes no espaço indígena, junto a médios e grandes plantadores de fora. O desmando de funcionários públicos e a convivência de lideranças indígenas, referente ao desmatamento foram acentuados. Em 1978, tendo surgido lideranças indígenas divergentes, houve a revolta e expulsão dos pequenos agricultores, mas o afastamento dos plantadores de fora foi mais lento, devido ao poder de barganha, envolvendo interesses políticos da região. Como exemplo, um ex-prefeito de Nonoai

deteve, em torno de 1000 hectares arrendados com contrato da FUNAI, até o final da década de 1990.

5.3 - Guarita

A chegada dos Kaingang no norte do Rio Grande do Sul não se pode definir com precisão, mas certamente a entrada foi, através da passagem no rio Uruguai, que divide os atuais municípios de Chapecó(SC) e Nonoai(RS), no local chamado de *goio-en* (água não vadeável, água funda) e, por onde alcançaram uma colina que chamou-se *campos de Nonoai*. Nesse amplo espaço de matas de pinheiras e campos, formaram a aldeia liderada pelo cacique Nonoai. Dali foram expandindo-se do norte ao leste e oeste do território gaúcho. Um outro grupo dos Coroados chegou, em torno do ano de 1800 à região em que logo depois surgiu a *Vilinha*, futura Palmeira das Missões, fundada por exploradores da erva-mate e por vaqueiros, vindos de Cruz Alta, próxima à região das Missões.

A formação do território indígena do *Rincão do Guarita*, ocorreu pela entrada do grupo Coroados na Província de São Pedro, em Nonoai. Uma *horda* liderada pelo cacique Fongue, devido divergências entre caciques subordinados ao velho cacique Nonoai, teria migrado e descido ao oeste, costeando o rio Uruguai. Na foz do rio da Várzea com o Uruguai, região do *Lambedor*¹¹⁸ teria a horda do cacique Fongue, subido em direção às nascentes do Rio da Várzea. Nesse longo espaço geográfico pelas matas costeiras, o grupo deve ter encontrado um local vadeável e passado o Rio da Várzea no local que passou a denominar-se Lajeado do Bugre. Dali, posteriormente, migraram em direção à campina, região de campo e mata, entre os Rios Guarita e Turvo, então região de Cruz Alta, de onde, logo chegaram os colonizadores, fundadores do arranhamento que foi chamado de *Vilinha*, até 1822. Depois passou ao nome de Santo Antônio da Palmeira. E, em 1874, tornou-se o Município de Palmeira das Missões.

¹¹⁸ *Lambedor* – nome dado pelos indígenas, às fontes de água mineral e barro sulfuroso que depois, recebeu o nome de Iraí(ira=mel e hy=água) ou *águas do mel*, tornando-se balneário e município, em 1933. Antes da chegada dos primeiros colonos, vindos de Cruz Alta, em 1893, os Kaingang teriam entrado em guerra e tomado o espaço que era ocupado pelos Guarani (Cf.Martin Fischer/1959, *apud*, BECKER, Ítala. *O Índio Kaingang no RS*, p.61).

5.4 - A permanente crise do projeto dos aldeamentos

O objetivo ambicioso do governo e legislativo da província, visando rapidamente *domesticar* os índios pelo aldeamento e catequese não surtiu os resultados cobiçados. As divergências foram variadas: - os inspetores de aldeamento envolveram-se em corrupções com as verbas públicas, subornaram caciques e também foram enganados; - os jesuítas alegavam falta de apoio, autonomia na catequese, verba e descumprimento dos planos afirmados com as autoridades provinciais; - a assembléia e governo provincial cobravam resultados, alegando que os jesuítas não deveriam reclamar por que foram contatados e estavam sendo pagos; - os índios fugiam e voltavam aos aldeamentos, conforme as necessidades e cumprimentos das promessas dos inspetores e padres, em torno de alimentos, vestuários, utensílios, presentes...

Nesta confusão, resultou que os Jesuítas no final de 1851, entregaram os conflitivos aldeamentos. Por outro lado, a assembléia provincial também afirmou que estava encerrando o contrato com a congregação religiosa(jesuítas) e iria entregar a catequese aos frades Franciscanos Capuchinhos. Esses iniciaram algum trabalho em outras áreas indígenas que também não prosperou, conforme as exigências governamentais e logo em 1854, as autoridades provinciais voltaram a oferecer aos jesuítas, os aldeamentos kaingang. No projeto colonial, o aldeamento seria um estratégico passo de controle e massificação cultural indígena, retardante ao confisco geral das terras e identidade como povo diferenciado.

Mabilde chamou os aldeamentos de *simulacros de civilização*. A experiência na tentativa de mudança do ritmo do viver dos indígenas, produziu nos Kaingang não só traumas sociais e religioso-culturais. Também, biológicos e epidemias. Na entrada no sistema da diferenciada aldeia, definida pelo poder civil e religioso, a moral das conveniências sociais passa a ser exigida e os indígenas recebem roupas, o corpo vai alterar a resistência física, a sensação térmica muda, em relação às mudanças de temperaturas e estações do ano, surgindo enfraquecimento orgânico e contágios de doenças inimagináveis. Um exemplo: roupas de pelotões militares descartadas,

contaminadas com varíola¹¹⁹ foram destinadas ao grupo do cacique Doble e acabaram contaminando e matando grande número de indígenas.

Depois de acostumado a resistir a todas as intempéries de nosso clima, no estado de nudez em que foi criado, acostuma o seu corpo a não poder mais resistir àquelas mudanças de temperatura, sem vivamente senti-las, por causa da roupa com que se cobre, acostumando e mantendo, por esse meio, o seu corpo a uma temperatura mais elevada, que antes nunca suportou. Depois, o menor descuido em apanhar frio, estando o corpo suado por causa da roupa, produz-lhe um choque ou uma reação violenta, antes nunca sentida... Adquirem aqueles infelizes indígenas, por esse motivo, moléstias que antes nunca conheceram.¹²⁰

Perante o fracasso da estratégica subliminar de moldar os índios, via catequese, a tática oficial mudou, diminuindo o interesse em tentar o confinamento em aldeias, direcionando as verbas para a formação das *Forças ou Companhias de Pedestres* com poder policial de proteção dos colonos e repressão aos ataques dos índios rebeldes e errantes. Também, o pensamento era de que, pelo avanço colonizador, os Kaingang iriam perdendo espaço de sobrevivência e só lhes sobraria as alternativas de extermínio como povo indígena ou entrada obrigatória no projeto de aldeamento e controle estatal, do qual há tempo negavam concordância. Outro fator, ao mesmo tempo, foi a instigação de brigas entre caciques e tribos.

Outra forma de controle e desarticulação indígena foi a tática de enviar ao exército nos destacamentos fronteiriços, os mais jovens. Fazendeiros e autoridades cooptavam indígenas para realizarem vinganças por disputas de terras, perseguições a outros povos nativos, presenteavam as lideranças, desprezavam as aldeias e manipulavam conforme os interesses.

(...) o índio Kaingang, apesar de ter um caráter vingativo por natureza, por diversas vezes os fazendeiros e mesmo poder público estimulavam as divergências entre as tribos inimigas, quando destacava as mesmas para perseguirem umas às outras. Com isso, forçou algumas a procurarem os aldeamentos para se protegerem e aos índios mais 'rebeldes' restou a destruição, o que nos parece veio de encontro aos objetivos do governo, uma vez que estes sempre resistiram ao aldeamento.¹²¹

¹¹⁹ Em 1864, Doble – cacique Kaingang do norte gaúcho vai a Porto Alegre, em busca das roupas prometidas pela província. Cf. registro de Hensel(1928) e retomado por Francisco Schaden(1963): “O Governo mandou presentear os índios com uniformes de soldados falecidos em consequência da varíola, que havia pouco se manifestara no quartel. As roupas foram entregues a Doble sem que se tivesse o cuidado de desinfetá-las. A epidemia logo se alastrou pelo toldo, que estava inteiramente desprovido de recursos médicos. Como além disso, os índios se lançavam na água fria, logo que sentiam o calor da febre, a mortalidade assumiu proporções catastróficas.” Ítala I.Basile BECKER, *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, pp.96-97.

¹²⁰ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, p.36.

¹²¹ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, pp.69-70.

Pierre Mabilde, em suas observações em 1850 no norte gaúcho, salientou que o Kaingang tinha a organização social em pequenas aldeias, formadas por entrelaçadas famílias e relações de parentesco. Afirmou que a rigidez na obediência dos caciques subordinados com suas aldeias ao cacique principal era servil. Havia vigilância, perseguição e *guerra de extermínio*. As rivalidades também, tinham origens pela disputa de pinheirais ou mulheres, ódios tradicionais pelos problemas ocorridos com os antepassados, conservando tradicionais rixas.¹²²

Ricardo Cid Fernandes analisou o *caráter faccionalista* que marca o formato social Kaingang, sendo ambivalente entre a hierárquica centralização do poder da chefia e suas propensas divisões, gerando novas disputas e alianças. Esse processo na antiguidade serviu como amenizador das rivalidades e cobiças no cacicado, devido o surgimento de novos líderes que ambicionavam a principal chefia cacical. Como também, contribuiu para a formação de novas aldeias independentes com cacicado e território próprio. Porém, com a chegada das forças de ocupação colonizadora, este faccionalismo político foi manipulado pelas estratégias governamentais, cooptando e colocando diversas lideranças indígenas contar os seus povos. Nesta tradição, entre a centralidade de poder e constantes divisões com guerras, tornou as aldeias dispersas pequenas e rivais, estando o povo Kaingang faccionado, frágil para reação diante do avanço colonizador. Como também, propenso a ser aliciado a aceitar os aldeamentos ou para serem colaboracionistas, contra o seu próprio povo.¹²³

As forças colonizadoras apropriaram-se do sistema faccional, marcante na tradição social Kaingang, instigando rivalidades e cerceando as possibilidades de alianças, entre os indígenas. Neste processo de constantes divisões, os Kaingang entraram no séc. XX enfraquecidos, lhes restando paulatinamente o aldeamento, dependência e controle das autoridades governamentais, as constantes perdas de territórios e população, a formação dos *toldos* e posteriores *reservas* com o surgimento do indigenismo estatal, o SPI.

¹²² Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados...*, pp.42-47

¹²³ Ricardo Cid FERNANDES, Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: Kimiye TOMMASINO e MOTA, Lúcio Tadeu. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos KAINGANG*, pp.83-143.

O objetivo ambicioso do governo e legislativo da província, visando rapidamente *domesticar* os índios pelo aldeamento e catequese não surtiu os resultados cobiçados. As divergências foram variadas: - os inspetores de aldeamento envolveram-se em corrupções com as verbas públicas, subornaram caciques e também foram enganados; - os jesuítas alegavam falta de apoio, autonomia na catequese, verba e descumprimento dos planos afirmados com as autoridades provinciais; - a assembléia e governo provincial cobravam resultados, alegando que os jesuítas não deveriam reclamar por que foram contatados e estavam sendo pagos; - os índios fugiam e voltavam aos aldeamentos, conforme as necessidades e cumprimentos das promessas dos inspetores e padres, em torno de alimentos, vestuários, utensílios, presentes...

Nesta confusão, resultou que os Jesuítas em 1852, entregaram os aldeamentos. Por outro lado, a assembléia provincial também afirmou que estava encerrando o contrato com a congregação religiosa (jesuítas) e iria entregar a catequese aos frades Franciscanos Capuchinhos. Esses iniciaram algum trabalho em outras áreas indígenas que também não prosperou, conforme as exigências governamentais e logo em 1854, as autoridades provinciais voltaram a oferecer aos jesuítas, os aldeamentos kaingang. No projeto colonial, o aldeamento seria um estratégico passo de controle e massificação cultural indígena, retardante ao confisco geral das terras e identidade como povo diferenciado

Perante o fracasso da estratégica subliminar de moldar os índios, via catequese, a tática oficial mudou, diminuindo o interesse em tentar o confinamento em aldeias, direcionando as verbas para a formação das *Forças ou Companhias de Pedestres* com poder policial de proteção dos colonos e repressão aos ataques dos índios rebeldes e errantes. Também, o pensamento era de que, pelo avanço colonizador, os índios iriam perdendo espaço de sobrevivência e só lhes sobraria as alternativas de extermínio como povo indígena ou entrada obrigatória no projeto de aldeamento e controle estatal, do qual há tempo negavam concordância. Outro fator, ao mesmo tempo, foi a instigação de brigas entre caciques e tribos.

Outra forma de controle e desarticulação indígena foi a tática de enviar ao exército nos destacamentos fronteiriços, os mais jovens. Fazendeiros e autoridades cooptavam indígenas para realizarem vinganças por disputas de terras, perseguições a outras tribos, presenteavam as lideranças, desprezavam as tribos e manipulavam conforme os interesses.

(...) o índio Kaingang, apesar de ter um caráter vingativo por natureza, por diversas vezes os fazendeiros e mesmo poder público estimulavam as divergências entre as tribos inimigas, quando destacava as mesmas para perseguirem umas às outras. Com isso, forçou algumas a procurarem os aldeamentos para se protegerem e aos índios mais 'rebeldes' restou a destruição, o que nos parece veio de encontro aos objetivos do governo, uma vez que estes sempre resistiram ao aldeamento.¹²⁴

Neste processo genocida, os Kaingang entraram no séc. XX enfraquecidos, lhes restando paulatinamente caírem na antiga e rejeitada proposta do aldeamento, dependência e controle das autoridades governamentais. No confinamento da aldeia, definida pelo poder civil e religioso, a moral das conveniências sociais passa a ser exigida e os índios recebem roupas, o corpo vai alterar a resistência física, a sensação térmica muda, em relação às mudanças de temperaturas e estações do ano, surgindo enfraquecimento orgânico e contágios de doenças inimagináveis. Um exemplo: roupas de pelotões militares descartadas, contaminadas com varíola¹²⁵ foram destinadas ao grupo do cacique Doble e acabaram contaminando e matando grande número de indígenas.

Depois de acostumado a resistir a todas as intempéries de nosso clima, no estado de nudez em que foi criado, acostuma o seu corpo a não poder mais resistir àquelas mudanças de temperatura, sem vivamente senti-las, por causa da roupa com que se cobre, acostumando e mantendo, por esse meio, o seu corpo a uma temperatura mais elevada, que antes nunca suportou. Depois, o menor descuido em apanhar frio, estando o corpo suado por causa da roupa, produz-lhe um choque ou uma reação violenta, antes nunca sentida... Adquirem aqueles infelizes indígenas, por esse motivo, moléstias que antes nunca conheceram.¹²⁶

¹²⁴ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul...*, pp.69-70.

¹²⁵ Em 1864, Doble – cacique Kaingang do norte gaúcho vai a Porto Alegre, em busca das roupas prometidas pela província. Cf. registro de Hensel(1928) e retomado por Francisco Schaden(1963): “O Governo mandou presentear os índios com uniformes de soldados falecidos em consequência da varíola, que havia pouco se manifestara no quartel. As roupas foram entregues a Doble sem que se tivesse o cuidado de desinfetá-las. A epidemia logo se alastrou pelo toldo, que estava inteiramente desprovido de recursos médicos. Como além disso, os índios se lançavam na água fria, logo que sentiam o calor da febre, a mortalidade assumiu proporções catastróficas.” Ítala I.Basile BECKER, *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, pp.96-97.

¹²⁶ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, p.36.

5.5 - A tentativa de catequese aos Kaingang

O governo provincial desejava *conquistar* os índios à civilização de forma estratégica, subliminar, dita pacífica, via ensino catequético pelo contrato de trabalho firmado com os jesuítas, estando o controle do aldeamento com os diretores ou inspetores designados. A promessa do governo de fornecer abundância de presentes, roupas, utensílios, ferramentas, iludiu tanto os índios, quanto os missionários. A exaltação que os inspetores de aldeia incutiam de que o presidente da província, estando longe (Porto Alegre) mandaria grande quantidade de coisas interessantes e *úteis* na medida em que a aldeia prosperasse, gerava entre os índios, o mito do *homem bom*, o benfeitor. Com as constantes protelações e carências, os índios foram perdendo a confiança e fugiram dos aldeamentos, o que provocava frustração entre os missionários e cobrança dos governantes. “No início do processo de aldeamento, a melhor política era, adquirir a confiança do índio, através de meios ‘brandos’, com bastante ‘prudência’, dando-lhes alguma recompensa, garantindo assim, o estímulo ao trabalho e conseqüentemente, uma forma de atraí-los aos aldeamentos.”¹²⁷

Mas, as autoridades públicas em falta com suas promessas cobravam dos Jesuítas, o fracasso da catequese que não estava aglutinando os índios no aldeamento e processando a mudança de comportamento, assimilação dos valores culturais da sociedade colonial. Os padres amarguravam não conseguirem cumprir o seu carisma humanitário cristão de educação formal e moral, religião e trabalho, junto à introdução da alfabetização dos jovens indígenas. Os missionários queixavam-se das promessas não cumpridas pelo governo e desmandos dos inspetores e grupos militares que deveriam dar suporte à infraestrutura da missão. Os intrusos brasileiros cobiçavam as terras indígenas, incitando rivalidades dos índios entre si e também com os *brancos*, transmitindo *imoralidades* que atrapalhavam a catequese. O jesuíta Bernardo Paré, responsável pelos aldeamentos dos Kaingang no norte gaúcho, reclama ao Presidente da Província, em 1851:

Tenho dito muitas vezes que não é dos bugres que eu tinha medo nestes sertões, se não das intrigas dos que cobiçam os campos. Querem e fazem quanto podem para que os bugres se alvorotem e armando o povo contra eles, já espalhando contra eles falsidades a fim de que desconfiem e por medo, abandonem os tais campos.(...) Por outra parte os bugres desconfiam, vendo que não se executou o que se lhes prometeu e os brasileiros

¹²⁷ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p. 47.

que cobiçam os campos, se aproveitam desta demora para alarmá-los e fazê-los desconfiar de nós e do governo.¹²⁸

Pierre MABILDE, como engenheiro e militar provincial adquiriu excepcional experiência, junto aos Kaingang, chamados então de Coroados, em seus trinta anos (1836-66) de contato, pesquisa e até cativo, constata que o projeto de aldeamentos causou desumanização pela violência física e moral aos indígenas. Já, arredios à mudança de vida, a entrada neste sistema social e sua inculcação catequética, muito mais gerou revolta e imagem negativa da aproximação com a sociedade branca, tornando-se os aldeamentos *simulacros de civilização*.

Perante o sistema coletivo do aldeamento e os métodos de educação catequética à civilização, os Kaingag desenvolveram uma aparente, dissimulada concordância, visando adquirir os benefícios que lhes convinham da sociedade colonizadora (ferramentas, roupas, alimentação, segurança frente grupos inimigos) e esconderam a resistência na cultura própria. Na estratégia de dissimulação iludiam as autoridades eclesiásticas e provinciais, sempre desconfiados resistiam em seu estado nativo. Por isso, escreveu que “todas as singulares idéias e qualidades que se encontravam nos coroados que viviam ocultos nas profundidades das matas encontram-se ainda, inveteradas, naqueles que, desde muitos anos, vivem aldeados e já falam o nosso idioma”.¹²⁹

A catequese para a inserção do indígena na sociedade colonial, aparecia como atividade *espinhosa e ingrata*, nunca bem estudada e vivenciada, a exigir paciente perseverança, sem forçar a natureza dos nativos, propensa à vida errante. Mabilde critica a atuação jesuítica por estar aplicando os mesmos métodos usados na catequese dos guaranis nos séculos passados, sabendo-se que os coroados são de *índole intempestiva* e com usos e costumes bem diferentes. Os Jesuítas usavam *doutrinas abstratas*, sem aproximação do *caráter rude* dos Coroados. Estariam querendo moldar na moralidade cristã(católica), ao *fanatismo religioso* e *servidão* ao trabalho agrícola, conforme o ritmo europeu e exigências governamentais.¹³⁰

¹²⁸ Pe. Bernardo PARÉ (1851), Ofício ao Presidente da Província. Apud: NONNENMACHER, Marisa Schneider. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul...*, pp.82-83.

¹²⁹ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, p.180.

¹³⁰ *Ibidem*, pp.191-202.

Mabilde afirmava a possibilidade da catequese ter progresso se fosse confiada a um clero brasileiro, distanciado das doutrinas ortodoxas da igreja e aberto à formação dos indígenas aos deveres de cidadão da pátria. Certamente percebia que o escasso clero nativo tinha fraca formação romanizada e era envolvido pelas correntes seculares da política positivista que emergia nesta colônia-Brasil, em contestação aos domínios religiosos e políticos da Europa monopolista. Também, defendia o estabelecimento dos aldeamentos, inseridos na *sociedade civilizada*, longe do ambiente indígena das matas e dedicados às novas gerações, os diferenciando dos vícios de seus pais, formando o indígena ao trabalho de perfil urbano, diversificado e não monótono, como é a agricultura.¹³¹

Para Mabilde, portador de formação militar e técnica como engenheiro, ilustrado nas idéias do positivismo, a educação indígena não deveria ser pela catequese com sua mensagem metafísica. Deveria ser, uma educação secularizada para a formação do índio pelas noções modernas de convívio na sociedade envolvente, como cidadão de deveres, respeito à legislação, à mudança pelos hábitos civilizados, uma moldagem paciente no decorrer do tempo. Portanto, estabelecer um processo de aculturação indígena não pela religião e, sim, pela dimensão da humanização civil pelo progresso, harmonia e evolução, junto à sociedade envolvente que avança. Por isso, insiste numa mudança gradual e persistente.

(...) o sistema de catequese até hoje seguido nos aldeamentos daqueles indígenas (ao menos nesta província do Rio Grande) é um sistema que nunca produzirá os efeitos, nem o resultado desejado, tanto para aqueles mesmos coroados como para a sociedade, e, que bem longe está de satisfazer à solicitude do Governo e à segurança individual da população, em cujas imediações tais alojamentos se encontram.¹³²

O governo provincial contratou os jesuítas para *levar a luz do cristianismo*, como tentativa de adaptação cultural dos indígenas à sociedade colonial, via estratégia da catequese. Perante a crise do projeto, outra situação a ser observada é que, além do enfoque doutrinário e falta de estrutura à missão na aldeia, o método jesuítico apresentou atuação pedagógica etnocêntrica: rigidez religiosa, tradição européia, valores exógenos à cultura, diferença de linguagem, incompreensão simbólica e do

¹³¹ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, pp.202-207.

¹³² *Ibidem*, p.192.

comportamento do indígena. Isso ficou saliente, quando os padres concordavam e mostravam, a mesma compreensão sobre o índio expressa pelas autoridades civis que lhes confiaram os aldeamentos. Portanto, também afirmavam os Jesuítas: *os índios não têm religião nenhuma... se existe alguma idéia de ser supremo é confusa e idolátrica (superstição em espíritos monstruosos)... são indolentes e fogem do trabalho... é necessário instruí-los às verdades de nossa santa fé, ao trabalho agrícola, à educação... prepará-los à sociedade civilizada, a fim de que deixem de ser nômades e selvagens...*

Nesta comunhão de compreensão entre os Jesuítas e as autoridades provinciais enfocando o indígena como ser inferior, certamente os padres desejavam atuar no sentido da catequese para a *humanização*, enquanto que os políticos da província que os contrataram ao aldeamento, desejavam o salto rápido da catequese para a instrumentalização econômica dos nativos. Como observa Nonnenmacher: “um dos propósitos do aldeamento era exatamente o de fazer com que o índio Kaingang se empregasse na agricultura, para suprir seu sustento e mais tarde serem utilizados como mão-de-obra barata para o governo, tanto na abertura de estradas quanto na construção de pontes.”¹³³

No passar do tempo, as frustrações dos missionários são variadas e as cobranças apressadas do contrato de serviço catequético pelo governo e assembleia provincial vão aumentar a insatisfação jesuítica. Os indígenas muito pouco assimilaram da catequese, educação e forma de trabalho ocidental, não captando os novos padrões que lhes eram inculcados. Nem sequer, o número de batizados animava a continuidade do trabalho missionário. Chegaram a imaginar na possível eficácia e insistem com o governo para que construísse capelas nos aldeamentos. Na aldeia de Guarita, em 1858, o próprio diretor José Joaquim de Oliveira cobra da Província, a construção de uma capela com o sentido de atender os velhos e doentes. Outra tentativa imaginada pelos padres seria intensificar a catequese e a educação (ler, escrever, ensino das *primeiras letras*) aos jovens em separado, conquistando-os aos novos valores, visto que no trabalho e na coletividade eram envolvidos pelos mais velhos e não havia assimilação de um comportamento novo.¹³⁴

¹³³ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p.58.

¹³⁴ *Ibidem*, pp.45-46.

Mabilde constata que o aldeamento e sua catequese à civilização, foi projeto utópico de tecnocratas, sem base na realidade do sistema social e cultural indígena. A imposição de cativo dos indígenas errantes e metódico trabalho agrícola, a tentativa de inculcação do humanismo pela catequese cristã marcada pela distância cultural, gerou um ensino abstrato e não educativo. Também, as promessas governamentais de benefícios da civilização e o seu não cumprimento geraram efeito contrário, fazendo com que o indígena reagisse com dissimulação, fuga, acirrando guerras tribais e assalto aos imigrantes europeus, recém chegados no projeto de colonização. Nos seus longos anos de convivência próxima e junto aos índios, observando o projeto provincial aos índios, Mabilde afirma que só poderão prosperar, projetos que tenham forte base de observação e experiência inserida na diferenciada realidade dos coroados.

A catequese dos selvagens é matéria espinhosa e ingrata que até hoje ninguém estudou seriamente, com o cuidado e a atenção que tão importante questão exige. Afirmamos isso baseando-nos nos poucos resultados obtidos nos aldeamentos, onde geralmente se iludem aqueles desgraçados indígenas com palavras sagradas que não entendem, dando-lhes em troca a miséria que os obriga a novas maldades e à desonra.¹³⁵

Os Jesuítas, vendo o fracasso do projeto oficial, cobranças e falta de apoio governamental, permaneceram de 1848-51 e abandonaram as aldeias kaingang. O projeto de *catequese civilizadora* não atendeu aos interesses análogos, entre as autoridades provinciais e religiosas. Certamente, perante tantas cobranças de resultados e falta da infraestrutura e recursos acordados, os padres perceberam estarem sendo usados pelo projeto imperial. “Para melhor compreendermos a posição dos jesuítas, temos que levar em conta que os padres missionários viviam na dependência do poder público e conseqüentemente, eram obrigados a seguir as regras dos interesses políticos e econômicos do grupo hegemônico.”¹³⁶

Os desmandos e conflitos foram contínuos e os índios, em permanente perda de espaços, cultura e subsistência dos seus contingentes. Com a saída dos Jesuítas dos aldeamentos, o espaço geográfico do sul, ocupado pelos Kaingang e outros povos, tornou-se de vez, a *terra sem lei*. Os projetos de colonização foram sendo implantados, a sistemática das *Companhias de Pedestres* foi intensificada e quebrando as resistências indígenas. O séc.XIX foi progressivo na destruição dos Kaingang, os quais

¹³⁵ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação*, pp.193-194.

¹³⁶ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, pp.46-47.

vinham há três séculos, resistindo aos projetos imperiais da região sul do Brasil. Aos poucos, as aldeias foram rodeadas, invadidas e dilapidadas por latifundiários, caboclos, imigrantes europeus e seus descendentes (italianos, alemães e poloneses). Evidente que este processo de desestruturação sócio cultural ocorreu com a convivência de representantes governamentais.

5.6 - Novos problemas e desafios indígenas

No início do século XX, os Kaingang sobreviventes dos aldeamentos são atingidos pelas construções de estradas e projetos de colonização, doenças e guerras, acabaram concentrados em aldeias menores nas regiões norte e noroeste do Rio Grande do Sul. O governo republicano criou em 1910, o órgão oficial SPI (Serviço de Proteção ao Índio), tutelando e tirando a autonomia indígena, indo além do confinamento de espaço. Esses povos passaram a ser abandonados e dirigidos pelos burocratas, a serviço do projeto desnaturalizante dos nativos. Suas lideranças eram cooptadas e os interesses de fora imperavam, destruindo a cultura, a organização tribal e os recursos naturais. Houve verdadeira quebra do sistema étnico e social indígena, o definimento que coincidia com o projeto de integração colonial ou extinção desse povo.

O índio, antes senhor absoluto da terra, agora é obrigado a viver confinado em aldeamentos para que o colono possa ser o novo proprietário. Para isso, acabou sendo sacrificada uma cultura que foi considerada 'inferior' e 'selvagem' por não possuir os mesmos padrões de civilização do europeu.¹³⁷

Como forma de continuar o controle indígena, impondo limites a não atrapalharem a colonização do norte gaúcho, em 1911 o governo, demarcou doze áreas indígenas. Esta definição de áreas veio a concretizar o que estava projetado na Lei de Terras (1850) que instituiu a titulação das propriedades e retirou o direito às posses ancestrais. Houve a influência dos ideais positivistas e seu enfoque do humanismo em evolução, projetando a preparação dos Índios à integração ao progresso da nação. Assim, o restante das terras ficou devoluta e por conta do governo republicano que promoveu uma nova colonização, resultado da expansão e recolocação dos imigrantes europeus que estavam na serra gaúcha e na quarta colônia (centro do Estado). Esses pequenos agricultores, buscavam melhores terras e mais espaços aos seus descendentes.

¹³⁷ Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, p.30.

O projeto governamental de colonização e produção justificou permanentes investidas contra esses povos enfraquecidos e inertes. Diversas destas áreas indígenas, demarcadas em 1911, foram reduzidas ou extintas através de decretos estaduais. Atos ilegais, visto que as áreas indígenas são de jurisdição federal. Em 1949, o decreto de corte ou eliminação de terras demarcadas aos indígenas foi ato do Governador Valter Jobim (PSD). Na época da polêmica de retomada de posse das terras por parte dos Kaingang na década de 1990, houve o paradoxo, de que o seu filho Nelson Jobim era Deputado Federal (PMDB) pelo RS e depois Ministro do Supremo Tribunal Federal, órgão responsável pelo julgamento da questão. Neste processo, coube ao Estado, responsabilizar-se pelos custos de reassentamento dos colonos e pagamento indenizável das benfeitorias das antigas propriedades territoriais que voltavam aos indígenas. Em 1962, o Governador Leonel Brizola (PTB), também foi responsável pelo destino de terras indígenas aos colonos. Em 1990-94, durante o mandato do Governador Alceu Colares (PDT), afilhado político de Brizola, organizou-se o movimento e teve início a retomada de diversas áreas dos antepassados. Este mesmo problema social e seus altos custos financeiros é questão ainda inconclusa no novo século e outros governos do Rio Grande do Sul estão arcando com a responsabilidade de devolução das terras expropriadas.¹³⁸

Os contingentes indígenas foram baldeados à força pela polícia a outras áreas, completamente desenraizados de suas origens. Nestes espaços espoliados, foram assentados colonos, o que passadas algumas décadas, resultou na reação das novas gerações indígenas, em retomada das terras dos ancestrais. Na década de 1990, ebuliram graves conflitos agrários, os quais ainda não totalmente solucionados. Estes contingentes e suas novas lideranças estão agora resgatando as áreas colonizadas, degradadas pela agricultura mecanizada, desmatamento, contaminação por venenos e todo tipo de carência, o que exigirá muito tempo à regeneração do ecossistema, desafiando os indígenas à drástica adaptação.

Por outro lado, a maioria dos colonos eram pequenos produtores, também vítimas dessa colonização e sua nova geração sofre com o desalojamento e perda da história familiar criada nesse espaço. Culpa dos governos de outrora, que lhes garantiram a

¹³⁸ Decreto nº 658 – 10 de Março de 1949 - Governador do Estado Walter Jobim (PSD); Decreto nº 13.795 de 10 de Julho de 1962 – Governador do Rio Grande Sul Leonel Brizola (PTB).

ocupação e propriedade, sendo na maioria dos casos, a terra comprada do Estado ou de agricultores anteriores.

Diante de todas essas polêmicas, a Área Indígena do Guarita foi a única a não sofrer redução de espaço, devido a Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul ter sido alertada, houve em tempo, oposição ao plano do governador Brizola de cortar o terreno e colonizá-lo. A homologação oficial da A.I.Guarita, acontecida em 1991, mediante nova demarcação que definiu o seu espaço geográfico em 23.406 hectares. Na época de sua demarcação pelo SPI em 1918, a sua extensão era de 23.183 ha. e pertencia ao município de Palmeira das Missões. Assim, não houve alteração de divisas,¹³⁹ mas certamente ajuste de medição, mediante novos aparelhos, oitenta anos depois.

Com o SPI, em 1910, dirigido segundo a ideologia e interesses da sociedade envolvente, o que mais ele *protegeu* não foram os índios, conforme deveria ser a sua finalidade. Tornou-se *serviço de proteção* às cobiças externas, arrendando as terras aos *brancos produtores*. Libera a residência de arrendatários na terra indígena, havendo construção de serraria e negócios com a madeira e desmatamento. Com o sistema de *panelões*, em que a mão-de-obra indígena foi explorada pela refeição coletiva na produção agrícola sob o comando do funcionário público e chefe de posto, o trabalho de perfil escravo serviu para quebrar o sentido humanizante e construtivo à vida indígena. Foi estabelecida a hierarquia de poder nos moldes militares, em substituição ao conselho dos velhos... Esta atuação do órgão público foi destrutiva à cultura e organização tribal, gerando corrupção, divisões e perda de identidade indígena.

Em 1967, o Governo Militar substituiu o SPI pela criação da Fundação Nacional do Índio(FUNAI). Esta continuou o serviço oficial de tutela, em relação aos nativos: dominação, carências, cooptação, assistencialismo, dilapidação do patrimônio... Tanto que recebeu por parte de lideranças do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a nomenclatura pejorativa e justa de *funerária nacional dos índios*.¹⁴⁰ Sob o comando de

¹³⁹ Em torno dela surgiram em *divisas secas*, os municípios de Tenente Portela(1958), Miraguaí(1965), Redentora(1964), Erval Seco(1963). No lado oposto, divididos pelo rio Guarita, os municípios de Palmitinho(1965), Vista Alegre(1989) e Taquaraçu do Sul(1989).

¹⁴⁰ Perante a política desenvolvimentista do governo militar, provocando o avanço sobre o patrimônio e sociedades indígenas do Brasil, um grupo de seis bispos e seis missionários católicos, produziram um *documento-denúncia*, a partir da efervescência dos fatos que revelavam um agudo processo destrutivo que ocorria no interior do país. Devido a divergência na direção do CIMI, o conteúdo foi lançado em nome

seus burocratas, solidificou-se o que já vinha acontecendo, a invasão inescrupulosa de grupos da sociedade envolvente: posseiros, arrendatários, madeireiros, prostituição, politicagens...

Isto lentamente veio a provocar a reação das novas lideranças indígenas, apoiadas por entidades e setores das igrejas históricas, como a Católica Romana e a de Confissão Luterana, ocorrendo em 1978 a expulsão dos intrusos posseiros que eram pequenos agricultores nas áreas indígenas de Nonoai e da Guarita. O Instituto Nacional de Reforma Agrária(INCRA) na época, assentou grande parte destes pequenos colonos no norte do Mato Grosso, realizando a colonização de Terra Nova na rodovia Cuiabá-Santarém.¹⁴¹ Outros passaram a viver em acampamentos, até serem assentados no Rio Grande do Sul. Um contingente restante, apoiados por lideranças e entidades civis e líderes pastorais católicos e luteranos, fundaram o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra(MST), em 1985, o qual tem hoje, importante papel na luta pela reforma agrária.

Já, os médios e grandes proprietários dos municípios vizinhos permaneceram arrendando, ainda maiores áreas de agricultura mecanizada, através de acordo e interferências de políticos locais, tendo apoio ou omissão de líderes pentecostais, subornos para certas lideranças indígenas e funcionários da FUNAI, o que provocou verdadeiro coronelismo. As terras mecanizáveis foram barganhadas por famílias indígenas influentes, ligadas ao cacique e sua milícia, formando latifúndios pessoais ao arrendamento e destruição (venenos, adubos químicos, desmatamentos, erosão) pelos não índios. As demais famílias foram isoladas na alternativa paupérrima do artesanato, trabalho de diaristas e até mendicância. Novamente a influência nociva de líderes da sociedade envolvente, desagregou a cultura tradicional, problema este que só encontrou

e responsabilidade do grupo de vanguarda que apresentou a problemática, questionando as causas, as situações e os impasses. Afirmava-se a necessidade de defesa dos povos e suas organizações sócio culturais. Embasadas em denúncias na grande imprensa, antropólogos, missionários e até de funcionários da FUNAI, acabou repercutindo nos poderes governamentais e eclesiásticos, envolvidos por práticas etnocêntricas e genocidas. Os pontos do *documento de urgência*: - situação dos povos indígenas do Brasil; - as causas de extinção dos índios; a política do 'modelo brasileiro';- o futuro do índio; - caminhos de esperança. Quanto às atuações missionárias foi pontuada a seguinte crítica: "Devemos reconhecer que freqüentemente faltou esta visão e consciência sociopolítica às entidades cristãs, preocupadas mais em 'prestar assistência' aos índios. Em consequência, sob equívocos pretextos de uma caridade alienada, não raro traíram sua missão evangélica de defendê-los tenazmente da morte física e cultural ou de respeitar sua liberdade e dignidade de pessoa humana." (Documento Y-Juca Pirama. *O ÍNDIO*: aquele que deve morrer, p.137.

¹⁴¹ Ver Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terra Nova*(cap.XII-XV), pp.149-193.

seu término, depois de sucessivas pressões de entidades de apoio, assessoria jurídica, organizações de protestos e a força de novas lideranças indígenas. Nesta conjuntura reivindicatória, a FUNAI finalmente entrou com a *Ação de Notificação Judicial*, exigindo a extinção do sistema de terras arrendadas na Área Indígena Guarita, em julho de 1991.

Vemos assim, que o resgate da identidade étnica e organização tribal está intrincada na necessidade de espaço geográfico, condizente com o perfil indígena de ser. É a ligação étnica com o *espaço vital* de sobrevivência física e de valor transcendental, onde se nutre o imaginário cultural e espiritual, como prolongamento da história realizada pelos antepassados e seus heróis míticos. A defesa, a reconquista, o zelo pela natureza, ligam a convivência dos indígenas à necessidade imprescindível do seu território original. O projeto de aldeamento visou reduzir e descaracterizar o *torrão da vida*, forçando a desnaturação do sistema aldeão e a manipulação de sua força de trabalho, tentando torná-lo um agricultor nos moldes da cultura dominante.

Perante os históricos conflitos, entre a sociedade envolvente e indígenas, vemos que a modernidade etnocêntrica e a cultura brasileira resistem no preconceito e negação dos direitos aos grupos diferenciados, em sua cultura e organização social, tendo dívida histórica pela falta de convivência cidadã, entre os descendentes de europeus, nativos e mestiços. Como observou Beckhausen,

(...) os brancos ocidentais nunca tiveram capacidade para entender a diferença cultural existente. Os indígenas sempre foram avaliados por serem diferentes, como pessoas sem potencial para se desenvolver nos moldes da civilização ocidental. Infelizmente perdura até hoje a análise caricatural que se faz dos índios. Os nossos tribunais, infelizmente, são provas documentais de tal incapacidade.¹⁴²

Depois de tempos, como que *adormecidos*, a partir de 1978, os Kaingang formaram organizações de defesa e retomada dos direitos, resgates culturais, revalorização de suas modalidades de crenças. Contaram com apoio de entidades solidárias, como o Conselho Indigenista Missionário(CIMI) e o Conselho de Missão entre Índios(COMIN). De forma lenta e firme, reascenderam na luta de garantia e retomada dos seus *torrões*, dando também, impulso ao resgate de sua identidade étnica. Readquiriram a autoestima de ser um povo capaz de ação e reação, em permanente

¹⁴² Marcelo da Veiga BECKHAUSEN, As Consequências do Reconhecimento da Diversidade Cultural. In: *Povos Indígenas e Políticas Públicas...*, p.10.

coesão étnica, pois, na terra dos seus ancestrais está o sustentáculo cultural do povo que se mantém na relação de fé dos vivos, nutrida na constante memória aos mortos e seus heróis na história Kaingang.

O nosso país nas últimas décadas, continuou marcado pela cultura e política etnocêntrica do Estatuto do Índio (dezembro/1973) e que perdura até hoje, apesar dos avanços da nova constituição brasileira(1988), ainda permanecem legislações autoritárias e discriminadoras. O Brasil entrou no novo século com dívida social na regulamentação da legislação indígena, em seus direitos e deveres, dentro do estado nacional. A constituição brasileira reconhece em seu novo ordenamento jurídico, que devemos compreender a nossa sociedade como multicultural e pluriétnica. Os indígenas são possuidores de cultura autóctone e direitos originários nos espaços tradicionais ocupados, em seus valores ancestrais e portadores de conhecimento solidificado na história tribal. Esperamos que o novo Estatuto do Índio, cuja proposta com 249 artigos foi entregue ao Congresso Nacional a 5 de agosto de 2009, corresponda às linhas de regulamentação dos artigos da constituição brasileira, sobre os povos indígenas, dentro de um perfil legislativo equânime, em relação à diversidade étnica e cultural de nosso povo.

Dentro do processo histórico do Brasil e na atualidade, a nossa sociedade ainda é marcada por uma dissimulada escala racial, onde sobre os povos originários e os negros, como também as suas mestiçagens, pairam resquícios de preconceitos, como desqualificados e destinados à marginalidade. Ou, a aceitação de uma homogeneização cultural que os submete e planifica. No séc.XX, houve forte presença da ideologia da economia e educação desenvolvimentista, métodos militares sobre e entre os índios, introduzindo novas relações hierárquicas, centralização de poder, cooptação e subordinação de lideranças, via táticas paternalistas, geradoras de históricos vícios, submissão e atrelamento de líderes.

No que diz respeito ao Estado brasileiro, observa-se que, ao longo da história, o poder público não tem se preocupado com o futuro dos povos indígenas, enquanto povos de cultura diferenciada, mas contava com o seu gradativo desaparecimento, através da assimilação e integração no contexto mais amplo, passando então a participar da assim chamada nação brasileira de forma indiferenciada.¹⁴³

¹⁴³ Lúcio Roberto SCHWINGEL, *Apresentação*. In: *Povos Indígenas e Políticas Públicas...* p.04

As políticas indigenistas do Brasil Império e República, sempre expressaram a necessária tutela governamental de integração social nos moldes da sociedade envolvente. É a linha ideológica e prática da legislação brasileira, presentes no Regimento das Missões nos aldeamentos(1686), o Diretório Pombalino(1757), o Decreto Imperial(1845), os Diretórios aos Índios, o SPI(1910), a FUNAI(1967), o Código Civil, o Estatuto do Índio(1973). A partir dos artigos inovadores da Constituição de 1988, a legislação complementar aprovada pelo Congresso Nacional(Projeto de Lei 2057/91), muda a função do órgão indigenista, a FUNAI, a qual deixa de ser tutelar para ter a configuração de *proteger, assessorar e fiscalizar*. O índio deve ser compreendido como um *ser autônomo, independente e capaz*, em seu direito à diferença e diversidade cultural: tradições, costumes, crenças, línguas e organização social. Cabe estabelecer diretrizes inclusivas e métodos educacionais e legislação condizentes às diferenças e comunhão de culturas, direitos e deveres. Enfim, “... capacitar os índios a atuarem junto às estruturas públicas e privadas em prol dos seus direitos e interesses, quanto reordenar as linhas de administração das instituições, hoje estabelecidas no Brasil, para dar conta dos direitos originários e de outros diferenciados.” ¹⁴⁴

Na atualidade do novo século, há o despertar para novas diretrizes de comportamentos dos agentes sociais, junto às minorias. Neste processo de superação de práticas avessas, cabe um forte questionamento, em busca de efetiva mudança nas práticas de resgate ao direito de cidadania indígena. Como atuar em apoio?

No trato administrativo com os índios, o sentimento de impotência e o não-envolvimento profissional são freqüentes, subordinando o fazer profissional dos técnicos ao ritmo voluntarista do assistencialismo e ao clientelismo dos políticos brasileiros. O espírito de compaixão e de fraternidade religiosas, originalmente dirigida aos pobres é projetada diretamente sobre os índios, fazendo reproduzir a prática tutelar e etnocêntrica tradicional, que imagina serem os índios pessoas miseráveis, mentalmente incapazes e sem traços culturais de dignidade humana. Supostamente, eles viveriam em situação de completa vulnerabilidade social, a espera de ajuda paternalista de pessoas sensibilizadas com o seu sofrimento.¹⁴⁵

¹⁴⁴ José Otávio CATAFESTO DE SOUSA, A Construção de Políticas Públicas Diferenciadas. In: *Povos Indígenas e Políticas Públicas...* p.29.

¹⁴⁵ José Otávio CATAFESTO DE SOUSA, A Construção de Políticas Públicas Diferenciadas. In: *Povos Indígenas e Políticas Públicas...* p.31

6 - ADAPTAÇÕES E RESITÊNCIAS RELIGIOSAS E CULTURAIS

O povo Kaingang viveu o histórico contato com o catolicismo, desde o período colonial e mostrou resistência e apropriação de valores religiosos-culturais. Houve, o posterior contato mais aproximado na *Reserva do Guarita* com a sociedade envolvente e o incisivo proselitismo assembleiano. Também, a organização e atuação da missão luterana (1960-85) e depois, a inserção da Igreja Pentecostal Deus é Amor. Perante, este processo de contato diversificado, vemos que a dimensão de crença e valores referenciais na sociedade indígena está envolvida pelas sucessivas apropriações e continuidades de valores cristãos, como também, as rejeições e resistências religiosas-culturais próprias do Kaingang.

Observando esta ampla realidade de contato diversificado, perante a realidade indígena, atingida por apropriações – mudanças - continuidades, vemos uma conjuntura de elementos e fatores causantes de fragmentação dos referenciais diretivos do povo Kaingang. O conteúdo sociológico de Pierre Bourdieu nos apresenta uma análise sobre o *habitus* e *campo* que poderá nos auxiliar nesta análise.¹⁴⁶ Na sociedade Kaingang, as sucessivas etapas de interação com a população regional e sua cultura etnocêntrica, a presença das diferentes igrejas cristãs e suas tentativas de *conquista espiritual*, sobre a tradicional religião e cultura indígena, ocorre um processo de: *habitus* em sucessiva hibridização; reconfigurado *campo* religioso; e, imaginário religioso em recomposição.

6.1 - A sucessiva hibridização do *habitus*

O povo Kaingang no tempo histórico, esteve sujeito a fatores que estabeleceram processos traumáticos de *adaptações*, vivendo sucessivos contatos com outros povos indígenas, o avanço colonizador, os aldeamentos, o limite de espaço nas *reservas*, a tutela pelos projetos indigenistas causadores de dependência e sujeição. O sistema de valores religiosos-culturais diretivos do comportamento e estruturantes da organização social passou por drásticos *ajustamentos*. A matriz de valores e expressões de sentido, a memória sedimentada na realidade histórica e geográfica foi defasada e teve que ser

¹⁴⁶ Pierre BOURDIEU, *A Economia das Trocas Simbólicas...*(Gênese e Estrutura do Campo Religioso), pp.27-104.

adequada às novas situações existenciais da coletividade, em busca de sobrevivência. Houve a necessidade de construção de novos referenciais à existência concreta e o sistema imaginário, formador da lógica de valores diretivos ao senso-comum, perante às situações de mudança que as migrações, o contato e disputas de espaço, os formatos sociais e culturais impostos pela sociedade envolvente.

Nessa realidade de acentuadas mudanças na sociedade Kaingang, vemos que o indivíduo e coletividade humana, convivem e organizam a existência, mediante antigas e novas representações à caminhada social e histórica. Ocorrem permanentes experiências, diversidade de estímulos, percepção objetiva e subjetiva dos fatores que constituem a socialização e produzem estímulos de reação ou concordância. A esses fatores existenciais, assimilados de forma consciente e inconsciente, geradores de classificação, normas e referenciais ao comportamento e organização na realidade vivida, Bourdieu chamou de *habitus*.

O Kaingang, em permanentes perdas de espaço geográfico, contingentes e valores religiosos-culturais foi sendo desarticulado, em sua constituição social e envolvido por estruturas de dominação, produtoras de condicionamentos direcionados pelos projetos da civilização, introjetando novos elementos culturais ao *habitus* tradicional fragmentado. Ocorreu o drástico confronto do indígena com os projetos dos governos e suas tentativas de incorporação do indígena à sociedade colonial, os processos de aldeamento e catequese católica, a miscigenação de raça, a agressão cultural e econômica da sociedade envolvente sobre as *reservas*, a introdução da escola homogeneizadora, a inserção das variadas igrejas. É a imposição das sucessivas instituições socializadoras, com seus métodos e valores exógenos, gestando um *habitus* modificado. O *habitus* Kaingang foi afrontado pela inculcação de normas, representações e categorias estereotipadas, moldantes do comportamento para o indígena viver em novas condições religiosas, culturais, econômicas e organização social, segundo o modelo civilizacional.

Nessa disputa pela mudança e *branqueamento* do Kaingang, a sociedade envolvente permeada por valores diferenciados(modernidade) e produtos tecnológicos, exerceu uma pluralidade de estímulos que desarticularam a coletividade, a sua tradição clânica e incutiu noções e comportamentos individualizados na sociedade indígena. Pressionado pelas diferentes *agências pedagógicas*, o Kaingang teve confronto com estranhas experiências provocadoras de uma cultura permeada de valores exógenos,

gestando no contato colonizador, uma síntese de elementos incorporados de forma consciente e inconsciente, modificantes do comportamento e constituição social. Esse processo dominante e não respeitoso da autonomia e diferenciação entre povos, resultou na estruturação de um *habitus híbrido*.¹⁴⁷

6.2 - Os campos social e religioso reconfigurados

O Kaingang na TIG, a partir do estabelecimento da *reserva* em 1918, teve constituído pelo projeto indigenista republicano, o seu espaço geográfico legal, porém, em relativa autonomia social, econômica e cultural devidas, o contato permanente e interesses da população regional. Dentro da dinâmica do espaço de relações internas da área indígena, ocorreu a redefinição da organização das aldeias, em espaço delimitado e a crescente relação com a sociedade colonial.

Perante a realidade de fatores envolventes de um grupo em situação, Bourdieu apresenta o conceito de *campo*, expressando a conjuntura social e suas circunstâncias próprias, os seus determinados grupos e setores, estruturantes da organização de uma coletividade. No espaço do campo social, os diferentes grupos e suas posturas (*habitus*) estão em relações e disputas num permanente *jogo de poder*, buscando hegemonia dentro da sociedade. Dessa forma, os variados campos com suas regras, espaços e autonomias relativas fazem a disputa de poder, conforme as suas lógicas internas, dentro do conjunto da coletividade. Pois, o campo em sua estrutura, envolve a conjuntura social e suas circunstâncias determinadas, exercendo influências sobre as pessoas e seus *habitus*, o contexto de referências no viver do indivíduo e seu processo de socialização. O *habitus* como disposições incorporadas, abertas à reflexão, pode entrar em ação-reação, estabelecendo disputa de poder pelos estímulos da conjuntura de *campo* e sofrer ajustamento, adaptação.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Maria da Graça J. SETTON, *A teoria do **habitus** em Pierre Bourdieu*. p. 66.

¹⁴⁸ ORTIZ, trabalhando a operacionalidade dos conceitos na organização social, afirmou: “Bourdieu denomina ‘**campo**’ esse espaço onde as posições dos agentes se encontram a priori fixadas... o lócus onde se trava uma luta concorrencial, entre os atores, em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão... todo ator age no interior de um campo socialmente predeterminado. A prática, conjunção do **habitus** e da situação, ocorre desta forma no seio de um espaço que transcende as relações entre os atores” (Renato ORTIZ, *A Procura de uma Sociologia da Prática*, p19).

Observando a conjuntura na TIG, em 1941 é instalado o Posto Indígena São João do Irapuá, sob o comando do órgão federal indigenista, o SPI. Os burocratas vindos de realidades distantes estabeleceram o projeto governamental, visando à integração do Kaingang ao sistema produtivo da sociedade regional. Na organização indígena, é introduzido um sistema dirigente com hierarquia nos moldes militares. O SPI estabelece o arrendamento de terras aos colonos da região e permite a entrada de madeireiros.

Observemos a declaração do velho líder Kaingang, o Fagnhotê, em 1977, conforme citado:

Antes do SPI entrar, então nós cuidava nossa terra, nossa riqueza, nós índios não deixava ninguém botá a mão. Medição, corte de madeira, nós cansamo de embargá. Agente não aceitava, então nós tinha mais força. Depois que entrou o SPI foi um fracasso. Depois veio a FUNAI (...) E nós vamo piorando e bem pro fim os branco qué tomá conta da nossa terra...¹⁴⁹ (grafia original)

Em fim, o campo social indígena recebeu uma sobreposição de poder pela entrada do indigenismo estatal e seu projeto de integração do Kaingang, como força produtiva na colonização regional. A sociedade indígena, já atingida pelo histórico confronto, migração perda de territórios e contingentes, depois de receber a sua *reserva* de terras, tornou-se atingida no seu espaço legal pela legitimidade das autoridades e projetos governamentais. O *campo* social Kaingang passou a constituir uma nova conjuntura de disputas de poder, jogo de interesses econômicos, espaço de relações com crescentes conflitos e dominações, devido à implantação de projetos heterodoxos, movidos por fatores e valores exógenos. Foi quebrado o *consenso* indígena e estabelecida a *subversão*, criando no interior da TIG, relações e interesses análogos aos domínios do campo da sociedade regional, tornando-se a organização social indígena “um campo de socialização híbrido e diversificado.”¹⁵⁰

Esta reconfiguração do campo social e forças de dominação da *Reserva da Guarita*, também ocorrerão de forma análoga no campo religioso-cultural indígena. Pois, na sociedade, as relações humanas, reproduzem relações de poder que têm dimensão interiorizada na subjetividade, nutrindo representações simbólicas, valores, conhecimentos e formação ideológica. A organização coletiva de um povo é composta por diversos campos (religioso, econômico, intelectual...), em permanentes disputas

¹⁴⁹ Carlos WAGNER e Humberto ANDREATTA, *A GUERRA DOS BUGRES*, p.19.

¹⁵⁰ Maria da Graça J. SETTON, *A teoria do **habitus** em Pierre Bourdieu*, p. 67.

entre si, dentro da conjuntura social e nas suas relações internas de campo. Nesse jogo de interesses, ocorre concentração de capital econômico e simbólico, formando estruturas de poder na conjuntura social, buscando apropriação do *capital simbólico*.

Nesse sentido, a histórica introjeção de valores do catolicismo popular no contato colonizador, iniciou a permanente disputa do campo religioso e mudança do *habitus* de crença Kaingang. Depois, as sucessivas presenças das Igrejas Luterana, a Católica e, as Pentecostais, sendo instituições com origens e enfoque ideológico-pastoral, provindas da sociedade envolvente. Conflagraram uma invasão e disputa, provocando subversão e tentativa de domínio do campo religioso indígena, tornando-o reconfigurado pela multiplicidade de valores que tentaram inculcar, modificando a dimensão de crença Kaingang.

O campo religioso é formado pela manifestação e instituição de uma linguagem simbólica, expressa por ritos, tabus, normas, moralidade, dentro de uma determinada circunstância cultural, social e econômica vivida. O religioso torna-se marcado pela pluralidade e envolvido por estruturas de poder, em busca de hegemonia: líderes, representações simbólicas, interditos. Nessa conjuntura, o discurso religioso é produzido e reflete, o interesse do grupo portador do sistema de controle (hierarquia) sobre a coletividade, em vista de estabelecer e manter estruturas de dominação. No campo da religião, ocorre a imposição e controle de valores de crença, num determinado espaço, inculcando uma hierofania (manifestação do sagrado). Essa estratégia dará base de justificativa religiosa à linguagem e representações simbólicas, estruturas de poder e envolvimento das massas adesista a um tipo determinado de crença.

Através da doutrina, moral e ritualidade, permeadas do discurso bíblico convincente, as Igrejas Assembléia de Deus(AD) e Deus é Amor(DéA), apresentaram forças de recomposição das fragilidades do *campo* religioso-cultural na Terra Indígena Guarita. O evangelismo pentecostal estimulou a socialização interna, em que o sectarismo incutiu a distância dos elementos e fatores destrutivos, formando agregação e sendo modelo de reconfiguração do *campo* e do *habitus* indígena, fragmentado pela desestruturação do sistema de valores de crença. O pietismo pentecostal estabeleceu elementos de superação da crise de referenciais à existência Kaingang e transmitiu resistência simbólica à relação com a cultura homogeneizante e valores nocivos da sociedade regional.

A modernidade estabelece projetos seletivos, estruturando as sociedades em classes diferenciadas, priorizando o indivíduo e quebrando os laços coletivos tradicionais. Como contraponto, a Assembléia de Deus e a Deus é Amor, apresentaram estratégias que estabeleceram intersecção com a resistente e fragmentada religião e cultura Kaingang, numa mesma classe social subalterna. Pois, o pentecostalismo clássico que as caracteriza é sincrético com a religiosidade popular e cultura dos grupos excluídos. Como também, a estratégia proselitista construiu relações de interativas com a tradicional e hierárquica liderança indígena, tornando-se vigorosa a autonomia na TIG para estabelecer jogo de poder com as Igrejas Luterana e Católica e disputar a membresia Kaingang.

Perante o campo religioso reconfigurado, o indígena conserva fragmentos mítico-ancestrais que resistem de forma subliminar. O pentecostalismo oportunizou a formação de uma hierarquia indígena do templo, em que a liderança religiosa ancestral foi substituída pelo pastor com o aconselhamento da palavra bíblica e o ministério de cura. Assim, a base de crença indígena estabeleceu um processo reconfigurado, facilitador de intersecção com a dinâmica evangelística pentecostal, originada e estruturada na classe e cultura popular, portadora de similaridade com a religião e cultura Kaingang.

6.3 - A recomposição do imaginário religioso

O campo religioso brasileiro é marcado por um longo confronto de *habitus* de crença e valores culturais, a formação de novos, apropriando elementos das diversas matrizes, como também o convívio social marcado pela pluralidade de agências e serviços doutrinários e rituais. Essa interação envolve de maneira direta, as manifestações religiosas que compõem o perfil plural da sociedade nacional. Nesse encontro de crenças com conteúdos, moral e ritualidade diferentes, houve o estabelecimento de uma área de aproximação comum, demonstrando pontos de intersecção, expressando semelhanças características. Foi forjada uma religiosidade sincrética numa teia de valores dos grupos sociais e suas diferentes culturas, desde a colonização, mesclando os sistemas originários dos indígenas, portugueses e negros, envolvidos pela introjeção catequética católica, hegemônica no período colonial. Gestou-se um catolicismo popular ou caboclo, marcado pelo sincretismo, apropriação e ressignificação, bastante disperso da oficialidade da igreja romana. No decorrer do contato colonizador, as sociedades

indígenas receberam valores impositivos e, também contribuíram de forma subliminar à composição da matriz religiosa diversificada à realidade brasileira.

Esses contingentes nativos, migrantes numa sociedade rural em mudanças à industrialização e aglomerados periférico-urbanos, tornaram-se receptivos à diferentes experiências religiosas e enfoques culturais que lhes ofereceram novas razões de existir no novo campo de socialização. Dentro desta conjuntura religiosa – cultural – econômica, chegou o protestantismo e depois, o evangelismo pentecostal em nossa colônia-república Brasil. O movimento pentecostal mostrou o seu *habitus* oriundo de diversas influências de movimentos religiosos protestantes, grupos subalternos, valores culturais euro-americanos, pobreza econômica e êxodo provocado pela revolução industrial.

Nesse panorama, a Assembléia de Deus teve origem na pobreza cultural, econômica, marginalidade social e religiosa dos nórdicos(suecos) nos EUA, migrantes em nome de uma profecia recebida que os enviava, a *Belém*, em 1911. No ciclo da borracha na selva Amazônica, encontraram outros contingentes de imigrantes, portadores de cultura tradicional agrária do nordeste, marcada pela pobreza e busca de melhores situações de viver. Surge uma igreja nacional, logo comandada e marcada pela cúpula com predomínio nordestino (origem interiorana), refletindo a marginalidade cultural e a tradição patriarcal. Dentro desse ambiente e visão de comando, o pastor assembleiano encarna o perfil de poder do *Coronel*, o monopólio da autoridade com modelo hierárquico de prisma divino. Na busca da igreja ser estabelecida, a oferta religiosa pentecostal definiu estratégias proselitistas e encontrou maior afinidade, entre os contingentes interioranos e os periféricos da realidade urbana, distantes das oficialidades e erudições das igrejas hegemônicas (católica e protestante de missão ou imigração). Nesse sentido, o proselitismo pentecostal, inseriu-se e encontrou ampla acolhida na TIG, tornou-se plausível à situação de desajuste das aldeias e construiu força de sentido ao Kaingang, em permanentes crises pelo contato colonizador na metade do século XX.

Dentro do permanente processo de reconfiguração do campo religioso brasileiro e hibridização dos *habitus* de crença, vemos que a sociedade Kaingang na TIG e a Assembléia de Deus são dois modos de agregação humana de perfil tradicional, marcados por visões míticas da realidade, tendo autoridades patriarcais e hierárquicas. Como também, a Deus é Amor, surgida na capital de São Paulo, em 1962, cujo fundador

Davi M. Miranda foi egresso da Assembléia de Deus, a nova igreja pentecostal seguiu semelhante perfil de liderança e estratégia proselitista, destacando o enfoque da *cura divina*. Essas coletividades indígena e pentecostal, portadora de organização centralizada e cultura tradicional têm a religião como forte normatizadora das concepções de mundo, sociedade, comportamentos e sentido à existência. Nessa conjuntura religiosa e cultural não ocorre uma compreensão racionalizada da vontade divina e exercício erudito do culto, como também da prática democrática de poder. Deus é compreendido numa visão mítica primitiva, uma autoridade implacável e imprevisível sobre os seres humanos e a natureza cósmica, cabendo a observância de tabus e o temor da retribuição de castigos catastróficos. Nessa visão tradicional do existir homem-mundo, fica difícil conceber a compreensão monoteísta do *Deus bom*, mas vive-se a realidade terrena receosa dos perigos cósmicos e revolta da divindade com seus entes povoadores do imaginário humano temeroso, oscilante no dualismo maniqueu entre o bem e o mal. Devem-se respeitar tabus para não haver contaminação maléfica que acirre a ira divina e sobrevenham perigos.

O Kaingang apresenta o seu viver nativo, envolvido pelo sistema aldeão, ligado às manifestações e ritmos da natureza: estações, luas, trovões, tempo da coleta, caça e pesca, agricultura. Reflete uma cultura tradicional, traço de uma religiosidade ligada ao mítico ancestral, fenômenos naturais, forças e *memória animista*.¹⁵¹ Embasado no pensamento sociológico de Bourdieu, vemos que o indígena manifesta um comportamento religioso distante da racionalidade e sua *transfiguração dos deuses em poderes éticos*, mas impregna a sua coletividade num temor ao risco das manifestações catastróficas da natureza ou benefícios ao seguimento de tabus e ritos de zelo aos entes divinos que compõem as forças cósmicas. Ocorre uma lógica temerosa regida por um sentido de retribuição, entre os indivíduos, a aldeia e a divindade.

Diante desse campo religioso, com sua dimensão simbólica pouco racionalizada e enfoque tradicional permeado de tabus, o *corpo de especialistas* do pentecostalismo assembleiano, encontrando as aldeias fragilizadas pelos embates, causadores de perdas materiais e desajuste cultural, impõe pelo temor, o dualismo ocidental do bem e mal. Dentro de semelhante lógica do *habitus* religioso Kaingang, a AD seguida mais

¹⁵¹ Ver: Ledson Kurtz de ALMEIDA, *ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG...*, p.21; Itála Irene Basile BECKER, *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, p.263.

tarde (1998) pela DéA, aplica na TIG, a dualidade salvação-perdição, introdutora na massa de clientes de uma *moral estritamente formalista*. A *gestão dos bens de salvação* ocorre pela inculcação de imperativos comportamentais, sob o monopólio de quem prega um *deus superior*, legitimado numa linguagem letrada (Bíblia), incompreensível a qualquer discordância indígena. Os interesses deste clero vindo de fora (pastor pentecostal), portador de perfil urbano com matriz rural ao implantar a *igreja dos crentes*, estabelece *domesticação* pela introdução do culto a um *deus particular*, a divindade com objetivação do que é benéfico e maléfico, calçada no texto sagrado. A dinâmica pentecostal com sua doutrina, moral e ritualidade apresenta uma razoável recomposição do imaginário indígena em desajuste à própria visão mítica-ancestral, ocorrendo o monopólio dos dirigentes e das *empresas de salvação deles*, vindas da realidade exterior, à sociedade circundante e sua linha de valores dominantes. Porém, os dirigentes estabelecem a integração com as lideranças indígenas e concedem espaço na hierarquia do templo, solidificando a hegemonia religiosa na TIG.

Nessa introjeção da eclesialidade pentecostal, impondo o próprio e diferenciado *habitus* religioso, desqualificando o imaginário religioso Kaingang e recompondo segundo a lógica do proselitismo *crente*, ocorre o desprezo do sistema mítico-ritual, atribuído como: feitiçaria, magia, idolatria, religiosidade estranha e ignorância indígena. Deverá ser suprimido o *habitus* Kaingang fragmentado e híbrido, perante nova sistemática e força de produção simbólica diferenciada e embasada no texto sagrado cristão. O evangelismo pentecostal com predomínio assembleiano, agiu como ideologia religiosa de recomposição do sistema mítico indígena, conceituando-o como manifestação demoníaca, maléfica, crença que deve ser exterminada. Há a inculcação de uma *manipulação legítima* do sagrado, diante das manifestações rituais taxadas de *profanas*, introduzindo um *ritual refinado*, gestando um aparelhamento religioso, vindo de fora, implantando-se uma religião superior, diante da desqualificada existente. Impõe-se uma reconfiguração do campo, através dos novos detentores de *legitimidade* e *monopólio da gestão do sagrado*. Essa nova manipulação desapropria o sistema de produção e conservação de valores e simbolismos tradicionais, atingindo o *habitus* indígena, em sucessiva hibridização. Executa-se uma *consagração* da forma de crença imposta, introjetando uma *manipulação simbólica das aspirações* da religião e cultura do povo Kaingang. Nesse efeito inculca *um sistema de práticas e representações*

legitimadas¹⁵² num permanente *reforço simbólico* e exigências comportamentais da nova sistemática religiosa. Assim, o pentecostalismo monopoliza o religioso na TIG e executa uma recomposição do imaginário de crença indígena.

Diante disso, afirma Bourdieu:

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida).¹⁵³

A propriedade religiosa-cultural Kaingang por mais resistente que tenha sido no tempo histórico, o seu campo encontra sinais de fragmentação, moldando nos indígenas um *habitus* híbrido, devido ao agressivo relacionamento com a sociedade envolvente, o longo período de embates com os colonizadores (século XIX e XX). O pentecostalismo com sua estratégia proselitista, atua reconfigurando o campo religioso, agrega e recompõe na sua lógica doutrinal, moralidade e ritos, os elementos míticos e simbólicos da tradição Kaingang fragmentada. Na sua dinâmica eclesial, centrada na estrutura hierárquica, agregação sectária, temor e crença na retribuição divina, afloram valores profundos da cultura Kaingang, desprezados e combatidos pelas igrejas históricas e cultura etnocêntrica da sociedade envolvente. A reconfiguração do campo religioso pela inserção pentecostal estabelece domínio simbólico, referenciais existenciais e normatização comportamental, recompondo o imaginário religioso em crise. Mas também, a estratégia proselitista reflete a mentalidade etnocêntrica do campo religioso da sociedade envolvente, através da condenação dos valores religiosos e culturais indígenas, em que o discurso e ritualidade, atribuem como feitiços e bruxarias dos *índios nos tempos antigos!*

¹⁵² Como o *campo* religioso tem autonomia relativa na formação do monopólio de poder, ocorre a construção de justificativas de cunho civil para reforçar o domínio de campo, angariar apoio externo e ter respaldo social à imposição de um *habitus* estereotipado na *conversão* indígena: '*o Índio está pacífico, bem vestido, deixou do alcoolismo...*' Também, outra forma de legitimação é a disputa proselitista, conquistando mais indígenas à igreja pentecostal, dissimulando rivalidades internas e reforça o *campo* para concorrência e ameaças exteriores (sectarismo). Mantém-se uma *batalha espiritual*, perante a mensagem de outras igrejas ou entidades que incentivam a organização autônoma das aldeias e zelo pela sua característica cultural-social.

¹⁵³ Pierre BOURDIEU, *A Economia das Trocas Simbólicas*, p. 43.

Essa operacionalidade da crença pentecostal, como resgatadora do sentido existencial Kaingang, propicia a recomposição do imaginário religioso ancestral, constituído da estrutura mítica que constrói e nutre a visão de mundo, a cosmovisão indígena. A redefinição dos valores simbólicos de crença oferece referenciais à releitura mítica e força de reelaboração existencial e social indígena, fragmentada no tempo histórico e também hoje, atingida com o choque cultural da sociedade moderna envolvente.

Dessa forma, a acentuada visão dicotômica (espiritual-material) do pentecostalismo e o dualismo complementar clânico Kaingang (Kamé e Kairu), constroem comunhão subjetiva, propiciando a adesão indígena à pregação das Igrejas AD e DéA. Assim, as igrejas pentecostais, como *empresas de salvação*, portadoras de um *deus superior*, manipulam o sagrado com estratégias de subversão da realidade religiosa-cultural fragmentada na sociedade Kaingang, através de sua doutrina heterodoxa, *ritual refinado* e *moral formalista*, construindo legitimidade no domínio do campo religioso e inculcação de novo *habitus* de crença. Por sua vez, o indígena adapta-se e resiste, refletindo a recomposição do seu imaginário religioso nativo.



Parte do Clã Grjá

Foto: Odêmio Antonio

CAPÍTULO II - O PENTECOSTALISMO

O movimento pentecostal provém da e se contrapõe à matriz protestante, tendo recebido influências de grupos de reavivamento metodistas na Inglaterra no período da crise social da revolução industrial. Com a migração de fiéis à nova Inglaterra, formadora dos Estados Unidos da América, somaram-se às minorias divergentes, oriundas das Igrejas Batista e Presbiteriana formadoras de movimentos espirituais de santificação. O pentecostalismo surgiu na virada do século XX nos EUA, recebendo influências advindas dos fluxos migratórios campo-cidade, problemas étnicos, estruturação do capitalismo e divergências protestantes. Migrou e cresceu, como movimento religioso de envolvimento das massas populares e gestou diversos movimentos, perfis evangelísticos e denominações eclesiais, como vemos no Brasil.

Expandiu-se de imediato no Brasil, mostrando imensa multiplicação de lideranças e novas denominações, chegando ao século XXI com metamorfoses institucionais muito diferenciadas, como é o caso do *neopentecostalismo*. Este, faz grande ruptura com o pentecostalismo *clássico* e com o de *cura divina*, tendo a característica de inserção na sociedade pós-moderna, tornando-se atrativo às parcelas da classe média.

No geral, as igrejas pentecostais têm semelhança, a partir da crença na força dinâmica do pentecostes, tendo o Espírito Santo como inspirador de maior liberdade cültica e acesso do humano aos bens divinos (dons, revelações, milagres). O espaço religioso é aberto às manifestações emocionais dos indivíduos, havendo isenção ou fraca racionalidade doutrinal. A fé é demonstrada numa mística vertical da conversão, santidade e salvação dos *escolhidos*, os crentes. Estas denominações caracterizam-se por uma religiosidade manifestadora de efeitos mágicos e de contraposição, divergindo da Reforma Protestante, questionadora dos misticismos e defensora da inserção humana e eclesial na modernidade racionalista.

O movimento pentecostal nutre uma visão hierárquica de igreja e sociedade, a partir do enfoque transcendental das realidades e organizações do mundo. Assim, as igrejas incutem sobre a membresia, o respeito aos seus líderes religiosos e demais autoridades. Mostram uma descontinuidade discursiva pelo desprezo da história, enfocada como fonte de perdições, mas na prática há reforço à manutenção da realidade social elitizada, devido à ênfase na passividade de suas massas aos

representantes do status-quo. A obediência contraditória de no âmbito espiritual condenar e socialmente deixar o mundo do seu jeito, sendo essa passividade compreendida como construtiva de merecimentos compensadores na *pátria celestial*. Pelo enfoque moralista e espiritual sobre as crises humanas e históricas, ignoram as origens sociais dos conflitos e condenam as análises racionalizadas e possível engajamento político de transformação da realidade. Esta foi e é, a base de pregação clássica pentecostal, o cultivo da esperança de soluções mágicas.

Sem dúvida é esclarecedor da conduta social e religiosa do pentecostalismo no Brasil saber que ele é herança de um tipo de religião norte-americana, dissociada de qualquer tipo de compromisso sócio-político. Batismo no Espírito Santo, crença no poder de Deus, crença e esperança no milênio, cultos espontâneos e cheios de emoção, formavam um conjunto fechado e sem abertura para o social, já no início do pentecostalismo brasileiro. O Espírito Santificaria os crentes, o poder de Jesus curaria os males dos brasileiros pobres. Por que então iriam eles interessar-se em mudar a nossa sociedade se tinham a Jesus como médico onipotente dos males físicos e mentais? ¹⁵⁴

Por isso, muitas vezes, essas igrejas têm com sua verticalidade e acriticidade em nome da crença evangelística, servido de mecanismo propício no envolvimento das massas na ideologia da sociedade moderna conservadora. O que é bem demonstrado, quando seus líderes participam da política partidária, barganhando projetos corporativos de manejo eleitoral da massa crente, em benefícios próprios, interesses da cúpula eclesial e grupos estabelecidos.

1. A origem europeia - americana

O movimento pentecostal teve sua formação na mudança cültica e doutrinária no ambiente protestante dos EUA no início do século XX, após dois séculos de avivamento espiritual e movimentos de santidade, tendo como raiz básica, as igrejas reformadas (Metodista, Presbiteriana e Batista). Através dessas denominações, migradas da Europa, chegaram influências provocadoras de novas formas de espiritualidade na América do Norte. Os pentecostais iniciaram-se como *seitas*¹⁵⁵ e institucionalizaram-se

¹⁵⁴ Francisco Cartaxo, ROLIM, *PENTECOSTALISMO: Brasil e América Latina*, pp.26-27.

¹⁵⁵ GOZZI Paulo Homero, *Igrejas, Comunidades, Confissões, Seitas*, p. 6-7. Este artigo está editado na Vida Pastoral, uma revista católica de ampla circulação. Esta edição de 1986 dedica vários artigos à análise da proliferação dos novos grupos religiosos, usando o termo *seita*. No entanto, o seu editorial reconhece a 'conotação pejorativa e estigmatizante' da palavra. Sugere a substituição por "'movimentos religiosos livres'(cf. Puebla, nº 1102), ou por 'movimentos e grupos religiosos dissidentes e independentes'". Ver Alberto ANTONIAZZI, *Mudanças na Religião*, p. 8, o qual sugere a terminologia,

em *igrejas*,¹⁵⁶ prometendo volta às origens cristãs, desejando uma nova fisionomia doutrinal e institucional, no que acabaram gerando um *Protestantismo de Conversão* ou uma *Religião do Espírito*. Devido ao fato de terem suas raízes na Reforma Protestante, as denominações que pertencem a este perfil, levam consigo a designação de *evangélicas*.¹⁵⁷

As bases mais remotas do pentecostalismo evangélico estão na crise social das migrações campo-cidade e na formação da classe operária inglesa no final do séc. XVIII e a revolução industrial. Estas massas desenraizadas cultural e socialmente, envoltas num contexto de crise econômica e de identidade coletiva, irão desencadear no aspecto religioso, um movimento de esperança, unidade e sentido de vida. Formam-se as *seitas operárias*, refletindo no religioso uma contestação à situação antagônica dos pobres, mas sem criticidade, quanto ao conjunto de mecanismos excludentes de que eram vítimas, produzidos pelo capitalismo nascente. Num sentimento intimista dos problemas, refugiavam-se no sectarismo e noção individual do pecado, nutrindo uma espiritualidade emotiva de conforto dos *eleitos*. A religiosidade torna-se a *tábua de salvação* ao intenso desajustamento dessas massas e alternativa de compreensões de mundo do presente ao futuro. Cultivando um verticalismo salvífico (*arrebatamento dos puros*), surgiram novas expressões religiosas, os chamados *movimentos de reavivamento* com enfoque *milénarista*.¹⁵⁸

‘*movimentos religiosos autônomos*’, como o mais aceito pelos sociólogos, já na época. ‘*Seita*’ – *sectare* (latim), sectário, cortar, separação.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Baseado em pesquisas de Ernest Troeltsch, apresenta como elementos básicos das seitas: “separação com relação à sociedade geral e afastamento ou desconfiança em relação ao mundo, suas instituições e valores; ‘separatismo’ em atitude e estrutura social; acentuação da experiência de conversão, anterior à participação; adesão voluntária; espírito de regeneração; atitude de austeridade ética, freqüentemente de ascetismo”. (Antônio Gouvêa MENDONÇA, *Seitas e Igrejas*, p.79).

¹⁵⁶ “Toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e, por esta razão, fadada a suscitar uma nova reforma” (BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*, p. 60).

¹⁵⁷ *Evangélicas* - Devido à ênfase dada à busca e fidelidade às raízes bíblicas e ao Evangelho. Também, porque na origem o movimento revival, surgiu em igrejas com matriz na Reforma Protestante (Lutero 1517) e suas derivações, vindas de (Calvino, Zwinglio, Wesley, Smyth). No Brasil, chegaram os grupos de migração (Luteranos alemães no sul) e os de missão (evangélicos reformados americanos). Após, foram surgindo os missionários pentecostais, de onde surgiu a Congregação Cristã (1910), São Paulo e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (1911), Belém do Pará. As igrejas descendentes do pentecostalismo americano recebem nos estudos sociológicos, a classificação de *religiões do espírito*.

¹⁵⁸ *Milénarista, pré-milénarista* ou novo milênio - termos sinônimos, referidos aos movimentos protestantes conservadores que deram origem aos pentecostais e adventistas no final do séc. XIX nos EUA. Partindo da compreensão literal da Bíblia, afirmavam que Jesus voltará na segunda vez à terra para restabelecer um *novo mundo*, o milênio. Haverá a regeneração do mundo, mediante o julgamento final (‘livramento’), retribuindo os *crentes* com a salvação paradisíaca na nova Jerusalém celeste. Os maus (*incrédulos, idólatras*) ruirão com o mundo em chamas no *vale de lágrimas*.

Neste período, derivado do protestantismo inglês,¹⁵⁹ também surge uma *seita* geradora de efusão espiritual, cujo movimento religioso vai originar a Igreja Metodista. Nesta ebulição religiosa, as *seitas operárias* vão sendo combatidas pelos clérigos das religiões tradicionais e também não resistem à iniciante organização trabalhadora de perfil socialista e crítica. Assim, estes grupos sectários, agora sofrendo dispersão religiosa, encontram acolhida comunitária e reforço doutrinal na estrutura metodista iniciante, um espaço de apoio e congregação, um renovado avivamento espiritual.

As *seitas operárias* e seus contingentes em crise social e religiosa encontraram acolhida entre os evangélicos metodistas na Inglaterra. As compreensões teológicas do seu fundador passaram a influenciar e serem matriz de um novo movimento de fé. John Wesley¹⁶⁰, prega a *conversão individual*. Afirma que a pessoa deve reconhecer-se pecadora, admitindo sua pertença ao humano decaído, desde as origens do mundo, trazendo a culpa de Adão e Eva. A esta natureza do indivíduo herdeiro do mal, Deus oferece a salvação e perdoa (justifica), mediante um processo contínuo de busca de santificação de vida. A fé deve manifestar-se mediante a vivência pessoal de

¹⁵⁹ Podemos aqui recordar um fenômeno de dissidência anterior, os *Quacres*, chefiados por Jorge Fox no início do séc. XVII, perseguidos, presos e mortos, migraram aos EUA, onde encontraram liberdade à crença divergente. Fox afirma que a revelação divina ilumina os *verdadeiros discípulos*, ultrapassando a escrita bíblica. O Espírito divino ilumina indo além da Palavra da Bíblia, revelando mensagens e orientação ao serviço. A *seita dos Quacres*, também, rejeitava as mediações de fé: liturgias, sacramentos, instituição religiosa.

¹⁶⁰ WESLEY, J. (1703-1791) – Foi pastor do protestantismo Inglês (Ig. Anglicana). Visitou e evangelizou os colonos imigrantes na Geórgia (EUA-1735). De volta a Londres, realizou pregações ao ar livre e fundou o metodismo (1739). Rejeitou a oficialidade anglicana (religião do estado), estabeleceu um caminho metódico no desejo de alcançar a experiência concreta da fé, como sinal de revitalização da proposta cristã de salvação para além-fronteiras, impulsionada pelos leigos em missão. Mostrou-se talentoso e metódico na organização doutrinária e evangelística, enfrentando as divisões iniciais. Levou sua obra eclesíastica à Irlanda e Escócia. Enviou pregadores às colônias da América do Norte (1769). Defendia as bases do episcopado, ordenou presbíteros e rejeitava a sucessão apostólica. Escreveu temas diversos, a publicação mensal do *Magazine* e hinos religiosos. Foi teólogo, filho e irmão de pastor. A partir de concepções da predestinação teológica calvinista, desenvolveu a mensagem da *conversão individual*, em que a fé seria demonstrada pela experiência pessoal e emocional. A salvação é dom divino, oferecido a quem se reconhece descendente da natureza pecadora e como culpado, decide-se pela oferta redentora, sendo justificado (perdoado) e torna-se seguidor do dever da santificação vigilante na caminhada de convertido. Esta concepção teológica enfatiza a doutrina devocional da *perfeição cristã*, a Jesus que redimiu a humanidade decaída e pede submissão do crente ao seu ensinamento. A religião deve ser experiência concreta do encontro do indivíduo e seus sentidos sensoriais, em expressão compenetrada no exercício da fé, compartilhando de uma *santa e livre emoção* na assembléia cúlta. Esta experiência de êxtase espiritual deve ser levada ao mundo como missão proselitista dos leigos em busca de novos conversos, às *maravilhas espirituais* na igreja. A santificação sinalizará a salvação como experiência vivida, uma realidade sensível. Cf. SCHLESINGER Hugo e PORTO Humberto, *Líderes Religiosos da Humanidade*, Tomo 2 (K-Z), pp.1410-1411.

experiências emotivas, sendo devota a Cristo e sua vontade, em busca da *perfeição cristã*. O humano deve experienciar seu encontro com o divino, mediante os sentidos do corpo, em que a expressão sentimental, o fervor emotivo demonstre purificação, experiência de fé e aproximação com Deus.

Este envolvimento pessoal de expiação do mal deve ser uma experiência contínua de fé, expressada na convicção e envolvimento corporal do indivíduo em si e no fervor grupal dos que buscam a santidade de vida, purificando-se do mundo dos humanos como fonte geradora de pecado. Por isso, torna-se um movimento sectário, formador de seitas e proselitista, tendo como objetivo *resgatar almas* para Jesus, emancipando-as no grupo dos que encontraram e caminham na purificação, santificação, respondendo à oferta de *justificação e salvação* que Deus oferece aos seus *escolhidos*. Assim, estes movimentos de reavivamento religioso, trazem consigo, também uma matriz puritana, em que uma moral rígida os anima, desafia e diferencia como *povo salvo*. Podemos perceber que Wesley moldou o processo do seu movimento/*seita* de reavivamento evangélico e instituiu a Igreja Metodista, embasado nas definições teológicas de João *Calvino*.¹⁶¹

Na forte crise da revolução industrial no final do séc. XVIII migraram aos EUA, contingentes de operários pertencentes ao movimento revival religioso que teve forte

¹⁶¹ CALVINO, J. (1509-1564) – Reformador protestante franco-suíço. Estudou direito (incompleto) e teologia. Em Paris estudou idiomas e autores clássicos, acolheu as idéias dos movimentos do Renascimento e Iluminismo. Entrou no movimento da reforma e tendo contato direto com a Bíblia, sentiu a experiência da *conversão imediata* (1533), renunciou ao cargo de responsável pela cúria católica de Martinville, escapou da perseguição francesa e viajou pela Europa. Na Suíça, o reformador Guilherme Farel, o convidou para ajudar na implantação da *nova fé*. Expulso pelas autoridades civis foi para Estrasburgo, onde lecionou e foi pastor da pequena igreja de refugiados franceses e escreveu obras doutrinárias e teológicas. Voltou para Genebra (Suíça - 1541), assumiu a chefia administrativa da cidade, incorporando poderes civis e eclesiásticos. Estabeleceu um governo oligárquico, intransigente, gerando diversas revoltas, entre os seus seguidores (Patriotas) e a oposição (Libertinos). Defendia um sistema de regras doutrinárias, condutas diárias e disciplinas severas. Assumiu a doutrina reformada, influenciou na difusão do protestantismo na Europa e publicou diversas obras, como: comentários bíblicos, tratados diversos, textos litúrgicos e confessionais... Sua primeira e mais importante obra foi a *Instituição da Religião Cristã* (Institutas-1536), um tipo de manual de estudos bíblicos, o qual foi ampliado nas diversas edições. Foi rigoroso na interpretação das Escrituras, criticando os estilos existentes de alegorização ou espiritualismo do texto sagrado. Formulou o método histórico-gramatical, estabelecendo normas de interpretação à Bíblia. Em sua visão teológica, afirmava que a fé é dom a quem Deus predestinou à salvação. A estes eleitos, Cristo morreu e garantiu a eternidade. Para isto garantir, deverão conduzir a vida numa moralidade puritana, conservando o caminho de santidade, como eleitos. Os outros, já estão predestinados à perdição. Formou a matriz teológica e pastoral das Igrejas Presbiterianas. Seus seguidores eram chamados de *Seita dos Huguenotes*. Enviou treze ao Brasil, os quais realizaram o primeiro culto protestante das Américas (RJ/RJ-1557) e dedicaram-se na evangelização dos índios. Cf. SCHLESINGER, Hugo e PORTO, Humberto, *Líderes Religiosos da Humanidade*, Tomo 1 (A-J), p.253-254. E, *Revista Ultimato*, nº 319, pp.46-48.

ebulição na Inglaterra. Estabelecendo-se na periferia, encontraram contingentes de negros(ex-escravos), também de origem rural-operária e desempregados, os quais pertenciam à Igreja Batista, fundada por John *Smith* ¹⁶². Essa massa migratória une-se na interpretação literal e fundamentalista da Bíblia, como fonte de esperança e uma nova visão de mundo, formando os grupos *holiness* (santidade). Surge uma variedade de grupos de inspiração espiritual e linhas doutrinárias, entre os quais, aparece o movimento adventista, pregando o resgate às origens da fé (*sábado, sétimo dia: descanso*), um novo advento, a expectativa e preparação do 'milênio', à nova volta de Jesus na terra.

Nesta ebulição religiosa, dentro da crise econômica e social das minorias étnicas, nasce a definição de crença, em torno do Espírito Santo e seu *derramamento de dons* aos *escolhidos*, o poder de falarem em línguas estranhas (*glossolalia*), o batismo de regeneração, o êxtase de santidade espiritual, expressões sensoriais e manifestações corporais da fé: o poder de cura, o carisma, o milagre. Formou-se um contexto social e religioso, catalisador, embasado na leitura bíblica sem mediação letrada, gestando um movimento protestante de base na periferia dos EUA, o que proporcionou as origens do Pentecostalismo, a caminhada terrena ao novo *pentecostes* ¹⁶³.

Vive-se o contexto de liberdade religiosa e o desejo de novas experiências espirituais, envolviam grupos e igrejas evangélicas da periferia. Momentos efusivos de orações e vigílias, movidos pela busca de experiências diretas e sensíveis do sagrado, rompendo com as tradições eclesiais, permearam a virada ao séc.XX nos EUA. No

¹⁶² SMITH, A – fundou a Igreja Evangélica Batista em Amsterdã, em 1609 na Holanda. Sua expansão na Inglaterra (1612), logo passou por divisões e, alguns grupos, adotaram da confissão de doutrina calvinista. O enfoque teológico e evangélico batista aparecerá como um dos elementos doutrinários básicos no surgimento da Igreja Assembléia de Deus, em 1911 no Belém do Pará - Brasil, através dos dois missionários Batistas Suecos (Berg e Vingren), convertidos ao movimento pentecostal em Chicago, cidade industrial dos EUA.

¹⁶³ *Pentecostes* – Tem origem nas celebrações festivas da cultura religiosa do povo de Israel: Dt.16,9-12; Ex.23,14-15; Lv.23,4-8). Nesta concepção da antiguidade, aparece como festa da alegria (primícias da produção dos agricultores e dos pastores). Os Judeus dirigiam-se a Jerusalém para celebrar, tendo a data de cinquenta dias (*pentekosté* = 50, em Grego), após a Páscoa. Comemorava a *Lei Mosáica*, os dez mandamentos recebidos no Monte Sinai. Estavam entre as três festas anual, básica da tradição judaica: Páscoa, Pentecostes, Tabernáculos. Esta festividade litúrgica foi incorporada às celebrações cristãs (Atos dos Apóstolos, 2,1-13; 1 Coríntios 12-14). Cf. *BÍBLIA (teb)*: Tradução Ecumênica, pp.1341.1547.

Pentecostalismo -. “É um termo religioso que expressa um evento fundante na história do cristianismo, isto é, a fundação da Igreja, fase final de um processo histórico-teológico que passa pela organização de um povo sob a lei, a graça e a liberdade do Espírito. Esta teoria da história, muito atraente na história do cristianismo como fonte de dissidências, esta por baixo de todo o movimento pentecostal.”

MENDONÇA Antonio Gouvêa, *Pentecostalismo e as Concepções Históricas de sua Classificação...* In: Sociologia da Religião no Brasil, p.74.

desejo de externalizar sinais de presença do Espírito Santo, a força de um novo batismo, os clamores e avivamentos envolviam coletividades em encontros cultuais diferenciados.

A Rua Azzuza Street, em Los Angeles foi o ponto culminante deste despertar fervoroso, em 1906, dando início ao moderno movimento pentecostal. Um pastor batista animou um fervoroso momento de oração, dentro de um velho e abandonado templo metodista, quando um menino negro de oito anos manifestou-se em línguas estranhas. Começando com maioria de negros, os cultos despertaram no espontaneísmo espiritual, tendo dinâmica nos cantos, orações individualizadas, liberdade de exaltação, sentimentos, emoções, dos que lá acorriam. Este movimento religioso renovador com base na efusão do Espírito Santo, espalhou-se pelos EUA e na cidade industrial de Chicago, ali solidificou-se em meio à crise do proletariado, migrantes, discriminação racial, violência e pobreza. Esta crise social recebeu o encontro do movimento de reavivamento do metodismo inglês com os grupos *holiness* dos batistas americanos, envolvendo contingentes das igrejas presbiterianas.

Neste ambiente formador do pentecostalismo norte-americano no início do século XX, há uma maioria negra celebrando com os brancos, dando sinais de comunhão inter-racial, um fato curioso perante os conflitos étnicos. Havia a demonstração de que unidos pela religião seria possível, mostrar à sociedade a possível superação das lutas raciais, marcantes na colonização dos EUA. Mas, a força do Espírito Santo não foi suficiente para que a aproximação étnica perdurasse. Logo, dois anos, após o momento religioso marcante, em 1908, os brancos romperam e este afastamento, definirá dois caminhos na expansão do movimento pentecostal, como é o caso de sua inserção no Brasil (1910-11), como também na América Latina.

O grupo negro, envolvido pela opressão social, construiu uma experiência religiosa horizontalizada, inserida na problemática social e étnica.

Na alma do pentecostal negro alojaram-se e permaneceram duas experiências estreitamente abraçadas: uma que então nascia do Espírito Santo; outra, mais antiga, a luta político-racional. Para ele, cristo tomou uma nova face. Ficou sendo o Cristo negro, libertador da raça negra, oprimida na América e em outros países. O batismo no Espírito Santo fez-se matriz que gerou muitos líderes religiosos e políticos, processo que não se extinguiu.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Francisco Cartaxo ROLIM, *PENTECOSTALISMO: Brasil e América Latina*, p.23

Os brancos, afastados da experiência inicial, traçaram uma caminhada de cunho espiritualista, verticalizada e tornou-se um movimento que adquiriu enorme expansão, entre as massas em crise. Penetrou em igrejas evangélicas tradicionais e provocou cismas e seitas, aglutinou contingentes exteriores e institucionalizou-se em variados perfis de igrejas pentecostais. A aparência de crença entre o grupo negro e os brancos é semelhante...

Mas, no coração piedoso dos pentecostais brancos ficou apenas a experiência da oração e dos cultos. A de feitiço sócio-político não se pode dizer que tenha desabrochado. A sede do batismo no Espírito, a busca a bem dizem exclusiva dos dons de falar línguas estranhas, a ânsia de santificação e a procura de curas divinas, as intermináveis vigílias de oração, tudo isso se apossou de tal maneira dos sentimentos desses pentecostais que lhes criou um projeto exclusivamente religioso. Este é um aspecto que não pode passar em silêncio. Esquecê-lo seria deixar de lado uma dimensão essencial do pentecostalismo no Brasil e nos países latino-americanos. De fato, a religião pentecostal que se implantou no Brasil é um rebento daquela experiência pentecostal dos americanos de cor branca, o que vale dizer, explicitamente, que foi um pentecostalismo todo voltado para o sacral, a semente lançada em solo brasileiro.¹⁶⁵

2. A magia do Espírito

O movimento revivacional da fé, surgido no metodismo inglês, migrado e expandido em novos grupos, encontrou acolhida, junto aos negros americanos marginalizados e seus grupos de santidade (*holiness*), pertencentes à Igreja Batista. Logo diversificou-se e acabou encontrando catalisação unificadora na formação do movimento pentecostal. Porém, a unidade foi passageira e em contraponto, a diversificação das origens voltou a manifestar-se, como característica fundante deste movimento religioso que tem como base espiritual, a liberdade e envio, soprado pelo *vento e fogo* a cada um no evento de pentecostes. Em pouco tempo, foram acontecendo metamorfoses no reavivamento pentecostal, mostrando variedades doutrinárias e organizacionais, reproduzindo o mecanismo protestante, dentro do movimento, expandindo-se pela divisão denominacional.

Este processo de mutação mostra que nas religiões instituídas e tradicionais, grupos à margem vão construindo enfoques religiosos da existência, independentes do monopólio doutrinário e ritual, resultado da gestação simbólica que lhes capacita a enfrentarem os desafios terrenos. Estes grupos contestadores ou submissos movem-se pela dinâmica do *senso-comum*. Este é constituído por conteúdos rudimentares tradicionais, fragmentos ideológicos da classe dirigente, compreensões populares,

¹⁶⁵ Francisco Cartaxo ROLIM, *PENTECOSTALISMO: Brasil e América Latina*. pp.23-24.

religiosas, superstições, elementos culturais e ideológicos diversos. Desta maneira, os grupos à margem, organizando-se em movimentos/*seitas*, forjam estratégias próprias de representação do existencial e suas utopias, a continuidade e reformulação das relações sociais, econômicas e religiosas, a satisfação das necessidades concretas e visões de transcendência.

Na efervescência religiosa pentecostal, compreende-se que o Espírito Santo atua no fiel, conforme o grau de sua fé, dando-lhe um direto *poder*¹⁶⁶. O convertido acolhe o convite divino que justifica (perdoa) e o introduz no caminho de salvação, a qual acontecerá mediante a busca permanente de santidade. Quem trilhar este novo comportamento purificador (expiatório), será confirmado com a promessa divina, a quem de fato for crente e será digno de receber o *batismo no Espírito Santo*. Assim, receberá o *poder de testemunhar* o Evangelho, demonstrando ter a força divina sobre os males do corpo, o mundo e legião de demônios.

¹⁶⁶ *Poder* – Termo polissêmico. Apresenta formas e objetivos variados, podendo envolver tensões em sua natureza, compreensões e exercício, diante da realidade heterogênea que engloba o relacionamento entre humanos e com as situações de mundo. No âmbito das organizações sociais (política, econômica, cultural, associações) constituíram-se normas sistematizadas racionalmente, sendo o poder regido por leis que estabelecem seu padrão de atuação em vista do direito e da justiça, almejando o bem comum. A modernidade foi marcada pela *domesticação* das compreensões e práticas dos poderes em sociedade. Passou-se a dar ênfase a que fosse regido pelo respeito à liberdade humana, ao direito universal e às particularidades, tendo sensibilidade na busca de equidade entre a consciência e o arbítrio pessoal, em comunhão com a coletividade e com os variados organismos sociais. O poder deve ser expressão da vontade ordenada do conjunto das pessoas num espaço social e seus relacionamentos expandidos. Deve ter como objetivo a moderação de comportamentos e mútua satisfação da vida humana envolvida e sua atuação com as demais realidades. Por envolver complexidades de relações e variadas situações, tende a estar permeado de momentos de conflitos, os quais desafiam a serem superados na busca de equidade na convivência e nas ações com o mundo. Psicologicamente, o poder está em nossos desejos e faz parte do instinto dos animais, o que exige racionalidade no comportamento humano para não se tornar obsessão e patologia, geradora de relações traumáticas. O poder só tem sentido quando o seu conteúdo encontra reconhecimento ou 'legitimidade'. Simbolicamente transmite noções e valores de disciplina na organização social, dando sintonia à variedade de interesses. Quando enfocado pelo prisma da justiça e verdade, envolve interesses harmônicos em noções e atitudes de quem exerce e sobre quem é exercido, havendo influências mútuas. O poder tem caráter relacional, no qual podemos ser sujeitos ou objetos de influências concretas ou difusas, dependendo dos mecanismos usados na sua execução.

Ver, LOGOS: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, volume 4, pp. 311-319;

Também, Enciclopédia Mirador Internacional. Volume 16, p. 9001-9004.

Podemos perceber que a pregação do evangelismo pentecostal, ofertando em nome de Deus, a oportunidade de *poder ao crente*, está preenchendo uma lacuna pessoal, resultante da marginalização social e religiosa dos indivíduos. Ao falar em línguas, fazer sua espontânea oração, falar e ser ouvido nos testemunhos, entrar em êxtase, inspira ao convertido um sentido de *possessão* do poder divino em sua vida e o dever de proclamá-lo ao mundo que precisa ser salvo, assumindo a missão proselitista. Aplica-se um misticismo de projeção psicológica, em que o fiel abençoado, sente-se emancipado de sua exclusão terrena, encontrando acolhida, valorização na comunidade *crente* e a possibilidade de pertença à hierarquia eclesial. Pois, no pentecostalismo a hierarquia é conquistada, mediante manifestações de dons espirituais, a começar pela habilidade de pregação da palavra. Não é exigida formação acadêmica como nas igrejas protestantes históricas ou no catolicismo.

Ver MENDONÇA, A.G. e VELASQUES F^o, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, p. 247.

Podemos perceber que a pregação do evangelismo pentecostal, ofertando em nome de Deus, um sentimento de *poder ao crente*, está preenchendo uma lacuna pessoal, resultante da marginalização social e religiosa dos indivíduos. Ao falar em línguas, fazer sua espontânea oração, falar e ser ouvido nos testemunhos, entrar em êxtase, inspira ao convertido um sentido de *possessão* do poder divino em sua vida e o dever de proclamá-lo ao mundo que precisa ser salvo, assumindo a missão proselitista. Aplica-se um misticismo de projeção psicológica, em que o fiel abençoado, sente-se emancipado de sua exclusão terrena, encontrando acolhida, valorização na comunidade *crente* e a possibilidade de pertença à hierarquia eclesial. Pois, no pentecostalismo com o seu enfoque na universalidade dos ministérios aos *agraciados* (sacerdócio comum), a hierarquia é conquistada mediante a manifestações de dons espirituais (*poder da fé*), a começar pela habilidade de pregação da palavra. Não é exigida formação acadêmica como nas igrejas protestantes históricas ou no catolicismo.

Esta mudança operada pela abertura humana à fé, será viabilizada e mantida no viver de consagrado a Deus, mediante uma moralidade rígida que leve a um radical comportamento renovado e distanciamento dos mundanismos e suas idolatrias. Desta forma, passa-se a priorizar o envolvimento com os *irmãos na fé*, o sectarismo comunitário e doutrinal. O mundo e seus organismos não têm salvação, sendo corroídos pelo pecado humano nele presentes, desde as suas origens, mostradas pela voz de Deus na Bíblia. A salvação estará no futuro escatológico, em que Jesus voltará e re-estabelecerá a paz universal e retribuirá aos seus devotos seguidores, os *crentes*. Toda tribulação terá o julgamento final e no *livramento* será estabelecido o *novo milênio*, em que os fiéis serão *arrebatados* às alegrias da nova Jerusalém celeste e o mundo com seus infiéis ruirá em chamas.

Acreditando no evangelho que relata a força do Espírito Santo que *sopra e queima* onde quer, distribuindo os dons e seus poderes a quem for *crente*, nutre-se um processo religioso determinista, uma crença mágica no Espírito Santo. O indivíduo deve sentir-se, o escolhido à conversão geradora de santidade e salvação, retribuindo este agraciamento com uma radical mudança de vida e dedicação à igreja e suas lideranças. Justifica-se, então, o seguimento e obediência a líderes carismáticos ou tradicionais, portadores de poderes sobre a massa convertida. Exige-se militância proselitista na defesa e aumento do grupo religioso, a inculcação de uma moral puritana, um viver sectário calçado numa leitura que promete a descoberta dos fundamentos bíblicos, o

desafio ao combate espiritual. Os pastores recebem crédito, o quanto mais revelarem males e exercerem milagres, repreendendo as forças malignas, dizendo-se enviados à missão de resgatar os pecadores das trevas e a fundação de novas igrejas, o proselitismo. Desta maneira, justificam-se as constantes gestações de novos grupos pentecostais, demonstradas neste século de chegada do movimento no Brasil.

O pentecostalismo, descendendo dos movimentos/*seitas* reagentes à contradição das igrejas reformadas na Europa e EUA, rompe formando um *protestantismo de conversão*. Pela característica marginal e perseguido, o movimento pentecostal radicaliza o enfoque protestante, como: o dualismo que coloca o mundo como vácuo, entre o divino nas alturas e os seres humanos na vala do pecado; a centralidade em Jesus, o que tem poder de resgate; que a salvação é acesso individual; a trina verdade de crença protestante (*só a fé, a graça, a escritura*). De outra forma, o pentecostalismo contrapõe a visão de que o sagrado estaria só no âmbito transcendental e acessível, quanto manipulado pelos agentes eruditos e instituídos; a racionalidade, o perfil elitizado, distante e com rejeição à cultura popular; o culto discursivo, intelectualizado e sem dinâmica aos sentidos (gestos, visual, emoções); a contestação ao mistério existencial com suas aberturas ao milagre, superstições e magias.

O movimento pentecostal pela abertura ritual e formato simples da mensagem, estabelece comunhão, aproximando o *crente* da divindade. A atuação dos intermediários é menor, como também, torna-se próxima a distância social entre a liderança de perfil popular e sem erudição com a membresia de cultura marginalizada. O *convertido* é apresentado como *santificado* e, portanto, em condição de ter relação direta com o divino, não necessitando da santaria e imagens católicas. Há, uma personalização, transmutando do santo materializado (morto) para o existencial, o corpóreo do *crente* (vivo). O culto aos agentes passados e de história distante passa a ser idolatria e, conforme a mensagem bíblica, contrário a Deus. O Espírito age no *convertido* e comunica a vontade e a verdade divina ao indivíduo caminhar *santificado e salvo*. Assim, o *crente* torna-se digno de estabelecer diretos contatos, alianças, promessas, votos de fidelidade e confiança com o transcendente que está consigo.

Da mesma maneira, a dimensão messiânica e milenarista, acontecerá mediante o preparo e a vigilância do *crente* na obediência comportamental, aguardando a separação dos justos para o *além*. Portanto, a redenção da vida adversa não acontecerá na imanência terrena. As estruturas injustas do mundo permanecerão como espaço de

provação e preparação à transcendência ou permanência terrena e perdição. O *juízo final* será de *vingança divina*. Os variados enfoques do pentecostalismo recriam uma visão religiosa do mundo, permeada por elementos da ideologia dominante, conservando a crença desvinculada de uma visão crítica das estruturas sociais. E, como contraponto, gestam uma visão de mundo apocalíptica-messiânica à solução dos problemas existenciais. Como *protestantismo de conversão*, o fenômeno pentecostal formula uma popularização religiosa, incorporando, excluindo e sincretizando, também elementos do catolicismo popular e elementos ideológicos da cultura dominante, como da cultura popular.

Este comportamento religioso e social pentecostal tem origem no movimento *revival*, o qual chegou e estruturou-se nos EUA, como seita de cunho intimista e sem vinculação com os dramas da realidade social, tendo uma espiritualidade a-histórica, devocional, espontânea e milenarista. Incentivou a individualidade da fé, numa moralidade codificada à santidade, nutrindo esperanças na verticalidade da salvação na nova morada dos céus. De forma diferenciada, o movimento *holiness*, surgiu na periferia norte-americana e avançou nos arrabaldes urbanos permeados por conflitos étnicos, arrebanhando as massas migratórias de tradição rural, excluídas dos direitos sociais. Seu início foi contestador e gerou lideranças em defesa dos direitos sociais das minorias. Porém, nestes cem anos de movimento, até onde esta parcela portadora de uma santidade inserida resistiu? Ou, também foi absorvida pelo *branqueamento* revivacionista, seguidor da espiritualidade vertical que marcou a divisão inicial do movimento?

Estas levas de povos, em sua carência generalizada e perda de referenciais, tornaram-se receptivas a novos valores simbólicos que lhes dessem sentido no viver, diante da realidade caótica da sociedade moderna envolvente. Esta situação foi propícia às pregações pentecostais de cunho mágico, desencarnadas do real-social, aplicando-se um discurso emotivo, moralista, consolador e de promessas na vingança de Deus. Esta pregação vertical e sectária tem produzido contingentes sociais, massas alheias e conformadas com as dominações da sociedade estabelecida, gestadora do capitalismo excludente. Exemplo desse processo de manipulação econômica e política, embasada no religioso com forte participação pentecostal, ocorreu nas décadas de 1960-70, quando na América Latina instituíram-se ditaduras militares, em nome do combate ao risco do comunismo. Existiram fortes suspeitas do patrocínio norte-americano à

expansão pentecostal, como força de combate à militância de líderes cristãos históricos progressistas, junto às massas populares. Houve acusação de patrocínio empresarial e governamental à expansão pentecostal, como força ideológica de dominação imperialista, a serviço do combate aos movimentos democráticos e reivindicatórios, via alienação religiosa e social.¹⁶⁷

3. A síntese divergente

Podemos ver que as compreensões iniciais do movimento *revival* de origem wesleyana na Inglaterra, migrado aos EUA, entrou em comunhão com o movimento *holiness* de origem batista, encontrou acolhida entre os presbiterianos, acarretando salientes mudanças. Aumentou a distância das origens protestantes e reagiu contra a modernidade racionalista, concretizando-se em pontos conservadores, vindos de variadas fontes, divergindo da Reforma Luterana e seu combate ao intimismo místico. O gestado pentecostalismo prega a volta às origens cristãs, mas não deixa de fazer de forma inversa, a absorção de elementos arcaicos da idade média, os movimentos sincréticos e *seitas* tão combatidos pelo longo movimento de ruptura protestante.

Na defesa do seguimento da seita anabatista (séc.XVI) sobre o batismo de adultos ou o re-batismo, o pentecostalismo diverge da tradição católica e protestante e nega o valor do batismo de criança. Resignifica a dimensão de compadrio do catolicismo popular para o relacionamento de *irmandade* dos convertidos e pertencentes à congregação *crente*, os *irmãos na fé*. Enquanto, o protestantismo e o catolicismo romano, em suas ortodoxias, rejeitaram a cultura popular, o pentecostalismo acolheu e reconfigurou, conforme pontos de interesse na sua lógica ritual e doutrinal, formulando a compreensão e aceitação de seu enfoque pietista e sectário. O *crente* não precisa ir à festa mundana com suas épocas e locais. O pentecostal faz festa o ano todo, louvando a Deus pela alegria da experiência de fé na sua individualidade e pelo culto de louvor e êxtase no templo. É a convicção de *convertido, santificado e salvo* que lhe projeta na alegria de dimensão transcendental, diferente das momentâneas e pecaminosas festas terrenas. Há uma re-elaboração dos simbolismos pré-existentes na cultura e religiosidade popular, como também, pontos das ortodoxias oficiais das igrejas cristãs.

¹⁶⁷ Dêlcio MONTEIRO de LIMA, *Os Demônios Descem do Norte* (1990).

Por isso, o pentecostalismo torna-se diversificado, conforme a visão pessoal e realidade cultural de seus líderes e a coletividade da congregação religiosa local.

Vejam os alguns elementos divergentes, deste protestantismo conservador ou *religião do espírito* com perfil de mudança e renovação: - Deus é o soberano que impõe temor e punição eterna às criaturas; - concepção calvinista da eleição e seu puritanismo moral à santidade; - movimento pietista à santificação, justificados pela fé (salvação imediata) e capacitados no poder vencedor do mundo contaminado; - visões místicas individuais e seus fenômenos espirituais em massa: glossolalia, batismo com o Espírito Santo, revelações, milagreirismo...; - o movimento ascético incutindo o sacrifício e o isolamento sectário- a prioridade do emocional sobre o racional, gerando fanatismo entusiasta; - a salvação mediada pela experiência individual da fé (revelação pessoal); - a prioridade do sobrenatural, desprezando o mundo histórico; - o maniqueísmo e dualismo (luta entre: bem-mal, sagrado-mundano, Deus-diabo, salvos-condenados); - o desafio à missão proselitista de arrebanhar na igreja, em preparação à cidade celestial no novo milênio; - visão mágica do mistério redentor de Cristo, sobre a realidade humana decaída; - o individualismo na interpretação bíblica e seu enfoque fundamentalista, literal e moralista; - o emocionalismo cútico, nutrindo a visão subjetiva da salvação; - a distância entre o natural e o sobrenatural; - a exigência de comportamento pessoal (linguagem, testemunho) e corporal (usos e costumes), como sinal de militância do crente, o indivíduo salvo; - dramatização das experiências pessoais, o êxtase sagrado e o testemunho.

O pentecostalismo em sua origem e tradição conserva divergência com sua vertente protestante, em relação à participação e flexibilidade de relações com os leigos, primando pela visão hierárquica da religião e sua institucionalização. É permitida e incentivada a liberdade cútica intimista, mas quanto à organização da instituição, o poder é monopólio do líder iluminado, cabendo obediência. Nisso, acontece uma *contra-reforma*, dentro do protestantismo, resgatando uma imagem do *Deus-autoridade*, o guerreiro dos exércitos do Antigo Testamento e da época medieval, o casuísmo moral e sua condenação, o emocional e místico em desprezo ao racional, a autoridade religiosa que impõe normas à conduta civil, a salvação individual da alma, a obediência e idolatração aos líderes centralizadores, o dever da massa em conservar a obediência concordante para agradar a Deus, a tradição e legalismo dominantes, a cúpula com o monopólio do saber e poder.

Neste panorama, a estrutura pentecostal institucionalizada apresenta na sua organização geral, o poder centralizado em suas cúpulas, permitindo uma participação controlada da membresia. A flexibilidade fica restrita, em torno das manifestações individuais de crença, durante o culto, como: expressões particularizadas de testemunhos numa dimensão vertical da fé nos momentos de súplica ou na hora dos louvores, leitura bíblica individual, atuação proselitista de pregação nas casas. No mais, cabe ao *crente*, escutar com obediência o ensino dos pastores e cumprir suas exigências para merecer o atendimento divino que a isto está condicionado.

O pentecostalismo evangélico é um movimento religioso derivado e marcado pela característica protestante de subjetividade na interpretação bíblica e ruptura institucional, gestando *seitas* que vão instituir-se em igrejas independentes, salientes no centralismo de líderes carismáticos. Processo que tenderá à gestação de tradição em torno de sua mensagem e autoridade. Portanto, segue a tradição protestante de crescimento pela divisão institucional, mas diverge no perfil de liberdade e participação dos indivíduos na comunidade religiosa e na sociedade. O crente é livre e criativo nas expressões de fé, em relação a Deus, mas não na horizontalidade da existência eclesial e social. Nesta dimensão, cabe ao rebanho submissão ao mediador iluminado e não é permitida a autonomia individual.

Portanto, ocorre o controle dos membros, em relação à sociedade, exigindo-se separação e distinção, quanto aos usos e costumes nas vestes, lazer, atuação partidária, sindical, associações de classe, relações ecumênicas. Há forte insistência na participação interna do grupo eclesial, incutindo-se uma solidariedade sectária, o cultivo do *gueto* religioso. Quando há atuação para fora, ocorre em nome da igreja na conquista de novos membros, os prosélitos ou, seus líderes estabelecem relações com a sociedade secular, em vista de barganhas pessoais ou institucionais.

Este enfoque religioso sectário e pietista encontra base na cultura popular que por suas carências e marginalização, tende a ser permeada por uma visão de predomínio religioso espiritualista, verticalizado e dualista da realidade existencial, como também de concepções ideológicas incutidas pela classe dominante. Este contexto de compreensão torna-se acessível à aplicação religiosa pentecostal com sua dicotomia de compensação extra-terrena: *carência material – abundância espiritual; desprezo ao mundo presente – super-valorização à cidade celestial no pós-morte; analfabetismo e baixa escolaridade – sabedoria do alto; carência de conteúdos eruditos – Bíblia aberta em casa e no culto;*

inteligência pessoal – dons do espírito santo; força e poder dos homens – todo domínio vem de Deus; ser humano fraco – Jesus tem e dá a força do alto; incrédulo – convertido; infelizes à sociedade das vaidades- felizes aos valores do céu; organização social e política (horizontalidade e coletividade existencial) – luta simbólico religiosa (verticalidade e individualidade salvífica); mundo na perdição – salvação na segunda vinda de Jesus com o arrebatamento dos puros e salvos; seguir os projetos dos homens - obedecer ao plano de Deus revelado; inserção no mundo/sociedade – participação espiritual/igreja; - sabedoria humana passageira – verdade de Deus eterna... “Vós estais no mundo – não sois do mundo”!

Nesta dicotomia de compensação imaginária que é incutida, o crente encontra sentido na árdua caminhada existencial.

Portanto, o acesso direto e imediato à fonte da verdade religiosa, o Espírito Santo e o cumprimento das normas estabelecidas pela congregação permitem ao crente superar, simbolicamente, a pobreza material, o baixo nível de escolaridade e o poder secular, como algo inacessível. Agrega-se a esta compreensão que o crente oprimido tem do mundo que o marginalizou, a visão messiânica apocalíptica.¹⁶⁸

A princípio, o pentecostalismo é avesso ao engajamento, mobilização e contestação da ordem social. Por outro lado, conforme os interesses pontuais da igreja, em algum espaço de poder na sociedade civil, define-se a participação de representantes da cúpula, cabendo à massa crente apoiar, o que lhes for exigido. O apoliticismo lentamente foi sendo rompido, tendo diversos líderes pentecostais, ingressado como candidatos em partidos conservadores e conduzindo suas massas para o voto corporativista de perfil de direita. Se existiram exceções à esquerda, foram raras.

No Brasil, a ditadura militar, a partir de 1964, passou a incentivar líderes pentecostais à inserção na política partidária, como contraponto à militância católica de oposição ao poder do regime militar. Desejavam os militares da *linha dura*, quebrar a influência do clero e leigos progressistas católicos, junto ao operariado e agricultores, trabalhadores rurais. De 1964-85, diversos *donos de igrejas*, candidataram-se ou canalizaram os votos do rebanho pentecostal aos políticos alinhados à elite do poder.

¹⁶⁸ Oneide BOBSIN, *Produção Religiosa e Significação Social do Pentecostalismo*, p.139.

É o caso da política partidária na década de 1980, em diante, em que a Assembléia de Deus, definiu estratégias corporativas de conquista de espaço com candidatos próprios na política. Exemplo que despertou o interesse de tantas outras, dali em diante. Assim, as igrejas pentecostais, como estratégia de poder e penetração social atuam, espelhando posturas contrárias à gênese protestante, ligada à modernidade e inserção social e também divergindo de sua própria tradição pentecostal sectária. Nesta tentativa de penetrar no poder secular, o pentecostalismo clássico, acaba claudicando, entre a continuidade e descontinuidade com a visão-de-mundo da religião tradicional, mundanizada, a qual condenam.

Com a redemocratização na década de 1980 e a Nova República, em 1986, houve grande abertura dos pentecostais na política partidária, à exceção da Congregação Cristã, a qual ainda na primeira década do novo século não permite candidatura e disputas políticas de seus líderes e membros. Na época, a eleição do Congresso Nacional, em vista da nova Constituição do Brasil, em 1988, despertou forte entrada e candidaturas de líderes pentecostais, instrumentalizando a liberdade de voto de seus contingentes de fé. Os eleitos formaram, em nome da defesa da liberdade religiosa e moralidade pentecostal, a *Bancada Evangélica*, aliada nas votações aos políticos burgueses, representantes do grande capital, o chamado *centrão*. Neste corporativismo direitista, muitos projetos populares foram barrados, em prejuízo às próprias classes populares, de onde provém a maioria do rebanho pentecostal.

4. Um movimento de contraposição

O pentecostalismo distancia-se da origem protestante, divergindo da teologia liberal norte-americana e sua comunhão com a modernidade. Refuta o padrão institucional e sua racionalidade doutrinal e cútica. Reage à secularização, prometendo a volta e conservação das origens cristãs, mediante a leitura literal e fundamentalista¹⁶⁹ da Bíblia, como fonte de comportamento ético-social que conduzirá à santidade salvífica.

¹⁶⁹ “O fundamentalismo é um meio para a reconquista simbólica do espaço vital em situações de crise, porquanto ao permitir a reconstrução simbólica do mundo, responde a uma perda de orientação por parte das pessoas. Vale sublinhar que, no contexto fundamentalista, as pessoas lêem a escritura sagrada ignorando a bagagem cultural na pré-compreensão e suprimindo a distância entre elas e o texto. Por conseguinte, interpreta-se o texto e supõe-se ‘resultados’ imediatos. Assim sendo, o fundamentalismo consegue converter a dimensão particular das pessoas, principalmente os desejos, em universais absolutos.” (BITTENCOURT J, Fº, *Do Messianismo Possível: Pentecostalismos e Modernização*. In: *Sociologia da Religião no Brasil*, p.97.

Faz um resgate de um *deus autoridade* que incute o dever de submissão obediente das criaturas, através da rigidez moral, sectarismo grupal(*puros*), e, em detrimento do racional, enfatiza-se a liberdade às experiências de fé emotivas e espontâneas.

O paradigma pentecostal configurou, em pouco mais de um século, um modo de ser cristão que soma posturas anti-modernas e modernas em um mesmo sistema religioso, na medida em que retoma posturas mágicas e fundamentalistas, porém respondendo à lógica do sujeito moderno como centro da experiência religiosa e consumidor de bens simbólicos.¹⁷⁰

O pentecostalismo segue a compreensão de que o fenômeno de pentecostes não está preso à historicidade do evento bíblico, mas dinâmico como permanente oferta de sentido e salvação, aberto ao trânsito entre os variados contextos culturais e espaços sociais. Numa leitura mítica, resgatando enfoques arcaicos e processando-os numa ritualização permanente, alegoriza e dramatiza as situações de crise. Seus líderes religiosos, hábeis nas técnicas de manejo da oralidade do senso comum, incutem uma experiência espiritual imediata e sensível, centrada no emocional extasiante, o que não deixa de servir ao indivíduo em crise como uma invertida terapia, geradora de reflexos psíquicos pelo enfoque miraculoso. Desprezando o tempo histórico, prioriza-se o tempo das origens míticas, a *autoridade*, o *poder* do texto sagrado, ofertando ao indivíduo a oportunidade de crença direta, subjetiva, a autonomia na produção simbólica em sua crença sem interferência do erudito e institucional.

O evangelismo pentecostal constrói e distribui sua oferta de sentido, permeada pela visão mítica das origens cristãs e estabelece na clientela um prisma de permanente tempo de salvação (*justificação-santificação*) que se sobrepõe e relativiza as instabilidades do caminhar mundano. Na atribuição de superioridade do sagrado, nega-se a dimensão de enfoque racional sobre a existência das coisas e organizações terrenas, o que leva o pentecostalismo a nutrir permanente comunhão com a mentalidade arcaica, centrada na tradição, oralidade e fragmentos do senso comum da cultura popular. O tempo e espaço histórico são relativizados e submetidos ao enfoque mítico e ritual, a memória das origens constrói força interpretativa à leitura do momento profano, justificando situações precárias e contraditórias da existência.

¹⁷⁰ João Décio PASSOS, *PENTECOSTAIS: origens e começo*, 20.

A partir da erudição judaica, o cristianismo estabeleceu o tempo sagrado, dentro do tempo histórico(profano). Com o movimento messiânico de Jesus, a fé cristã iniciou racionalizada e a *igreja primeva* estabeleceu doutrina e ritualidades com perfil desmistificador, em um processo que recebeu muita contribuição da filosofia grega. Porém, as vicissitudes humanas e históricas na expansão do cristianismo, os contatos e confrontos com diferentes contextos culturais, fazem balançar a gangorra, entre a visão dualista do sagrado e o profano. Os sincretismos e o religioso conduzido como fonte de poder sobre o temporal, acabou gestando conflitos, divisões pela contradição solidificada na política da cristandade medieval.

A Reforma Protestante (séc.XVI) firmada na base de crença direta, mediante só a *fé, a graça e a escritura*, oportunizou ao indivíduo aproximar-se do tempo das origens salvíficas, mediante ter Cristo como centro da salvação, em detrimento da vida profana, tida como decadente. Neste prisma de resgate do sagrado, como sentido norteador do indivíduo perante o profano, a Reforma Metodista (séc.XVIII) incute a visão de que a salvação acontecerá não somente mediante o mistério redentor de Jesus, mas, acrescentada a necessidade de experiência individual sensível, via santificação no Espírito Santo. Portanto, a salvação deve ser externalizada no viver de quem crê, refletindo o permanente fenômeno de pentecostes: justificação em Cristo (Lutero) mais santificação no Espírito Santo(Wesley).

O movimento pentecostal, partindo da teologia da salvação/santificação de Jonh Wesley, configura e recria seu *in illo tempore*, ao que parece reforçando a idéia de uma hegemonia do tempo sagrado sobre o profano, à semelhança das religiões arcaicas.(...) Ser pentecostal é sair da prisão da precariedade do tempo profano do mundo, com todos os seus malefícios e entrar para o grupo dos que vivem o hoje a salvação de Deus.¹⁷¹

O Protestantismo buscou o resgate da racionalidade capaz de ligar o ser humano sem mediações, às origens cristãs, a recolocação do tempo sagrado dentro da relatividade histórica. Mas, mesmo no período dos reformadores, o tempo das origens já começou a receber maior ênfase e se sobrepôr ao tempo profano. Assim, dentro das igrejas reformadas surgem movimentos místicos, disputas internas, centralização institucional, onde entre combates e resistências, marcaram época a *justificação* luterana, a *doutrina da predestinação* calvinista, a *santificação* metodista, além de outras

¹⁷¹ João Décio PASSOS, *PENTECOSTAIS: origens e começo*, pp.32-39.

seitas protestantes que foram combatidas e deixaram fragmentos doutrinários a serem resgatados em outros movimentos e épocas. Nesta longa ebulição religiosa cristã com seus movimentos místicos em disputas de sobreposição, entre os tempos sagrado e profanos é que no contexto histórico da modernidade, a gestação do pentecostalismo ocorre, radicalizando o domínio de um sagrado mítico, arcaico sobre o espaço e tempo mundano.

Na Europa, nos séc. XVII-XVIII, muitos líderes de *seitas* protestantes, perseguidos em geral por governos monárquicos e igrejas reformadas, buscaram refúgio nos EUA, a Colônia da *Nova Inglaterra* marcada por segregação racial, mas com liberdade religiosa. Estes grupos religiosos dissidentes são contestadores da oficialidade, institucionalização, poder político, erudição e elitismo que as igrejas protestantes envolveram-se, entrando em contradição com a utopia e definições doutrinárias e eclesiais de Lutero e outros líderes da Reforma Protestante(1517-séc.XVI). Este fenômeno religioso e social, mostra o contraponto, em que diversas igrejas vindas do movimento da reforma, sofrendoras de perseguição das monarquias e Igreja Católica, tempos depois, estruturaram-se em diversos países anglo-saxônicos e tornaram-se, também, igrejas oficiais que unidas ao poder político e econômico irão gerar e combater suas dissidências. Os movimentos/*seitas* fazem acusação à falta de seguimentos aos princípios originais do cristianismo que a Reforma Protestante almejava e, logo na caminhada histórica, desviou-se em muitos países, regiões mais ricas. Assim, vemos que a religião como fenômeno inserido na organização social, apresenta e está em permanentes condicionamentos culturais e históricos, moldando-se ou contestando a dinâmica das coletividades.

Contra a estruturação religiosa, geradora de instituições eclesiais hierárquicas, secularizadas e de monopólio ritual e doutrinal, estes movimentos religiosos da Europa, perseguidos vão se refugiar na América do Norte, gestando o pentecostalismo. No meio de contingentes pobres e desesperançados pelos poderes corrompidos da sociedade, gerarão mecanismos religiosos de base, produtores de bens simbólicos, como compensação ao que lhes é negado pela religião institucional e estruturas sociais excludentes. Esta expressão da nova religiosidade atuará como utopia às carências de esperanças e necessidades materiais à sobrevivência. Estes movimentos de *reavivamento* metodista e *santidade* batista, gestaram o pentecostalismo nos EUA, aglutinando em congregações e despertando os indivíduos ao proselitismo,

divulgando a experiência de fé e sentido existencial que lhes era negado pela religião e sociedade instituída. Esta expressão religiosa marginal, apresenta simplicidade, imediatez e liberdade do indivíduo sentir-se em relação de pares na solidariedade e apoiado por uma força superior (divindade), animar-se como sujeito que encontra e gesta valores simbólicos. Os deserdados encontram uma mística de contestação que produz razões existenciais e não depende de mediadores que os submetem ao controle do sagrado, a mais uma, entre tantas formas de dominação em que já vivem na sociedade. Porém, logo também, os movimentos/*seitas* dissidentes e pentecostais se institucionalizam e geram seus mediadores, hierarquias, oficialidades, ortodoxias, o que em parte não deixa de refletir, da mesma forma, o contraponto ao que era criticado.

O pentecostalismo contrapõe-se à modernidade secularizadora, racional e de estruturas institucionalizadas, mas acabou também, correspondendo ao que afirmava rejeitar. Surge inserido na época do desenvolvimento das ciências, técnicas, industrialização, constantes mudanças e produção do novo. Também, ocorria a efervescência das filosofias iluministas, defensoras do indivíduo, liberdade, sujeito e democracia. Na contraposição, a santidade pentecostal que insiste em demonstrar a concretude da crença e promessa de salvação, mediante a visibilidade de experiências de *justificação-santificação* pelo batismo, dons, línguas, curas. E, acaba colocando também, o fenômeno religioso no plano da mediação, via presença física corpórea, externalização secular pelo uso midiático, simbolismos, grandes templos, política partidária. “... a salvação pode, agora, ser verificada pelo sentimento da santificação, experimentada como emoção santa e confirmada pela evidência de determinados comportamentos, que o fiel e o grupo assumem”.¹⁷²

Da mesma forma, quanto aos valores individuais e popularização das experiências de salvação, a produção de sentido simbólico religioso, tudo adquire valor na verticalidade da relação com Deus. Pois, quanto à horizontalidade do grupo e instituição, o pentecostalismo aplica o arcaísmo da obediência ao líder carismático e sua tradição formada, portanto, também acontecendo controle, mediações humanas e hierarquia, o que antes rejeitava.

¹⁷² João Décio PASSOS, *PENTECOSTAIS: origens e começo*, p.51.

Este prisma conservador, incute o zelo pela autoridade e a ordem estabelecida nas instituições no âmbito religioso e civil, tidas como sagradas e legítimas, devendo o indivíduo ser submisso a seus líderes. Isso reflete a visão hierárquica, priorizando o enfoque espiritual na compreensão do mundo, donde acredita-se que provém uma descendência de ordem, em graus diferentes de autoridades humanas, portadoras de reflexos divinos: Deus, o soberano e seus anjos... principados celestes e terrestres, chegando aos líderes, os *homens de Deus*. Do mesmo modo, reflete-se a sujeição do corpo ao espírito, devido ser considerado um entrave mundano(carnal) ao crescimento santificado do convertido. Vemos que o evangelismo pentecostal, contrapõe-se às compreensões protestantes e modernas, sobre a racionalidade da fé e doutrina, ao indivíduo autônomo e atuante no desenvolvimento da sociedade(poupança e progresso), à pregação cútica erudita, ao estudo científico da sagrada escritura, à formação religiosa isenta dos misticismos.

(...) os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de Seu supremo poder e inigualável bondade.¹⁷³

A visão de crença do espiritualismo pentecostal clássico, nutre a permanente esperança e incentiva os crentes à preparação de si, como indivíduos e do mundo para o derradeiro *juízo universal*. Será eminente, desafiando o *crente* na permanente vida devocional santificante e militância missionária, via proselitismo, em busca de resgatar mais almas a Deus. Imprime a seus membros, o desafio de evangelismo sectário, em meio aos excluídos do progresso modernista, realizando uma inserção proselitista, entre os desassistidos pelos poderes públicos. Desta forma, o reino celeste estaria no além histórico numa estrita dimensão sobrenatural, visto que a terra e sua sociedade mundana são locais de tormentos e perdições. Também, local de provação a quem for resistente e predestinado à salvação, via santidade.

Neste sentido, o pentecostalismo, desde as origens, até as versões menos ortodoxas (*neopentecostalismo*), envolve grandes contingentes excluídos da sociedade em evolução, permeada pela modernidade capitalista. Envolve as massas mais carentes

¹⁷³ Ricardo MARIANO, *NEOPENTECOSTAIS: sociologia do novo pentecostalismo*, p.10.

em condições econômicas e escolaridade, como nos mostram as estatísticas¹⁷⁴ de comparação com as demais denominações religiosas, cristãs ou não. O movimento pentecostal aparece como oportunidade de inserção e sociabilidade solidária, entre os deserdados dos bens materiais e bens simbólicos da sociedade e igrejas históricas. O pentecostalismo trouxe ao indivíduo *crente* a possibilidade autônoma de produção de sentido, através da expressão de fé corporal, sensível, emotiva, envolvente da realidade pessoal vivida, permeada de sofrimentos psíquicos e carências materiais. Oferece referenciais de vida, às massas em meio à caótica realidade, estabelecendo definições de comportamento em relação ao criador e entre criaturas, formando sólida coesão comunitária, mediante mensagem simples e direta, embasa na *lei* que Deus enviou a Bíblia.

O pentecostalismo desenvolveu-se no Brasil com enorme diversidade de perfis evangelísticos, inserido no contexto de migração-urbanização, um processo acelerado e com desorganização, gerador de instabilidade às massas populares em suas periferias geográficas e do progresso. “Os grupos pentecostais exercem a função de guardar uma religiosidade marcada pela produção autônoma de bens simbólicos, pela proximidade do sagrado e pela eficácia simbólica, incorporando, entretanto, as necessidades e valores da grande cidade.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ Quando ao grau de educação formal, o Censo Demográfico 2000-IBGE, mostra que os Pentecostais têm 15,38% de não-alfabetizados. Um percentual semelhante à média nacional de 15,77%. Por outro lado, o Protestantismo Histórico tem apenas 8,68% “...Comparativamente, pode-se dizer que os pentecostais acolhem mais pessoas não-alfabetizadas, o que não deve causar estranheza por dois fatores: um é a oralidade desenvolvida especialmente pelas Igrejas pentecostais das últimas décadas. Mas, isso também, acontece no pentecostalismo mais antigo, por exemplo na Congregação Cristã no Brasil. O outro fator é constituído pelo desenvolvimento de práticas mágicas no culto pentecostal, que inibem o uso da Bíblia como texto, privilegiando seu sentido simbólico. É claro que a esses dois fatores *internos* ao próprio sistema religioso, devem adicionar-se outros fatores sociais e econômicos. Limitamo-nos apenas a sublinhar elementos característicos desses cultos que, muito provavelmente, facilitam a chegada de *não-alfabetizados*.” BARRERA P, *Matrizes Protestantes do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.102-103.

Outros grupos, ver: *Jornal Folha de São Paulo*, p.4-C. *Os espíritas são os mais escolarizados*. Leonildo Silveira CAMPOS, *Protestantismo Brasileiro e Mudança Social, Sociologia da Religião e Mudança Social*, p. 106-136. JACOB, César R., HESS, Dora R. (orgs). *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais*, 2003 e Idem, Eleições presidenciais no Brasil: uma nova geografia eleitoral? *Revista Alceu*, p. 287-307; Censo 2000, *Jornal Folha de São Paulo*, Caderno Especial A.

¹⁷⁵ PASSOS J. D, *PENTECOSTAIS: origens e começo*, p.55.

5. A simbiose do espiritualismo *novo-velho*

Durante três séculos, o Brasil viveu sob a égide do Contrato do Padroado, onde o Papa concedeu a direção religiosa aos desígnios do Imperador, o que gestou no período colonial, um catolicismo ibérico, distanciado da ortodoxia romana. Com a independência(1822), o império abre espaço à imigração alemã no sul(1824) e conseqüente chegada da Igreja Luterana e seu Protestantismo de Imigração, ligado à colônia germânica. Na metade deste século XIX, há abertura ao Protestantismo de Missão e suas igrejas reformadas, vindo dos Estados Unidos. Em 1890 com a queda da Monarquia e instituição da República, cessa o Padroado e a Igreja Católica deixa de ter a oficialidade, mas adquire a liberdade para que a Sé Romana tente implantar sua ortodoxia doutrinária e pastoral.

O regime do padroado, por sua vez, detinha o controle do aparelho eclesiástico, de forma que a Igreja esteve sempre circunscrita à moldura dos interesses da Coroa. O conforto de religião oficial e do patrocínio financeiro e político, por parte do poder civil, engessava sua ação missionária e sua expansão pelo território de missão.¹⁷⁶

Dentro deste panorama de estado laico, modernidade política e tolerância religiosa, percebemos que o protestantismo histórico e o catolicismo com projeto de romanização(1890) e depois o seu Concílio Vaticano II(1965-67), atuaram num enfoque secularizador. Estas duas igrejas de matriz e enfoque doutrinário europeu tentaram pastorear nos moldes exógenos, racionalizando e reprimindo o *inconsciente coletivo* da religiosidade e cultura brasileira, construídas dentro da história do padroado colonial e seu aportuguesado catolicismo, miscigenado com os variados fatores culturais deste vasto território em ocupação. As pastorais católicas e protestantes ignoraram os valores e símbolos religiosos difusos, formadores das representações e substratos religiosos-culturais, provindos em grande parte de concepções arcaicas do povo interiorano, fortemente marcado por tradições ancestrais, organização familiar patriarcal, convívio mediado pelas relações com os ciclos da natureza, devoções populares... Esses elementos constituíram um vasto sincretismo, um processo aberto à aceitação-rejeição-ressignificação dos valores exteriores(sagrados ou profanos), conforme o contexto local e tempo histórico.

¹⁷⁶ João Décio PASSOS, *A Matriz Católico-Popular do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.62.

Portanto, há uma *religiosidade mínima* solidificada nos meandros do senso comum dos indivíduos e organização social, provindos da mestiçagem racial, miscigenação cultural e enfoques de crenças. O catolicismo romano e protestantismo histórico irão deparar-se com a vitalidade de cultos indígenas, africanos, magia européia, espiritismo, em permanente trânsito sincrético, perpassando um arraigado catolicismo popular. Vemos que no âmbito sócio-cultural há uma matriz de crença que proporciona um panorama religioso misto, sincretista, propício à formação de uma *religiosidade matricial*, ligada ao indivíduo na sua recepção mais emotiva, particular de ver, sentir e reagir, a qual dá base à construção da sua concepção religiosa pessoal. Caminho este, normalmente de pouco ângulo racional e bastante subjetivo, o que pode moldar um arranjo de concepções religiosas contraditórias, a serem acionadas de forma multifacetadas, conforme a necessidade pontual do momento. O viver move-se num aleatório acúmulo e rejeição de ritos, doutrinas, símbolos, tanto no âmbito civil como religioso, conforme influências do momento, sem maior coerência lógica. Transpondo esta religiosidade individual e transitória à época atual, podemos afirmar que este formato de crença vem a corroborar com as concepções de vida fragmentadas, sem lógica de conjunto da vida pós-moderna.

Desta forma, ao analisarmos o vasto fenômeno da diversidade pentecostal, neste século de implantação no Brasil, necessitamos buscar base hermenêutica sobre a formação, conservação e transformação da *matriz religiosa brasileira*.

Os pentecostalismos, por seu turno, reprocessaram a religiosidade de origem matricial, pondo-lhe sinais valorativos. Em outras palavras: em vez de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento os pentecostalismos ensejaram que a *matriz religiosa brasileira* permanecesse intacta, ou seja, apenas realocada e reinserida em um novo sistema religioso.¹⁷⁷

O pentecostalismo e sua diversidade de representações e práticas, conforme a época e contexto social de inserção, absorveu e redimensionou partes do culto religioso popular. Esta *mentalidade religiosa média*, resultou de crenças arcaicas que alimentavam um imaginário coletivo que percebia e temia a vasta natureza brasileira como permeada de seres sagrados, entes míticos ameaçadores. Havia a necessidade

¹⁷⁷ José BITTENCOURT Fº, *MATRIZ E MATRIZES: constantes no pluralismo religioso*. In: Movimentos do Espírito... p.26.

de um temor horizontal que respeitasse e aplacasse estas forças, pois o sobrenatural estava integrado ao natural, como parte do cotidiano. Por outro lado, a racionalidade doutrinal e ritual católico romana e protestante histórica, apresentava ao povo a verticalidade da crença transcendente, erudita, abstrata, dualista, centrada na catequese e culto litúrgico rubricista no templo.

Nesta simbiose de modelos e práticas de crença, forma-se uma *religiosidade difusa*, que perpassa a coletividade em suas representações do sagrado, conserva uma compreensão religiosa sincrética, maleável às renovadas ofertas de crença. Como sabemos, as acusações e perseguições às idolatrias, superstições e paganismos, mais acirraram a resistência discreta e, o criativo sincretismo brasileiro protegia-se pacificamente no catolicismo popular, tido como pertencente à oficialidade da religião hegemônica. Dentro desta comunhão de crenças formadores de uma religiosidade diversificada e integrada por valores arcaicos comuns, os missionários pentecostais norte-americanos chegaram, via igrejas reformadas protestantes históricas. Imprimiram um espiritualismo renovado, manejando valores tradicionais da cultura religiosa que as ortodoxias católica e protestantes rejeitaram.

O movimento pentecostal tem sua raiz básica na reforma protestante metodista da busca da *santidade* pessoal, em acréscimo à *justificação* luterana. A *segunda bênção* enfatizada por Wesley na Inglaterra vai penetrar e dividir as igrejas reformadas norte-americanas. Despertará movimentos de santificação e líderes inspirados pela reatualização do evento bíblico de pentecostes, o resgate do poder e envio missionário das origens cristãs, a ser experienciado e externalizado.

O surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos foi precedido por um divisionismo entre as Igrejas protestantes. As Igrejas se dividiam não apenas por questões teológicas ou doutrinárias, mas também por questões sociais, de etnia e de ideologia. As teorias da evolução, por exemplo, dividiram as Igrejas entre fundamentalistas e liberais. Um dos primeiros líderes da Assembléia de Deus, Charles Perham, era um branco, racista e admirador da tenebrosa Ku Klux Klan. Na época, o racismo dividia o país em duas cores. Nos estados do sul, a lei proibia os cultos religiosos mistos. Outro dos fundadores do pentecostalismo norte-americano foi William Seymour. Ele era negro, escravo e assistia escondido aos cultos de Perham.¹⁷⁸

O pentecostalismo ressignifica, transforma a racionalidade bíblica protestante e sua interpretação lógica, necessitada de domínio da escrita por uma aleatória leitura

¹⁷⁸ Paulo BARRERA, *Matrizes Protestantes do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.92.

literal, fundamentalista, conduzida pelo pastor, o *homem de Deus*. O livro sagrado deixa de ser focado como texto complexo e adquire utilidade pela escolha de fragmentos úteis às necessidades do momento de fé. Passa a ter um simbolismo de poder, arma espiritual, mágica presença a substituir a visualidade sagrada da condenada iconoclastia dos santos católicos populares.

O pentecostalismo transita pelas suas origens protestantes trazidas dos EUA e faz inserção no Brasil, em um contexto bem diferenciado, encontrando a sociedade e cultura marcadas pela matriz religiosa católico-popular. A colonização ocorreu conjugada ao catolicismo sob o comando do império português, distante dos ditames da ortodoxia romana. Forjou-se uma religiosidade inserida no contexto cultural dos povos que foram ocupando o vasto território, permeados por valores arcaicos das tradições ancestrais, vivência regida pelos ciclos naturais, crença dos colonizadores, devoções santoriais. O *catolicismo culturalizado* gestou-se aberto às variadas produções de significados, sincretizando-se pela assimilação espontânea e rupturas com as representações e práticas de crenças, dentro do tempo e espaço da colonização portuguesa, vasta presença de nações indígenas e posterior migração de negros(escravatura) e europeus.

Há um conjunto de visões e práticas que permanece abaixo da modernização latino-americana, como um substrato que se adapta funcionalmente aos novos contextos modernos, conservando, porém, sua estrutura e dinâmica básicas. Portanto, a gênese do pentecostalismo se dá no pressuposto de uma religião hegemônica brasileira, o catolicismo popular. É esse pressuposto religioso que oferece as condições mais amistosas para a implantação e expansão dos grupos pentecostais em nosso contexto, muito embora, o discurso pentecostal seja de franca oposição e ruptura com as práticas católicas.¹⁷⁹

O *homem de Deus* pentecostal re-adequou o cargo de pastor protestante fraco em legitimidade, perante o sacerdócio universal e acesso bíblico dos adeptos. O pentecostalismo inseriu legitimidade, poder hierárquico aos seus pastores, bispos..., apropriando-se do *carisma de função* do sacerdócio católico, também atribuindo poder técnico para exercer com exclusividade, rituais e manuseio de objetos simbólicos. Assim, o hierárca pentecostal é redimensionado da pregação ao acréscimo da função ritual, detentor técnico e condutor da assembléia às experiências santificantes, sensíveis pela força da efusão do pentecostes no viver. Deverá ser prático no discurso para

¹⁷⁹ João Décio PASSOS, *A Matriz Católico-Popular do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.49.

provocar a manifestação do êxtase espiritual, dons, línguas, curas, milagres ao crente agraciado. A lógica cúlrica readequou a devoção nos santos populares pela pregação e ritualidade da graça e milagres na santificação do evento de pentecostes. Ressignificou o gingado profano presente nos movimentos negros protestantes (EUA) pelo louvor corporal da *alegria no espírito*.

Desta forma, o culto protestante centrado na letra e reflexão foi redimensionado ao espetáculo do gesto e emoção, bloqueando a atenção racional. Neste domínio do culto pelo movimento corporal e sonoro, em detrimento da atenção da assembléia que ouve e interpreta a pregação metódica, os crentes pentecostais são incentivados à liberdade coletiva de manifestação individual, uníssona de suas preces e lamentações diretas à divindade pela glossolalia. Os leigos podem falar de suas sensações vividas, milagres, angústias e revelações bíblicas, por que o púlpito tornou-se democratizado aos testemunhos que dão legitimidade à pregação e ritualidade condicionada pelo mediador do sagrado, o pastor pentecostal.

A manifestação do carisma do líder religioso deve centrar-se na técnica oral e ritual, produtora de emoções extasiantes, apoiado pela justificação bíblica alegórica, literal e fundamentalista. Desta maneira, a formação teológica erudita do protestantismo tornou-se desprezada pela crescente prática pentecostalizada de cunho mágico-ritual de controle de massa.

O pastor, portador de boa comunicação, simples e objetiva, sendo normalmente alguém que testemunha ter pertencido a mesma origem da clientela crente, agora emancipado, conjuga a incisiva mensagem e ritualidade com técnica de convencimento. Desperta a esperança do indivíduo à oferta de uma hierarquia divina mais forte, que é poderosa para oferecer o salto qualitativo aos deserdados. As crenças anteriores são taxadas como impuras e fracas, mas servem de base à construção da lógica de crença pentecostal, adequada ao contexto da instabilidade das massas periféricas das metrópoles desordenadas. Tenta-se aplicar o prisma de uma religião eficiente e diferenciada, plausível ao território estranho, ocupado por indivíduos atingidos por forças anônimas e perdidos nas referências existenciais.

O pastor tem técnica superior ao capelão, curandeiro ou benzedeira da roça por ter a Bíblia como escudo espiritual, estabelecer uma relação espontânea e oralizada do sagrado. Coloca-se como agenciador de alianças espirituais e contratos de prosperidade, mediante ofertas, dízimos e sacrifícios de fé e esperança. Seu discurso e

ritualidade desmistifica e estabelece revisão à religiosidade do prosélito em conversão, prometendo a passagem do *idólatra*(velho) ao regenerado, o *crente*(novo).

A pregação do pastor atinge o imaginário do prosélito por dentro, fala de seus símbolos e de suas práticas com espontaneidade e com conhecimento de causa. O ouvinte não é convidado a abandonar todas as suas referências e experiências religiosas, mas a dar um salto qualitativo. Em termos construtivistas, o pregador parte da experiência de mundo do ouvinte, introduzindo elementos novos a partir dos velhos. A apreensão do universo religioso pentecostal por parte do fiel católico se dá somente por um processo de revisão e adaptação da fé católica.¹⁸⁰

A simbiose entre o novo (pentecostalismo) e o velho (catolicismo popular) ocorre, a partir das forças do imaginário hegemônico, dentro de um processo paulatino, sendo camuflado, rejeitado e apropriado, conforme o desenvolvimento da diversidade de institucionalizações pentecostais, ocorridas no espaço de tempo de um século. A gradativa assimilação e mutação, tornou-se explícita, ao ponto de o neopentecostalismo expressar clara configuração autóctone, um novo culto pentecostal, brasileiro e de exportação.

O longo período de mais de três séculos de um catolicismo ibérico pouco institucionalizado e com o controle civil pelo regime do Padroado, tendo o Rei como chefe da igreja oficial do império, gestou uma cultura nacional catolicizada. Este monopólio religioso de perfil rural, começou a entrar em crise, perante a chegada das igrejas protestantes históricas, a instituição da república e o seu estado laico, tentativa de romanização católica. Chega o séc. XX e dois fatores atingem a realidade sócio-cultural e religiosa: a vinda dos missionários pentecostais, fundadores de seitas-igrejas dentro desta realidade brasileira; e, o processo de industrialização-urbanização de desenvolvimento tardio. Portanto, em nossa *Terra de Santa Cruz* gestou-se um catolicismo popular de origem ibérico e rural, resistente à chegada da modernidade, o qual tornou-se matriz ao pentecostalismo abasileirado, diversificado e urbano.

Na realidade, o Brasil sofreu uma metropolização vertiginosa e contraditória que fez prevalecer uma discrepância entre mudança social – novas regras de produção, consumo e convivência – e mudança cultural, e, as grandes massas urbanas permanecem com sua cosmovisão tradicional estruturada sobre um fundamento religioso e auto-gestada pelos agentes populares. O pentecostalismo poderia ser visto, deste modo, como a

¹⁸⁰ João Décio PASSOS, *A Matriz Católico-Popular do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.73.

maneira urbana de a fé católico-popular continuar sobrevivendo em sua estrutura dinâmica de fundo, organizando o espaço e o tempo dos fiéis.¹⁸¹

O movimento pentecostal com origens na migração rural-urbana dos EUA, entra no Brasil dentro de semelhante fenômeno sócio-econômico, em um país que tentava entrar no ciclo da modernidade capitalista, estando a república e federação em crise, constituindo contingentes urbanos em aglomeração desordenada, a queda do coronéis e ascensão da política populista, tentativa de romanização católica.... Um espaço de instabilidade às massas sociais em mobilidade geográfica, desagregação cultural e quebra dos laços tradicionais. É o ambiente em que a cosmovisão pentecostal encontra plausibilidade, estabelecendo rupturas e continuidades com os significados da cultura vigente, criando novas expressões de crença.

A hermenêutica popular sobre o evento de Pentecostes extraiu da narrativa elementos fortemente criadores para a vivência da fé em contextos sociais marcados pela desagregação e pelo correspondente esforço de coesão grupal. Na Babel das metrópoles que se expandem, os carismas do Espírito fazem emergir sujeitos religiosos e grupos que se irmanam com práticas e destinos comuns na busca de sentido e solução para as novas condições de vida.¹⁸²

O catolicismo popular (velho) e o pentecostalismo (novo) têm a característica comum de integração, rejeição e ressignificação de valores significantes diversos, sagrados ou profanos. Nutrem autonomia, relativização da mediação institucional e dos agentes especializados, distância das racionalidades teológicas, protagonismo dos leigos com líderes carismáticos, sincretismo de crenças, visão tradicional e espiritualizada das realidades terrenas, resistentes à modernidade e apegados às significações arcaicas, desempenho ritual prático ligado ao socorro das precariedades existenciais e natureza em crise, prática devocional com sensibilidade gestual, miscigenação étnica, pobreza econômica e cultural, periferia urbana como território de encontro e simbiose.

Na mobilidade das realidades campo-cidade e diversidade das metrópoles, os contingentes do catolicismo popular e pentecostalismo, transitam e dão significado seletivo, conforme o enfoque dual arcaico (perdição-salvação) aos produtos do progresso modernizante. Resistem na existência autônoma, mesmo na cidade estando

¹⁸¹ João Décio PASSOS, *A Matriz Católico-Popular do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.56.

¹⁸² *Ibidem*, p.53.

geograficamente, próximos das oficialidades religiosas e políticas. Nesta convivência de grupos de arraigada tradição própria e com origens diferentes, mas com elementos culturais e religiosos de matriz assemelhada é que o *novo* poderá resignificar o velho, gestando um processo de simbiose espiritual, o que terá a configuração de um movimento não totalmente novo. “É essa autonomia que produz e acolhe o novo como boa-nova que comporá, ainda que de modos variados, o contexto sociorreligioso hospedeiro do pentecostalismo nas suas sucessivas vagas.” ¹⁸³

As massas rurais migradas às periferias urbanas passaram por crises em suas compreensões de mundo, formas de sobrevivência, quebra dos sonhos e os abalos emocionais deixaram (deixam) os indivíduos anônimos em busca de estabilidade referencial. As balisas simbólicas das origens interioranas não mais respondem à nova situação emergente da metrópole caótica. As crenças e significados trazidos em seu imaginário não transmitem referenciais condizentes aos riscos de identidade e sobrevivência do indivíduo e coletividade. É dentro desta erosão humana, em território estranho que o indivíduo que trouxe em si uma bagagem de crença vai recorrer ao socorro das forças sobrenaturais na esperança de alternativas ao túnel do caos amedrontante. Na instabilidade humana e social, o perfil cristão diferenciado da igreja pentecostal com sua agregação solidária será a âncora, perante a avalanche de quebra de referenciais à existência do indivíduo. “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 autoestima.” ¹⁸⁴

O indivíduo estando num mundo de anônimos com aparência de *monstros* a todos os lados, também seus referenciais simbólicos entrou numa instabilidade e não lhe oferecem equilíbrio psíquico e racional na busca de sobrevivência. Nesta fragilidade dos deserdados das promessas do progresso, a falta de investimentos dos poderes públicos, deixam o indivíduo propenso à porta pentecostal, panfletos e palavras com ofertas poderosas de alternativas, sejam de cunho religioso, político-populistas, bingos ou bilhetes de loterias, cartões de crédito, encontram plausibilidade no vazio de possibilidades e sensação de morte dos miseráveis.

¹⁸³ João Décio PASSOS, *A Matriz Católico-Popular do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.64.

¹⁸⁴ Ricardo MARIANO, *NEOPENTECOSTAIS: sociologia do novo pentecostalismo*, p.196.

Na crise econômica, emocional, desajustes familiares, vícios, medos, a proposta pentecostal aparece incisiva na promessa de soluções ou alternativa solidária no encontro cúltico com os pares do grupo social em desajuste existencial. A aplicação objetiva da mensagem e ritualidade de contraposição, calçada em renovados referenciais cristãos, a partir da matriz popular trazida pelo *crente*, adquire plausibilidade.

O pentecostalismo herda a postura de rejeição e afastamento do mundo diretamente do metodismo e do movimento *Holiness*, dos quais se originou. Provém daí, as raízes puritana e pietista do movimento pentecostal. Tal como no puritanismo, para o *crente* pentecostal mostrar-se santificado, ele precisa exteriorizar sinais, por meio de comportamentos ensinados e exigidos pela comunidade religiosa, que os diferenciem da sociedade inclusiva... Para não serem contaminados e corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir na conduta dos fiéis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação.¹⁸⁵

O pentecostalismo aplica uma tática de oposição, ressignificação, formando continuidade aos referenciais de crença trazidos pelo indivíduo que passa por ruínas. Significados existenciais, tradições católicas de origem rural e as representações pentecostais avivacionistas e santificantes, apresentam analogias permeadas de elementos arcaicos, o que possibilita uma configuração religiosa renovada, numa comunhão entre a crença tida como velha com a que se apresenta como nova. Assim é processada a variedade da fé pentecostal.

Nesta exigência de ruptura dos referenciais do passado por não responderem ao novo e crítico território e momento vivido, Jesus e o Espírito Santo são apresentados como parte do *Deus forte* e imediato que tudo move e remove. No culto pentecostal estes agentes divinos potentes não são mais atrapalhados pela multidão de mediadores, os santos ou espíritos indígenas e afros. Agora, Jesus tem o poder miraculoso porque n'Ele está a força do Pai e do Espírito Santo. Crer e aceitá-lo, falar em seu nome é possuir também o alcance deste poder de bênçãos e nova vida, sendo *salvo, escolhido, santificado*. Rejeita-se a figuração e materialização de mediadores sagrados (santos, entidades espirituais), mas transfere-se a lógica semelhante, à crença no poder simbólico do livro bíblico, atribuindo ser força que protege, abençoa, acompanha o *crente*. O santo é fixo na igreja ou casa, o panteão afro-indígena preso no terreiro e não

¹⁸⁵ Ricardo MARIANO, *NEOPENTECOSTAIS: sociologia do novo pentecostalismo*, p.190.

falam. Já, a Bíblia comunica e dá receita divina aos momentos de crise, sendo a *palavra de poder*.

As representações e práticas pentecostais mantêm a lógica fundamental do catolicismo popular, embora alterem os códigos discursivos e simbólicos... Afirma o pentecostal que o 'santo não tem poder nenhum' e deve ser abandonado como um ídolo sem forças, mas imediatamente o substitui, afirmando que 'Jesus tem todo o poder'. Ocorrem uma troca de personagens e uma manutenção e recuperação de suas funções mediadoras e salvíficas. O controle simbólico do espaço é devolvido a um sagrado mediador entre os homens e Deus, mantendo a mesma posição fundamental no imaginário religioso tradicional em que Deus age, permanentemente, no espaço e no tempo, através de seus mediadores. A presença da ação mediada de Deus é iconoclasta, porém não totalmente desestetizada como possa aparentar pelos discursos e ambientes comuns.¹⁸⁶

A transferência de significado e atitudes realimenta a base de um imaginário solidificado que agora adquire a fachada de algo *novo*. Pois, como se colocava dinheiro aos pés do santo, ao convertido que agora nega valor àquela *velha* prática de crença, torna-se cabível colocar dinheiro na Bíblia aberta, em cima do altar. Crê estar concretizando a *aliança* com Deus no merecimento dos milagres acontecerem a si, como indivíduo prosélito que estabeleceu a aposta, confiante no poder da palavra divina, garantidora da troca de dádivas. No *aceitar Jesus* como pertencente ao seu viver, a proximidade com o sagrado permite estabelecer um *contrato*, mediante o sacrifício de doação, nutrindo a esperança de merecer o atendimento, o alcance da graça.

O mundo urbano não apresenta as fronteiras culturais, sociais e territoriais do espaço rural. O indivíduo vive uma fluidez de tempo e local, uma sensação mágica pelos efeitos inesperados de causas anônimas, impossíveis de serem compreendidas pelo senso comum das massas populares. O avanço do progresso globalizado e excludente, empurra de forma compulsória o *vegetar* de vastos contingentes sociais, alheios aos mecanismos do sistema transnacional de *forças invisíveis*. Lá na roça o medo estava nos espíritos (*sagrado negativo*) nutridos pelas crenças populares, as forças da natureza que conforme os ciclos apresentavam ameaças catastróficas. No mundo urbano, o temor aterrorizante é permanente: inundações, falta de espaço, violência, quebra de valores e imoralidades, individualismo, desemprego, poluição, narcotráfico...

¹⁸⁶ João Décio PASSOS, *A Matriz Católico-Popular do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, p.67.

Diante dos contravalores cristãos da sociedade moderna(pós), o pentecostalismo aplica a moral dualista que explora, exacerba alegorizando as figuras do mal, atribuídas a tudo o que tem origem no *velho* e oferece o bem como o *novo*, exigindo ruptura e conversão ao grupo dos *salvos*. Quanto ao relacionamento com os bens materiais e desejos de ascensão pessoal, ressignifica-se pela visão religiosa da prosperidade, as antigas partilhas, gratuidades, sensibilidades coletivas do interior com a ideologia e prática do sistema neoliberal, onde as conquistas devem ser individuais, permeadas de estratégias competitivas, insensibilidades com os pares deserdados. Atribui-se que a benção divina está disponível como oportunidade a todos, cabendo o desafio de merecer a graça a cada um mediante sacrifícios, apostas com o sagrado nas doações financeiras, o que justifica a postergação e permanente esperança e renovados contratos e alianças com o sagrado. O *novo* está no Deus que abençoa a competitividade, a conquista e acúmulos individuais. Ser humilde, fraterno, solidário com o outro, ter sensibilidade social é permanecer no sistema de crença *velho*, atrasado.

O indivíduo que vive o sincretismo católico-popular, autônomo no trânsito entre elementos de variadas crenças, sendo atingido pelo discurso e ritualidade crítica, agressiva, desmistificadora, processa uma revisão e re-adequação de sua constelação de símbolos e significados religioso. Imagina estar entrando numa regeneração de vida (*homem velho para homem novo*), o que na realidade, tratou-se apenas de uma nova roupagem não rompendo com o velho tão criticado, mas sempre necessário ao discursos de contraposição sectária pentecostal. Os *resíduos* resistem e são necessários, como base de aplicação da nova configuração de crença, a *matriz* é rejeitada no discurso apelativo, fanatizado, mas ressignificado, logo em seguida na ritualidade de aparente negação.

Do ponto de vista pedagógico, não se trata de um discurso religioso inédito, ou, a rigor, de um novo sistema de crenças, mas de um discurso revisor que contém, em sua essência, os mesmos símbolos religiosos do ouvinte. O pregador fala a prosélitos no mesmo idioma religioso, sugerindo-lhes reformulações doutrinárias e conclamando-os a uma adesão mais voluntária e militante aos conteúdos da fé cristã. A oposição ao catolicismo é uma oposição revisora que quer corrigir aquilo que o fiel já conhece e vive, na direção de uma salvação certa e segura.¹⁸⁷

¹⁸⁷ João Décio PASSOS, *A Matriz Católico-Popular do Pentecostalismo*. In: MOVIMENTOS DO ESPÍRITO, pp.72-73.

6. A expansão e metamorfoses

As crises sociais, desde a revolução industrial e o início da urbanização das sociedades (fim do séc.XVIII-Europa e EUA), gestaram efervescências religiosas, independentes e contestadoras, sectárias com o religioso institucional e a sociedade envolvente. O *Protestantismo de Conversão* ou pentecostalismo floresceu na periferia norte-americana, guiado por dirigentes com liderança carismática, simples e entre os pares da classe subalterna e em crise social e cultural. Atuaram e atuam de forma prática e convincente, via linguagem simples, direta, ancorada na autoridade da Bíblia(Palavra de Deus), que acolhe e aglutina na solidariedade grupal(*irmãos*), o que fomenta o proselitismo. Neste *carisma de iluminação*, gerador de sentimento e prática que manifesta a luta pelo bem, o *combate das trevas*, desperta à militância de penetração nas faixas excluídas da sociedade e busca de *libertação espiritual* de seus pares. Assim, líderes inspirados sentem-se missionários e trazem o movimento pentecostal ao Brasil com seu culto emotivo, livre e agregador, o qual penetrou nas massas populares à margem da racionalidade e estruturas institucionais do protestantismo¹⁸⁸ e catolicismo romano, como também da erudição do espiritismo e positivismo, vindos da França.

No Brasil, o pentecostalismo chegou perdendo sua gênese, advinda dos negros batistas e subalternos americanos, militantes por espaço e direitos sociais, diante das discriminações étnicas e carências dos meios de produção. Já aportou na *Terra de Santa Cruz*, como culto dos brancos, migrados da Europa e convertidos nos EUA. Trouxe clara isenção e condenação da religião à horizontalidade social e política. Incutiu

¹⁸⁸ O Protestantismo introduziu o enfoque racional na religião, compreendendo a salvação pela dimensão ética, secularizando a mensagem e rompendo com as concepções místicas e suas esperanças mágicas, referentes ao homem e o mundo. Estabeleceu comunhão entre a religião, o indivíduo e a modernidade, defendendo o livre arbítrio na fé e doutrina e não sendo proselitista. A Igreja Luterana (IECLB) entrou no sul do país, em 1824, ligada à migração alemã e atuou, junto à etnia, tendo o perfil de *protestantismo de imigração*. Por outro lado, o *protestantismo de missão*, de fato, tentou ocupar espaço na sociedade brasileira, através da vinda das igrejas reformadas (Presbiteriana, Metodista, Congregacional, Batista, Episcopal), chegadas dos EUA de 1860, em diante. É um protestantismo de vertente norte-americana, imbuído da mentalidade civilizadora moderna, impregnado dos valores liberais e capitalistas, defensor do individualismo, liberdade e democracia. Uma visão burguesa de sociedade, aberta à tolerância, pluralismo e voltada ao trabalho, poupança e progresso. Há uma mentalidade desejosa em influenciar a classe média e elite, via educação, política e religião secularizada, perante o tradicionalismo católico, elite rural e o poder imperial, imperantes no Brasil dito independente no séc.XIX.

o intimismo de salvação vertical e individual dos escolhidos. O líder religioso moldou-se como controlador da doutrina, comportamentos, formas cúltricas, administrador religioso e material da denominação, em nome do agraciamento dos dons espirituais, o *carisma de iluminação*.

O pentecostalismo brasileiro, desde a sua origem, seguiu o mesmo modelo da matriz norte-americana com ênfase no batismo com o Espírito Santo, no dom de falar línguas estranhas e no dom de profecias, além do estímulo à participação emocionada e espontânea nos rituais, no proselitismo religioso e na rigidez moral. Sua inserção deu-se, entretanto, não pela via da postura reivindicatória exercida na prática do evangelho social dos negros, vítimas do preconceito racial no sul dos Estados Unidos, mas por dissidentes brancos, oriundos de áreas de imigração com grande influências de outras culturas... dissociados de qualquer compromisso político e voltados para um projeto exclusivamente religioso, calçado na experiência da oração e dos cultos dos brancos americanos...¹⁸⁹

No Brasil, o pentecostalismo estrutura-se com a vinda de missionários, já pentecostalizados nos EUA. O nosso movimento pentecostal não inicia com líderes autóctones, mas pela força de indivíduos *inspirados* que sentem-se enviados a este terreno continental. O fenômeno pentecostal soube perceber o abandono religioso das massas populares pelo catolicismo romano e as crises internas do protestantismo oficial. Os líderes fervorosos chegaram ao Brasil e dentro de igrejas protestantes tradicionais pregaram, rompendo com o culto racionalizado e letrado, incentivaram a livre manifestação dos dons espirituais e levaram grupos dissidentes para formar novas *seitas-igrejas*. Provocando o sectarismo vão agregando os divergentes e institucionalizando o movimento pentecostal, fundam igrejas autônomas.

O reavivamento pentecostal entrou em 1910 em São Paulo, através do ítalo-americano Luigi Francescon. De origem católica, chegou migrante a Chicago e converteu-se, sendo co-fundador da protestante Igreja Presbiteriana Italiana. Mais tarde recebeu o batismo no Espírito Santo num grupo pentecostal, onde o pastor W.H. Durham profetizou que L.Francescon, deveria levar o *novo pentecostes* às colônias italianas. Em meio à pobreza, deixou o trabalho material de operário e convidou o *irmão* na fé G.Lombardi, ambos com seis filhos menores, a fim de dedicarem-se à obra lhes preparada por Deus, a missão de conversão na Itália e EUA. Em 1909, sentem uma revelação direta para outra direção e dirigem-se aos migrantes italianos na Argentina, onde implantam o movimento pentecostal. De lá, firmes na inspiração divina vieram ao Brasil, buscando a colônia de imigração italiana em São Paulo.

¹⁸⁹ Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL*, p.29.

Em 1910, chegaram em São Paulo e Francescon, aproveitando-se de sua anterior conversão presbiteriana nos EUA, faz pregação em italiano na Igreja Presbiteriana no Bairro do Brás. Provocou um frutuoso cisma, levando 20 membros, entre presbiterianos e batistas. Em meio ao conflito, aglomerou mais alguns metodistas e católicos dissidentes, já abrindo um local de oração pentecostal que tornou-se a Congregação Cristã no Brasil. Até os anos de 1940, seus cultos eram oficiados na língua italiana e formava a maior igreja pentecostal no país. Mas, por estar centrada na cidade, sofreu entraves na continuidade do crescimento, devido ao espaço social diversificado de forças pluralistas: movimento operário, religiões instituídas, ideologias políticas, filosofias iluministas, contestações...

Por outro lado, a co-irmã pentecostal, Assembléia de Deus, nasceu no Pará e cresceu no interior do Brasil, livre de maior concorrência e oposição. Quando bem estruturada, mais tarde penetrou com grande vigor na periferia das metrópoles e na década de 1950, tornou-se e permanece a maior igreja pentecostal do Brasil, embora tantas dissidências e novas *seitas-igrejas* que dela surgiram.

A Congregação Cristã cresceu lentamente por estar centrada na tentativa de conversão pentecostal da massa operária italiana na capital de S.Paulo, tanto que a pregação e hinário nas primeiras décadas eram em italiano. Este proletariado tinha influência ideológica libertária dos movimentos operários europeus (anarco-sindicalismo, socialismo) e promovia greves, demonstrando comportamento avesso à receptividade da espiritualidade pentecostal sectária, antissocial. O movimento pentecostal iniciado por L.Francescon não teve abertura à conquista do proletariado brasileiro e nunca levou o seu evangelismo ao espaço público, centrando-se no templo com tradição oral, negando-se ao uso de qualquer meio de comunicação de massas e formas de proselitismo.

Nas décadas de 1920-30, em meio à sociedade brasileira ruralizada, as denominações Congregação Cristã e Assembléia de Deus, de forma lenta constroem estruturas institucionais e formam núcleos nas grandes cidades. Mas, a Assembléia avança mais pela sua origem interiorana, espaço livre de maiores contestações, proselitismo extra-templo, levando o evangelismo em concentrações nas praças

públicas. Com o período Getulista e início da industrialização e conseqüente crescimento urbano, propiciam-se condições de aglutinação das massas populares interioranas na formação das periferias dos grandes centros. Estes contingentes populacionais empobrecidos, sentindo a mudança geográfica e desenraizados culturalmente, passam pelo vazio de referências e significados existenciais. É nesta visão-de-mundo em crise que os grupos migrantes tornam-se receptivos à oferta religiosa pentecostal.¹⁹⁰

Desta forma, os pobres brasileiros, envoltos na generalizada crise existencial, soma-se a situação política e econômica, onde a falta de democracia pela ditadura do Estado Novo, os meios de comunicação e o incentivo ao consumo, o desemprego e o baixo poder aquisitivo salarial, geraram enormes insatisfações nas massas carentes. Nesta situação confusa e paupérrima, o senso-comum popular não entende os mecanismos da economia capitalista que os explora e exclui dos direitos daquilo que produzem. Assim, entre a crise das religiões tradicionais e da sociedade em transformação, o culto pentecostal com sua mensagem e culto de separação e envolvimento solidário, propiciando êxtase e catarse individuais e coletivas, anima e gera novo sentido existencial às massas carentes.

Em 1945 com o fim da ditadura Vargas, já havendo um contingente assalariado massivo, a redemocratização vai gestando sucessores do marcante coronelismo, através de nova fase de representação, via políticos populistas que terão agremiação no Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). É nesta erupção social da política populista, industrialização e sua massa trabalhadora crescente, acelerando a urbanização que o pentecostalismo vai encontrar espaço popular de maior disseminação. Evidente que soma-se a esta conjuntura política, econômica e social, a tradição religiosa popular pouco atingida pelos 50 anos de tentativa de romanização, a partir do fim do Padroado(1890-República). A cultura brasileira encontra-se marcada pelo catolicismo

¹⁹⁰ A migração campo-cidade, desterritorializa e quebra controles sociais, rompe tradições, exerce força psico-social, desafiando a pessoa à adaptação em novas formas de pensar e colocar-se na coletividade estranha. Neste balançar das estruturas psíquicas e condições econômicas, o desafio a outras formas de trabalho e sobrevivência, a quebra de relações familiares ou patronais do mundo rural, propiciam ao indivíduo sentir-se autônomo, aberto ou empurrado em busca de esperança, em novas ideologias sociais e religiosas. Ao migrante, a congregação pentecostal aparece como espaço de integração, acolhida e inserção no espaço estranho da periferia, cidade e busca de sobrevivência, em outra realidade de trabalho e socialização, uma situação diferente permeada de riscos e temores. O indivíduo instável no processo migratório e busca de alternativas de sobrevivência, pode encontrar na solidariedade da congregação pentecostal um referencial existencial.

devocional, firmado na tradição oral e sincretizado com os valores das crenças indígenas, caboclas, africanas, espíritas, magias européias e devoções aos santos populares. Há o espaço religioso propício ao contínuo crescimento pentecostal, dentro da chamada *matriz religiosa brasileira*.¹⁹¹

Na década de 1950, a Congregação Cristã foi ultrapassada pela co-irmã Assembléia de Deus. Esta formou o outro pilar básico do pentecostalismo no Brasil, ocorrido em 1911, quando chegaram em Belém do Pará, dois sueco-americanos, também conversos e enviados por uma profecia pentecostal. As constantes metamorfoses do movimento pentecostal, tornaram-se salientes no Brasil, a partir dos anos 1950, gerando variados perfis evangelísticos, desde a matriz conservadora, até as mais renovadas, descendentes do *neopentecostalismo* em ascensão no final do século XX e início do séc. XXI.

Em 1950 chegaram novos missionários norte-americanos, organizando a Cruzada Nacional de Evangelização, atraindo dissidentes dos grupos protestantes e pentecostais, já existentes. Desta itinerância e pregação em tendas de lona, ofertadas por pentecostais dos EUA, instala-se aqui a Igreja do Evangelho Quadrangular (*Jesus batiza no Espírito Santo, cura, salva e voltará*), via o missionário Harold Williams que fundou a Igreja Evangélica do Brasil (1951-S.João da Boa Vista/SP), a qual passou a ser Igreja do Evangelho Quadrangular (1958-SP/SP). Essa denominação havia sido fundada por Aimee S. Mc Person (1923-Los Angeles/EUA), cujos pais eram metodistas. Exerce o proselitismo centrado na divulgação bíblica, ênfase na *cura divina*, itinerância com as *tendas dos milagres* e torna-se pioneira no evangelismo pelo rádio e televisão.

Assim, das duas igrejas pentecostais originárias (Assembléia de Deus e Congregação Cristã) e da missão quadrangular norte-americana é que na segunda metade do séc. XX irão desmembrar-se líderes nativos e fundar suas igrejas independentes (*Pentecostalismo Autônomo*).¹⁹² É o caso dos cunhados saídos da

¹⁹¹ José BITTENCOUR Fº, *MATRIZ RELIGIOSA BRASILEIRA: Religiosidade e Mudança Social* (2003)

¹⁹² Na década de 1950, entra no Brasil, o método da Cruzada Nacional de Evangelização, pela estratégica dos templos móveis, as tendas de lonas doadas pelos pentecostais norte-americanos. O pastor dono da lona, em sua itinerância era autônomo, levando a *cura divina* aos grotões e periferias carentes, ungindo com o *santo óleo* e abençoando objetos, o que mostra uma clara inculturação pentecostal. Assim, a ebulição do pentecostalismo brasileiro, aparece mais como um movimento autônomo, guiado por líderes carismáticos, espiritualmente inspirados, do que como igrejas instituídas. Em si, o pentecostalismo, aparece como movimento de contestação, incompatível com o institucional, o que o torna perseguido e o grupo sectário é forçado a migrar e assumir-se como independente. No caminhar de grupo autônomo,

Assembléia de Deus, os quais também, transitaram pelas origens da Igreja do Evangelho Quadrangular. Manuel de Melo, pernambucano que funda a Igreja O Brasil para Cristo (1955-SP/SP) e Davi Martins de Miranda, paranaense fundador da Igreja Deus é Amor (1962-SP/SP). Seguem o perfil evangelístico da *cura divina*.

Outro caso foi o pastor canadense Mac Alister. Desligou-se da Cruzada Nacional de Evangelização, passou e rompeu com a Assembléia de Deus e fundou a Cruzada Nova Vida (1960-RJ/RJ), que depois mudou à denominação de Igreja Nova Vida. Usando a comunicação radiofônica e penetrando em parcelas a classe média em crise, com o tema da prosperidade, tornou-se o introdutor do *neopentecostalismo* norte-americano, inculturando-o na realidade religiosa brasileira. Iniciou o combate à Umbanda, Candomblé e crenças espíritas e indígenas, presentes no senso religioso popular. Instituiu o governo eclesial episcopal, a valorização espiritual do dinheiro e intenso bombardeio aos males, prometendo a mágica da cura divina. Nesta Igreja Nova Vida do Mac Alister, o Edir Macedo converteu-se, aos 18 anos, após ter passado pelo espiritismo. A fonte de inspiração do auto-denominado Bispo Macedo, co-fundador e depois único comandante da Igreja Universal do reino de Deus(IURD) na déc. de 1970, está no ministério episcopal centralizador e inovador do missionário Mac Alister.

Desta forma, os também cunhados Edir Bezerra de Macedo e Romildo Ribeiro Soares, fundaram com mais três líderes, a Igreja Universal do Reino de Deus (1977-RJ/RJ). O evangelismo iurdiano caracteriza-se pelo trinômio: *exorcismo, cura e prosperidade*. Logo divergem e R.R.Soares, funda a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980-SP/SP). Como também, surge a Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986-SP/SP), fundada pelo casal Estévan (executivo da Xerox do Brasil) e Sônia Ernandes (formada em administração de empresas). Entre outras novas igrejas, ambas são de perfil *neopentecostal*, liberais nos usos e costumes, abertas à prosperidade espiritual e material. Fazem uso do marketing e propaganda, administração empresarial e sem vínculo comunitário, forte investimento na mídia e política, incentivam o público à

tenderá à rotinização do carisma motivador da inovação reivindicada e tenderá à institucionalização, o que demonstrará um processo, em parte contraditório com suas origens, dinâmica e profecia da espiritualidade pentecostal. Outro fator da caminhada de aprisionamento e moldagem institucional pentecostal é a disputa de lideranças, entre os representantes e possuidores do poder eclesial e as novas lideranças que arrogam-se iluminadas a imprimir reformas ao instituído. Desejam a tomada de espaço e conquista de poder, no qual não conseguindo hegemonia interna, tenderão para fora, levando um contingente de adeptos à nova mensagem e organização alternativa prometida. Na revolta à tradição institucional, aparece o desejo de levar o grupo contestador ao retorno das origens, acusando o processo histórico-institucional como deturpador da espiritualidade original.

participação na sociedade de desejos, consumo, busca de satisfações e conquistas individuais, sem pregação da ética coletiva. Sacralizando o poder do dinheiro, o desempenho do seu evangelismo faz sintonia com o sistema neoliberal.

Estas igrejas neopentecostais, em termos de culto e doutrina são sincréticas, fazendo comunhão de elementos da cultura tradicional, até aspectos da pós-modernidade, como a psicologia positiva, a auto-ajuda, a Nova-Era. A dinâmica eclesial-empresarial tende a envolver e tirar dividendos das massas transeuntes, nômades pelas variadas ofertas de crenças e insatisfeitas com os bens simbólicos, oferecidos até então no atual mercado religioso pluralista. Estabelecem estratégias de mercantilização do sagrado, combatendo e ressignificando elementos religiosos que permeiam o senso comum das massas em crise de sentido.

As religiões e suas institucionalizações com doutrinas, ritualidades, hierarquia, ocorrem mediante a sintonia e oposição com o contexto sócio-cultural, desenvolvendo-se dentro de processos de conservação e transformação, recebendo influências espontâneas ou buscando elementos estratégicos exteriores. Assim, dentro de um mundo virtualizado, imediato que não admite postergações dos desejos despertados e estimulados, certas correntes religiosas, acabam encarnando o sistema de oferta, troca e sensação de conquista imediata dos bens simbólicos e promessas salvíficas, dentro de uma perspectiva secularizada.

O desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro, durante o séc.XX foi inserido e diferenciado, demonstrando suas representações e práticas adaptadas aos contextos sociais, carisma das lideranças, demandas de ofertas às camadas populares. Entre as tentativas de classificação dos perfís das variadas denominações gestadas, encontramos três *ondas*.¹⁹³

¹⁹³ *Ondas* - Analisando o movimento pentecostal brasileiro, Paul Freston identificou três salientes estágios ou mudanças, os quais estratificam e caracterizam com esta metáfora de cunho físico. Este enfoque tornou-se um referencial bastante aceito entre os cientistas da religião, os quais apontam alguns limites e procuram aperfeiçoá-lo. FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro, *Nem Anjos nem Demônios*, pp.67-72. Ricardo MARIANO, Ricardo MARIANO, *NEOPENTECOSTAIS: sociologia...*, pp. 28-48, em sua longa análise, afirma que Freston utilizou esta metáfora, à semelhança de estudos de D.Martin (1990), sobre a história do Protestantismo mundial(ondas Puritana, Metodista e Pentecostal). Então, Freston dividiu “a partir de um corte histórico-institucional e da análise da dinâmica interna do pentecostalismo brasileiro”. Na primeira *onda*, as Igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembléia de Deus, ambas de origem americana (1910-50), estruturaram-se fechadas e rigoristas, tendo pouca mobilidade teológica, ante as mudanças sociais. Já, o pentecostalismo de *cura divina* é de segunda onda, mais precisamente de origem paulista(1950-70), fundado por líderes de perfil simples, imigrantes de origem interiorana. São as igrejas: Deus é Amor, Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, dentre

7. Os pentecostalismos extra-pentecostais evangélicos

A manifestação pentecostal aparece como fenômeno caracterizado pelas emoções e fervor religioso, liberdade de expressões individuais de crença, em súplicas e louvores, o que propicia o combate simbólico dos males do mundo, atacando o *sagrado negativo* (satanás) e realizando o extravasar pessoal das angústias. Na imaginação e expressão de contato imediato com a divindade, a formulação e manifestações pessoais de crença, anima no purgar as insatisfações e gera sensação de bem estar e pertença à coletividade em crise, mas solidária no mesmo sentimento de satisfações pela fé no grupo diferenciado que formam. Nutrem a crença de serem os *escolhidos*, vivendo o encontro com Jesus, sendo portadores dos dons e o batismo no Espírito Santo. Nesta manifestação religiosa pentecostal, o humano e o mundo são enfocados como campos de batalha, entre a divindade benéfica e a maléfica (diabo) na *conquista de almas*.

Estamos tratando do pentecostalismo evangélico, movimento religioso de massas, oriundo do protestantismo norte-americano, cujas várias denominações protestantes, haviam emigrado da Europa, principalmente as igrejas de tradição calvinistas, metodistas e batistas. Nos EUA, lideranças carismáticas gestaram movimentos dissidentes na passagem dos séculos XIX-XX, formando *seitas* que se organizaram em igrejas, e, outros líderes que se lançaram em missão, gestaram movimentos pentecostais dissidentes e novas igrejas na América Latina. Como também, grupos de perfil carismático com doutrinas cristãs parciais, permanecem como seitas ou parareligiões, classificadas de *pseudoprottestantismo*: Mórmons, Adventistas, Ciência Cristã, Testemunhas de Jeová. Existem, ainda movimentos evangelicais semi-institucionalizados: Atletas de Cristo, Gedeões...

outras que privilegiam o dom da *cura divina*. A IURD pertence ao pentecostalismo *sincrético* ou *autônomo* - por isso, *neo*, estando num terceiro estágio ou *onda*, divergindo dos primeiros pentecostais no Brasil e da matriz protestante. A Igreja Universal, junto com a Internacional da Graça de Deus, a Cristo Vive..., dá início ao grupo de igrejas cariocas, fundadas por lideranças de natureza urbana e de nível cultural mais erudito. Enfatiza a Teologia da Prosperidade, a *libertação dos demônios* (*guerra espiritual*) e são menos legalistas quanto aos comportamentos, usos e costumes. A IURD tem como base de pregação e ritos, o trinômio: *cura-exorcismo-prosperidade*. Apropria-se e desenvolve muitas características latentes no pentecostalismo brasileiro que a precede. Sua mensagem está inserida nas crises vividas pelos contingentes populacionais, envolvidos pela mutação social e transição à pós-modernidade. Imprime uma dinâmica cültica, capaz de catalisar esperanças e de produzir sentido às massas. Estruturou-se num perfil empresarial, envolvendo-se na mídia comercial e política partidária. Por outro lado, R. Cavalcanti, estabelece um panorama global da história do cristianismo e suas igrejas do ramo protestante, colocando o movimento pentecostal do início do séc.XX, como a quarta etapa do movimento da reforma. E, o (neo) pós-pentecostalismo no final do século, como a quinta reforma.

Ver: Robson CAVALCANTI, *A FALTA DA PRIMEIRA REFORMA*: o valor da proposta original, pp.46-47.

Por outro lado, os movimentos espirituais/místicos ou pentecostalismos com maior ou menor efervescência sempre fizeram parte do cristianismo. Pois, segundo MENDONÇA, como religião revelada e embasada no livro sagrado(Bíblia), tende a fé cristã a gestar caminhos de crenças e utopias sujeitas à divergência, como: -a eclesialidade com seus 'letrados', detentores do poder doutrinal e jurídico entre o crente e sagrado, sendo mediadores com legitimação institucionais(hierarquia, exegese, doutrina, dogmas); e, -a liberdade espiritual e a relação direta com o sagrado, via progressivos exercícios de santificação, em que indivíduos e grupos à margem, estabelecem relações independentes de poder, em relação ao sagrado.¹⁹⁴

A Reforma Protestante, em sua oposição aos misticismos e centralidade de poder católico, defendeu a liberdade bíblica, o que acabou gerando no decorrer do tempo, movimentos pietistas, contestadores da erudição e estrutura eclesial. Enfim, as manifestações místicas católicas ou pietistas protestantes são contestações aos controles das hierarquias, dogmas, racionalidade doutrinal, secularização religiosa. O movimento pentecostal é derivado do sacerdócio comum do protestantismo, liberdade e subjetividade de interpretação das escrituras e manifestações de crença, relativismo e fragmentação institucional. Processo este, que chegou ao fundamentalismo religioso e defesa da iluminação espiritual, independente ou paralela ao texto sagrado, a busca das *verdades de fé* provocadoras da divisão e proliferação protestante e pentecostal. Em contraponto, a única fonte de autoridade de crença no protestantismo, a Bíblia, também tornou-se relativizada pelas interpretações subjetivas de *líderes iluminados* e suas *novas verdades*.

Na Igreja Católica, muitos líderes e seus movimentos místicos tiveram destaque, o que muitas vezes foram ajustados às regras de obediência institucional ou combatidos como heréticos. Na história do catolicismo, o zelo pela interpretação bíblica *letrada*, a conservação da tradição e autoridade do magistério eclesiástico, tendem a cooptação e controle ou eliminação de líderes formadores de movimentos alternativos e contestadores de dogmas. O sacerdócio sacramental e distinto dos leigos, atua como

¹⁹⁴ Antônio Gouvea MENDONÇA, *Pentecostalismo e as Concepções Históricas de sua Classificação*. In: Sociologia da Religião no Brasil, p.76.

mediador e dispensador da espiritualidade legitimada, conduzindo um controle místico, dentro dos parâmetros instituídos. Como também, ocorre uma velada tolerância, quando as divergências permanecem à margem, subalternas e não ameaçando a oficialidade da organização, como é o caso da religiosidade popular e os movimentos de espiritualidade de perfil carismático.

A Renovação Carismática Católica(RCC) é o caso atual, em maior destaque. Da mesma forma que o pentecostalismo evangélico, esse movimento espiritual católico teve origem norte-americana, em 1967 e chegou ao Brasil no ano de 1972, através de missionários jesuítas dos EUA. Tanto que nas suas origens pelos professores e alunos católicos da Universidade de Duquesne, havia a preferência de ser chamado de *pentecostalismo católico*, o que não foi aceito e a Igreja, oficializou como RCC. Mas, diversos estudos acadêmicos no Brasil não deixam de definir a Renovação Carismática, como um *catolicismo pentecostalizado*.

A Renovação Carismática Católica permanece como movimento de espiritualidade, interno à organização institucional católica e tem gestado muitos outros movimentos espirituais na mesma tonalidade pentecostal. Embora, várias situações conflitivas com parte da hierarquia e lideranças, permanecem dentro da macro-ortodoxia católico romana, demonstrando no âmbito estético-litúrgico forte flexibilidade e dinâmica de massas. Porém, em termos de doutrina-moralidade, o perfil é conservador. Assim, o movimento tem crescido e barganhado saliente simpatia de parte da hierarquia, lideranças e povo católico.

Podemos concluir que o movimento pentecostal tornou-se fonte de pluralismo cristão, somando-se ao vasto pluralismo religioso, marcante na sociedade moderna e pós-moderna. De forma semelhante ao movimento pentecostal, interno ao catolicismo, também nas origens protestantes¹⁹⁵, ocorreram movimentos pentecostalizadores, como as *seitas anabatistas* (Alemanha), os *Quacres* e as *seitas operárias*(Inglaterra). Portanto, como fenômeno religioso cristão, ocorrem em nossa época, manifestações pentecostais evangélicas com institucionalizações autônomas (*seitas-igrejas*), extraevangélicas

¹⁹⁵ Exemplos: já no período da Reforma, sob a inspiração de Zwinglio (Suíça), surgiram diversas *seitas anabatistas*. Não aceitavam o batismo de crianças e incutiam a busca da experiência do Espírito Santo em particular, livre da mediação institucional. Afirmavam a possibilidade de relação interior e direta do indivíduo com Deus, a força espiritual que supera as diferenças, gera a *comunhão dos eleitos*, o caminho à igualdade humana e mudança da realidade social. Thomas Muentzer foi um líder religioso destacado e desencadeou a Guerra dos Camponeses, em busca do sonho da eleição divina na terra.

(movimentos místicos católicos), e, também, ocorrem presenças pentecostais intraeclesiais protestantes. É o caso do *neodenominacionalismo*, formador de novas igrejas, a partir das denominações evangélicas históricas nas décadas de 1960-80. Então:

Há, [ainda], o pentecostalismo ligado às igrejas protestantes tradicionais, os chamados movimentos de restauração e renovação, que envolvem batistas, metodistas, presbiterianos e congregacionais. Esses movimentos, embora permaneçam fiéis às igrejas de origem, agregam o estilo pentecostal às suas práticas religiosas, como o batismo com o Espírito Santo, as orações espontâneas, a permissão de pregação aos leigos, os testemunhos e os cânticos populares. Constituem uma situação melindrosa, que as igrejas protestantes tradicionais se recusam a encarar com determinação.¹⁹⁶



Templo Assembleiano do Setor (Aldeia) Mato Queimado

¹⁹⁶ Dêlcio MONTEIRO de LIMA, *Os Demônios Descem do Norte*, pp.87-88.

CAPÍTULO III - A IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS

A partir de uma profecia que enviava em missão a um longínquo Belém, dois suecos, convertido nos EUA, encontrou o norte do Brasil, em 1911. Através de suas origens no evangelismo batista, somadas à experiência pentecostal trazida, iniciam a autóctone Missão de Fé Apostólica, logo tornada A Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Com a circulação de famílias dos trabalhadores no ciclo da borracha e sua posterior crise, essa igreja pentecostal alcançou os espaços do nordeste e a periferia dos grandes centros urbanos. Na década de 1950, em diante, tornou-se a maior igreja pentecostal do Brasil.

O evangelismo assembleiano tem como padrão, o conservadorismo religioso, via lideranças e doutrina de perfil tradicional, contestando as mudanças de épocas e costumes. Firma seu embasamento dogmático na leitura fundamentalista da Bíblia, exige identidade do crente no comportamento pessoal e exterior, desafia o *crente* ao proselitismo militante. A pregação de seus pastores, atua com forte oralidade de convencimento e envolvimento na lógica doutrinária e pertença à igreja, como espaço fechado de garantia à salvação. A ação do Espírito Santo no convertido, manifesta-se no dom das línguas (glossolalia) e leva a uma visão transcendental das realidades mundanas, gerando uma espiritualidade vertical e de condenação da esfera terrena, inculcando a batalha do bem e mal, o *crente* e o *incrédulo*. Esta pregação, afirma que ao convertido que caminhar na santidade, os dons espirituais o agraciam para viver no testemunho de bom comportamento na igreja, família e sociedade, sendo digno da salvação.

Porém, esta ortodoxia doutrinária, moral e de poder centralizado não foi suficiente para controlar na unidade, a extensão desta igreja que arrebanhou grande massa popular. Desde a segunda década do início deste *movimento* pentecostal, as disputas de poder e enfoques doutrinários, tornaram-se candentes, o que acabou tornando a brasileira Assembleia de Deus (AD-Br), uma instituição dividida em *ministérios* diversificados. Assim, o fracionamento ministerial, reflete as divergências de lideranças e parcelas de seus crentes, reivindicando ruptura com certos pontos tradicionais da igreja. Desejos de mudanças na rigidez das normas morais, a liberdade nos usos e costumes, o direito do assembleiano de participar dos benefícios da sociedade em mudança.

Diante desta realidade interna de questionamentos e disputas de poder, surgiram diversos ministérios diferenciados, tendo comando de um *Pastor-Presidente*, sobre as igrejas e pastores filiados.

A nativa AD-Br sempre foi arredia, quanto à participação de sua membresia na sociedade moderna: lazer, moda, mídia. Também, quanto à política partidária, a Assembleia de Deus mostrou-se bastante reticente em participar de maneira explícita, ficando numa posição camuflada de apoio aos partidos tradicionais. Mas, a partir do período da constituinte, a cúpula da igreja decidiu arregimentar suas massas e lançou candidatos próprios, em geral *Pastores-Presidentes*, dentro dos partidos de perfil direitista, defensores do status-quo capitalista. Atuam de forma corporativa com a elite, barganhando benefícios à igreja, apenas contestando o liberalismo moral.

1. As origens assembleianas

Os missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren são de origem sueca, migrados aos Estados Unidos, de onde haviam se convertido ao movimento pentecostal, oriundos da Igreja Batista.¹⁹⁷ Vingren(1878-1933) com 24 anos chegou aos EUA. Desembarcou no Brasil, em 1910, Belém do Pará. Foi ao Rio de Janeiro em 1922, voltou à Suécia em 1932 e logo, morreu em 1933. Exerceu a liderança do movimento, durante os 22 anos em que esteve no Brasil. Teve apenas escolaridade inicial, até os 11 anos de vida e foi trabalhador manual, mas chegou a formar-se, em 1909, pastor da Igreja Batista Sueca

¹⁹⁷ A Igreja Evangélica Batista tem nas origens, a marca das perseguições pela Monarquia e Ig.Anglicana, às seitas protestantes na Inglaterra e refúgio na Holanda. *John Smith* – fundou a Igreja Batista em Amsterdã na Holanda, em 1609. Sua expansão na Inglaterra, em 1612. Mais tarde, em 1639, ocorre a migração às colônias da América do Norte, em busca da liberdade de crença. Thomas Helwys(advogado e biblista) escreveu uma *Breve Declaração sobre o Mistério da Iniquidade* e acabou morrendo na prisão inglesa, em 1615. Em meio, às rejeições sofridas pelo rei e a religião oficial protestante, a Igreja Batista proclama-se portadora de *história de fé, doutrina e princípios*. Crê na *Palavra Infalível e Eterna de Deus*, sendo o *Povo da Bíblia*. Assim, afirma o princípio da *liberdade religiosa e de consciência*, a defesa da doutrina cristã originária. Adota a organização de igrejas autônomas e locais, unidas de forma cooperativa e fraternal pela mesma fé e ordem. Ao indivíduo, cabe a conversão e responsabilidade pessoal, a confissão de fé em Jesus Cristo que une ao mistério do Pai e do Espírito Santo, receber o batismo adulto e por imersão. Esta influência vinda da seita protestante, os anabatistas (rebatizadores). A Ig.Batista chega ao Brasil, através de dois casais de missionários dos EUA para S.Paulo, em Americana e Santa Bárbara do Oeste. Ali, houve a conversão do Pe.Antônio Teixeira de Albuquerque. Juntos foram iniciar a missão em Salvador-Bahia. Em 1882, ocorreu a primeira Convenção Batista. www.batistas.org.br (03/10/2006) No Pará, Erik Nilsson (Eurico Alfredo Nelson) com sua esposa Ida Lindeberg chegou em 1891. Atuou no evangelismo e fundou a Primeira Igreja Batista, em 1897, quando também foi consagrado pastor. www.pibpa.org.br (01/07/2010).

de Chicago. Quando tornou-se pentecostal, converteu também a sua igreja evangélica em que pastoreava.

Berg(1884-1963) de origem pobre, só batizado aos 15 anos. Com 18 anos saiu da Suécia para a Inglaterra e depois aos EUA. Chegou ao Brasil em 1910, onde trabalhou na companhia portuária do Pará. Era fundidor de aço, também de origem batista e filho de um líder da igreja. Iniciou com Vingren o movimento pentecostal, mas teve pouca atuação na liderança. Nunca exerceu cargo na trajetória assembleiana. Não chegou sequer a ser pastor. Humilde, só alfabetizado, atuou como evangelista itinerante, distribuindo material de evangelização impresso, em S. Paulo e Espírito Santo. Também, esteve um tempo em Portugal. Morreu na Suécia, em 1963.

Receberam a profecia de evangelizarem uma região distante, chamada de Pará. O descobriram no mapa e paupérrimos, dirigiram-se ao norte do Brasil, embarcados em navios que transportavam pessoas e material na exploração do látex na selva amazônica. A região era envolvida pela produção da borracha e exportação aos EUA, havendo presença de empresas, trabalhadores e negociantes americanos e vasta imigração de nordestinos para a mão-de-obra.

Por coincidência, ao chegarem ao Pará, a capital era Santa Maria de Belém e encontraram um pastor batista, também de origem sueca. Acolhidos, Berg e Vingren começam a pregar sobre os dons espirituais e o batismo com o Espírito Santo no subsolo da Igreja Batista. O pastor Erik Nilsson (Eurico Alfredo Nelson) que os hospedou era simpático à novidade pentecostal, mas sua esposa o incitou à divergência. Também, sentiram-se atingidas pelo fervor dos novos missionários, as igrejas evangélicas: Presbiteriana, Anglicana e Metodista. Expulsos do espaço da Igreja Batista, provocaram um cisma, levando em torno de 19 pessoas e fundaram a Missão de Fé Apostólica, em 18 de junho de 1911, tendo Gunnar Vingren como pastor e Daniel Berg, o auxiliar. Em 1918, a já estabelecida nova igreja passa a chamar-se em definitivo de Igreja Evangélica Assembléia de Deus.

Segundo Gedeon, ao pesquisar no ano 2000, sobre a nossa AD-Br, em sua *origem, implantação e militância*, estabelece a divisão de análise, em três tempos

históricos: “1ª fase: A implantação da ‘seita pentecostista’(1911-30); 2ª fase: A institucionalização da igreja(1930-46); 3ª fase: A oficialização da denominação (1946...)”¹⁹⁸

A expansão deste pentecostalismo iniciado em Belém do Pará teve rapidez, beneficiando-se das correntes migratórias em retorno ao nordeste ou, quando destinavam-se a buscas de novas alternativas de sobrevivência, em direção aos grandes centros urbanos: Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e outros. A Assembléia de Deus, chegou na década de 1950, ultrapassando a Congregação Cristã e chegou no século XXI, como a destacada maior igreja pentecostal, pastoreando 31% do contingente evangélico no Brasil, conforme censo do IBGE, ano 2000. Somava em 2002, a quantia de 22000 templos e 21000 pastores¹⁹⁹, os quais recebem criterioso treino, somados aos obreiros, desafiando os membros a um intenso exercício de campo, em declarada missão proselitista. A hierarquia eclesiástica assembleiana é galgada, mediante a dedicação de crença e pertença atuante no trabalho evangelístico, demonstrando carisma e zelo pela tradição.

2. O evangelismo tradicional

O mesmo perfil do tipo de liderança é refletido quanto à doutrina da instituição, em relação à sociedade e ao comportamento de seus membros, não havendo incentivo a um viver integrado ao mundo. Mas, zela-se por um prisma evangelístico, voltado ao passado, à tradição, justificando o legalismo presente, como prova de *resistência dos eleitos*, à santificação em vista da vida futura na salvação além mundo, sendo pré-milenarista na esperança do novo apocalipse. Desde as suas origens, a Assembléia de Deus no Brasil, fechou-se na austeridade, refutando as renovações acontecidas no pentecostalismo estadunidense, sendo vistas como volta do ser humano às *trevas*, o *mundanismo*. A exceção só ocorreu, quanto ao uso do meio literário²⁰⁰ como forma de evangelismo, em que a Assembléia abriu-se já, em 1917, editando o apologético Jornal *A Voz da Verdade* e outros sucessivos. Em 1940, iniciou como tipografia, a Casa

¹⁹⁸ Gideon Freire ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.45

¹⁹⁹ J. EDWARD. A força do Senhor. Revista VEJA, pp.88-95.

²⁰⁰ Este recurso moderno, como também a mídia como um todo, é refutado até hoje, pela co-progenitora do nosso pentecostalismo, a Congregação Cristã. Preferindo apenas o evangelismo pelo discurso sectário, pertença à comunidade, legalismo doutrinário e comportamental, hinos e revelações divinas.

Publicadora e, em 1946, construiu a sede própria no Rio de Janeiro. Em 1937, solidificando a maior editora evangélica da América Latina. Só mais tarde, depois de longas divergências, entrou no uso do rádio(1960) e televisão(1998) como apoio evangelístico e não comercial. Em 1999, a produção musical.

No restante, o evangelismo assembleiano, recrudescer no legalismo moral, o conservadorismo nos usos e costumes, a não busca de erudição teológica, o sectarismo grupal. Não há aceitação da mulher como pastora ou outros graus na hierarquia. Como podemos perceber, a pregação e prática ritual assembleiana, centrou-se na herança doutrinária conservadora de alguns reformadores, dentro das etapas históricas do protestantismo²⁰¹ e a visão condicionada de seus *pais fundadores*, Vingren e Berg.

Como vemos, no enfoque espiritual verticalista do viver e na tradição é que circulam as justificativas doutrinárias e exigências religiosas comportamentais do *crente*, em fuga do mundo.

Como não podemos parar o relógio da história, ou despachar o mundo moderno para outras eras, temos que manter o compromisso para com os valores que herdamos de nossos pais na fé, a fim de não deixarmos esmorecer a nossa identidade. Isso equivale a trazer de volta os ensinamentos da igreja dos Atos dos Apóstolos; da igreja da Reforma e da igreja de nossos primeiros missionários, os quais acenderam uma chama, que apesar de enfraquecida, ainda brilha em solo brasileiro.²⁰²

Desta maneira, viver na contracorrente da propagada liberdade comportamental do indivíduo na modernidade(pós), guiar-se por normas e tabús inculcados por lideranças e doutrinas moralistas, torna-se caminho salutar e garantido de proteção, em relação ao profano e pernicioso. Justifica-se pelo viés religioso tradicional, os merecimentos esperados que compensarão as carências, privações e incompreensões terrenas. É assim, o renascer para o Cristão e o caminho da perfeição crente, envolvido pelo prisma sobrenatural de compreensão do viver pessoal no mundo.

O contínuo processo de salvação do *crente* assembleiano, exige clara resistência às tentações, percebendo o mundo e a humanidade incrédula, como fontes geradoras de pecados. A intervenção na sociedade, envolvida pelas forças demoníacas, deve ser

²⁰¹ “A Quarta Reforma: do início do século XX, com o pentecostalismo, com uma ênfase pneumatológica na contemporaneidade dos dons espirituais, especialmente a glossolalia, com uma tendência fundamentalista em teologia e pré-milenarista em escatologia. Aqui se originam as Assembléias de Deus”. Ronaldo CAVALCANTI, *A FALTA DA PRIMEIRA REFORMA: o valor da proposta original*, pp.46-47.

²⁰² Antônio Tadeu AYRES, *Reflexos da globalização sobre a Igreja: até que ponto as últimas tendências mundiais afetam o corpo de Cristo?* p.67.

espiritual, resgatando para a conversão o indivíduo, inspirados nos estritos preceitos bíblicos. As mazelas sociais são resultado de cada indivíduo, afastado de Deus e envolvido como instrumento de satanás nas obras más. Por isso, não adianta sonhar com mudanças estruturais na sociedade corrompida, por ser ela resultado do pecado individual. É preciso separar do mundo, agregar na igreja, os indivíduos contaminados e resgatá-los pela conversão e santificação, através da mensagem evangélica assembleiana que penetra e *salva a alma*. Portanto, a crise social não deriva do político e econômico, mas do afastamento do indivíduo e das famílias da oração e da leitura bíblica.

As injustiças sociais, a miséria e as guerras que assolam o mundo são avaliadas como fruto da própria condição de pecadores em que se encontram os seres humanos ou como consequência do distanciamento de Deus.(...) Essa doutrina teológica, vigente entre os pentecostais da assembléia de Deus, traz implicações de natureza prática, já que tendem a aceitar, de forma bastante passiva, a 'vontade de Deus' diante da doença, tragédias pessoais e problemas financeiros. Essa visão escatológica é um apocalipcismo que transforma a fé cristã em uma expectativa passiva.²⁰³

Quanto à política partidária, a estrutura assembleiana só admitiu abertura e participação, incentivando seus membros a candidaturas, a partir da redemocratização do Brasil. Antes, a Assembléia de Deus não exercia participação explícita na política partidária, embora que a hierarquia, de forma velada, acabava apoiando os partidos e candidatos tradicionais. Mas, a partir de 1986, a igreja passa a traçar estratégias de participação arraigada, escolhendo e lançando candidatos em defesa dos interesses eclesiais. O que acabou solidificando-se por ocasião da eleição constituinte de 1988. A hierarquia abriu-se ao ativismo político, canalizando o voto de suas massas, em defesa da liberdade religiosa, direitos sociais à instituição, normas morais, o que ajudou a desencadear a participação partidária e eleitoral de outras organizações religiosas de perfil pentecostal. Houve a arregimentação de pastores e líderes como candidatos, distribuídos entre os partidos políticos de perfil direitista, tendo a campanha direcionada em seus templos, elegendo a maioria dos candidatos. O que mostrou o forte poder de coesão e coersão desta igreja, junto aos contingentes mais carentes.

O discurso fácil e penetrante, a canalização dos bens da religião diretamente para os problemas mais candentes das classes operárias, como doença, emprego ou, mais recentemente o desemprego, os conflitos familiares, a garantia de segurança após a morte e incremento de valores tidos como imutáveis, o combate a outras religiões

²⁰³ Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL*, p.90.

concorrentes e a personificação do mal – o diabo, personalizado nas dificuldades do cotidiano que as camadas populares enfrentam- converteram a Assembléia de Deus em um grupo eclesialístico de alto apelo popular, nesse momento de profunda crise social causada por um modelo econômico que a cada dia se faz mais acentuadamente discriminatório e concentrador de renda.²⁰⁴

Podemos perceber que esta doutrinação permanece bem recrudescida na atualidade dos representantes da ala tradicional do pentecostalismo assembleiano, principalmente no Ministério Belém. Permanece a afirmação e prática ortodoxa de que os princípios bíblicos e o exemplo de seus heróis, devem ser lidos de forma literal e seguidos na moldagem do cristão, via pregação incisiva na igreja. Enfoca-se a realidade cotidiana pelo prisma espiritual e neste, buscam-se as soluções de fé e comportamento moral que dêem razão e esperança na redenção salvífica. Neste permanente re-alimentar uma mística de diretrizes permeadoras e justificadoras das privações cotidianas, nutre-se o sonho de uma recompensa infinita, reservada aos *escolhidos*, os quais louvam por serem diferentes nesta e, também serão na outra vida. As tentações da *luxúria* da vida circundante, tornam-se úteis como prova de vencimento de sacrifícios maiores, suscitando uma virtuosa poupança de merecimentos compensadores à benfazeja eternidade.

3. A Bíblia literal

Toda esta conquista e concentração tradicional de poder, encontra respaldo na Bíblia, tida como livro revelador de um código de conduta salvífica ao ser humano. Sua leitura é literal, em busca dos fundamentos evangélicos. Neste sentido, segue-se a matriz protestante conservadora dos EUA que originou-se em reação ao liberalismo teológico do final do século XIX. Surge o movimento fundamentalista (1914-1920), prometendo um verdadeiro cristianismo, embasado na única matriz de conhecimento (sagradas escrituras) do seu autor que é Deus, tendo como inspirador, o Espírito Santo.

Com esse enfoque, a Bíblia é usada como ensinamento fundamental e verdadeiro ao *crente*, tanto no âmbito religioso e quanto no civil. O que tem gerado controvérsias em relação a dados históricos e às descobertas científicas, como é o caso da teoria da evolução das espécies, o Darwinismo. Neste caso, a concepção creacionista, tem como dogma de fé, a narração mítica do gênesis, o *livro das origens* na Bíblia, sobre a criação

²⁰⁴ Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL*, p.45.

do mundo e dos seres. Esta leitura acrítica, descontextualizada de época e linguagem, tem levado a atitudes intolerantes e polêmicas dos *crentes*, em relação à sociedade, seu progresso científico e as manifestações culturais.

Como vimos, a pastoral da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, pertence ao perfil tradicional, centrada no Ministério Belém, incute uma espiritualidade dogmática. Firma-se em compreensões literais e fundamentalistas da Bíblia e no exemplo comportamental puritano e pietista dos antigos fundadores. Assim, molda o comportamento ético de sua massa, via pregações legalistas nos usos e costumes, a diferenciação do crente como povo eleito e salvo do mundo em descrédito. Este processo desencadeia-se na ênfase a dois estágios do caminho de salvação, os quais formam a identidade assembleiana: a *conversão* e a *santificação*.

No evangelismo assembleiano, as tentações são salutares, como prova à vigilância do convertido que trilha a santificação, segundo os preceitos bíblicos. Deus permite as tribulações do mundo, as aflições como escala de avaliação do grau de santidade de seus filhos convertidos. Esses conversos devem progredir numa espiritualidade verticalista e comportamento moral que dignifique a sua *eleição*, a fim de merecerem a intervenção sobrenatural restauradora do *homem-velho*, que o regenere no *livramento* dos males. O caminho é penoso e compreende a mortificação pessoal, rejeitando e combatendo o mundo, envolvido pela negatividade ao projeto divino. Viver em meio à sociedade e cultura corrompida, sabendo-se *peregrinos à cidade celestial*, tendo comportamento austero, conforme os mandamentos bíblicos e o exemplo dos heróis da história da salvação. Os pastores, guardiões da ortodoxia tradicional, tendo como base de pregação, a leitura literal e fundamentalista da Bíblia, imprimem o ritmo comportamental e salvífico da massa crente.

4. A identificação nos usos e costumes

A ortodoxa exigência dos usos e costumes assembleianos, justifica-se como sinal de um comportamento que externaliza a posse do dom da santidade e salvação. O *crente* mostra-se diferente e resistente, diante do mundo tentador que quer levar todos à perdição moral e materialista. Ser portador de uma doutrina e comportamento moral, definidos como sinais visíveis de povo eleito, convertido, santificado e salvo. É levar no viver os sinais e atitudes exteriores de defesa da identidade, seguindo a orientação da

igreja e não da sociedade permissiva. A doutrina moral deve mostrar-se no dia-dia na conduta do indivíduo considerado salvo e vivenciador dos preceitos da igreja, em que cabe ao *crente* obediência, porque o *pastor ensina* da Bíblia o que é de Deus à salvação das pessoas.

Os assembleianos desenvolveram uma consciência de contracultura muito forte. Uma síndrome de perseguição e de conspiração gerou mecanismos de autopreservação, através da criação de um mundo alternativo, como por exemplo, o casamento endogâmico, os ritos, a Igreja criando atividades durante toda a semana para manter ali o crente, fortalecendo e sacralizando o momento histórico do passado. O comportamento puritano, exigência nas pequenas congregações, pressupõe o cumprimento estreito de uma disciplina moral caracterizada pelo negativismo dos costumes - não fumar, não beber, não dançar - levando a um isolamento progressivo da vida mundana. As roupas e os costumes de quando o pentecostalismo se iniciou são preservados naturalmente, pois, para eles, não representam o costume de uma época ou lugar, mas são sagrados.²⁰⁵

Partindo de certos enfoques bíblicos (1Pd 3,1-7; Gn 2,18-25; Gn 3; 1Cor 11,1-14), a rigidez moral enfatiza as mulheres como seres mais suscetíveis aos perigos mundanos, tendenciosas à sensualidade, luxúria e cobiças. Numa leitura literal da Bíblia, encontram-se justificativas ao discurso da vigilância, cuidados à natureza fraca, envolvendo o feminino no mundo. A mulher traz a tendência desde as origens, ao pernicioso, ao proibido, aos desejos de exaltação, à sexualidade permissiva. Através dela, o pecado que é a desobediência a Deus e destruição da santidade, entrou no mundo. Na tentação e fraqueza da mulher, o homem foi levado a perder o paraíso. O mundanismo atinge as pessoas e as famílias, através da exaltação e da manipulação da mulher, envolvendo-a como objeto de beleza, consumo, vaidades e ao feminismo de emancipação ao lugar do homem. Como é visto, as proibições centralizam-se na figura feminina, inculcando submissão e conformismo como ser inferior, destinado à obediência.

Quanto ao homem, as insistências são menos radicais e o espelham como portador de natureza superior à mulher. Exige-se mais o exterior, como o corte de cabelos, barba, o não beber, abster-se de jogos e tipos de lazer. Ser comandante(*cabeça*) na família e na liderança da igreja, cabendo à mulher o dever de *auxiliar* feita por Deus, obediente e silenciosa, a fim de que suas virtudes sobressaíam e conquiste de satanás, o marido rebelde que for incrédulo.

²⁰⁵ Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL*, p.43.

Percebemos que a sistemática rígida da pregação assembleiana tem como função purificar e manter a diferenciação, a identidade do rebanho *convertido* e *santificado*. O cristão salvo é aquele que sempre está preparado à eminente vinda de Jesus no novo milênio. Na oportunidade, quem já estiver morto ressuscitará e os vivos serão *arrebatados* com a igreja, não permanecendo mais no mundo que ruirá de vez, como o lugar da agonia dos ímpios. Então, cabe a quem foi *eleito* à vida santificada, estar preparado como totalidade de vida: corpo e alma. Mas, isto é um longo caminho, entre a saída do mundo contaminado (*conversão*) e a purificação (*santidade*) que deve ser permanente, tirando de seu viver físico e espiritual, as amarras da sociedade: vícios, idolatrias, vingança, usos e costumes vulgares, tentações, linguagem mundana. A mudança do convertido que caminha na santidade passa a internalização de referenciais de crença e comportamento, conforme a lógica doutrinal que o discurso da igreja incute, tendo respaldo na tradição eclesial, literalidade e fundamentos bíblicos. Exigência que muitas vezes, pode chegar à intolerância.

Como vimos, o evangelismo assembleiano, atua produzindo uma moralidade definida em seu rebanho, cabendo obediência e seguimento, por serem compreendidos como preceitos divinos. Cabe ao converso aceitar e seguir as decisões e ordens, oferecidas pelo criador. É a normatividade dos usos e costumes de santidade, a qual visa moldar um '*ethos*'²⁰⁶ próprio na formação identitária dos indivíduos e na comunidade *crente*. Tendo como base, a necessidade humana pessoal e coletiva, em ter diretrizes de convivência harmônica, sempre é de fundamental importância o estabelecimento de uma moralidade, via sistema de normas e valores para a coletividade e seus membros. Nisso, a Assembléia de Deus primando pela tradição, dedica especial atenção, à *moral*²⁰⁷, como veículo de real moldagem e condução diretiva de seu rebanho.

²⁰⁶ '*Ethos*'(ética) – origem grega. Tem perfil civil e teórica. Envolve um conjunto de princípios norteadores à vida comportamental do indivíduo em si e na coletividade. Traz noções do pensamento racional, definindo fundamentos de referência ao caráter, à internalização de valores na pessoa, à formação e seguimento de costumes da convivência social. A ética aparece como estudo filosófico, teoria que estuda o agir humano, em vista do bem comum.

²⁰⁷ *Moral* – Apresenta um perfil mais religioso e prático. Envolve o comportamento humano, em seus aspectos concretos de atitudes, relacionamentos, prática dos valores internalizados. Estabelece regulação de juízos e valoração da prática vivencial do indivíduo em sociedade. Apresenta a manifestação dos costumes(usos sociais repetidos) harmônicos da coletividade, os códigos seguidos na atuação humana. A moralidade expressa a sólida validade das regras, princípios básicos, normas de conduta, limites e permissões, portadoras de razoável consenso, já solidificados numa tradição oral e sua prática social.

Essa forma de moral é própria das sociedades tradicionais em que a força dos costumes e das normas desempenha um papel fundamental na manutenção da coesão de grupo. As regras de conduta moral – o que é bom ou mau para as pessoas – já estariam definidas desde sempre, cabendo ao indivíduo somente aceitá-las. A não aceitação das regras poderia acarretar sérias consequências ao indivíduo e a todo o grupo.²⁰⁸

A Igreja Evangélica Assembléia de Deus – Ministério Missão, nascida em Belém do Pará, zelosa pela sua ortodoxia tradicional, estruturou e defende com rigidez um modelo de vivência moral, inculcado em seu permanente discurso teológico. Visa moldar um comportamento próprio, característico de sua espiritualidade santificante do rebanho, referendado pela revelação bíblica. O permanente discurso moralizador, em nome dos preceitos divinos de prisma fundamentalista, aparece como estratégia básica de controle do campo religioso assembleiano. Tem fundamental envolvimento do *crente*, incutindo normas santificantes que levem à experiência pessoal de *povo salvo*, dando resistência e identidade, perante a sociedade envolvente. A pregação contínua, incisiva objetiva introjetar a doutrina moral e produzir o sinal exterior de salvação no indivíduo assembleiano e a manutenção da tradição dos usos e costumes de santidade. O discurso pentecostal incisivo converte, orienta na santificação, transmite esperança de salvação, controla e provoca sinais diferentes no comportamento do povo eleito.

O pentecostalismo oferece uma magia moral, com uma moralidade clara, definida e regida por leis universais inexoráveis, num mundo de regras particularistas e flexíveis. Oferece uma ordem, uma lógica, que o indivíduo não encontra nem em sua vida, especialmente numa sociedade assolada por crises econômicas, inflação, criminalidade, com leis frágeis e grande impunidade.²⁰⁹

A moral essencialista da Assembléia de Deus, compreende que Deus nos deu o mundo com princípios transcendentais, eternos, tornados regras de conduta que são exteriores às criaturas passageiras. Cabe à igreja e seus pastores, o zelo e transmissão em sua originalidade, e, ao crente, obedecer como caminho santificante. O ser humano não é autor, mas recebedor e não tem autonomia para interferir na raiz, o essencial do ensinamento divino à salvação. Cabe subordinação humilde da razão e sistemas humanos à sabedoria da lei divina, guardada e transmitida pela igreja. Esta herança eterna, deve ser o ponto referencial de direção e regulação dos atos humanos, em resgate à natureza corrompida.

²⁰⁸ Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL...* p.117

²⁰⁹ Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e Ética: uma análise do discurso de pentecostais* In: ANTONIAZZI, A. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*, p. 220.

O discurso usado é estratégico, dentro da realidade cotidiana dos *crentes*, empregando vocabulário corriqueiro, justificador e enobrecedor da vida de piedade, isolamento e sacrifícios. Visa a formação e o cultivo vigilante de uma postura identitária, interior e exterior do *ser crente*, aliada ao maniqueísmo e seu dualismo da luta do bem contra o mal. Ao convertido que deseja trilhar o caminho da santidade e salvação, cabe obediência e não a dúvida que vem das tentações. Um dos apologistas assembleianos, Elinaldo de Lima, afirma: “*Sabemos que muitas das perguntas feitas em termos éticos e morais, só terão respostas precisas na eternidade*”²¹⁰

5. A oralidade inclusiva

O discurso religioso assembleiano tem direta tonalidade moralista, envolvendo uma palavra de toque aos problemas vividos, às fraquezas humanas, à vontade de Deus ao *crente*. Usa-se uma linguagem, mediante palavras, gestos e metáforas, que incute, desafia à mudança de sentido de quem crê e participa da igreja, formando novos referenciais à conduta perante a sociedade circundante. A mensagem diretiva, busca dar estrutura comportamental sectária à vida religiosa e social, em que o *crente* é impulsionado na confiança de vencedor no combate cotidiano. A linguagem religiosa e o senso de dever, a partir de uma moral essencialista que é inculcada, serve de alavanca a um comportamento que enfrenta as tentações e prepara o *crente* para o milênio salvífico. A Bíblia mostra os fundamentos desta palavra que fortalece e transforma, também dá o exemplo dos heróis da história da salvação. Portanto, se houver fracasso será por fraqueza do indivíduo, revelando dúvidas e pouca fé em Deus que o orienta na coragem que vence o mal, mediante a mensagem da igreja. Por isso, a Assembléia de Deus, herdeira do protestantismo de vertente pré-moderna é incisiva no desafio do crente na experiência das línguas(*glossolalia*), articulando a linguagem como comunicação divina, reveladora de sentido e mudança de vida.

Cada participante parece mergulhado em si mesmo, mas a comunicação total estabelecida por uma linguagem comum cria comunhão e confiança que se reflete sobre a totalidade dos presentes – todos os sentidos participam da frequência do discurso e de seus efeitos repetitivos. [...] A faculdade com que se usam as formas vocabulares e a frequência com que se trocam os sinais de sua significação superam a linguagem comum e dão voz àqueles cuja fala estava submissa e conformada com o glossário de sua marginalidade e desesperança.[...] A produção de sentido que provém do uso livre e ilimitado dos sons – onde a voz de cada um se perde e se soma ao conjunto de outras

²¹⁰ Elinaldo Renovato de LIMA, *Ética Cristã*, p.01.

vozes na multidão – oferece um signo, um sinal que se traduz e se materializa tanto na libertação pessoal quanto coletiva. Essa forma de comunicação, que aparentemente nada comunica, torna-se profundamente comunicativa e estabelece forte conexão com o social, como instrumento multiplicador do eu.²¹¹

O evangelismo assembleiano, em sua ortodoxia doutrinária, pregação e ritualística de forte coesão grupal, apresenta forte capacidade de estruturar um novo jeito de ser do indivíduo convertido. Há um evangelismo de permanente introjeção de novos referenciais, via linguagem simples e diretiva, conforme a realidade cotidiana dos conversos. Ocorre a inculcação de novos valores e a exigência de progressividade de comportamento diferenciado na igreja e sociedade, mostrando a si e à comunidade, já estar trilhando o caminho do *povo leito*.

O permanente discurso centrado no estrito enfoque bíblico literal e fundamentalista, as origens e tradição histórica da igreja, formam a base da moralidade comportamental do *crente* assembleiano. A religião é compreendida, perante as gerações, como um sistema de valores espirituais estáticos, em que cabe construir a organização institucional e missionária, inserindo o indivíduo na busca e conservação no essencial do projeto divino. Assim, a igreja e seus pastores devem ser guardiões e inculcadores da tradição moral, solidificada na trajetória da organização evangelística, portadora de tradição, junto às gerações anteriores. Aplicar esta moralidade essencialista é garantir a missão transcendental da igreja e assegurar a *caminhada santificante dos eleitos*.

Torna-se necessário, evangelizar aplicando um estrito sistema normativo, o qual dê base de identidade, ao comportamento do indivíduo nas diferentes situações do viver e força de enfrentamento dos contravalores à fé. O discurso religioso deve ser o princípio regulador que inspire e transpire no viver *crente*, um comportamento condizente com a doutrina eclesiástica. É a irredutibilidade da normatividade moral nos usos e costumes, a autoridade religiosa e o evangelismo tradicional, a força da palavra, as revelações de dons do Espírito Santo, o pietismo espiritual e o sectarismo na família e comunidade. O essencial, embasado na tradição bíblica e da igreja não pode ser relativizado pelas mudanças das épocas.

²¹¹ Waldo CESAR, & Richard SHAULL, *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs*, pp.80-83

Desta maneira, justificam-se tabus, pregações moralizadoras, comportamentos pietistas e sectários, sob o crivo da igreja ser a guardiã da revelação bíblica e seguimento da vontade divina. Percebemos que este evangelismo e moralidade puritana tem fundamental conservação da ordem vigente na igreja, refletindo-se também na passividade em relação à sociedade. A realidade social é refutada e ignorada, não cabendo atuação de mudança da ordem vigente, visto que o crente iluminado pelo Espírito Santo, sente-se mais como *novo cidadão* ao céu do que à terra.

Neste processo de comunhão coletiva, o emocional entusiasta, abre-se ao testemunho, capaz de palavras contundentes e com tonalidade realista, entre o sobrenatural e o pessoal-mundano, constrói mudanças de expectativas no indivíduo. Introduz novos referenciais de comportamento e compreensão do viver. Re-elabora a linguagem, introduzindo fundamentos transcendentais ao novo jeito de ser, dando sensação de poder sobre a vida, as angústias e o mundo adverso. Sente não estar mais só, isolado nos problemas pessoais(carências materiais, vícios), mas conta com um grupo identitário em situações semelhantes e a acolhida na assembléia celebrante. O ambiente cúltico, torna-se um espaço diferente da sociedade massificada e ali o indivíduo deixa de ser um anônimo. Encontra valorização de seu ser e respaldado na palavra divina dirigida pela autoridade religiosa, adquire o direito de falar da sua situação, ouvir, rezar com liberdade e suplicar o recebimento de dons espirituais.

Portanto, o *crente* passa a reproduzir com entusiasmo e tenacidade o que lhe foi incutido e formou novos referenciais à existência, sentindo-se sujeito entre o céu e à terra. Sente-se portador de novo comportamento e nova linguagem, em que a palavra que professa, expressando um viver qualificado, transmite a fé em que passou acreditar e manifesta ser portador do poder divino. Revela ter apreendido pela via religiosa, um novo e qualificado jeito de ser como indivíduo e família, em meio à vida massificante. Rompe com o passado problemático, envolve-se com novos significados no viver, age no cotidiano pelo prisma de fé assembleiana, e, ali busca esperanças e respostas necessárias ao fardo de cada dia.

É através do discurso que o crente é reconhecido e cria sua identidade de sujeito coletivo. Ao re-elaborar uma linguagem nova, a partir daquilo que já lhe era comum em sua religiosidade e com o acréscimo do discurso bíblico, o convertido estrutura uma nova realidade e um novo imaginário que definem uma nova maneira de viver e de se

relacionar socialmente. Cria portanto, novas relações de força e de poder diante das dificuldades do cotidiano.²¹²

A doutrina evangelística da Assembléia de Deus atua, junto ao psíquico de sua massa, introjetando uma radical necessidade de salvação. O discurso religioso moral desafia à conversão(arrependimento), aos passos de santificação de *povo eleito(escolhido)* e merecimento do batismo com o Espírito Santo. Isto busca munir o *crente* de um mecanismo de satisfação subjetiva, o de se sentir-se recebedor de um poder sobrenatural. Adquire a visão de que está no mundo pecaminoso, mas como passageiro e nele tem a missão de refutar e vencer a mundanidade, a qual é tida como absoluta e satisfatória aos incrédulos. O desafio dramático à salvação no novo milênio celestial será garantida a quem combater com discurso dogmatizado e militância, fugindo das fontes de perdição da sociedade.

Este discurso evangelístico, torna-se alavancado pelo culto emotivo que leva ao êxtase, à moral diferenciada dos *puros*, à piedade espiritual definida numa linguagem *crente* que fala e vive a palavra revelada e a tradição ensinada pelos fundamentos bíblicos e palavra dos pastores. A identificação sectária com a igreja que nutre a redefinição de valores de fé e comportamento, a identidade de ser um *povo salvo*, moldado num padrão diferenciado e resistente. A doutrina cria um círculo de poder que impregna o indivíduo convertido, levando à experiência dos dons do Espírito Santo, formando novos referenciais e identidade num viver, dito santificado e salvo, o qual tem garantia no seguimento ao redil eclesial.

6. A clausura dos salvos

A doutrina da Assembléia de Deus, incute que o *crente* deve refutar a ordem social como desprezível e compreendê-la como, já autodeterminada pela crise, devido a desordem espiritual e moral que nela reina. Os desvios do projeto divino, produzem um desajuste sobrenatural, tirando o espaço do criador e dando presença ao demônio, gerador das mazelas sociais que afligem a todos. Numa sociedade corruptora dos princípios éticos, a igreja torna-se o único referencial a inspirar um comportamento moral digno, à pessoa e sua família. No templo, a autoridade tradicional do pastor, transmite

²¹² Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL...* p. 143.

uma normatividade superior, transcendental, vinda de Deus e confirmada na visível letra e fundamentos da palavra bíblica.

Da igreja leva-se à família, o projeto de *conversão, santidade e salvação*. Compreende-se que Deus, mediante a voz diretiva dos pastores, produz uma segurança de valores que a sociedade não oferece, mas os destrói. Esta moralidade essencial, adquire operacionalidade, quando o crente apoiado na doutrina pregada, arma-se com um escudo de proteção espiritual, frente à sociedade destrutiva da ética social e moral comportamental. Cabe participar com assiduidade do espaço propício à conservação deste ensinamento normativo, inspirado nos valores do pentecostalismo assembleiano.

A Assembléia de Deus com sua tradição continuada no perfil tradicional do Ministério Belém, construiu uma moldagem de crença e comportamento, protegendo sua membresia da sociedade em mudança, questionamentos da estrutura eclesial e contato com outras igrejas. Neste enclausuramento dos *crentes*, as justificativas bíblicas literais e fundamentalistas serviram de apoio, às permanentes inculcações austeras nas condutas sectárias, pietismo e moralidade pentecostal conservadora, vestes e manifestações corporais, lazer, padrão ritual, nutrindo a contestação e cuidado com as *coisas do mundo*. Assim, este perfil eclesial e evangelístico, resiste em vastos contingentes da cultura popular urbana periférica e interiorana que nutre em seu senso-comum, uma religiosidade padronizada, estanque e satisfatória, dentro da lógica da passividade e obediência às tradições e determinações de instâncias maiores: carisma do pastor, palavra inspirada, doutrina da igreja, verticalidade de crença... Ocorre a internalização de uma lógica antiga e exterior, mas assumida como sentido de segurança no mundo terreno e garantia transcendental.

Muito da conduta promulgada como 'bíblica', portanto dogmática, para a AD era o que se definia como 'certo' na vida rural, bem distante da complexidade urbana; onde a previsibilidade da rotina tipificava a vida doméstica da fazenda: cumprir horários de ordenhas, obedecer ao ciclo agrícola, seguir à risca a solidariedade campesina e prestar toda fidelidade ao dono da terra. Ser ordeiro, fiel, era uma característica social da época que foi absorvida pela igreja em sua fundação e incorporada como 'conduta evangélica correta'.²¹³

²¹³ Gedeon Freire de ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.126.

Os ambientes da igreja e da família passam a ser este espaço de *pureza*, a redoma em que os *irmãos* encontram coesão e segurança, conservando a fé e prática da doutrina comportamental. O poder sobrenatural os envolve no zelo ao essencial para passarem por esta vida turbulenta, cheia de riscos que lhes nega necessário bem estar. É a forma de conservar a segurança e orientação divina à *eleição salvífica*. Esse processo identitário, envolvendo o indivíduo, a família e a igreja, num comportamento comedido e regido pela essencialidade doutrinal, encontra operacionalidade no discurso religioso moralizante. Sua insistência permanente, metódica, exigente de sinais exteriores (usos e costumes), linguagem própria, relacionamento entre *irmãos* (gregarismo sectário). Esse processo, busca estruturar o modelo de comportamento santificante dos *eleitos* e convertidos à salvação que a igreja prega.

Vemos que este evangelismo produz reflexos na psique social da massa assembleiana, despertando a atuação individual que reflete o comportamento santificante inculcado na igreja. Para viver o esforço de santidade, nutre-se a crença de ser agraciado pelos dons do Espírito Santo, o qual representa o poder divino, sempre atuante no grupo dos convertidos e caminantes à salvação. Segundo, o padrão orientado pelos líderes da igreja, crendo na recompensa divina e valorização de sua pessoa na comunidade *crente*, o sentido à mudança de vida pela austeridade comportamental, adquire valor pela revelação das dádivas divinas, ao alcance de quem crê. A nova aparência, usando o vestuário do público de boa posição social, demonstra a honradez e reconhecimento de um novo perfil pessoal, nutrindo um imaginário de emancipação e oportunidade de socialização dos deserdados da sociedade elitizada.

Os crentes produzem um imaginário sob cuja influência experimentam simultaneamente o aspecto de proteção e de existência do grupo. Proteção porque de um lado a crença no Espírito Santo é a crença no poder divino absoluto, e, por outro lado, o grupo é percebido como espaço por excelência da manifestação desse poder, o qual se reproduz e re-atualiza a manifestação primitiva desse mesmo Espírito.²¹⁴

Percebemos que a estrutura doutrinária da Igreja Assembléia de Deus tem permanente atuação, buscando moldar os indivíduos numa conversão e santificação, em vista do julgamento apocalíptico. Objetiva-se, embasados numa linguagem bíblica sob controle dos pastores, incutir uma espiritualidade obediente, um comportamento padronizado e defesa da igreja. Assim, deseja-se doutrinar e cobrar uma harmonia ativa

²¹⁴ Fracisco Cartaxo ROLIM, *Pentecostalismo no Brasil...*, p.225.

do rebanho que mantenha, proteja e reproduza a igreja, ocupando espaço na sociedade. Ocorre uma coação rotineira, envolvendo na passividade doutrinária e ativismo na apologia e avanço evangelístico. Esta tradição e proselitismo produz uma estabilidade institucional, ordenando e controlando o ambiente, gerando um determinismo que constrange divergências. Inculca-se de que Deus tem seus *homens ungidos*, como instrumentos de disciplina ao *crente* e a igreja como reduto de proteção salvífica, a este povo que é fraco em conhecimentos e conduta reta.

Podemos perceber que o culto e a doutrina inculcados no templo, agem na subjetividade do indivíduo, em crise de identidade e referenciais na existência. As interdições coercitivas, a austeridade moral, a disciplina eclesial e a mensagem religiosa vão desencadear uma nova postura do indivíduo, também em relação à sociedade envolvente. Este evangelismo, articula a força sobrenatural, envolvendo o indivíduo no dever de mudança no comportamento e promete uma mágica retributiva da conversão, santidade e salvação paradisíaca, garantida pelo transcendente.

A dinâmica assembleiana tem ritualidade que produz catarse e alento pessoal e coletivo ao extrato social desesperançado. Povo subalterno, agregado pelo despertar da solidariedade e fervor dos dons do Espírito Santo. Desestimulados pela assistência e marginalização nos cultos eruditos (católicos e protestantes), conversos à participação ritual intimista e extravaso na assembléia, gerando experiências pessoais de sentido, leitura e construção de referenciais simbólicos às fragilidades existenciais. Na simplicidade dos pares, a autonomia para suplicar, agradecer e descobrir diretrizes de apoio numa palavra transcendental, a Bíblia. É o sentido de sujeitos que descobrem na crença, articulada ao existencial sofredor pelas carências existenciais e perseguições da sociedade envolvente e igrejas históricas, a construção de sentido simbólico, à passagem terrena e ânimo na promessa da compensação transcendental.

Este indivíduo assembleiano, sente o apoio e satisfação no grupo de crença e embora não queira mais *ser do mundo*, vai atuar diferente e bem na sociedade, como espaço negativo e necessário à santificação, mediante as provações em sua fé. Ocorre uma satisfação subjetiva e resposta de comportamento que vai refletir-se também na esfera profana. Torna-se moldado para responder no combate aos vícios e lazer profano, vivendo numa harmonia comportamental não só na família e igreja, mas também, em seus papéis sociais de trabalhador, membro de equipes e hierarquias na

escala produtiva. Passa a ter colaboração concordante com a ordem pública e deveres de cidadão, procurando ser alguém exemplar, onde estiver, embora não considerando-se dependente do mundo. Vive segundo a lógica de que ao mudar de vida (conversão), a mágica retributiva acontecerá e, assim, mantém seu comportamento fiel e esperançoso, refletindo-se da crença religiosa à atuação pessoal dentro da sociedade. O crente passa a acreditar que pela obediência adquire saber e poder, vindos de Deus para construir a santidade salvífica nas provações do mundo.

Nas origens da brasileira Igreja Evangélica Assembléia de Deus (AD-Br), a massa popular em nossa sociedade em formação é de clara extratificação, também religiosa, os subalternos (negros, caboclos, ex-escravos, migrantes), encontram-se órfãos. Nesse contexto, o evangelismo assembleiano chega como oportunidade plausível de acolhida, solidariedade, construção de esperança e manifestação das angústias (mensagem no jornal, testemunhos), visto que o que havia de espaço a expressão de crença e busca de sentido religioso à vida era:

A Católica com suas missas em latim, onde estavam seus antigos senhores e, mais grave, os principais teóricos da 'legitimação' desta escravatura não era, convenhamos, o lugar ideal. As demais igrejas protestantes, pelo menos as principais, tinham em sua direção um missionário estrangeiro, que, apesar de não falar latim, tinha um linguajar etéreo, e a música da igreja soa estranha com um piano ou órgão. Os cultos afros continuavam ainda sendo perseguidos oficialmente pela polícia. Qual, portanto, o único local onde — livre e oficialmente — um ex-escravo poderia cantar, pregar e até dirigir o 'trabalho'? ²¹⁵

Vemos que a igreja assembleiana serve de *nicho imaculado* que orienta e protege o convertido na santidade e salvação, lhe fortalecendo na defesa das verdades doutrinárias. Desafia ao combate no mundo, desviado do projeto divino, mediante o *crente* assimilar e externalizar a lógica imprimida neste evangelismo, centrado no tempo, família e no compromisso individual de caminhar de pessoa regenerada pela conversão. Conservar-se na moralidade crente, levando consigo, em meio à *sociedade incrédula*, o perfil de santificado e digno da salvação.

²¹⁵ Gedeon Freire DE ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.127.

7. O perfil da autoridade religiosa

Hoje, a Igreja Assembléia de Deus encontra-se organizada em *ministérios*, tendo o *Pastor-Presidente*. O denominado Ministério Missão Belém, conserva as origens, o tronco tradicional e maior. As históricas divergências assembleianas, acentuaram as divisões e surgimento de novos e até bastante divergentes ministérios, como é o caso do Ministério Madureira²¹⁶ e do Ministério Betesda²¹⁷.

Nas polêmicas, transparece que além do poder de comando sobre um grupo de igrejas assembleianas, ocorrem divergências doutrinárias e de exercício do comando eclesiástico. Visto que a instituição está presente numa sociedade permeada de mudanças, desafiando a tradição, a legalidade, a rigidez moral e nos usos e costumes. Ocorrem conflitos internos, em especial com aqueles *crentes* que tiveram ascensão social ou na conquista da classe média. Isto tem mostrado que junto das divisões e autonomias, também ocorrem duplicidades de comportamentos de lideranças e *crentes*, dentro de um mesmo ministério, como: legalismo doutrinário e rigidez moral nas massas da periferia e flexibilidade, perante as igrejas, em locais de melhores padrões sociais.

Este panorama eclesial encontra garantia na fundamental hegemonia, desempenhada pelo perfil centralizado do pastor sobre os *crentes* doutrinados.

(...) um pastor, muito além de exercer o poder representa o próprio poder; ele é, em si, um símbolo de poder. No pentecostalismo, principalmente na Assembléia de Deus, um símbolo ultrapassa a realidade. Um pastor é um 'ungido de Deus', tem a 'visão de Deus para o povo', em suma, tem a resposta; resposta definitiva, inquestionável vitalícia...²¹⁸

A estrutura administrativa e pastoral assembleiana, conserva ainda na atualidade, um estilo de chefia nordestino em suas cúpulas, demonstrando sua introjeção cultural desde o início, junto a estas massas de trabalhadores, migrantes na extração do látex no Pará. Como também, o seguinte fenômeno migratório no período de industrialização do país, ocasionando o êxodo às periferias das metrópoles. Desta forma, as relações organizacionais da igreja, transparecem numa centralidade de poder, à semelhança

²¹⁶ A Assembléia de Deus-Madureira teve início no evangelismo autônomo de Paulo L. Macalão na periferia carioca, a partir de 1926.

²¹⁷ Surgiu em Fortaleza no Estado do Ceará, em 1981. A Igreja Assembléia de Deus Betesda, marcou o contraponto interno no tradicionalismo assembleiano, iniciando uma missão, junto aos universitários, profissionais liberais e classe média. Tornou-se uma cisão *americanizada* e modernizante, o que abriu caminho a outros líderes e novos ministérios divergentes.

²¹⁸ Gedeon Freire de ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, pp.98-99.

coronelistas e patriarcal, zelosa pela tradição e legalismo, subordinando no âmbito de poder instituído (diretrizes da igreja) as manifestações carismáticas. Mantendo assim, uma redoma às tentativas de renovação, o que tem provocado diversas cisões, em novos ministérios. E dentro dos ministérios, mesmo ditos renovadores, a concentração de domínios também é reproduzida, via transmissão de pai para filho ou compadresco, numa lealdade estreita ao líder de longa tradição na cúpula eclesial.

Quando a liderança nacional assume de fato o comando, em 1953, continua a tentativa de estabelecer aliança estratégica com a AD-EUA, também, interessada há muito, nesta aproximação. Certamente, o peso do dólar, a vitória dos norte-americanos na segunda guerra, a potência industrial e comercial, instigou o desejo dos dirigentes nordestinos da AD-Br, a sonharem com os benefícios econômicos, mas não mexendo no perfil teológico e eclesial sob o controle autóctone. Assim, a AD originada no Brasil é marcada pelo conservadorismo doutrinal e na estrutura fechada da instituição, divergindo da AD-EUA que apresenta pontos de sintonia com a modernidade protestante. Os suecos fundadores e demais líderes brasileiros nordestinos não aceitaram submissão ou orientação dos norte-americanos, em vista constituir uma instituição eclesiástica congregacional e menos concentrada no personalismo de lideranças regionais.

As Assembléias de Deus no Brasil têm uma relação interna de poder que pode ser caracterizada por um sistema autoritário, oligárquico e caudilhesco. Surgiu para facilitar o controle pelos missionários e depois foi reforçado pelo coronelismo nordestino. Na realidade, é uma complexa teia de redes compostas de igrejas-mães e congregações dependentes, cada uma com áreas geográficas definidas, mas não necessariamente contíguas, o que dá margem a controvérsias constantes sobre invasão de campo. O pastor presidente comanda uma rede de 50 a 100 igrejas dependendo do tamanho da cidade, o que facilita uma grande concentração de poder político[interno] e financeiro.²¹⁹

Desta forma, no exercício de poder do líder religioso está nítido o perfil assembleiano, descendente do pentecostalismo, conservando a visão-de-mundo das sociedades tradicionais, anteriores ao ciclo da industrialização. Nesses sistemas culturais de perfil tradicional, a religião e suas concepções míticas e mágicas, incutia a compreensão de mundo, comportamentos e organização social, esperanças e sentido à existência. Isso acarretava nos indivíduos, a formulação de um imaginário determinístico e hierárquico, incutindo obediência passiva, desde as realidades sobrenaturais distantes

²¹⁹ Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL...* p.42.

e misteriosas, até os mediadores da coletividade: Deus(es), reis políticos e religiosos, líderes civis... Ambos envolviam-se pela ideologia de mútuas dependências e legitimações inquestionáveis.

Nas sociedades pré-modernas ou tradicionais, a classe religiosa exercia a função principal de construir um imaginário coletivo para a ligação concordante, entre o povo e seus reis comandantes. Envolvia as massas na mensagem e ritualística de agrado cultural, comportamento social e espera da retribuição divina, mediante a justificativa hierárquica da proximidade das autoridades com Deus, compreendidas como representantes e dirigentes iluminadas. Como consequência, esta visão de poder centralizado, acaba chegando ao núcleo básico da sociedade, que é a família, perpetuando-se a legitimação conservadora dos aspectos do viver, via representantes da vontade divina, entre as gerações.

As relações sociais neste tipo de sociedade se dão através de vínculos familiares, dominados por padrões de autoridade patriarcal. A família constitui a base da sociedade. Os comportamentos e ações sociais são prescritos pela tradição e autoridade. São sociedades homogêneas, com uma união baseada em 'formas rígidas de vida, indiferenciadas', prescritas pela comunidade. Nestas sociedades se dá muita importância à palavra, honra e sangue (relações de parentesco).²²⁰

A Assembléia de Deus apresenta, desde as origens, em sua trajetória ligada à tradição, uma forte postura contracultural à sociedade moderna e entra na *pós-modernidade*²²¹, conservando sua solidez de organização evangelística, centrada no

²²⁰ Jung Mo SUNG, *Teologia e Economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*, p.151

²²¹ *Modernidade, pós-modernidade - O termo e sua atribuição de época ou era, apresenta divergências nas compreensões e nas conceituações. Para alguns estudiosos, a pós-modernidade está dentro da modernidade e não constitui nova fase e novo panorama de conceitos, valores, concepções e princípios diretivos. Seria mero prolongamento, chamando-se alta modernidade, sociedade pós-industrial, modernidade radicalizada, modernidade triunfante, hiper-modernidade. Para Anthony GIDDENS, a modernidade começou na Europa no século XVII e hoje engloba necessariamente o modernismo (o artístico, o imaginário, o simbólico, o urbano). Na sua compreensão, a pós-modernidade apresenta sinais e não constitui ainda uma nova etapa, mas um momento de auto-afirmação da modernidade. O diferencial está no enfoque da organização social pelo resgate da cultura e da estética, construindo uma temporalidade mais reflexiva, dinâmica e menos padronizada. "Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes".*

As Consequências da Modernidade, pp.12-13.

Alain TOURAINE na mesma linha de compreensão, afirma que ainda não está construída uma nova época: "Tendo chegado ao fim do século XX, a modernidade desapareceu, esmagada por seus próprios agentes, e se reduziu a um vanguardismo acelerado que se transforma em pós-modernidade desorientada." *Crítica da Modernidade*, p.386.

Os pós-modernos afirmam que os interesses, narrativas e projetos coletivos da modernidade fracassaram em grande parte, perdendo sentido as lutas políticas, os dissensos ou a busca de consensos. O cientificismo iluminista e seu mito do progresso materializado deixaram um rastro destrutivo ao homem e à

pastor, o chefe institucional. O comando doutrinal e suas exigências de comportamento são dadas como fixas, inquestionáveis e legitimadas pelo controle na leitura literal e fundamentalista do texto bíblico. Ao *crente* não cabe questionar, mas crendo e obedecendo, o *Espírito Santo* agirá.

Embora com características urbanas, a Assembléia de Deus tradicional erigiu-se em meio à marginalidade, enfrentando a proletarização crescente dos grandes centros. Reacionária face ao racionalismo moderno da cidade, encontra celeiro fácil nas classes inferiores, em que as concepções racionais são menos acessíveis e o indivíduo é mais sensível à magia que o pentecostalismo oferece, em contraste com o racionalismo crescente do protestantismo histórico.²²²

Neste sentido, a inculcação bíblica, a doutrina moral e tradição assembleiana, em torno da família, serve de referencial fundamental, justificando a hierarquia de obediência na igreja e sociedade. A partir da autoridade do homem na família, respaldado na *vontade de Deus*, justifica-se o controle das lideranças na igreja e a passividade do *crente*, em relação às hierarquias profanas na estrutura dominante da sociedade. O modelo familiar inculcado, acaba sendo espelho ao controle de poder na igreja e passividade com as autoridades na coletividade. Isso, produz um comportamento condicionado na massa crente. Os pastores e sua autoridade tradicional, desafiam o *crente* às exigências de santificação e incutem medo, enfocando os problemas existenciais e a permanente retribuição entre o bem e o mal no viver. As negatividades são insinuadas, levando à humilhação do rebanho, produzindo o efeito de submissão e não crítica às vozes dirigentes. Mantém-se a subalternidade hierárquica e psíquica, como controle de comportamento da massa e manutenção do poder da igreja e seus líderes. Este determinismo de prisma divino, produz a sensação de uma segurança, garantidora da santidade e salvação dos indivíduos.

natureza, fazendo-se necessário nova fase utópica, menos instrumental e de mais valores e sentido à vida em sua integralidade. “A pós-modernidade não renega os aspectos tecnológicos da modernidade (modernização), mas os seus aspectos ideológicos: o homem racional, valores ocidentais tidos como universais, etc.” R. CAVALCANTI, *Cristianismo e Política*, p.177.

Independente das divergências, percebemos que vivemos num contexto de intersecção entre o moderno e o pós-moderno, tendo mútuas influências em concomitância de avanços e conservações.

²²² Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL*, pp.75-76.

8. O domínio masculino

Quando a *assembléia de crentes* consegue sair dos espaços básicos improvisados(casas, árvores, praças, galpões...) o templo torna-se o centro de atenções, investimento material, diferenciação, cobiça de domínio, corporativismo hierárquico e ocupação do púlpito. Tendo patrimônio estratégico e hierarquia, cabe à assembléia ficar na base para obedecer e louvar o comando, o poder dos seus chefes em destaque, *mais perto de Deus!* Como também, neste processo de extratificação e monopólio ritual, os especialistas aparecem como mediadores e definidores do sagrado, doutrina e moralidade. O templo torna-se o *redil* de comando e moldagem do *rebanho das almas*, o espaço que congrega e prepara o indivíduo para que carregue o distintivo de crente e seja militante na família e na sociedade.

Desta forma, o tradicional controle masculino na igreja, definido pela AD-Br irá refletir-se inculcando obediência e hierarquia na família, igreja e sociedade. O momento cúltico refletirá o controle masculino, a conquista e comando do espaço sagrado, a detenção das chaves patrimoniais, o manejo financeiro, o comando celebrativo, o local destacado da hierarquia, o lado dos homens, o lado das mulheres e crianças, os bancos em que sentarão os que estiverem na *disciplina*. Na ritualidade, de maneira genérica, a oportunidade da palavra é aberta para toda assembléia.

(...) indistintamente do grau de escolaridade, profissão exercida, raça ou cor, qualquer um pode dar o testemunho, cantar um hino, contar uma bênção, realizar um trabalho evangelístico – mas no púlpito, na liderança do culto e no exercício do poder na igreja, apenas o pastor. E, apenas, homem poder ser pastor. Mesmo que em tese, na AD, todos os homens podem ser pastores... Homens que tenham uma longa temporada de serviços prestados subindo gradualmente na escala hierárquica.²²³

O culto tradicional da AD é aberto à participação da membresia, mas sob controle. Segue uma ritualidade padrão com moderado uso do corpo, hinos e ritmos musicais do livro Harpa Cristã e o espaço aberto aos testemunhos. Há a distinção na assembléia celebrativa, entre os membros cerceados pelo *tempo de disciplina*, devido faltas cometidas. Devem sentar na frente e é proibida a participação na santa-ceia. O local do coro é destinado aos músicos e cantores reconhecidos pelo líder dirigente. O púlpito está sob o comando do pastor, que é o dirigente do culto e seus auxiliares

²²³ Gedeon Freire de ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.136.

hierárquicos, os homens, formando em torno deste pastor, um grupo corporativo que dirige a igreja de forma centralizada no âmbito econômico, pastoral, doutrinário e disciplinar. Portanto, a assembléia é composta de numerosa quantidade de mulheres, participantes como coadjuvantes.

Pelo zelo nos usos e costumes, embasados na tradição sectária dos fundadores e fundamentos bíblicos literais, defende-se o austero perfil visual da membresia *crente* e o preconceito sobre a mulher, como tendenciosa ao luxo, sensualidade, cobiças, vaidades, fraqueza na fé. À participação feminina, cabe o limite de ser auxiliar, obediente e silenciosa. A mulher, deve ser dedicada no exemplo para a transmissão da moral tradicional e visão pietista do viver na formação dos filhos, como *crentes* assembleianos. Ao homem é atribuído o poder de comando, justificando-se a hierarquia na família, igreja e sociedade.

A Assembléia de Deus gestada no Brasil (AD-BR) segue a ideologia religiosa do *pentecostalismo branco* da AD-EUA, quanto à visão e inserção na realidade social. Sempre, apresentou-se isenta de qualquer inserção militante nas conflitividades sociais, participação política de oposição e contestação dos poderes econômicos e realidades excludentes. Junto aos subalternos sociais, formadores de grande parte da sua membresia, passou uma doutrinação sectária pela espiritualidade vertical, uma leitura espiritualizada e maniqueísta do bem e mal, entre a terra e o céu, o mundo e a salvação. Mas, diverge quanto à sua organização institucional e estruturou-se numa disputa de poder terreno, entre os suecos e nordestinos, e, ambos, em aversão a AD-EUA, pelo domínio da igreja e a causa do *rebanho a ser salvo*. Os suecos, em meio a constantes divergências (Convenção de 1930), garantem o domínio conflituado do início da Missão de Fé Apostólica (MFA-1911 / AD-1918), até 1953. Depois, os brasileiros de cultura nordestina estruturam a concentração de poder, formando uma tradição que chegou ao centenário(2011). O estilo da missão norte-americana da AD, considerado moderno, nunca foi aceito no Brasil. Ou seja: formar uma instituição eclesiástica com estrutura racionalizada, imediato registro legal e doutrina definida, administrada por conselhos, concílios e seminários para formar pastoras e pastores.

(...) nunca esse modelo americano foi cogitado pelos suecos. E, posteriormente, já nas mãos de brasileiros, o coronelismo eclesiástico jamais permitiu a implantação de instâncias de poder que se lhe viessem rivalizar. Exatamente por este ethos sueco-

nordestino é que nunca se cogitou a inclusão do ministério feminino, que a AD nos EUA tem desde seu início, a liberação dos costumes, a educação teológica ou uma estrutura administrativa nacional com o sistema congregacional de autonomia das igrejas locais.²²⁴

Gunar Vingren mudou-se de Belém do Pará e fundou a Assembléia de Deus no Rio de Janeiro. Estando muito doente pela malária que o acompanhou, o comando da igreja foi até os anos 1930, sob a chefia de sua mulher, a Frida, que havia chegado da Suécia, enfermeira formada, em 1917. Demonstrava agilidade no comando assembleiano e atuava como pastora, influenciando os caminhos da igreja. Certamente que por sua influência, em 1926, o marido Vingren, consagrou mulheres solteiras como pastoras, o que provocou forte reação de setores brasileiros da igreja. Paulo Macalão, pastor na capital do Rio de Janeiro, militar nascido no RS e acusado de ligação com a Maçonaria, faz insistente exigência de uma convenção geral. Articulou a oposição, em 1930, a partir do nordeste e derrubou o controle da Frida e o acesso às mulheres na hierarquia assembleiana.

A autóctone AD-Br chegou à década de 1950 permeada de conflitos internos, explicitados desde a convocada Convenção de 1930 em Natal-RN pelas lideranças brasileiras, em rivalização com os líderes suecos que detinham o poder central, desde as origens em 1911.²²⁵ Por detrás desta disputa de espaço no comando assembleiano, também está a rejeição ao desempenho de autoridade que estaria tendo a Frida Vingren, mulher do co-fundador e líder eclesial, Gunnar Vingren. Este ponto divergente, liga-se a um dos temas em discussão na Convenção de 30 que foi a possibilidade de pastorado feminino,²²⁶ o qual foi rejeitado e a AD-Br chega ao centenário com esta velha decisão fundamentalista dogmatizada: *na Bíblia não tem nenhuma mulher pastora*.

A visão doutrinal e organização insitucional diferenciada, a força e possível influência da AD-EUA, gerou o contraponto, direcionando crescente ao fechamento assembleiano. AD-Br foi vanguarda na comunicação em 1917, produzindo e distribuindo, onde a igreja chegasse pelos rincões do país, o *Jornal Voz da Verdade*, depois surgiram

²²⁴ Gedeon Freire de ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.93.

²²⁵ Exceção foi Paulo Leivas Macalão em 1937, quando em meio à segunda Guerra Mundial, o Brasil envolvido pelo nacionalismo da era Vargas e o temor aos estrangeiros, os Suecos ficaram menos de um ano fora da chefia assembleiana, porém, mantendo os cargos secundários. E, logo depois, retomam o cargo principal, continuando latentes as disputas de poder com a corporação das lideranças nordestinas.

²²⁶ Na AD-EUA, desde a fundação em 1914, ocorre a consagração de pastoras. Como também, o movimento pentecostal, desde suas origens foi composto pelo forte protagonismo negro e liderança de mulheres. A AD-EUA elitizou-se teve segregação racial, mas conservou o espaço hierárquico feminino.

outros, em substituição e disputa de espaços. Algumas mulheres chegaram a 1930, atuantes liderando novas fronteiras evangélicas, sendo pastoras. Frida Vingren comandou a AD ao lado do marido (Gunnar), após o casamento, em torno de 15 anos. Mas, a Convenção de 1930, exigida e comandada por interesses da liderança nordestina, solapou para sempre o pastorado feminino. Em 1932, o casal voltou à Suécia e Gunnar morreu em 1933. Depois, Frida foi internada em um sanatório.

Portanto, a AD-Br solidificou-se como igreja de liderança carismática, doutrinária e tradicional, discurso dogmático. Uma instituição conservadora com poder centralizado em sua hierarquia masculina vitalícia. A AD é fruto do colonialismo religioso sueco e do coronelismo nordestino, formando um caudilhismo assembleiano, semelhante à tradição provinciana latino-americana. Assim, o pastor encarnará o poder, simbolizará a centralidade da igreja, exercendo o domínio eclesiástico feudal, reverenciado pelo culto personalista ao líder. Este monopólio piramidal marca a titularidade dos Pastores-Presidentes, em seus ministérios e variados perfis da Assembléia de Deus no Brasil.

A leitura bíblica enfocada na bipolaridade, carne - espírito, mundo - igreja, material - espiritual, homem - mulher, crente - incrédulo, simplifica e gera operacionalidade no entendimento e opção de vida, às pessoas conflituadas e à margem da dignidade humana e social. O pentecostalismo apresenta a finitude histórica, dentro de um determinismo, no qual o ser humano está entre duas cidadanias: a terrena e a provisória, a celeste e a eterna. Nutre-se a resignação do mundo pragmático e coletivo, animado pela esperança sacrificial de ser agraciado na sua individualidade à Jerusalém celeste. Assim, cabe perguntar que tipo de consciência social produz a crença assembleiana?

9. A experiência santificante

O movimento pentecostal, formador das *religiões do espírito*, reivindicou o resgate da experiência das origens cristãs, a espiritualidade dos subalternos sociais e institucionais, como ocorreu com os primeiros cristãos. Nutre-se o enfoque de que o Espírito Santo revelou a Jesus e aos pobres, as verdades salvíficas e não à elite dominante e os religiosos do templo de Jerusalém. Na Reforma Protestante, o movimento de contestação à religião institucional e dos poderes terrenos, fragmentou-se e também, o protestantismo gerou suas instituições oficiais, ligadas ao Estado e ao

templo com suas lideranças eruditas. Esta contradição vai gerar movimentos divergentes, a *reforma na reforma*, perante a perda dos valores da igreja primitiva. Sequer a santidade pela retomada da espiritualidade bíblica, a moralidade diferenciada, a sensibilidade às profecias, visões e línguas, a verdade e a esperança salvífica (escatologia milenarista).

A doutrina assembleiana é explícita na definição do monopólio institucional, colocando a igreja como mediadora, entre o indivíduo e a salvação. A estrutura evangelística sensibiliza o indivíduo em crise, à mudança na forma de ser, desafiando ao experimentar outra direção existencial, objetivando moldar o caráter do *crente*, inculcando um novo sistema de valores (ética), segundo os desígnios divinos. Na ritualidade e pregação, exige nova postura de comportamento (moral), em que o indivíduo externalize sua nova maneira de ser, a encarnação e o testemunho da moral *crente*. A recitação de mensagens bíblicas literais de episódios do Antigo Testamento e textos paulinos, servem de fundamentos referenciais e sua pregação incisiva, amedrontante pelo maniqueísmo da condenação – salvação, formam um senso comum obediente e seguidor. O discurso moral é direcionado à moldagem do comportamento religioso e social.

A possibilidade de experiência pessoal de elementos e fatos bíblicos misteriosos que o pentecostalismo assembleiano prega, ritualiza e oportuniza para que o indivíduo, tornando-se *crente* progrida na experiência pessoal. Esta mística, envolve numa progressividade de pertença ao grupo religioso, encontro solidário e testemunho de que os acontecimentos são possíveis a quem caminha na dinâmica da crença e comportamento condizentes com a doutrina. Os fenômenos transcendentais, embasados no livro sagrado, pregado pela AD e confirmados no testemunho dos indivíduos pares na caminhada existencial, tornam a pessoa aberta pela conquista de experiências sensíveis e, em comunhão com a realidade do transcendente, respondendo e buscando um sentido maior, às suas finitudes.

Nesta dinâmica pentecostal, o indivíduo encontra uma religiosidade próxima, sensível, emotiva e não abstrata. É a crença que envolve o indivíduo numa solidariedade entre pares subalternos, produção e resposta de sentido existencial pela oportunidade de experiências do mistério: os dons do Espírito Santo são possibilidades de conquista, os milagres e profecias são atualizados na existência em crise, a santidade e salvação garantidas ao convertido pelo testemunho de experiências manifestadas na tradição

eclesial. A Bíblia deixa de ser um *livro fechado*, uma narrativa do passado para ser instrumento plausível ao que crê, mesmo não sabendo ler. Não é necessária erudição exegética e hermenêutica, mas seguimento ao escrito ou o que for pregado sobre seu texto literal, crendo como fundamento sagrado à existência humana. As *verdades de crença* bíblica e pentecostal são autenticadas pelos permanentes testemunhos de sentirem-se santificados e salvos, os convertidos: criminoso, alcoólatra, miserável, desesperado, perseguido.... É o amparo nas adquiridas razões de crença religiosa.

A experiência religiosa impele o indivíduo a rever seus valores, com base nos princípios religiosos introjetados e a adotar, juntamente com o grupo religioso do qual faz parte, um universo simbólico, cujos significados norteiam a maneira de viver no mundo e de explicá-lo. Além disso, a Igreja torna-se uma resposta para os conversos no sentido de lhes conceder certezas diante das incertezas, que advêm das crises e dilemas que permeiam a realidade.²²⁷

O indivíduo marginalizado socialmente e/ou em crise pessoal, adere e penetra na dinâmica da crença transcendental, mediante pontos de experiência sensível que lhe darão sinais de satisfação, preenchimento de vazios existenciais. Quando perceber que suas fragilidades encontram elementos, aparentemente distanciados, mas perceptíveis e bem cabíveis na necessidade do momento, o mistério e sua dimensão extraordinária, tornam-se próximos e aceitos, dinâmicos e desejados como constituintes e apoios para que a caminhada terrena, seja superadora de conflitos e esperançosa, adquirindo e fortalecendo o sentido de ser. A experiência do mistério passa a ser constituinte da pessoa e produtora de valores, animadora, despertando a autoajuda e mudança no viver, a construção de razões de estar na coletividade terrena, em meio às vicissitudes históricas.

Portanto, há uma organização do pastoreio, em que o fator religioso produz na massa de indivíduos, a mudança de expectativas, moldagem de novas compreensões, atitudes, desejos, relação com as circunstâncias contraditórias da sociedade permissiva. Aparece uma direção definida ao viver em crise, animando na esperança, a quem andar na direção de convertido, sentindo-se santificado e nutrindo a perspectiva da vantajosa compensação paradisíaca. Este sistema normativo sectário e puritano não tem mais a sensação opressiva, mas à luz da fé, passa a dar uma sensação diretiva e animadora,

²²⁷ Juarez Aparecido COSTA, *SALVAÇÃO E COMPORTAMENTO MORAL...* p.112

sendo uma segurança identitária da pessoa e sua convivência na igreja e, em relação à aspereza da vida cotidiana.

O discurso religioso assembleiano aplica uma linguagem persuasiva que leva o *crente* à experiência do sagrado e sua exteriorização, via comportamento moral que testemunhe a mudança de pecador a santificado. O pastor é o arauto deste processo da introspecção, moldagem e reprodução das palavras e atitudes nos indivíduos, por que:

- Inculca ser a palavra de Deus(Bíblia) que chama todos, *crentes* e incrédulos, à obediência e seguimento;
- Detém a autoridade da palavra sobre a massa em nome da missão espiritual e administração eclesiástica que encarna;
- Afirmar a superioridade da força espiritual sobre as realidades pessoais e mundanas, envolvidas pela dualidade bem e mal;
- Mistifica, dando tonalidade religiosa aos problemas e situações temporais, usando uma linguagem com lógica simplista, enfatizando relações retributivas entre o divino e o humano;
- Promete a intervenção constante do Espírito Santo, como força mágica de solução aos problemas;
- A palavra divina e sua revelação serão apropriadas, merecidas por quem tiver fé obediente e seguimento à moral eclesial;
- A ritualidade não deve transgredir os fundamentos da palavra e a tradição evangelística que identifica a igreja;
- Na centralidade e autonomia do Espírito Santo, desencadeia-se a autoridade da igreja e seus líderes sobre a massa;
- A doutrina ancorada na palavra bíblica revelada e tradição inspirada dos fundadores traz legitimidade mística, ultrapassando os enfoques humanos relativos;
- As verdades divinas passam por um desvelamento de significado, perante o mundo humano, cabendo ao *crente*, naquilo que não entender, crer e obedecer à orientação da liderança eclesial;
- Deus oferece oportunidade de ascensão do ser humano, às realidades transcendentais, cabendo ao *crente* trilhar o caminho de santidade, vivendo o seguimento à voz do Espírito Santo, manifestada na doutrina e tradição eclesial;
- O pastor é investido de autoridade na pregação do sagrado e moral, falando e construindo a verdade, em nome de Deus, e, dando significação à voz da assembléia;
- A contestação tem reflexos, atingindo a quem o pastor está representando (Deus e sua igreja);
- A persuasiva pregação é embasada na palavra maior e revelada em concretude na Bíblia (*arma* na mão do *crente*), como forma de garantir a disciplina do rebanho;
- A circularidade do discurso, entre a vontade divina, a palavra incisiva do pastor, o dever santificante do convertido, as negatividades do mundo, acaba fechando uma espiritualidade de consenso e reforço comunitário, em que os indivíduos se reconhecem agraciados. Assim, este processo da palavra que converte, visibilizada na

Bíblia e voz do pastor, leva à experiência do sagrado e transmite referencial à vida conflituada. Também, a palavra sagrada experienciada sinaliza-se no viver crente, manifestando-se no merecimento do dom das línguas. A igreja e seus pastores, passam a ação incisiva de doutrinar os convertidos na moralidade e tabus, produzindo sinais de incorporação do projeto de santidade e salvação do grupo.

A lógica de pregação assembleiana em que é atribuída, à ação do Espírito Santo a força da palavra persuasiva, desperta confiança e orienta à mudança de vida, à conversão. O testemunho de quem fala, atribuindo ser portador de uma capacidade transcendental e coloca-se como um iluminado por dons espirituais, adquire confiabilidade no grupo e dá legitimidade ao discurso pentecostal da igreja. Este testemunhar, envolvido pelo prisma de dons recebidos, adquire crédito por envolver a realidade concreta do indivíduo que mostra sua experiência de vida, construída a partir de ser receptor da mensagem evangelística. Mostrando a realidade prática, pessoal de sua visível transformação como filho de Deus em crise, forma identificação com as situações próprias das individualidades problemáticas e as semelhanças sociais da massa assistente. Esta identificação, satisfação e comunhão de identidades nas conflitividades pessoais e satisfações de mudanças, anima a assembléia reunida ao louvor de agradecimentos e ofertas à igreja.

Portanto, o pentecostalismo assembleiano, dando ênfase ao dom das línguas e ação do Espírito Santo no viver do crente, procura estruturar a experiência religiosa, mediante o espaço cútico da igreja, num processo de: - convicção da atualidade do pentecostes em seu rebanho; - o culto grupal como continuidade, àquela experiência sublime e fundadora do cenáculo; - o Espírito Santo moldante de nova identidade de viver ao *crente*, a sensação de santificado pela graça; - o pentecostes como força a converter todas as situações avessas ao projeto divino. Neste sentido, a espiritualidade do pentecostes, estrutura uma experiência de coesão comunitária e sentimental de apoio humano, uma mágica pertença à esfera salvífica, à esperança que dá e renova o sentido de viver.

A construção da experiência pessoal de sentido, provém da inculcação da lógica pentecostal, demonstrando ser o pentecostalismo uma crença de forte interiorização, tendencioso a expressar fanatismo. A conquista de novas almas, o proclamar-se crente onde estiver e na migração geográfica, a disposição e sacrifício à abertura de novas congregações tem como fator básico fazer novos prosélitos.

10. A militância proselitista

A efervescência da mensagem e ritualidade cúltica do pentecostalismo que deu origem à Missão de Fé Apostólica(1911) e depois tornado Igreja Evangélica Assembléia de Deus(1918), formou sintonia com o processo de crise econômica e social de um lugar extremamente inóspito, mas que atraiu enormes contingentes de anônimos, movidos pelo sacrifício e esperança de alternativa existencial. Nos acampamentos dos seringais e periferia de Belém do Pará, os pobres migrantes estrangeiros da América do Norte e os nordestinos, a crise da borracha e o retorno ao interior ou busca de nova alternativa nas periferias urbanas foi um longo e penoso processo de desestruturação humana terrena. Assim, animação e apropriação de uma mensagem sobrenatural, o envolvimento e a identificação comunitária, o sacrifício pessoal por um comportamento novo e austero, passou a animar a jornada de esperança destes contingentes sofredores. O direito e a liberdade de possuir e manusear um livro sagrado, expressar a mensagem e simbolismo referencial, construiu a autoestima e impulsionou ao empenho proselitista. O indivíduo mudou da passividade ao ativismo e sacrifício de comportamento e dedicação pela *obra de Deus*. *Deseja levar esta bênção à conversão, santificação e aumento dos irmãos no caminhada de salvação.*

Sabemos que a Assembléia de Deus realiza metódico treino ao seu imenso contingente de obreiros, evangelistas, diáconos, presbíteros e pastores, os quais devem desafiar a membresia na busca de campo. O *crente*, inspirado na força do Espírito Santo é sensibilizado a ser arauto da igreja, junto às massas incrédulas ou de outras denominações divergentes, fora do ramo pentecostal. É a *conquista de almas* para Jesus, mediante o crescimento da igreja. Nesta missão espiritual, acontece a militância, muitas vezes fanática, em torno de familiares, amigos e vizinhos, detectando e oferecendo solução espiritual, às crises vividas pelas pessoas.

Se naquela localidade, ainda não existe um templo assembleiano, abrem-se espaços de nucleação. Os convidados são envolvidos na leitura bíblica de episódios que espelham o poder divino, cânticos e pregações simples e diretivas aos problemas dos populares, convite à oração livre, espontânea, testemunhos, depoimentos, manifestações emocionais... Em qualquer local e espaço, ao se firmar um razoável grupo congregado é estabelecido um ambiente de culto com leteiro de identificação e designado um líder responsável.

Exercendo a firme tarefa proselitista, os assembleianos buscam resgatar do mundanismo, pessoas envolvidas pelos inúmeros problemas de nossa realidade conflitiva e ofertam a promessa de solução, mediante a entrada e envolvimento permanente na comunidade dos *irmãos*, os já convertidos. A partir daí, os conversos conquistados são inseridos no evangelismo intensivo da busca pessoal e radical de *santificação*, exigindo-se uma progressiva e diferenciada tomada de postura religiosa e comportamental, mediante: trajes, vocabulário (bíblico e dogmático), frequência aos cultos, militância em relação aos familiares e conhecidos, espiritualidade em busca da revelação de dons (destaques às *línguas*), zelo pelas autoridades religiosas e sociais, atitudes de sacrifício e obediência na vida de *crente* e, em relação aos fatores contrários da sociedade moderna... Enfim, o refúgio sectário, puritano e pietista, em relação ao mundo e ao corpo, considerados tendendiosos ao e contrários à salvação.

Neste incisivo evangelismo, o rebanho, em permanente moldagem pela pregação e ritualística, vive o temor, rigidez de vida e o imaginário focado na futura retribuição divina aos *eleitos* que resistirem em contínua vida santificada. Deus vai retribuir os *convertidos* e santos na salvação paradisíaca. É o comportamento moral puritano, sectário que sinaliza a experiência religiosa na fidelidade distintiva num envolvimento permanente na membresia assembleiana.

Os indivíduos inseridos na dinâmica eclesial, proclamando-se *crentes* e sentindo-se *eleitos* à santificação, despertam à autoestima e assumem o dever de obediência à voz do divino na igreja, vivendo numa sensação de poder sobre as realidades humanas, as quais se achavam incapazes, até o momento. Esta projeção satisfatória deve ser vivida e confessada numa linguagem e comportamento que expresse a nova fase, declarando-se *convertido*. Tanto poderá externalizar na emoção e no testemunho, como na militância proselitista e até ter intolerância, a quem, ainda não estiver no redil pentecostal assembleiano.

Na história da AD-Br, houveram perseguições variadas e não apenas da Igreja Católica, a qual em 1930, sob a liderança do Padre Agnelo Rossi (Cardeal de São Paulo, em 1964-70), lançou o *Diretório Protestante no Brasil* como advertência ao *perigo*. Vejamos que o documento não distinguia a diferenciação pentecostal, que de fato era a causa de temor católico, demonstrando assim, que o nascente pentecostalismo estava há duas décadas crescendo com vigor marginal, interiorano e periférico urbano. O protestantismo histórico, fixado em centros urbanos e regiões de

migrações européias, ignorava o crescente avanço da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus. Mas, o proselitismo foi atingindo os espaços cristãos variados, resultando também, em revides protestantes, perante a militância da AD que com sua mensagem e ritualismo diferenciado e entusiasta, atingiu e levou à *conversão*, membros e até comunidades das igrejas batistas, presbiteriana, chegando à co-irmã pentecostal, a Congregação Cristã. O Jornal *Expositor* da Igreja Presbiteriana, entre 1935-40 edita alguns artigos, contestando o princípio teológico da *contemporaneidade* dos dons do Espírito Santo, acusando de ser *heresia dos pentecostistas*.

Outro fator a atingir a AD-Br, envolvida pelos corporativismos regionais e pela tradição sectária, chegou pela concorrência com novas ofertas pentecostais. Na déc. de 1950, gerando direto confronto com a AD que desde as origens(1911) pregava a *glossolalia*, a *cura divina* e o *exorcismo*, surgem concorrentes com novas estratégias missionárias, linguagem, rituais e entrada na moderna mídia. A primeira que chega à disputa na formação de *membresia crente* foi a Igreja do Evangelho Quadrangular, através de evangelistas norte-americanos, itinerantes com suas *tendas dos milagres*. A partir daí, despertam líderes nacionais, dentre estes, diversos oriundos da própria AD.

A liderança brasileira assumiu o poder na AD-Br, em definitivo em 1953 e permanece no Ministério Missão, originado em Belém do Pará, o controle de perfil nordestino, até o centenário (1911-2011). Além do jogo de interesses e independência da AD-EUA, surge na déc. de 1950, um fator preponderante no pentecostalismo brasileiro e que atingirá direto a AD-Br, também influenciador no crescente controle doutrinal e institucional, há muito defendido pelas lideranças autóctones, em disputa pelo poder assembleiano. Será a provocação de concorrência pentecostal pela vinda de fora por missionários norte-americanos autônomos, geradores de novas *seitas-igrejas*, e estabelecendo proselitismo, concorrência à intuição assembleiana. Esta ebulição de novos atores e formatos evangelísticos, desafiou à autodefesa assembleiana e maior militância religiosa na época do cinquentenário eclesial (década de 1960).

Assim, esta autóctone igreja pentecostal, firmada na autonomia de comando do pastor sobre os *crentes*, avançou e teve organização pelas grupos de comunidades regionais ou não, os chamados *ministérios*, tendo um pastor-presidente responsável. Sendo ou colocando-se como perseguida, enfrentando concorrências pentecostais, divergências e deserções, o desafio à militância proselitista, sempre foi fator garantidor de resistência e crescimento assembleiano, a maior igreja evangélica do Brasil.

11. A comunicação evangelística oficial

A nativa AD-Br surgiu e cresceu, sendo bastante refratária aos recursos tecnológicos e estilos comportamentais da evolução da sociedade, defendendo forte apego à tradição e incutindo em sua membra, uma visão pré-moderna, sobre o mundo, a sociedade, ser humano e religião. A única adesão imediata a um recurso moderno de comunicação foi, logo nas origens do Movimento de Fé Apostólica, a publicação impressa. Solidificou este meio de comunicação e estruturou sua comunicação oficial, através do jornal e da produção de vasta literatura apologética assembleiana, tornando a CPAD²²⁸, a maior editora evangélica do Brasil.

A AD-Br fundou em 1917, em Belém do Pará, os Jornais: *A Voz da Verdade*, ligado à Missão de Fé Apostólica, editados pelos brasileiros, os Pastores A.Sobrinho e J.Triguiero. Em 1919, surge o Jornal *Boa Semente*, ligado ao registro eclesial Assembléia de Deus, definido como o órgão oficial, sob controle dos suecos, eliminando possível concorrência ideológica. Mas, quando Vingren foi ao Rio de Janeiro(RJ-1922), iniciou o jornal *Som alegre*, o qual não avançou e, em pouco tempo parou a edição. Logo em seguida(1929), o *Boa Semente* acabou extinto. A Convenção de 1930 funda o Jornal *Mensageiro de(da) Paz* para ser o único veículo da mensagem evangélica de cunho apologético, proselitista, destinado aos assembleianos e almejando aos demais públicos. Assim, continua em circulação até a atualidade, chegando ao centenário da AD-Br. Porém, em 1960, o Ministério Madureira lançou o seu próprio jornal *O Semeador*, o que gerou mais uma das tantas divergências.²²⁹

²²⁸ CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus) teve sua fundação como tipografia, em 1940; A construção, tendo apoio financeiro da AD-EUA, em 1946; Estatutos e oficialidade, em 1949; Em 1997 é criada em Miami-EUA, a Editora Patmos para distribuir todo o material da CPAD aos países de língua espanhola; Em 1999, surge a Patmos music, investindo no ramo fonográfico. Chegou em 2010 com vigorosa estrutura tecnológica na produção gráfica, editorial e musical. Como *casa publicadora*, gestou inúmeros produtos com tiragens vultuosas e lucrativas. “A Casa Publicadora das Assembleias de Deus foi organizada em 1940 no Rio de Janeiro. O seu parque gráfico, hoje dos mais modernos, começou a funcionar a partir de 1948. E para que ela superasse as dificuldades iniciais, foi imprescindível o trabalho de três grandes pioneiros: missionários J. P. Kolenda, Nels Nelson e Lawrence Olson, que foram para o exterior captar recursos para a compra de nossas primeiras máquinas.” www.cpad.com.br (23/06/10)

²²⁹ Estas divergências, entre os Ministérios Belém e o Madureira, foram iniciadas por Paulo Macalão e seu evangelismo autônomo na periferia carioca, em 1924. Consagrado pastor, em 1930, Macalão continuou sua atuação paralela e foi estruturando o Ministério Madureira, sendo o presidente vitalício, morreu em 1982. A AD-Madureira, expulsa da CGADB em 1989. Como a CGADB (Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil), sempre foi controlada pela AD-Ministério Belém, a AD-Ministério Madureira fundou a CONAMA (Convenção Nacional das Assembléias de Deus) com sede na capital do RJ. O jornal publicado pela AD-Madureira em 1960, atinge em 1982, circulação nacional e abala a tiragem e oficialidade do Jornal *Mensageiro da Paz*.

A tentativa de comando nordestino e outros brasileiros, como é o caso do carioca Paulo L. Macalão, vinha estruturando-se e reivindicando o poder, desde a déc. de 1920, culminando com a conflituada Convenção de 1930, reivindicada pela liderança nacional. Gunnar Vingren, o líder do fenômeno pentecostal que originou o Movimento de Fé Apostólica(1911) a tornar-se Assembléia de Deus(1918), sempre muito doente pela malária contraída em Belém do Pará, voltou à Suécia e morreu em 1933. Seus conterrâneos no Brasil vão entrando em defasagem de autoridade.²³⁰ Na década de 1940, o controle sueco está decadente, sendo constante a rejeição e a influência dos brasileiros. Neste domínio paralelo, a AD-Br passa a deixar à margem a tradição sueca e liga-se a AD-EUA, pelo interesse de conseguir recursos à construção da CPAD, em 1946, mas não aderindo ao perfil eclesiástico congregacional norte-americano e flexibilidade doutrinal. Por outro lado, o patrocínio da AD-EUA para a estruturação da CPAD tinha o objetivo de estabelecer intercâmbio e influência na distante e arredia AD-Br, fechada nos suecos e brasileiros em disputa interna.

A tradicional AD-Br, devido a sua trajetória de fraco interesse acadêmico e avanço na formação teológica de sua liderança pastoral e membresia, a CPAD tem pouco investido em traduções do material da vasta produção eclesial da AD-EUA ou de outros movimentos pentecostais estrangeiros. “Os pioneiros construíram esta igreja sem escolas teológicas, portanto, elas não são necessárias (mas, construíram também sem cargos, poder, dinheiro, mas agora são necessários).”²³¹

A nativa AD-Br sempre rejeitou o caminho eclesial da AD-EUA, a qual procurou aproximar a instituição pentecostal da modernidade e pontos da Reforma Protestante. Com a AD-Br, somente houve, sinal de modernidade, quando houve a preferência pelo veículo evangelístico impresso, via jornal em 1917 e a criação da CPAD em 1940, tornada órgão oficial (estatutos) em 1946. Desde o início, a comunicação oficial da AD-Br, ocorreu no uso do meio escrito. Certamente, por questões empresariais e lucrativas, o permanente investimento moderno foi aceito na estrutura da *casa publicadora*.

²³⁰ A Igreja Batista Filadélfia de Estocolmo deu forte apoio nas primeiras décadas da AD-Br. Entre 1911-32, enviou trinta missionários suecos ao Brasil. De maior destaque foram Samuel Nystron e Nels Nelson. Mas, os conflitos e permanente conquista de espaço, pela forte liderança nacional nordestina, garante que o comando assembleiano seja, em definitivo assumido, em 1953 e chegou ao centenário(2011).

²³¹ Gedeon Freire de ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.127.

Esta visão de restrição a outros veículos de comunicação, dentro da modernidade tecnológica e insistência no controle da membresia, também vai gerar discussão na déc. de 1940 sobre a licitude do *crente* sintonizar e a igreja usar a radiodifusão. Só em torno de 1960, esta inserção radiofônica acontecerá. Mais tarde, haverá discussões sobre o uso da televisão, o que só terá definição, em 1998. Como também, o tradicional sectarismo e moralidade nos usos e costumes, vida social e lazer.

A entre nós fundada AD-Br, devido suas origens truncadas pelo perfil interiorano, migrantes euro-americanos e brasileiros, crescimento em contingentes periféricos à sociedade organizada e das instituições eclesiásticas, gestou um movimento de contestação, avesso à oficialidade e registros, como igreja. Quanto à memória oral, também encontra problemas ocasionados pelos estilos evangelísticos e diretivos das lideranças locais, mesmo dentro do próprio ministério assembleiano, além do costumeiro receio nutrido nos *crentes*, em não expressarem pontos-de-vista divergentes da apologia institucional. Desta forma, os estudos sobre a caminhada assembleiana têm dificuldade de apoio em registros consistentes, pois a lenta produção ocorrida no âmbito da AD-Br, antes e após o surgimento da CPAD na déc. de 1940, primam pelos relatos de exaltação e apologia institucional. Certamente esta tradição no enclausuramento eclesiástico prejudicou, também o interesse de acadêmicos pelo estudo aprofundado da presença evangelística assembleiana na sociedade brasileira.

12. AD-Br: esfacelada em *ministérios*

A eclesialidade assembleiana tem claro perfil conservador, defende seus pontos doutrinários e institucionais em torno da herança deixada pelos fundadores Vingren e Berg. A exaltação ao altruísmo de realizarem a *revelação* recebida e colocarem-se, além oceano, buscado o *Pará*. Mas, em tudo paira uma dimensão mítica, imaginária sobre as origens, ficando uma penumbra de legitimação como *verdades* imutáveis das lideranças corporativas, sobre o povo, em nome do dever de zelo pela tradição assembleiana. Como não houve registros e o caciquismo eclesial não nutre interesse em análise lógica dos fragmentos transmitidos, perpetuam-se apologias com narrativas aleatórias, divulgadas de forma dogmatizada e aceita pela membresia, como *verdades* deixadas pelos fundadores.

É visto que na história eclesial assembleiana, o zelo à tradição dos fundadores é fictício e manejado conforme os interesses da(s) liderança(s). A disputa pessoal por espaços de poder com o surgimento de novos *coronéis* e seus rebanhos em *ministérios*, gestou uma prática administrativa e doutrinal diferenciada, dentro da AD-Br. Ficou mantido o genérico, em torno da doutrina básica da *contemporaneidade* do Espírito Santo e, razoáveis afinidades na ritualidade, a estrutura hierárquica masculina, o longo controle de um só jornal, o perfil de leitura bíblica literal fundamentalista.²³²

Mas, na prática institucional assembleiana, nunca houve este prestígio pela memória da liderança e marca atuante dos suecos fundadores. Tanto, que a AD-Br chegou aos vinte anos de *movimento*, em meio a enormes conflitos de rejeição aos suecos e tentativa de tomada de poder pelos líderes nacionais, representantes do nordeste. Também, o interesse da AD-EUA sempre rondou, desejando estabelecer relações de influência. Logo, em 1924, surgiu a liderança divergente de Paulo Leivas Macalão no RJ e vai se estruturando o futuro Ministério Madureira. Por divergências com o comando sueco, os líderes nordestinos convocaram a Convenção de 1930. A partir daí, outras lideranças regionais vão barganhando poder próprio e a AD vai sendo esfacelada em *ministérios*, ao molde de cada autoinstituído *Pastor-Presidente*, em sua *Igreja-Sede*, rodeado pelas congregações (igrejas afiliadas), tendo movimento econômico centralizado e lideranças subservientes. Pois, “os ‘dois apóstolos’ desapareceram cedo, os demais suecos que continuaram a missão não tiveram carisma suficiente para impor um modelo, e, os ‘caciques’ nordestinos ‘tomaram o poder’ e imprimiram o seu estilo...”²³³

A Convenção de 1930, provocada pela liderança nacional, estabelece o brasileiroamento da AD, pelo afastamento da influência majoritária dos suecos e a transferência da sede de Belém do Pará para o Rio de Janeiro, a capital do país. Como também, o patrimônio passou ao registro nacional. Essas decisões, estabeleceram a

²³² A escola Bíblica Dominical(EBD) foi a garantidora da dogmatização da doutrina, moral e ritualidade da AD-Br. “Ou seja, num dado domingo, em todo o Brasil, todos os membros desta nascente igreja estavam estudando o mesmo assunto, dentro da mesma visão. Nem a divisão da igreja em Ministérios lhe tirou esta unanimidade. A primeira publicação nacional dissidente só aparece com o desligamento do Ministério Madureira em 1988. As revistas de EBD surgem, como encarte, no Jornal Boa Semente, em 1928; portanto, durante sessenta anos o ensino bíblico da AD era um só.” (Gedeon Freire de ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.132).

²³³ *Ibidem* p.52.

autonomia da liderança brasileira de predomínio nordestino e a *Missão Sueca* vai perdendo o controle sobre a igreja iniciada, há duas décadas.

Este sistema anárquico, esfacelador da unidade assembleiana em nível nacional, deve-se às origens da igreja como *movimento*, avesso à institucionalização. Os suecos traziam consigo a aversão à religião institucional e defendiam o *movimento* religioso, a visão de *igrejas livres*, devido a Igreja Batista ter na Suécia, sofrido perseguições pela religião oficial, a institucionalizada igreja do Estado, a Evangélica Luterana. A falta de regulação burocrática e doutrinária, a ênfase no carisma, a tradição enfocada por pontos de interesse, originou o espaço à manifestação e sedimentação de personalismos, em nome da atribuída *inspiração* do Espírito Santo. De forma conflituada, a AD-Br foi gestando sinais institucionais e a oficialização de *denominação/igreja*, entre 1930-46. Na mesma época, em que na penumbra das definições pelas poucas convenções nacionais, a nível regional, as lideranças estruturaram-se no poder e foram germinando os futuros *currais de pastoreio*, os seus *ministérios*. Na conflitividade de definição doutrinal e organização institucional do *movimento* assembleiano, em suas quatro décadas iniciais, fica perceptível que os suecos eram mais suscetíveis à flexibilidade doutrinal e institucional, do que a liderança nordestina. Embora à semelhança dos brasileiros, rejeitavam a interferência e a simples cópia do modelo da igreja AD-EUA. Os suecos, certamente, pouco puderam avançar, devido às constantes pressões dos brasileiros pelo poder majoritário.

Os Suecos provêm da Igreja Batista²³⁴, perseguida em seu país, devido a falta de liberdade religiosa e privilégios da igreja estatal, a Evangélica Luterana, oficial e detentora de colégios elitizados. A discriminada Batista, formou uma tradição em defesa de *igrejas livres*, em fidelidade à Reforma Protestante. No Brasil, encontram a liberdade religiosa e o estado republicano(1889), definido como laico. Mas, inicialmente, os suecos constroem a AD-Br com fraco perfil congregacional e divergente do perfil eclesial, doutrinal e moral da AD-EUA. Ao que tudo indica, a prática dos suecos estava sendo

²³⁴ Berg e Vingren na Suécia tiveram origem familiar e nos EUA, continuaram a pertencer à Igreja Batista, até a conversão pentecostal. Ambos, provêm da matriz evangélica de grupos protestantes dissidentes e marginalizados, de onde surgiu na Holanda(1609) e Inglaterra(1612), a *seita-igreja* Batista, defensora da liberdade eclesial: Assim, muitas formas organizativas, evangelísticas e compreensões que fazem parte da AD, vêm da eclesialidade e doutrina Batista: *convenção, congregação, cooperação, doutrina e princípios, sensação de perseguidos, povo da Bíblia, batismo de adultos, casa publicadora, Escola Bíblica Dominical, mocidade, moral sectária e puritana*.

episcopal, mas com a intenção de tornar posteriormente a instituição congregacional. Porém, com a permanente pressão, desde a déc. de 1920 pela tomada de poder pelas lideranças nacionais, culminando com a Convenção de 1930, a morte de Vingren em 1933, a institucionalização da AD-Br ocorreu sob o comando ideológico nordestino. Assim, tornou-se em definitivo, uma igreja de estrutura com hierarquia monárquica e episcopal vitalícia.

A nossa AD-Br foi moldada pelo conflito e pela disputa de poder, entre lideranças brasileiras e os missionários suecos. Esta estratégia fratricida depois passou a acontecer, entre as lideranças regionais com seus perfis de poder, antes unidas contra os estrangeiros. Estes desejos de domínio próprio, acabaram moldando-se nas subdivisões de *Ministérios*, regidos pelo perfil pessoal do líder, o autoinstituído *Pastor-Presidente*, empossado na sua *Igreja-Sede*. Formou-se, em geral, um modelo de autoridade eclesial monárquico, à semelhança do episcopado católico e sua diocese com autoridade vitalícia. Demonstrando assim, o avesso no processo histórico da Reforma Protestante que se contrapôs ao poder centralizado romano e pretendeu abrir as instâncias eclesiais ao exercício do *sacerdócio universal* dos membros da comunidade, desestratificando o domínio da hierarquia clerical. A tradição protestante reformada, em geral, pautou-se pela organização de sistemas eclesiásticos congregacionais ou presbiterianos, o que de certa forma, também deu o perfil organizacional e doutrinal da AD-EUA(1914).

Na AD-Br, devido ao caráter específico de locais e perfil pessoal do *Pastor-Presidente* podem existir práticas e organização eclesiástica com sinais presbiterianos ou congregacionais, mas em escassa minoria, em poucos ministérios. A tradição, já legitimou a tendência centralizadora vitalícia, o status e o poder com todas as justificativas históricas, bíblicas, carisma dominante da hierarquia e pacífica concordância ou afastamento dos membros subalternos. Esta é uma das fortes razões, porque a AD foi assolada por tantas divisões internas (*ministérios*) e dissidências que formaram outras igrejas no perfil pentecostal *clássico*, *cura divina* ou *neopentecostal*.

A nativa AD-Br estruturou-se numa barganha interna de poder, dentro da tática, formar rebanho próprio e dominar, dividir, eliminar e imperar, ao ponto de o ministério ter a sua instância decisória na *Igreja-Sede*, sobre as suas afiliadas *igrejas-congregações*. O *Pastor-Presidente* comanda os *pastores locais-auxiliares*, detém a centralização administrativa e financeira e escolha dos membros das hierarquias eclesiais, formando

um jogo estratégico de barganha, cooptação e subserviência bem definidos, normalmente sob o comando dos *mais velhos*. Certamente, o *sopro do Espírito Santo* fica sufocado pela *autoridade da tradição*. Do altruísmo dos jovens suécos e nascentes líderes nordestinos, “... a igreja cresce, começa a se institucionalizar, adquire-se patrimônio, nascem os cargos, surgem os trâmites burocráticos e, fatalmente, a problemática da disputa de poder...”²³⁵

Assim, os ministérios assembleianos expressam a concretização das tensões, disputas de poder e confecção de redes de igrejas, segundo o perfil de controle da autoridade e a visão da doutrina pentecostal de líderes nacionais, regionais ou locais. Seus *grandes nomes* tornam-se venerados, arregimentando hierarquias subservientes, o status e arrecadação financeira, o envolvimento de familiares na obra de Deus (nepotismo e dinastia clerical). Enfim, instalam-se feudos em torno dos *Pastores-Presidentes* e suas *Igrejas-Sedes*, num controle vitalício, cercado por subalternos eclesiásticos defensores do coronelismo e entusiastas pelo cargo hierárquico servil que receberam, mantendo o dogma da obediência de perfil divino, ao messias autoinstituído. Portanto, a AD-Br, na maioria dos seus ministérios, pauta-se por uma concepção de mundo, sociedade, ser humano e religião pré-moderna.

A Convenção de 1930 em Natal-RN expressa bem esta disputa dos brasileiros de perfil nordestino, questionando a tradição e liderança sueca, processo que já fervilhava na déc. de 1920. Um exemplo forte, foi a atuação do jovem convertido (21 anos-filho de general militar), Paulo Leivas Macalão, nascido no RS, que estudou no elitizado Colégio Batista no Rio de Janeiro. Convertido, em 1924, após dois anos, já dedica-se à pregação autônoma nas periferias cariocas. A AD na cidade do Rio de Janeiro, já estava iniciada, antes de 1920 por uma família migrada de Belém do Pará. Em 1922, Gunnar Vingren, deixa a igreja sob a liderança do, também sueco, Samuel Nystron e desloca-se de Belém ao Rio de Janeiro para estabelecer a AD na mais importante cidade e capital da república. Lá, logo encontrará o avanço evangelístico liderado por Macalão.

Macalão aos 27 anos é consagrado pastor em 1930. Imprime seu estilo pessoal, tido como nacionalista e de raízes maçônicas, abrindo igrejas filiadas e chega na déc. de 1940, já as tendo expandido a outros estados. No seu estilo personalista, Macalão

²³⁵ Gedeon Freire DE ALENCAR, *TODO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.135

diverge da AD Ministério Missão (Belém) e sua liderança oficial, o Gunnar Vingren e foi estruturando o Ministério Madureira.

Macalão era gaúcho numa igreja de nortistas e nordestinos. Era filho de general, numa igreja de pobres. Mas, longe de levar a AD a subir de nível social, tornou-se o líder absoluto dos mais miseráveis... um homem de origem militar, feito líder religioso das massas urbanas. Com um estilo destemido e um rigorismo militar, entrou em choque com os missionários...²³⁶

AD-Br segue a *teologia arminiana*²³⁷, divergindo da co-progenitora do pentecostalismo brasileiro a Congregação Cristã no Brasil (1910), seguidora da doutrina teológica calvinista. A diferença destas visões teológicas irá causar a primeira separação na AD, em 1932 com o cisma do Pastor Manoel Higino. Este assumiu o calvinismo e fundou a Igreja de Cristo em Mossoró-RN. Negou-se a comparecer e retratar-se na Convenção de Recife, em 1934 e foi expulso em definitivo do pastorado assembleiano.

Portanto, pelas constantes divergências de lideranças e imposição de seus estilos pessoais e sistemas eclesiais, gestaram-se inúmeros *Ministérios*, conservando o nome de Igreja Evangélica Assembléia de Deus e seu respectivo ministério, ficando plausível a existência de várias *Assembléias de Deus* no Brasil. Apenas, o que as une é a doutrina da *contemporaneidade do Espírito Santo*. Restam semelhanças, quanto ao monopólio hierárquico masculino, a ritualidade e o fundamentalismo bíblico. Muitos *ministérios*, gestados no segundo cinquentenário têm abertura aos sinais da modernidade e, acirrou-se a concorrência religiosa das co-irmãs pentecostais de *cura divina*. Como também, surgiram AD's autônomas, chegando alguns ministérios a entrarem em enormes mudanças, seguindo o *neopentecostalismo*.²³⁸

²³⁶ Paul FRESTON. *Breve História do Pentecostalismo Brasileiro*. In: Nem Anjos nem Demônios, pp.90-91.

²³⁷ Tiago ARMINIUS(1560-1609): teólogo protestante, contrário à doutrina da predestinação calvinista. Afirma que Deus oferece a salvação a todas as criaturas. Cabe ao ser humano, em sua natureza livre, acolher e responder ao convite divino, mediante a fé e conversão. Despertar o desejo de regeneração, sentir-se responsável e colaborar com a ação da graça divina, assumindo o compromisso de mudança ao caminho salvífico, o *novo nascimento*. O mistério redentor de Jesus, garante a possibilidade de resgate dos pecadores, quando abertos à fé, estarão imbuídos da operacionalidade do Espírito Santo em suas vidas, à mudança necessária. No movimento pentecostal, este enfoque teológico tem despertado à missão proselitista no desejo de *salvar a humanidade*, em meio ao *mundo perdido*. “Deus providenciou a salvação para todos; essa provisão, porém, se torna efetiva somente para aqueles que, por sua própria vontade, escolherem cooperar com Deus e aceitarem sua oferta da graça.” (David N. STEELE e Curtis THOMAS. *CALVINISMO versus ARMINIANISMO*. In: Revista Fé para Todos... p.22).

²³⁸ CORREA Marina, Aparecida, O, S. *ALTERAÇÃO DAS CARACTERÍSTICAS TRADICIONAIS DA AD: um estudo a partir da igreja do Bairro Bom Retiro-SP*. 2006.

Afinal, *Assembléia de Deus* ou *Assembléias de Deus*? Usam-se os dois nomes exatamente por não se saber o que é. É uma igreja ou várias com o mesmo nome? São várias com o mesmo nome. A única unanimidade doutrinária desta igreja é a crença na contemporaneidade da doutrina do Espírito Santo. Já que os sistemas eclesiásticos são diversos e os estilos de liderança são contraditórios entre si.²³⁹

Na Terra Indígena Guarita a AD chega em 1956-58, levando todas as características da conflitividade e concentração de poder, doutrina e ritualidade, marcantes nas quatro décadas de *movimento pentecostal* à organização institucional. O seu perfil eclesial está marcado pela concentração de poder em lideranças personalistas e, conseqüente controle doutrinal e disciplinar, em proteção ao status e poder sobre a membresia. Podemos perceber que a AD na Terra Indígena Guarita e região noroeste gaúcha, proclama fidelidade às origens, o seguimento ao Ministério Belém. Mantém uma caminhada de estabilidade eclesial no conservadorismo doutrinal, ritual e concentração de poder, a que chegou a AD, no seu cinquentenário, já na direção brasileira nordestina. Nesta região, a AD concentrou-se neste perfil do Ministério do Belém e não recebeu influência de outros ministérios que desenvolveram evangelismo diferenciado.



Pequeno agricultor Kaingang

Foto: Odêmio Antonio

²³⁹ Gedeon Freire de ALENCAR, *TUDO O PODER AOS PASTORES, TODO TRABALHO AO POVO, TODO LOUVOR A DEUS*, p.124.

CAPÍTULO IV - TIG: A REALIDADE CONFLITIVA E A PRESENÇA DAS IGREJAS

1 - O panorama geográfico, social e político

A Terra Indígena do Guarita (TIG) é a maior do Rio Grande do Sul, em extensão e população. Situa-se na região noroeste, tendo um espaço geográfico de 23.406 hectares, fazendo divisas com sete municípios. Desses, existem quatro (Palmitinho, Vista Alegre, Taquaraçu do Sul), em que as fronteiras geográficas ocorrem pelo Rio Guarita e matas. As demais divisas, ocorrem com os municípios de Tenente Portela, Miraguaí, Redentora, onde a organização do povo Kaingang, dividido em doze setores (aldeias)²⁴⁰, estabelece contato com estas cidades próximas. Também, em região distante estão mais dois setores no município de Erval Seco, compostos por Índios Guarani, um deles marcado pela miscigenação com caboclos. Quanto a ocupação territorial, a Terra Indígena Guarita abrange os municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco. O município e cidade de Miraguaí, apenas fazem divisa e não tem inserção geográfica no território indígena.

No âmbito regional, a sociedade indígena relaciona-se com os municípios de tradição agrícola, marcados pelo êxodo rural, devido ao predomínio de médias e grandes lavouras mecanizadas, produtoras de soja, trigo e milho. Nas encostas de rios, como é o caso do Turvo e o Guarita, há concentração de pequenos agricultores, marcados pela economia de subsistência e diversificada: gado leiteiro, milho, fumo, soja, aves e suínos. As cidades são pequenas e não industrializadas.

A conjuntura política de Tenente Portela, o maior município de contato e relações administrativas para a TIG tem sido um fator de legitimação do processo conflitivo e os domínios internos e externos no povo Kaingang, marcado pelo sistema hierárquico indígena aos moldes militares. Por localizar-se na fronteira com a Argentina, o município

²⁴⁰ Setores: nome dado pelo indigenismo estatal, às *aldeias* distribuídas na extensão geográfica do amplo território. Ou, comunidades dentro da sociedade indígena. Na TIG existem doze setores (aldeias) formados pelos Kaingang e dois por Guarani. Normalmente são, núcleos populacionais formados por tradicionais grupos familiares, descendentes de antigos *troncos* ancestrais. Nas últimas décadas acabaram tendo, também, legitimidade na sociedade envolvente pela instalação de serviços sociais, como: escola, posto de saúde, água potável, energia elétrica, igreja(s), campo de futebol. Dessas aldeias, alguns líderes compõem o conselho indígena, formando a hierarquia, junto ao cacique (anexo I).

era Área de Segurança Nacional, sob o comando de prefeitos interventores, nomeados pelo governador estadual biônico, em concordância com o governo federal. No período da ditadura militar no Brasil, Tenente Portela também era marcado pela centralidade do poder político, controle de informações e cerceamento a qualquer rejeição ou crítica aos poderes dominantes. Era o único município, até a década de 1980 com instâncias judiciárias, delegado e polícias civil e militar. Nesta conjuntura dominante, muitos políticos da região pertencentes à elite econômica, beneficiavam-se na exploração do patrimônio e do contingente eleitoral, até financiando candidaturas e cabos eleitorais indignas.²⁴¹

Pastores Luteranos e Padres denunciaram, muitas vezes as explorações do patrimônio indígena por agentes dominantes na sociedade regional e, as dominações da hierarquia cacical, mas não encontraram apoio regional e foram intimidados. A única rádio difusão, até junho de 1989, entre os municípios abrangidos pela Terra Indígena, foi fundada pela Igreja Luterana, mas transferida à prefeitura municipal de Tenente Portela, sob o comando do prefeito interventor, nomeado pelo Governador no tempo da ditadura militar. Os meios de comunicação da região e da capital, eram alheios ou não simpáticos à causa indígena. Outro fator de controle a uma ação mais contundente dos religiosos foi que os colonos, comerciantes e políticos, praticamente na totalidade luteranos e católicos, conflituando a pastoral e sustentação econômica das paróquias, cerceando a atuação dos padres e pastores. Como também, a ampla maioria da população regional é descendente da migração italiana, alemã e pequeno núcleo polonês, pessoas de forte sectarismo, perante os caboclos e, ainda mais com os indígenas, devido à propriedade da terra.

²⁴¹ Normalmente os partidos tradicionais, amparados na estrutura assistencial das prefeituras, barganham a maioria dos votos dos indígenas. Vejamos alguns casos: em Miraguaí, houve em 1982, a candidatura do vice- cacique Domingos Ribeiro pelo PDS, o qual voltou a concorrer em 1988 e não foi eleito nas duas vezes. O cacique da parte Guarita, o Samuel Claudino foi lançado candidato a vereador pelo PFL, mas teve o registro caçado. O Francisco Ribeiro(Chiquinho) pelo PMDB a vereador, mas não foi eleito, em 1988. Já o Antônio Sales pelo PFL foi eleito pelo *curral eleitoral* do cacique Ivo na parte Irapuá. Passou ao PMDB, durante o mandato, acompanhando o prefeito Amadeus Lorenzon que do PFL, voltava ao PMDB. Em Redentora, concorreram a vereador pelos partidos tradicionais, alguns indígenas e também não foram eleitos. Em Tenente Portela, devido ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a ligados à CUT terem estabelecido aproximação, surgiu a candidatura a vereador de Carlos Ribeiro pelo PT, em 1988 e 1992. Nunca eleito. Também, a candidatura de Milton Ribeiro Sales pelo PT, em 2010. Já, a líder indígena, a Brasília Ribeiro de Freitas militou no PT e passou ao PCdoB, certamente por influência de líderes da COOPERFAMILIAR.

Nas décadas de 1970-90 recrudesceram as ações anti-indígenas: desmatamento, violências e mortes, arrendamento, agrotóxicos, miserabilidade e mortalidade infantil. Desordens pelos interesses externos que manipularam lideranças indígenas e devastaram o patrimônio Kaingang, perante a omissão do indigenismo estatal e autoridades públicas. Na época, estruturou-se uma elite indígena ávida por dinheiro fácil, às custas do extrativismo dos recursos naturais, pertencente por direito ancestral à coletividade indígena. Tudo aconteceu com o consentimento e proveito de diversos funcionários inescrupulosos e omissos da FUNAI e a elite regional *branca*. A força do preconceito, o não respeito à diversidade como povo e cultura, a desestruturação da economia tradicional de subsistência, constituiu um processo crescente de desagregação social indígena.

Em 1978, estando a TIG lotada de arrendatários, ocorreu um forte movimento que prometia a expulsão geral e a destinação das lavouras para os indígenas, voltarem a usufruir com autonomia o seu patrimônio coletivo. Mas, ocorreu a manipulação frente à opinião pública. Depois da retirada forçada dos pequenos agricultores residentes no território, em sua maioria sem-terras, o espaço ficou liberado ao maior avanço dos médios e grandes plantadores, detentores de mecanização, recursos para lavouras extensivas e destrutivas pela erosão e pesticidas. Entre os indígenas, se acentuou o controle do poder na *reserva*, o cacique com sua hierarquia militarizada com caráter de milícia²⁴², barganhando grandes áreas para arrendamentos e venda de madeiras.

A década de 1980, a partir da expulsão dos pequenos agricultores residentes na TIG em 1978, houve o aumento da extensão de área agricultável mecanizada pelos arrendatários de médio e grande porte das redondezas da TIG. Acirrou-se a disputa por terras, madeira e poder entre as lideranças indígenas, a começar pela derrubada do Sebastião Alfaiate que estava no cacicado, havia quatorze anos. Em 1981, o Ivo Ribeiro

²⁴² O Conselho Indígena formado por representantes das aldeias (setores), junto ao cacique tem seus membros intimados à constante fidelidade e defesa do poder centralizador do cacicado. Além deste controle e exigência subserviente do conselho de líderes, o cacique cerca-se de outros indivíduos, constituindo a *polícia indígena* nas aldeias. O grupo de apoio com perfil militarizado pelas titulações fictícias recebidas e armas, atua com vigilância e truculência, a qualquer manifestação contrária aos interesses do cacique, exercendo fiscalização, espionagem, formando grupos repressivos com poder de prisão, açoites e expulsão. Cf. MOREIRA NETO, baseado em relatos da Assembléia Provincial do Paraná (1857), apresenta relatos sobre a *polícia indígena* em Palmas, tendo armas e realizando "... expedições punitivas contra outros índios, encomendadas pelo governo ou por fazendeiros da região..." (*Alguns dados para a história recente dos Índios Kaingang*. In: LÁ SITUACIÓN DEL INDÍGENA EM INDÍGENA EM AMÉRICA DEL SUR, p.390.

que era vice tomou o cacicado.²⁴³ Cresceu a violência interna pelo domínio, arrendamento e ganhos financeiros, entre líderes indígenas, plantadores e madeireiros das imediações da *reserva* indígena. A FUNAI, herdeira e legitimadora da expoliação do patrimônio indígena, iniciado pelo SPI na década de 1940, omite-se perante os conflitos e esbulho do patrimônio, entre o cacicado miliciano e os exploradores da região. A opinião pública local e estadual, a mídia e políticos omitem-se ou são a favor do projeto de ocupação e extração dos recursos naturais na área indígena, pela justificativa da produção, desenvolvimento e progresso.

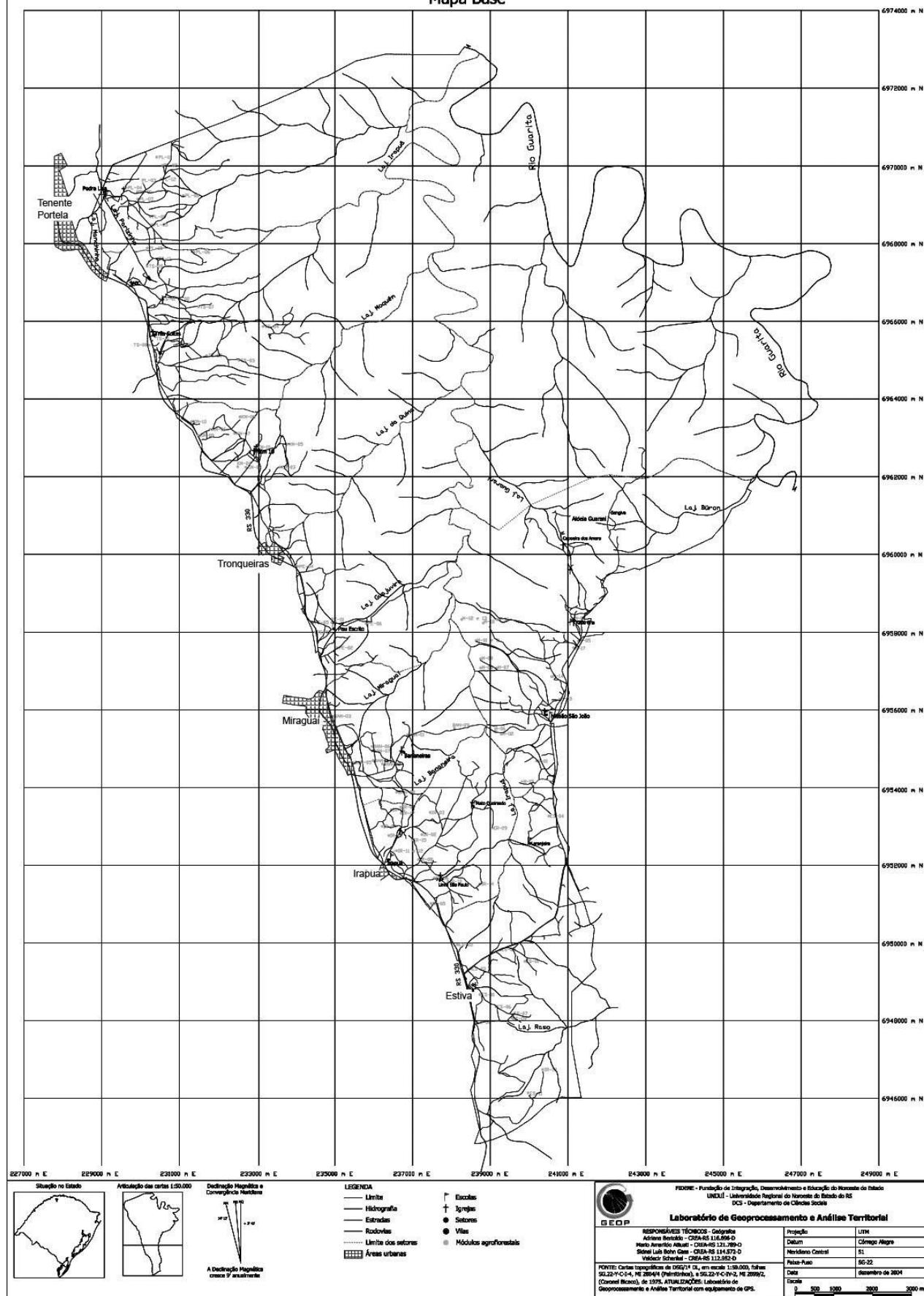
Por outro lado, as igrejas estiveram divididas: a católica e a luterana fizeram oposição à conjuntura de exploração e domínios na TIG. Mas, estas lideranças religiosas ecumênicas foram ignoradas e rejeitadas pelos indígenas e pela sociedade envolvente preconceituosa e expropriadora do patrimônio. A igreja luterana acabou expulsa e tendo o seu projeto da missão destruído pela hierarquia miliciano indígena, comandada pelo cacique e com apoio subliminar dos agentes da FUNAI. A Assembléia de Deus, já predominante na população indígena e com grande parte da liderança Kaingang, também inserida na hierarquia eclesial, como foi o caso do tirano cacique Ivo (evangelista e pregador), apresentava-se *neutra* em relação a toda a situação de conflitos e exploração na sociedade e patrimônio indígena.

²⁴³ Na TIG, com o despótico cacique Ivo, ocorreu a maior caracterização miliciano: “Ivo Sales comanda com mão de ferro, cercado de capitães que dão a impressão de sustentarem a sua autoridade pelo temor, força e violência” (p.44); “O cacique está rodeado pelos índios de seu estado maior, nomeados pela hierarquia militar que os eleva a coronéis, majores, capitães e tenentes” (p.62). “Pressionava as lideranças com os seus grupos de guerra – cada um é constituído de seis índios. Arbitrariamente apoiado pelos funcionários da FUNAI na área e por brancos da região...” (p.93). “Os problemas menores do cacique Ivo Ribeiro, em Irapuá, são referentes às tentativas dos *brancos*, em vender ou montar destilarias de cachaça na reserva. No início do ano [1983], houve até uma tentativa frustrada de instalar o jogo do bicho entre os índios.” (p.54).

Cf.: Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES* (1986).

Área Indígena do Guarita

Mapa Base



1.1 - A histórica dominação externa sobre os Kaingang

Os Kaingang residentes na região da futura *Vilinha* ou *Vilinha da Palmeira*, tiveram contato esporádico com os ervateiros, vindos de Cruz Alta, em 1824.²⁴⁴ Dentro de um projeto imperial de colonizar o sul do país, tido como devoluto, mas sob ocupação indígena, intensificaram-se as investidas sobre os territórios indígenas. Portanto, os indígenas nesta região do *Rincão da Guarita*, há quase 200 anos, vivem o confronto permanente do contato colonizador. Retomemos alguns pontos básicos deste projeto expropriador:

1834 – Campo Novo: conflito e morte de Kaingang pela chegada de ervateiros;

1846 – A elite criadora de gado e extratores de erva-mate do município de Cruz Alta, apresentaram ao governo provincial, a existência dos índios como atrapalho ao avanço produtivo, em direção ao norte-oeste gaúcho e pedem projeto de aldeamento;

1848 - Governo provincial contrata os padres jesuítas e promete recursos para o recolhimento dos índios, catequese e educação ao trabalho, em vista da integração na sociedade nacional;

1852 - Os padres jesuítas abandonam o projeto de aldeamento gaúcho;

1854 - O aldeamento de Guarita fracassou, como igualmente outros e as autoridades da província, definem a transferência da aldeia do cacique Fongue para centralização em Nonoai;

1858 – A tribo do cacique Fongue trabalha no projeto do governo de construção do trecho da estrada (picada), entre Goio-en-Nonoai-Sarandi-Palmeiras;

1865-70 – O cacique Fongue lidera um contingente indígena na guerra do Paraguai;

1880 – Os remanescentes estão de volta no Rincão do Guarita. Sob pressão dos colonizadores, o governo provincial não reconhece a aldeia Kaingang. O indígenas resistem na vasta região das matas;

²⁴⁴ Segundo relatos do Cônego Leme no Livro Tombo da Paróquia Santo Antônio. O cônego historiador, natural de Sorocaba-SP, teria sido também, vereador de Cruz Alta, em 1869 e legislou em favor da Vilinha. É presumido que o início do povoado foi, em torno de 1815. Em 1848, o paulista Francisco Pinheiro da Silva doou o terreno para ser construída a capela Santo Antônio. Em 1857, a capela torna-se *Freguesia*. O Cônego Leme foi o terceiro vigário, em 1871-74. Cf. Mozart PEREIRA SOARES, *SANTO ANTONIO DA PALMEIRA*, p.113-135.

1918 – O SPI demarca o território de 23.183 hectares, costeando o Rio Guarita;

1941 – O SPI funda o Posto Indígena de São João do Irapuá, então Município de Palmeira das Missões. O governo federal envia funcionários públicos e os chefes de posto liberam o arrendamento de terras, a extração de madeiras e erva-mate para colonos e comerciantes;

1950 – SPI estabelece, em torno de 600 hectares de lavoura coletiva com exploração da mão-de-obra indígena, mediante acampamento e alimentação precária, o que recebeu o jargão de *panelão*. A renda era consumada pelo posto. É estabelecida uma hierarquia militar, entre os Kaingang. O indígena *Coronel* era escolhido pelo chefe do posto, submisso e controlador da aldeia. Apoiado na hierarquia, aplicava castigos, prisões e expulsões;

1960 – SPI permite a residência de pequenos agricultores sem-terra na área indígena;

1962 – Governo estadual tenta reduzir o território indígena. A Assembléia Legislativa se opôs;

1967 – Governo militar criou a FUNAI para substituir o corrompido e dominante SPI, mas a exploração e rejeição indígena continuou avançando;

1970 – década em que acirrou-se a miséria indígena, invasão do patrimônio e corrupção de chefes do posto e lideranças indígenas.

1.2 - Algumas reações

Em 1960, perante a miserabilidade indígena e desmandos governamentais, o Pastor Luterano Norberto Schwantes fundou a Missão Indígena. Iniciou com a escola primária, depois a normal bilíngue e posterior ampliação com a instalação de enfermaria e técnicas agrícolas. O centro do projeto localizou-se no extremo leste da área indígena, entre os Municípios de Erval Seco e Redentora;

1967 – pequeno grupo indígena reage ao domínio e exploração que exigia trabalho coletivo nas *roças do posto* indígena, nominado de *sistema do panelão*. Os Kaingnag rejeitaram a autoridade do coronel indígena, nomeado e subserviente ao SPI. Escolhem o primeiro cacique, o Samuel Claudino que teve como vice, o Ivo Ribeiro Sales, mas continua a titulação e perfil militar da hierarquia de apoio;

1978 – ocorre a expulsão de todos os colonos sem-terras residentes na área indígena. Porém, permaneceu de forma ilegal, com a conivência da FUNAI, a permissão aos médios e grandes plantadores de fora, o que demonstra a força da elite econômica e política da sociedade envolvente. Como também, os interesses econômicos da liderança indígena. Este processo de aliança, entre poderes regionais e o cacicado na exploração do patrimônio da TIG gerará, ainda mais consequências à população Kaingang pela crescente dominação interna.

1.3 - A dominação e a exploração entre os Kaingang

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entrou na administração da TIG na década de 1940 e mudou o exercício das relações de liderança, destituindo o *conselho dos anciãos*, formado pelos líderes idosos e estabeleceu o sistema da hierarquia militar. Foi determinado o *coronel* como chefe maior da coletividade Kaingang, o qual era escolhido e estava submisso ao chefe do posto e sua equipe de funcionários públicos federais. Nesta mudança da estrutura de poder operada pela estratégia de inserção do SPI criado pelo Marechal Rondon, formado pelo humanismo positivista e militar, houve gestação e cooptação de uma nova liderança indígena. Dentro de uma nova forma de poder, vinda de fora e com prisma modernizante, à semelhança dos *homens de farda e defensores da pátria*, foi introduzido um exercício da liderança desprovido da memória ancestral e organização tradicional. Não há mais, o comando representado pelo *conselho dos anciãos*, provindo das grandes famílias ou grupos clânicos. Nesta direta ligação da nova estrutura de liderança, introduzida e reconhecida pelos funcionários do governo, aconteceram relações de privilégio e dominação do *coronel* subserviente, sobre o próprio povo Kaingang. Desta forma, se introduziu um projeto econômico que visava a integração dos indígenas à produção colonial e interesses dos agentes exploradores da sociedade regional.

As roças do posto ou o *sistema do painelão* foi um dos métodos aplicados, devido à alimentação bruta recebida e o trabalho duro, reunindo os homens em acampamento, separado das famílias nos períodos convocados pelo posto indígena. Este *cativeiro* implantado pelo SPI com sua produção agrícola coletiva, ocorreu mediante o *coronel*

indígena submeter os homens ao trabalho forçado e, seus auxiliares hierárquicos garantirem punição e permanentes ameaças de cadeia e *tronco*²⁴⁵. Muitas famílias fugiram da TIG, devido ao controle repressivo e exploração. Desta forma, a renda acontecia, mas sendo usurpada pelos funcionários públicos do posto e pela hierarquia indígena subserviente. Objetivava este sistema coletivo agrícola produzir para sustentação da estrutura do posto e tornar a área indígena não onerosa ao governo. Como também, integrar os indígenas ao sistema agrícola, à semelhança dos pequenos colonos da sociedade envolvente.

Este *sistema do painelão* só será extinto em 1967 com a reação e escolha de um cacique que substituiu o *coronel*, nomeado pelo SPI. Na medida em que o corrompido SPI foi perdendo o poder, a elite indígena militarizada foi crescendo em seus interesses, há tempo cultivados pela concordância subserviente com os funcionários públicos, ignorando as necessidades da coletividade Kaingang. Os indígenas não mais aceitaram o *coronel* e passaram a escolher o seu líder, chamando de *cacique*, mas com ainda maior concentração de poder e privilégios, dentro da aldeia. O primeiro cacique escolhido foi o Sebastião Alfaiate, em 1967.

Em 1967, com a entrada da FUNAI e sua não execução do Estatuto do Índio (1973) que proibia os arrendamentos, aumentou o avanço explorador. Os funcionários do órgão público fizeram o contrário do estabelecido na legislação, legitimando a cedência de terras, via contratos estabelecidos no escritório do Posto Indígena S. João do Irapuã, chamados de *Cadastro de Arrendamento e Parceiros*. Esta ilegalidade ocorrida, à sombra da legislação federal, tornou-se fonte de rentabilidade, também à liderança indígena, sendo que no final da década de 1970, os arrendamentos já estavam sob o estrito controle do cacicado. Da mesma forma, a colocação de serrarias e extração de madeiras com o pretexto da construção de casas aos indígenas.

Com a extinção do corrompido SPI, o novo órgão federal (FUNAI) tornou-se conivente com a liderança indígena de perfil militarizado e dominante sobre os Kaingang. Assim, acentuaram-se as disputas de poder, dilapidação patrimonial e as alianças com arrendatários, políticos, comerciantes e madeireiros, cercando-se o cacicado de verdadeiras milícias subservientes e privilegiadas. Nas décadas de 1970-

²⁴⁵ *Tronco* - sistema de punição, onde o infrator era preso com os pés, entre duas madeiras, ficando exposto ao público, atingido ora pela sombra de uma árvore, ora pelo sol, chuva ou frio.

90, acirraram-se as divisões e disputas pelo poder interno e a exploração externa sobre o patrimônio indígena e, conseqüente continuidade da desestruturação social da TIG, pela concentração e manipulação do poder.

(...) o cacique está rodeado pelos índios de seu estado maior, nomeados pela hierarquia militar que os eleva a coronéis, majores, capitães e tenentes... (...) Não são só os caciques que amealham vis metais, naturalmente. Os caciques permitem que os membros de seu estado-maior se beneficiem dos mesmos ganhos, sustentando-se no cargo máximo graças a essas cumplicidade.²⁴⁶

A maioria da população da TIG estava confinada em pequenas lavouras, insuficientes até à subsistência familiar. Muitos indígenas perambulavam na venda de artesanato e pedintes pelas cidades e no interior, outros trabalhando de peões para os arrendatários de grandes áreas, dentro da *reserva* e sendo explorados em seu território pela liderança, plantadores e funcionários do posto indígena. A mortalidade infantil, a verminose, as doenças respiratórias no rigor do inverno sulino, atingiam a coletividade carente. Os Kaingang, em sua maioria estavam esfarrapados e desesperançados, com exceção da cúpula cacical e seu grupo miliciano subserviente. A permanente perda social e cultural acentuou-se: religião, língua, economia e organização ancestral.

Visto haver considerável contingente de famílias de *brancos* sem-terra residindo e plantando pequenas áreas na TIG, em 1978, houve a expulsão destes arrendatários pobres e a promessa de fim de todos os arrendamentos, iniciados pelo SPI na década de 1940, considerados ilegais pelo Estatuto do Índio, em 1973. A simulação de solução à velha problemática de exploração do patrimônio indígena foi grande. Antes era o órgão público tutelar que comandava este manejo explorador, depois com o surgimento da liderança do cacique e suamilitarizada hierarquia nas aldeias, tornou-se este grupo Kaingang interessado em manter os arrendamentos e a venda de madeiras. Portanto, houve interesse na expulsão dos pequenos agricultores, abrindo espaço ainda maior aos médios e grandes plantadores, munidos de tecnologia agrícola e condições financeiras para adiantar valores e barganhar maiores glebas de terra. A grande quantidade de áreas mecanizadas ficou ainda mais concentrada na cúpula dirigente indígena, atrelada aos interesses dos agentes exploradores da sociedade envolvente.

²⁴⁶ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES*, pp.62-69.

Desta forma, criou-se um círculo vicioso na TIG: nos Kaingang quem cobiçava o poder, acusava que havia exploração na *reserva* e indígenas sem-terra, dentro de sua própria aldeia; quem estava no poder, acusava a FUNAI e seus funcionários omissos e corrompidos; já, este órgão tutelar acusava os governos pela miserabilidade indígena; os arrendatários e madeireiros, apareciam como benfeitores pela produção e pagamento no manejo explorador do patrimônio indígena.

Enfim, em 1978, ocorreu um movimento com aparência moralizadora, mas que usou dos pequenos agricultores sem-terra para conquista da coletividade indígena carente, em torno da promessa de término da ilegalidade dos arrendamentos, perante o Estatuto do Índio e injustiças, entre os Kaingang. No entanto, o movimento serviu para ainda mais concentrar terras, aumentar o desmatamento e o espaço aos grandes exploradores externos, aliados à liderança indígena corrompida e beneficiária do círculo vicioso explorador do patrimônio coletivo.

Nestes arrendamentos, encontra-se, portanto, uma das fontes mais graves da corrupção das lideranças Kaingang. Porque, mediante tais contratos, geralmente verbais, estas lideranças amealham somas vultuosas que redistribuem segundo critérios totalmente arbitrários e restritivos, mantendo sobre o restante da comunidade uma autoridade calçada mais na repressão e no medo, coonestado pela polícia indígena que vive à mercê das ordens dos caciques, do que numa pretensa legitimidade. Esta polícia é uma das heranças do extinto SPI.²⁴⁷

Em 1981, o vice-cacique Ivo tomou o poder do cacique Sebastião Alfaiate e aplicou maior despotismo, em concordância e omissão dos burocratas da FUNAI, acordos com políticos, plantadores e madeireiros. Ivo não correspondeu ao dever de corrigir problemas de dilapidação do patrimônio indígena, conforme criticava e prometera mudança na gestão econômica e nas relações sociais. Fez, o contrário, sendo mais ágil nos interesses próprios, aliado aos agentes exploradores, há muito atuantes sobre os bens da área indígena. Logo no início da atuação do Ivo, como novo cacique, ficou explícita a contradição. “Ivo Ribeiro, seis meses atrás, quando subiu à condição de cacique da Guarita, era quem deveria acabar com as falcatruas que já vinham sendo praticadas por Sebastião Alfaiate. Por isso tomou o seu lugar. Mas, acabou repetindo o Sebastião.”²⁴⁸

²⁴⁷ Roberto Ervino ZWETSCH. Kaingang: os limites do desenvolvimentismo. In: VV.AA. *KAINGANG: confronto cultural e identidade étnica*, p.50.

²⁴⁸ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA. *A GUERRA DOS BUGRES*, p.36.

As disputas por patrimônio e negociações com os agentes exploradores externos, apoiado na privilegiada milícia interna, gestaram revoltas e disputas de poder na TIG. Nesta conflitividade, o território e a população Kaingang tiveram divisão no final de janeiro de 1983, incentivada pela omissa e conivente FUNAI. O líder contrário e ex-aliado, o vice-cacique Domingos Ribeiro não conseguiu tirar do cacicado o Ivo, mas ficou com a metade da *reserva*. Mas, logo em junho de 1983, uma guerra entre os grupos milicianos dos caciques, apoiados pelos agentes exploradores da sociedade envolvente, resultou em cinco indígenas mortos e treze ou quatorze feridos.

(...) os índios foram armados pelos 'portugueses'... como chamam os colonos brancos... que desrespeitam o artigo 18 do Estatuto do Índio, alugando suas terras e desprezam a legislação... comprando madeira das reservas indígenas... desfrutando das regalias ofertadas por essas ilegalidades. Armaram as minorias econômicas, os líderes, para que eles se mantenham no poder, corrompidos pelo ganho fácil de dinheiro, com a indeteminável conivência dos chefes dos postos da FUNAI.²⁴⁹

1.4 - A guerra no cacicado e a divisão da TIG

As décadas de 1970-80 marcaram-se pela relativa autonomia do poder indígena sobre o órgão governamental tutelar, a FUNAI. Ao mesmo tempo foi estruturando-se o poder elitizado indígena, alimentado pela manipulação do patrimônio e sua renda, através dos arrendamentos de terras e venda de madeira. Com isso, o avanço das lavouras mecanizadas, erosão e agrotóxicos, exploração da mão-de-obra indígena, em sua própria terra.

No movimento de expulsão dos pequenos agricultores sem-terra, arrendatários na *reserva* em 1978 e a não expulsão dos médios e grandes plantadores, está o sinal da manipulação e cobiça pelo poder que foi barganhado. Logo, em 1981, o vice-cacique (Ivo Ribeiro Sales) tomou a chefia do primeiro cacique (Sebastião Alfaiate) que estava no poder, desde 1967, portanto havia 14 anos. Sebastião foi acusado de ter montado um esquema de privilégios, em torno dos que formavam o seu aparato no poder.²⁵⁰

Mas, com o cacique Ivo não houve a moralidade prometida, e, sim, nova concentração de privilégios, e aí, o novo vice-cacique Domingos Ribeiro começou também, a reivindicar o poder. Entre revoltas internas e omissão da FUNAI, em final de janeiro de 1983, o contingente (400 indígenas) de apoio a interesses do Domingos foi

²⁴⁹ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA. *A GUERRA DOS BUGRES*, p.69.

²⁵⁰ Entre as acusações, teria destinado ao seu filho Felipe a enorme quantia de 100 hectares de terra.

expulso da reserva pela milícia do cacique Ivo e acabaram amparados pelo Pe.Luiz José Haas SJ no salão paroquial católico de Miraguaí. Um grupo lotou um ônibus e foi a Porto Alegre protestar na sede da FUNAI.²⁵¹

A falsa solução mediada pelas autoridades públicas federais e regionais, foi a lamentável divisão geográfica e de poder na área indígena, ficando o cacique Ivo com a parte S.João do Irapuá e o vasto espaço de terras mecanizadas e arrendadas. Já, o novo cacique, o Domingos ficou com a parte Guarita com menos terras, mas mais matas com madeiras nobres. Este acusava o Ivo de exploração das terras e madeiras, mas o próprio Domingos, sob o seu comando tinha uma serraria ilegal. Depois, ao chegar ao cacicado, também arrendou terras, o que antes criticava. Havia sido candidato a vereador em Miraguaí na eleição de 1982 e recebeu a acusação de que andava armado.

Na década de 1980, as lideranças Kaingang e seus grupos de apoio e interesse, estavam desmoralizadas e agressivas no ataque ao poder e patrimônio indígena, em plena aliança com os exploradores da sociedade envolvente. Como também, a FUNAI, como órgão tutelar responsável era inoperante, devido sua histórica manipulação e privilégios, contrariando a sua função de ser defensora da coletividade indígena.

Assis Hoffmann, assistente da entidade luterana ANAÍ (Associação Nacional de Apoio ao Índio) com sede em São Leopoldo-RS, declarou em meados de fevereiro de 1983, sobre a paleativa paz estabelecida pela FUNAI, dividindo a TIG e estabelecendo poderes dirigentes paralelos: “o conflito nessa reserva vem de há muito tempo. A FUNAI já estava avisada de que, desde a época de Sebastião Alfaiate, as lideranças dali estavam corrompidas...”²⁵²

Mas, foram acontecendo as rixas e formação de maior número de milicianos de ambos os lados. E, em torno de quatro meses depois, no começo de junho houve guerra armada, entre os grupos dos dois caciques, resultando em cinco mortos e treze ou quatorze feridos.²⁵³ É claro, que por detrás, estavam plantadores, comerciantes e

²⁵¹ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES*, pp.33-40.

Ver também: Livro Tombo da Paróquia Senhor Bom Jesus-Miraguaí RS, nº 1, pp.52-52v.

²⁵² Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES*, p.47.

²⁵³ Pe.Luiz José Haas SJ, assim expressou: “02/06/83 – Dia de Corpus Christi, um dia de luta para o povo indígena do Guarita. Houve guerra entre os próprios índios da mesma Área [indígena] e da mesma tribo Kaingang. No momento do ataque quando duas facções se encontraram morreram 5 índios e ficaram gravemente feridos 13 índios. Os motivos desta guerra são interesses econômicos que estão em jogo e foram instigados pelos brancos porque estes tiram muito proveito da Área.” (Livro Tombo da Paróquia Senhor Bom Jesus-Miraguaí RS, nº 1, p.53v). Carlos WAGNER e jornalistas do Jornal Zero Hora,

políticos, dando infraestrutura de transporte, armas e provocações. Pela intervenção da Polícia Federal e lideranças regionais da FUNAI, além dos interesses tendenciosos das autoridades locais, nova pacificação pela promessa de fim dos arrendamentos e venda de madeiras, aconteceu de forma dissimulada, em 1983. A TIG manteve-se dividida e com seus dois caciques, ambos explorando o patrimônio, beneficiando suas milícias e os aliados da região, aproveitando-se da FUNAI inoperante.

Na verdade, esse conflito tinha atraído muita atenção para a região de Miraguaí, Tenente Portela e Redentora, provocando investigações que não interessavam aos fazendeiros, comerciantes, madeireiros, prefeitos e autoridades civis e policiais da área. Descobriam-se, por exemplo, o envolvimento do prefeito de Redentora, José Murilo Cossetin em contrabando de madeira. E o prefeito acusou um dos chefes do posto da FUNAI em Irapuá, Lídio Della Betta, como 'doador' das toras de madeira encontradas na serraria de seu pai.²⁵⁴

No meio desta contínua problemática, a Missão Indígena, através da IECLB continuou atuando na educação, saúde e agricultura, formando lideranças Kaingang com perfil crítico a este processo exploratório que chegou ao absurdo de gerar grupos milicianos e guerra, entre o mesmo povo. Ao mesmo tempo, de forma combativa, a ANAÍ acompanhou os conflitos e as reuniões das autoridades da sociedade regional, acuadas com a gravidade do acontecido.

O presidente da ANAÍ Júlio Gaiger, diante do delegado regional da FUNAI acusou e não houve resposta, sobre a *incompetência total e completa* do órgão federal, perante a permanente conflitividade e exploração na *reserva*. O líder luterano foi incisivo na sua postura:

'O arrendamento das terras é ilegal, contraria a legislação do próprio Estatuto dos índios, que na FUNAI segue ou deveria seguir. Por que a FUNAI não termina com esse problema que origina tudo, a corrupção da minoria que domina os índios?'... 'Por que, em vez de agir com violência, como costuma atuar em outros estados, a FUNAI não age com decisão aqui na Guarita, declarando o fim dos arrendamentos e desarmando os índios?'²⁵⁵

apresentaram detalhes, como mostram os subtítulos: "A terra é tingida de sangue..., O temível Chiquinho..., Eu mato os meus, você os seus..., O confronto e os primeiros tiros..., Era tudo parente, prá que brigar?, E a FUNAI não acredita em violência..., Dar armas para receber terras..., O que sonha e os que choram..." (Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA *A GUERRA DOS BUGRES*, pp.59-71).

²⁵⁴ *Ibidem*, pp.76-77.

²⁵⁵ Julio GAIGER. *Apud*: Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA. *A GUERRA DOS BUGRES*.pp.68-69.

Como cacique, o Ivo expropriou lavouras, animais e prendeu ou exilou os indígenas não submissos. Expulsou a Missão Luterana em março de 1985 e partilhou os despojos com a sua hierarquia militarizada subserviente. Só, em setembro de 1989, o poderoso Cacique Ivo acabou derrubado do poder com grande violência, houve a sua expulsão da TIG. Entre, tantas táticas de poder, o astuto cacique Ivo, havia aderido à Igreja Assembléia de Deus e tornou-se líder, também na hierarquia eclesial.²⁵⁶ Como evangelista, assumia o púlpito nos templos e pregava aos Kaingang, *a obediência na terra para a conquista do céu!*

Dali, em diante, a TIG voltou a ser reunificada e, como centro administrativo, houve a transferência do tradicional e problemático Posto Indígena São João do Irapuá, sendo formado o Posto Indígena Guarita no Setor Km 10. Mas, a escolha de seguintes caciques continuou sendo problemática, até que no ano 2000, houve mudança, deixando de ocorrer pelo *conselho de líderes* que, na verdade, era o grupo de apoio e confiança do cacique, a hierarquia militarizada. Diante da desmoralização do processo de substituição dos caciques que era atribuído ao conselho de líderes, mas acabava ocorrendo de maneira truculenta e envolvido por traições, houve mudança no ano 2000. A escolha passou a ser aberta à votação de toda a sociedade indígena, mediante documentação que comprovasse a idade mínima de 15 anos e candidatos registrados na comissão eleitoral. O primeiro candidato eleito cacique foi o Carlinhos Alfaiate, tendo concorrido o jovem Valdonês Joaquim com apenas 20 anos. Em 2004, o Carlinhos tentou a reeleição, mas perdeu para o Valdonês, já com 24 anos e que acabou reeleito, em 2008. Tem o cargo público de agente sanitário e é filho do ex-cacique Valdir Joaquim que fora preso duas vezes por arbitrariedades no poder.

Porém, em 05 de dezembro de 2010, ocorreu um plebiscito indígena, sugerido pelas lideranças do conselho indígena para voltar ao sistema tradicional com mandato do cacique, tendo tempo indeterminado, *enquanto der certo*. Ou, melhor, dependendo da conservação do apoio do seu conselho de líderes das aldeias. A alegação para retorno ao sistema antigo é que estava havendo divisão nos setores com pretendentes ambiciosos, envolvendo apoios estranhos de agentes de fora da TIG, política partidária e

²⁵⁶ “Ivo Sales, porém, na sua ambição de concentrar todo o poder em São João do Irapuá, também é a autoridade religiosa máxima da tribo que dirige, se transformando em pregador da Assembléia de Deus nos cultos dominicais da igreja.” (Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES*, p.83).

uso da força religiosa pentecostal, principalmente da Assbl. de Deus, a quem pertence o vice cacique. Em 2010, houve um plebiscito, legitimando o Valdonês como cacique por tempo indeterminado e o seu sucessor, voltará a ser pela escolha do conselho de líderes, como era prometido e não acontecia, devido as substituições terem ocorrido pelos golpes de poder, amparados por forças milicianas nas décadas de 1980-90.

Nas últimas décadas a organização hierárquica na TIG está com a seguinte estrutura de poder: *Cacique e vice-cacique, capitão geral e vice capitão, coronel, tenente, major, delegado, cabo, policiais e conselheiros*. Em cada aldeia (setor), sendo doze Kaingang e duas Guarani, somando em torno de 7.000 indígenas, onde o capitão tem a liderança maior, junto aos demais homens que compõem a estrutura de poder local. É no setor (aldeia), onde os problemas devem ser encaminhados e resolvidos. Somente, o que extrapolar ao alcance da liderança de cada aldeia, aí deverá ser levado ao cacique, a autoridade indígena maior. Este resolve ou encaminha à reunião do conselho de líderes, representantes das aldeias da TIG.²⁵⁷

Nas duas maiores áreas indígenas do RS, em Guarita e Nonoai, existem em cada uma, pequenas aldeias de índios Guarani que vivem separados, conservando sua religião, cultural e organização econômica-social autóctone. Ocorre entre os povos Kaingang e Guarani, um latente limite na convivência, sinalizando o perfil diferenciado de cada coletividade indígena, sendo certamente, resquício de antigas disputas. Nos tempos passados, os Guarani tratavam o Kaingang pela afirmação pejorativa de *tapuia*, o inimigo.

Na Província de São Pedro (RS), durante a chegada dos Kaingang no norte, em Nonoai, no final do século XVIII e meados do séc.XIX, os Guarani estavam dispersos na região missioneira, onde as Reduções dos Sete Povos, haviam sido destruídas na Guerra Guaranítica(1752-56). Estando como pequenos grupos nômades na região sudoeste, migravam em direção ao norte, onde certamente tentaram garantir o espaço de Iraí, sendo rechaçados pela chegada de maior força guerreira dos Kaingang. A partir daí, o Rio da Várzea serviu de divisa territorial, entre os dois povos e suas tentações rivais, coincidindo o espaço geográfico dos antigos Municípios de Passo Fundo com a

²⁵⁷ Segundo a agente Noeli, liberada pelo Conselho de Missão entre Índios (COMIN), organismo da IECLB. Afirma em sua monografia de especialização em educação no ano de 2010. (Noeli T.FALCADE. *Buscando Estratégias Educativas de Prevenção ao alcoolismo*, p.11).

região dos Municípios de Santo Ângelo, Cruz Alta e, posteriormente, Palmeira das Missões.²⁵⁸

1.5 - As disputas e traições no cacicado

As décadas de 1980-90 foram marcadas pela constante disputa de poder entre caciques e vice-caciques, traições e manipulação do patrimônio indígena pela venda de madeiras e arrendamento de terras. A trinca do processo exploratório e miserabilidade da imensa maioria Kaingang está na dominação do cacicado, a omissão da FUNAI e a avidez dos exploradores da sociedade envolvente. Os caciques tornaram a hierarquia de comando, em cada aldeia (setor) e o conselho de líderes, verdadeiras milícias cercadas de privilégios, mediante garantirem o controle do patrimônio a ser explorado e a perseguição a qualquer movimento divergente. Porém, como torna-se natural, dentro de um processo de dominação, na medida em que avança a exacerbação do poder centralizado e de privilégios, as cobiças, traições e violências, passaram a ser constantes dentro da estrutura da hierarquia cacical na TIG.

Vejamos o processo, dentro do cacicado na *Reserva* do Guarita: sob acusação de que o coronel indígena, a serviço do SPI era tirano, Sebastião Alfaiate tornou-se o primeiro cacique (1967), tendo o Ivo Sales como vice. Ivo tomou o poder do Sebastião, em 1981. O Domingos Ribeiro tornou-se vice e tentou derrubar o Ivo do cacicado. Como não conseguiu, a TIG foi dividida pela FUNAI e o Domingos ficou cacique da parte Guarita, em janeiro de 1983. E, o Ivo ficou na região do São João do Irapuá. Mas, em junho de 1983, o Ivo promoveu guerra, colocando a sua milícia a invadir o território do Domingos na parte Guarita, ocasionando morte e feridos. Tempo depois, em 1987, na Guarita o Domingos foi destituído pelo seu auxiliar, o tenente Samuel Claudino que contou com o apoio subliminar do rival do Domingos, o Ivo que havia perdido a guerra e comandava só a parte S.João do Irapuá. Depois, o Ivo foi destronado, logo em 1989,

²⁵⁸ Cf. Mozart PEREIRA SOARES. *SANTO ANTÔNIO DA PALMEIRA*, p.57.

pela articulação do vereador Kaingang Antônio Sales²⁵⁹ do PFL de Miraguaí, eleito com o apoio dele mesmo, Cacique Ivo e, também, a articulação do cacique Samuel da parte Guarita, o qual acabou assumindo o cacicado de todo o território com a reunificação da TIG. Portanto, um processo de tomadas do poder, marcado por permanentes traições, movidas por interesses que só prejudicaram a cultura e sociedade K, enquanto que os exploradores da sociedade regional tiraram o proveito da situação e a FUNAI, como também, os demais poderes regionais constituídos, foram omissos e conviventes.

Valdir Joaquim que foi vice tomou o cacicado do Samuel Claudino, em 1993. Valdir deu continuidade às arbitrariedades dos caciques anteriores, também apoiado por forte poder miliciano distribuído pelas aldeias, arrendando imensas quantidades de terras, expulsando e confiscando animais e glebas de terras de famílias divergentes. Foi denunciado pelo disparo de tiros, prisões, açoites e expulsões de famílias e lideranças contestadoras. A sua estrutura de domínios contava com o apoio de pastores e crentes.²⁶⁰ Devido à venda de madeiras foi preso pela Polícia Federal, em dezembro/1996. Depois, envolveu-se com o tráfico de moças indígenas à prostituição, havendo até menores de idade no prostíbulo de Redentora-RS. Assim, no ano de 2000, o cacique Valdir acabou novamente preso e perdeu o cacicado, em definitivo.

Perante os confrontos e dominações, envolvendo a trinca da exploração na TIG, através da manipulação pelo cacicado corrompido, FUNAI omissa e convivente, e, os exploradores da sociedade regional, sempre houve um grupo minoritário opositor. Porém, sem condições de maior repercussão, visto a permanente perseguição pelas milícias do cacicado nas aldeias (setores), prisões, violência, confisco dos poucos bens e pequena roça, expulsão para outra e distante área indígena. Este pequeno grupo de contestação, encontrava pouco apoio na sociedade regional, devido ao interesse tendencioso da mídia, poderes políticos e econômicos anti-indígenas. Algumas vozes manifestavam-se nas universidades, ambientalistas da capital, antropólogos, organizações indígenas externas e religiosos solidários das Igrejas Católica e Luterana,

²⁵⁹ Nas eleições de 1988, em Miraguaí, concorreu a vereador pelo PMDB e não foi eleito, o Kaingang Francisco Ribeiro (Chiquinho), opositor do cacique Ivo. Antônio Sales concorreu pelo PFL patrocinado pelo cacique Ivo que tornou a parte dividida da TIG, o Posto São João do Irapuá, sob seu controle, um curral eleitoral manipulando também, a membresia *crente*, visto ser pregador na AD. Antônio foi eleito, mas depois foi para o rival PMDB, seguindo o Prefeito. Assim, o vereador Antonio Sales passou a ser hostilizado pelo cacique Ivo. Nesta divergência, o vereador associou-se aos adversários internos do Ivo na TIG e participou da articulação e derrubada do poder, em setembro de 1989.

²⁶⁰ Cf. *Jornal Zero Hora*, 16/fevereiro/1998, p.34.

alguns políticos. A hegemônica Igreja Evangélica Assembléia de Deus, aparecia como *neutra*, nunca estabelecendo pronunciamentos perante os desmandos. Mas, gozava de livre espaço e simpatia pelos agentes da trinca exploradora, sendo na prática uma instituição conivente e omissa, tendo no período de maior crise da sociedade Kaingang, avançado no seu proselitismo e construção de templos na TIG.

Vejamos um exemplo: diante do processo generalizado de exploração e violência, sofrido pelos Kaingang dentro da TIG e na sociedade envolvente, acrescido de diversos crimes brutais, escassos de investigações e sem penalizações, o Procurador da República no RS pediu um Laudo antropológico. Foi realizado em 1989-90 e publicado em 1991. A doutoranda na realização deste estudo, sentiu a truculência generalizada, também chegando a direcionar-se ao seu trabalho e sua pessoa. Afirmou a Lígia:

(...) pela mesma época um pastor da Igreja Assembléia de Deus e um colono/comerciante de Tronqueiras/Miraguaí estão a manipular os índios contra a pesquisadora, a qual acusam de ser, respectiva e simultaneamente, o 'anti-cristo' e uma 'comunista que está armando contra os arrendamentos'.²⁶¹

A antropóloga Lígia salienta que a presença das Igrejas Católicas e Luterana tem sido de apoio na tentativa de organização dos Kaingang, principalmente a atuação da Missão Indígena, destruída em 1985 pela milícia do cacique Ivo, mas que deixou marcas na educação, saúde e agricultura. Mas, quanto ao pentecostalismo, salienta a hegemonia assembleiana, como também, outras denominações tentando envolver os Kaingang. Afirmou ter observado, durante as pesquisas nos anos 1989-90, o saliente *sofrimento e a angústia* de indígenas, a *dificuldade de muitos* no pagamento do dízimo cobrado pelas igrejas. Assim declarou:

o proselitismo pentecostal da Assembléia de Deus domina por muitos anos grande parte da população indígena local, o que de certa forma é bem visto pelo SPI e pela FUNAI, mas ultimamente outras denominações também 'tem assaltado as mentes, os corações e os bolsos' dos índios.²⁶²

Diante dos permanentes conflitos nas áreas Kaingang no RS, marcantes nas décadas de 1970-90, as famílias ou lideranças que protestassem, perante as manipulações e desmandos, sofreram castigos, prisões, confiscos dos poucos bens e também, tornou-se comum a expulsão da própria terra indígena. Tanto os chefes do

²⁶¹ Lígia SIMONIAN. *O Círculo vicioso da violência na Área Indígena Guarita*, p.37.

²⁶² *Ibidem...*, p.19

posto da FUNAI ou caciques, acionavam a polícia indígena, portadora de legitimidade para denúncias, espionagens e força ao serviço repressivo. O confisco de bens, tortura, prisão e exílio marcou o controle e cerceamento de lideranças divergentes, como também, a presença de apoio das organizações solidárias. Na TIG, havia um fluxo de grupos indígenas de outras áreas Kaingang que chegavam humilhados e ficavam destituídos de seus direitos, como também, da Guarita eram destinados os indígenas contestadores para outras áreas, marcados pela repressão e pobreza.²⁶³

2 - O panorama inter-religioso na TIG

No aspecto religioso, dentro deste espaço de ocupação indígena, ocorreu a presença de apenas três igrejas: a Católica Apostólica Romana, a Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a Assembléia de Deus. Outras igrejas, inclusive pentecostais não tiveram permissão de instalação de templos e liberdade cültica na área indígena, até o ano 1998. Conforme legislação em 30/10/1983, houve um documento de permissão só a estas três igrejas no território Kaingang, definido e assinado pelo cacique, pertencente à Assembléia de Deus e seu conselho de lideranças, formado por indígenas escolhidos e subservientes. Havia a alegação de que esta sanção segue uma tradição dos *nossos pioneiros*. Sua definição,

(...) deixa bem claro para o público ou para autoridades de qualquer sociedade ou religiões... Portanto é proibido a entrada de outras denominações nessa Área Indígena e que se entrar pode trazer divisão entre a nossa comunidade. E que qualquer Índio que trazer outros tipos de religiões, está sujeito as penalidades da LEI nº 20 - artigo 1º. E que é apoiado pela FUNAI, órgão federal. OBS: Esse documento não tem o tempo determinado. É válido para sempre.²⁶⁴

²⁶³ Ver coletânea de reportagens sobre a crise na TIG: disputas pelo cacicado; arrendamentos de terras e venda de madeiras; omissão das autoridades e órgãos públicos; violência, prisão e expulsão de indígenas; falcaturas entre a liderança K e agentes exploradores da sociedade envolvente; despejo de lixo na área indígena; erosão, agrotóxicos nas lavouras e doenças estranhas... (CEDI-Centro Ecumênico de Documentação e Informação. *Povos Indígenas do Br*, 1987-90, p.566-68; Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas do Br*, 1991-95, p.796-98).

²⁶⁴ Documento sobre limites e permissão de igrejas na TIG. (anexo II - Fonte: Arquivo da Pastoral Indígena da Diocese de Frederico Westphalen-RS). Obs: o documento afirma que "...o evangelho da palavra de deus, entrou nesta área indígena desde o ano de 1.950, à 1.953 e que esse evangelho começou por igreja Assembléia de Deus e que os nossos antigos autoridades indígenas deram apoio totais até os nossos dias de hoje." Contraponto: a) não correspondem todos os nomes dos caciques na época citada. Como exemplo, o Cacique Fongue que iniciou o *Rincão do Guarita* no séc.XIX; b) o Pe.Albino Buzatto, já havia visitado e depois batizado 82 índios em Irapuá no ano de 1948 (Lv.Tombo I, p.22 - Paróquia N.S.Aparecida, Ten.Portela); c) Segundo informação pessoal do falecido índio Florindo, a AD teria chegado no Posto Indígena S.João do Irapuá, em 1956, através do funcionário (mecânico) do SPI, o José, vindo de São Paulo. O que também me afirmaram os velhos indígenas, Santo e Antônio Claudino; d) o sinal da arrogância do cacique Ivo e sua milícia: "Esse documento... é válido para sempre".

A Igreja Adventista do Sétimo Dia está na região, desde a década de 1930²⁶⁵ e sua atuação religiosa não estabeleceu comunidade na área Kaingang e também não alcançou a adesão dos indígenas, em seus templos nas cidades próximas. Apenas, algumas famílias Kaingang aderiram à Igreja Adventista na cidade de Miraguaí. A Igreja Pentecostal Deus é Amor, só conseguiu permissão para instalar-se na TIG, em 1998. Outras igrejas pentecostais conseguem uma fraca participação indígena em seus templos nas proximidades urbanas, visto que as cidades de Tenente Portela, Redentora, Miraguaí e, também, o núcleo urbano do distrito de Irapuá, estão nas imediações da Terra Indígena Guarita. As Igrejas Católica e Luterana, as quais tiveram contato mais extensivo com a população Kaingang, conseguiram estabelecer uma presença limitada.

A Igreja Evangélica Assembléia de Deus, chegou na região em torno de 1950²⁶⁶ e foi estabelecendo avanço territorial e evangelístico massivo, entre os Kaingang, a partir de 1956 no Posto Indígena S.João do Irapuá, região leste da TIG, e, em 1958 no Setor Pedra Lisa, região oeste do território. Assim, a AD tornou-se hegemônica, a ponto de conquistar a maioria da população e suas lideranças na aldeia, conforme declaração dos indígenas *crentes* e de outras denominações ou os sem pertença eclesial.

No Município de Tenente Portela, a Assembléia de Deus tem no espaço geográfico indígena o número de quatro comunidades. No território indígena, maior em população e área territorial, pertencente ao município de Redentora tem dez templos. A Evangélica Luterana (IECLB) com a destruição do Projeto Missão, extinguiu-se o seu único templo. Evidente que o comparativo não fica restrito, apenas ao número de templos, entre a Igreja Evangélica Assembléia de Deus, a Igreja Católica e a IECLB. Porém, devemos levar em conta que este dado torna-se ainda mais plausível, diante da observação do contingente que participa dos cultos assembleianos e se dizem *índios crentes*. O que dá a entender que há uma proporção até maior, do que a simples equiparação da quantidade de templos, estando o número de *convertidos* indígenas, além da nítida quantidade de locais de culto.

²⁶⁵ Segundo informações de antiga família de comerciantes, vinda de Palmeira das Missões no início da colonização de Tenente Portela e pertencente à Igreja Adventista, a implantação eclesial, ocorreu em: Redentora(1930), Irapuá(1935), Tenente Portela(1940).

²⁶⁶ Em Tenente Portela, então distrito de Três Passos, a Assembléia de Deus (AD) iniciou em 1950 no interior, a sua primeira congregação no Lajeado dos Machados, através da conversão e batismo de Sebastião Pereira dos Santos e seu irmão Zacarias com a esposa. Na vila, iniciante cidade de Tenente Portela, Zacarias iniciou a AD em 1958.

A presença religiosa na área territorial pertencente ao Município de Tenente Portela, apresenta a Igreja Católica com duas comunidades dentro da área indígena. As religiosas consagradas, Irmãs Filhas do Sagrado Coração de Jesus atuaram na década de 1990, desenvolvendo as Pastorais da Criança e da Saúde, buscando incentivar o resgate da medicina ancestral do povo Kaingang, já bastante esquecida. O município e cidade de Miraguaí, como também, o distrito do Irapuá com o seu núcleo urbano, fazem divisa com a TIG e a Igreja Católica tem uma Comunidade na área indígena. A Paróquia Católica no Município de Redentora, não tem comunidade, junto aos Kaingang. Nestas comunidades católicas inseridas no território indígena, os padres exercem a pastoral, dentro da orientação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

2.1 - Levar o evangelho

O projeto de colonização no decorrer da história do Brasil, afrontou os povos nativos e ignorou o respeito à realidade dos indígenas, como também dos negros e caboclos. A sociedade colonial estruturou-se sob a dominação branca, européia e católica. Depois, com a independência e a coroa brasileira no século XIX, houve o acréscimo da migração dos brancos norte-americanos e anglo-saxões, em sua maioria de tradição protestante (igrejas de missão e as de imigração), como também de italianos católicos. Nesta ocupação de espaço e implantação dos projetos econômicos, sociais e religiosos, os indígenas foram considerados primitivos e pagãos a serem evangelizados. No séc.XX, chegaram líderes religiosos norte-americanos de origem operária e pentecostais. Na margem da sociedade, em lenta transição da cultura rural à industrial e urbana, os pentecostais construíram suas expressões de crenças(doutrinas, moral, ritualidades), formaram movimentos-seitas-igrejas e definiram sua postura, inserção e rejeições na realidade social vivida.

Nesta dinâmica social e religiosa, a AD surgiu em 1911 e expandiu-se no interior rural e periferias urbanas. Estabeleceu e desenvolveu o seu evangelismo, marcado também pela conquista de almas. Ao chegar na década de 1950 na TIG, o contingente indígena, também foi de forma semelhante, atingidos pelo projeto de conversão e formação de coletividade seguidora, os prosélitos.

No decorrer histórico, a organização social Kaingang, já havia sido atingida pela colonização com seus projetos governamentais integracionistas e cooptação das lideranças indígenas. Como também, pelas permanentes destruições do território, pobreza e perdas culturais. No âmbito religioso, o Kaingang teve contato com o cristianismo, através da pouco consistente tentativa de aldeamentos e visitas celebrando sacramentos e noções de catequese pela Igreja Católica. É neste ambiente conflitivo e de longa desestruturação das tradições e organização coletiva que a estratégia evangelística pentecostal, construiu caminho de agregação e sentido existencial na TIG. Com a sólida inserção sectária e proselitista, a AD construiu sua hegemonia, agregando lideranças e imprimindo valores eclesiais, ofereceu força de sentido às crises indígenas.

Os ancestrais Kaingang estiveram na região e foram encontrados pela colonização de Palmeira das Missões no início do séc.XIX e foram perdendo a liberdade e o espaço territorial. Todos os municípios formados no séc.XX, continuaram o contato regional dominante, sobre o patrimônio e cultura indígena. O Kaingang, quando demarcada a Reserva da Guarita, em 1918, já estava atingido por um século de contato e avanço da sociedade branca com o seu projeto colonizador, em princípio católica e depois, acrescida de contingentes luteranos, sendo um processo de constante fragmentação da coletividade indígena, em sua sociabilidade, economia, religião e cultura. As igrejas históricas (católica e luterana), envolvidas pelos preconceitos e projetos da sociedade regional, estiveram alheias ou legitimaram a conflitividade que atingia os indígenas. Noutra vez, tiveram atuação pastoral assistencialista e posteriormente, participaram com projetos sociais de apoio e despertar à realidade de exploração que vitimava a sociedade Kaingang no espaço interno e por agentes da sociedade regional. Porém, a atuação das igrejas históricas construiu escassa sintonia com a cultura e religiosidade indígena, a realidade de crise existencial que perpassava o interior da coletividade Kaingang, o abalo de sentido dos indivíduos e famílias, destituídos de esperança e atacados pelas doenças, misérias e vícios provocados em grande parte pelo contato com a sociedade envolvente.

2.2 - A diferenciação pastoral

As Igrejas Católica e Evangélica de Confissão Luterana (IECLB) na década de 1970, mudaram o foco da presença eclesial na relação com os povos indígenas, marcado pela tentativa de cristianização e prática assistencial. Cada igreja no seu formato pastoral, foi redefinindo sua presença na área indígena, abandonando a católica às tradicionais intenções de catequese católica e a luterana, afastando-se do foco doutrinal. Dentro de uma perspectiva ecumênica passaram da atuação estritamente religiosa para uma presença comprometida na construção de caminhos à mudança da realidade social indígena. Perceberam que o caos histórico continuava se agravando e a cultura indígena estava em constante destruição, a partir da dilapidação econômica do patrimônio. A saliente corrupção associada entre, agentes públicos (FUNAI), Prefeituras Municipais, lideranças indígenas corrompidas, madeireiros, arrendatários de terras, comerciantes e políticos estava colocando a sociedade Kaingang em constante ruína.

Nesta mudança pastoral em relação aos indígenas, as Igrejas Católica e Luterana estabeleceram um lento processo de formação de lideranças diferenciadas da reinante hierarquia militarizada, a busca de conscientização sobre os valores e direitos da sociedade Kaingang perante os desmandos reinantes. Começou a haver um despertar, incentivo e apoio às lutas pela defesa e recuperação do espaço indígena, cultura e organização como povo autônomo. Estas igrejas históricas buscaram uma atuação pastoral, numa tentativa de compreensão da cultura, organização social e respeito ao *diferente*. Esta mudança da estrita atuação religiosa para o compromisso social, efetuada pela pastoral católica e luterana, colocou estas igrejas numa situação de maior dificuldade de relação com a organização social indígena. Da tradicional relação de pouca receptividade, ao aumento da rejeição pela estrutura de poder (cacicado, FUNAI), visto o enfoque de contestação às instâncias dominantes e suas relações subservientes aos agentes exploradores da sociedade regional.

Esta mudança pastoral, buscando questionar a latente exploração externa, em convivência com dominações internas na sociedade indígena, colocou as Igrejas Luterana e Católica, em situação de confronto. Foram perdendo espaço e tendo perseguição pela cúpula dirigente Kaingang, funcionários da FUNAI e lideranças da sociedade envolvente, usufruidoras dos desmandos na área indígena. Tanto que a Missão Indígena Guarita, iniciada em 1960, financiada pela Igreja Evangélica Luterana da Alemanha e Suécia, acabou expulsa, em 1985, durante os conflitos de disputa de

poder e controle pelo cacique, sobre o arrendamento de terras, venda de madeiras e negociatas com as verbas públicas na TIG, junto à convivência e omissão da FUNAI. Acabou toda a experiência e organização, contando com posto de saúde, escola, igreja, ensino e práticas agrícolas, criação de animais, plantação e maquinários.

A história da colonização, em direção ao sul nos séc.XIX-XX, mostra que, em geral, os Kaingang resistiram e tiveram perdas. Mas, reagiram às antigas e novas agressões à sociedade e patrimônio, demonstrando ser um povo portador de organização social e cultural diferenciada. Porém, a Terra Indígena Guarita (TIG), apresenta uma situação peculiar por ter sido a única a não ter sofrido redução de território ou extinção total, como o restante das áreas gaúchas.²⁶⁷ Assim, mostrou-se bastante *acomodada* e mais lenta no surgimento de lideranças novas e contestadoras, ficando saliente o conformismo aos interesses dos agentes externos, religiosos e civis. Como também, a incipiente liderança Kaingang com o enfrentamento do indigenismo estatal (SPI-FUNAI) foi estruturando uma forte dominação interna pelo cacicado e sua estrutura de poder miliciano.

As Igrejas luterana e católica, em meio a muitas limitações, estabeleceram uma pastoral e atuação social ecumênica com um pastoreio aberto, integrado ao respeito às tradições e direitos dos indígenas como povo autônomo. Buscando uma leitura realista da conjuntura de destruição do patrimônio material e cultural nativo, almejaram uma evangelização dentro da perspectiva fé e vida, visando o resgate das razões existenciais e sentido próprio da sociedade Kaingang, procurando a presença eclesial ser sinal de esperança e despertar ao protagonismo indígena. A precária presença católica e o projeto luterano da Missão Indígena com sua pastoral, conjugada à assistência e desenvolvimento social, tiveram maior dificuldade de inserção na cultura indígena, do que a massiva presença do proselitismo assembleiano. Um dos entraves, desta nova atuação luterana e católica, certamente foi o perfil de seus líderes (padres, pastores, religiosas, agentes leigos) que continuavam sendo agentes de pouca interação, devido à distância social e suas origens culturais e eclesiais europeizadas. O que resultou em fraca receptividade e formação de poucos líderes indígenas conscientes e sem força de

²⁶⁷ “ Em 1949 e 1962 aconteceram as piores investidas contra o território índio: concretizava-se, segundo a antropóloga Lígia Simonian, ‘uma pseudo reforma agrária’ em cima das terras kaingangues – e as reservas de Ventarra, Caseros, Serrinha e Lagoão seriam simplesmente expropriadas aos seus legítimos donos. Votouro, Guarani e Nonoai, ao mesmo tempo, tinham suas áreas restringidas.” (Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA. *A GUERRA DOS BUGRES*, p.19).

interferência nos abusos cometidos na TIG. Desta forma, os agentes exploradores da sociedade envolvente, a omissão e conivência dos funcionários públicos e a hierarquia cacical, continuaram imperando.

Por outro lado, a Igreja Evangélica Assembléia de Deus atuou com forte proselitismo e pregação *neutra* em relação à realidade social Kaingang conflituada. De forma oposta às Igrejas Luterana e Católica, a AD tem conquistado amplo rebanho, apoio da milícia cacical, cooptação de lideranças indígenas à hierarquia do templo, legitimação pelos exploradores externos (*o índio crente não tem vícios... é manso!*). A estratégia corporativa do evangelismo assembleiano, solidificou a sua inserção, como a única igreja pentecostal que teve liberação documentada no território indígena, em 1983 e avançou formando massiva presença. O pastoreio da AD imprimiu o seu tradicional formato de culto doutrinário e ritualidade emotiva, dirigido por líderes afins (caboclos, indígenas...), percebendo-se uma dimensão de fé privativa e isolada da problemática social, mas inserida nas carências individuais, encontrando forte receptividade na sociedade indígena em crise. Por parte da presença do pentecostalismo assembleiano não houve crítica à exploração do SPI e FUNAI, quanto à exploração das *roças do posto*, as serrarias, arrendamentos de terras. De outra forma, a missão luterana investiu na educação, agricultura e saúde, criticou de forma subliminar e também direta, a expropriação econômica, as dominações internas e externas, sobre os K e não foi proselitista, porém acabou perseguida.

Na década de 1980-90, surgiu um pequeno grupo de nova liderança K. São jovens autônomos, alheios à militância religiosa e à milícia cacical. Adquirem unidade pela organização inter-áreas (ONISUL), apoio de ONGs e as Igrejas Luterana e Católica, despertaram e buscaram a formação universitária. Conseguem razoável movimento interno e externo de defesa da realidade das nações indígenas do sul, reivindicando a garantia dos territórios Kaingang, resgate da cultura e direitos, perante a sociedade envolvente. Percebe-se que a participação destas lideranças, representantes das áreas indígenas dos estados do sul, ocorre não por impulso da consciência religiosa cristã, mas pela pertença social indígena, embora recebem apoio dos organismos indigenistas civis e das organizações pastorais luteranas e católicas.

3 - A esporádica presença católica

Segundo Mozart Pereira Soares, ao pesquisar e redigir a obra, referente ao centenário do Município de Palmeira das Missões (1874-1974), o início da *Vilinha* e ocupação da região da Guarita avançou devagar. Calcula-se a data de 1815, quando é atribuída a chegada dos primeiros moradores, os quais instalaram-se em torno do local, tornado Praça Santa Cruz que mais tarde mudou para Praça da Bandeira. O arranhamento de capim marcou o ponto de convergência de carroceiros comerciantes para a troca de mercadorias pela abundante erva-mate produzida. Outra afirmação recolhida por Mozart é que havia *toldos de índios bugres* no Campo Novo e no *Rincão da Guarita*, os quais eram *menos ferozes que os de Nonoai*. Porém, em Campo Novo no ano de 1834, ervateiros teriam sido mortos pelos indígenas.²⁶⁸

Em 1857, houve a iniciação da Freguesia de Santo Antônio da Palmeira, desmembrada de Cruz Alta, tendo a extensão entre os Rios Turvo e da Várzea. Em 1872, o terceiro vigário da Freguesia de Santo Antônio da Palmeira (1871-74), o Pe.Francisco Teodósio de Almeida Leme ou *Cônego Leme*, redigiu no Livro Tombo, dados históricos sobre a fundação da *Vilinha*, a partir de informações com pessoas, já idosas na época. Uma das afirmações salienta que os primeiros habitantes, explorando a região na colheita de erva-mate, em 1824, encontraram indígenas na região.²⁶⁹

Sabendo da existência dos atribuídos *selvagens*, a elite dirigente reclamava com o Governo Provincial, o estabelecimento de um projeto de *catequese e civilização* indígena, visando evitar conflitos e definir a ocupação do espaço à criação de gado e extração da erva-mate. No ano de 1845 foi enviado de Cruz Alta, correspondência ao presidente da província, sobre o ocorrido ataque de indígenas à população na região da *Vilinha*. Em 1846, a câmara do Município de Cruz Alta, cobrava do governador da província, o envio de ferramentas, roupas e objetos para doação, como forma de estabelecer relações amistosas, quando os indígenas aparecessem no espaço da colonização. Era a constante preocupação com a presença dos *Índios Coroados* na iniciante Palmeira. O governador Duque de Caxias, já havia enviado em tempos antes,

²⁶⁸ Cf. Mozart PEREIRA SOARES. *SANTO ANTÔNIO DA PALMEIRA*, pp.110-158.

²⁶⁹ Pe.Fco. Teodósio ALMEIDA LEME. In: Livro Tombo da Parochia de St. Antonio da Palmeira, pp.1-12.

doações para que o Pe. Antônio D’Almeida Leite Penteado, religioso de Cruz Alta, doasse aos indígenas.²⁷⁰

As forças econômicas e políticas do projeto colonizador exigiam solução à questão indígena, o que levava à tentativa de aldeamento e catequese dos indígenas. Os freis capuchinhos italianos eram tidos como experientes nas missões com indígenas, em algumas partes do Brasil colonial. Mas, o Presidente da Província de São Pedro, Manoel Antônio Galvão não os conseguiu. A alternativa foi contactar com os jesuítas que haviam voltado ao Brasil em 1842, em Porto Alegre e dedicavam-se às missões populares no RS e SC.²⁷¹ Em 1841, a coroa imperial brasileira permitiu o retorno. O Governador Galvão insistiu e conseguiu em 1847, a vinda de alguns jesuítas espanhóis, nesta época haviam sido expulsos da Argentina pelo ditador Rosas. Liderados pelo Pe. Bernardo Parés que desejava estabelecer evangelização com os indígenas e tornou-se o responsável pela catequese. Em 1848, seis padres jesuítas assumiram o trabalho de aldeamento com os chamados de *Bugres Coroados* (*Fonk indoni*), em quatro locais: Guarita, Nonoai, Campo do Meio e Pontão.

O novo governador provincial Francisco Soares de Andréa, percebia a situação em que estavam os indígenas, colaborava e compreendia as dificuldades dos jesuítas na tentativa de estabelecer os aldeamentos. Na região da *Vilinha* (Palmeira das Missões), os indígenas estavam confiados ao Diretor Tenente José Joaquim de Oliveira, nomeado pelo governo provincial. O grupo liderado pelo cacique Fongue teria se apresentado no final do ano de 1847 na fazenda do Tenente Oliveira, desejando ajuda de recursos e a permanência do agrupamento na localidade de *‘guarita’*.

O cacique Fongue no *Rincão da Guarita* rejeitava a possibilidade de participação no aldeamento de Nonoai, pretendida pelo governo provincial em 1848, devido ao poder que exercia o cacique Vitorino Condá, vindo e tendo o comando de indígenas trazidos de Palmas e Guarapuava. O cacique Condá colaborava com os projetos governamentais, recebia dinheiro e aliciava grupos indígenas ao aldeamento. Mediante gratificação governamental, chegou prometendo reunir os grupos de indígenas dos

²⁷⁰ Cf. Mozart PEREIRA SOARES. *SANTO ANTÔNIO DA PALMEIRA*, p.174.

²⁷¹ Os jesuítas haviam sido expulsos das terras portuguesas pelo Marquês de Pombal, em 1759. Em 1773, a Companhia de Jesus foi extinta pelo Papa Clemente XIV pressionado pelos Reis de Portugal, Espanha, como também, o soberano de Nápoles. O Papa Pio VII restabeleceu os Jesuítas em 1801 na Rússia, em 1814 na Itália e, em 1815 na Espanha. Como o Brasil estava independente do Império Português, os jesuítas receberam licença de Dom Pedro II para voltarem, em 1841 ao nosso país.

Campos de Nonoay e região de Passo Fundo para um projeto de aldeamento centralizado em Nonoai.

Em 1848, a Província de São Pedro e a Companhia de Jesus, estabelecem o contrato para o projeto de aldeamento dos indígenas na região norte do Rio Grande de São Pedro. Em Nonoai, o governo provincial tentou em 1848, centralizar os indígenas de toda região de Passo Fundo, através da colaboração do cacique Condá, vindo de Guarapuava e Palmas. Ignorando as diferenças de cada aldeia, foram reunidos e colocados sob o controle de uma Companhia de Pedestre, instalada em 1847. Mas, os 750 indígenas ali chegados, junto aos de Nonoai, começaram a desertar pelos matos e voltar com seus caciques, à autonomia de suas regiões e andanças. Diante da crise do aldeamento, em grande parte devido às autoridades nomeadas e brasileiros que tiravam proveitos do patrimônio indígena, o Governador Andréa insistiu e nomeou o Pe.Parés como diretor do aldeamento de Nonoai, em março de 1849.

Porém, a falta de recursos, o sistema de vida seminômade e os conflitos entre os caciques indígenas com suas aldeias menores, os interesses exploradores dos colonizadores que chegavam à região, a ineficiência e má conduta das autoridades nomeadas, atrapalhou a administração do Pe.Parés. Um caso foi o ex-diretor do aldeamento, o João Cypriano da Rocha Loures que havia sido nomeado em 1846, usurpou de gleba de terras em 1847 e permitiu o esconderijo de criminosos em fuga da vasta Província de São Paulo no espaço indígena. Sua influência permaneceu e mais tarde, em 1875, o Rocha Loures foi vereador, representando o distrito de Nonoai na câmara legislativa do emancipado Município de Santo Antônio da Palmeira. Todas estas situações renderam frustrações ao comando do Pe.Parés e ácidas críticas, também aos jesuítas pelos líderes da assembléia Provincial, opositora ao projeto de catequese e ao Presidente da Província. Tudo resultou na revogação do contrato com os jesuítas pelos deputados e o fim das tentativas da catequese, mas as autoridades provinciais não encontraram outra alternativa.²⁷²

²⁷² Como o contingente de diversas aldeias indígenas Kaingang no norte gaúcho era problema à colonização crescente, havia a cobrança de solução à realidade de conflitos com os colonos. Os governantes não encontrando outras alternativas, voltaram a insistir aos jesuítas para o trabalho de aldeamento e catequese. Logo, em 1853, o Governador Sinimbú tenta o retorno dos jesuítas, recebendo nova oposição da Assembléia Provincial. Novamente, em 1858, ocorreu convite e o jesuíta Pe.Luiz Santiago Villarrubia foi designado ao novo aldeamento, o Santa Isabel na Colônia Militar de Caseiros (Lagoa Vermelha). Outro pedido em 1860, mas os jesuítas não dispunham de clérigo. Em 1870, o Pe.José

Ao trabalho missionário iniciado pelo Pe.Parés, em 1848 na Guarita foram enviados em julho de 1849, os Padres Luiz Cots e Inácio Gurri. Mas, devido à escassez de recursos públicos, crises na missão com a dificuldade de relacionamento cultural com os índios aldeados e divergências com as autoridades provinciais, os jesuítas abandonaram no final de 1851, o projeto de aldear os *Índios Coroados*. O aldeamento de Guarita continuou na chefia do diretor civil Tenente Oliveira, que já estava no cargo, antes da chegada dos Jesuítas. Mas, o aldeamento acabou extinto pela província em 1854 e os índios com seu diretor, conduzidos ao aldeamento de Nonoai, onde foram reunidas outras aldeias do norte gaúcho. As autoridades da província definiram repetir a tentativa de 1848 e estabelecer um único aldeamento, o que tornou-se novamente um projeto conflituado que fracassou nas próprias tentativas.

Em busca de auxílio do governo, o diretor do aldeamento, o Tenente Oliveira sugeriu a ida de alguns indígenas, junto com o Pe.Parés até Porto Alegre. João e Caitó, filhos do cacique Fongue acompanharam o jesuíta e receberam boa quantia de material e roupas. Como retribuição ao Pe.Parés, os indígenas lhe presentearam uma criança que o pai teria morrido numa luta. Foi levado à capital, batizada e certamente criada pelos padrinhos. Porém, os indígenas orientaram o Pe.Parés que “... o guri devia ser tratado como um filho e não como um escravo.” ²⁷³

O Tenente Oliveira, já em 1848 reclamava ao governo provincial, o problema do gado dos colonizadores que invadia o campo pertencente aos indígenas de Guarita. Em 1850, ameaçou abandonar a direção e reclamava com o governo provincial, a falta de uma Companhia de Pedestres, o que estaria proporcionando a fuga de indígenas do aldeamento no *Rincão do Guarita*. Em 1851, sugeriu que fosse formado um pelotão de soldados caboclos provenientes da Província de S.Paulo, região de Campo do Tenente(atual Paraná). Desejava o Diretor Oliveira, integrar os *bugres* com os *sertanejos* no sentido de despertar ao trabalho, defesa da propriedade e vida social. As famílias dos soldados serviriam para povoar a região erma e fazer a abertura de estradas. Houve a oferta de apenas trinta soldados para o seguinte ano(1852), mas a Assembléia Provincial não aprovou a verba. Como também, cancelou o contrato do governo provincial com os jesuítas na nova promessa de contratar os freis capuchinhos, o que

Stuer SJ atuou com dificuldades por dois anos em Nonoai, a pedido do Governo Provincial e do segundo Bispo do RS, o Dom Sebastião Dias Laranjeiras.

²⁷³ Pe.Ferdinand AZEVEDO SJ. *JESUÍTAS ESPANHÓIS NO SUL DO BRASIL*(1842-1867), p.101.

não acontecera e o projeto dos aldeamentos e catequese, em permanente crise, acabou por sucumbir.

Em 1850 assumiu o governo da Província de S. Pedro, o Presidente Pimenta Bueno, tendo pouco interesse pela causa indígena, sendo influenciado pelas críticas antijesuíticas na capital e na Assembléia Provincial. Mesmo assim, relatou aos deputados que na Guarita estava havendo início de produção agrícola pelos indígenas e grande produção de erva-mate no aldeamento, sendo 282 *Índios Coroados*, sob o comando do Tenente Oliveira e havia uma improvisada capela.²⁷⁴

Na realidade histórica da época, os jesuítas sofreram com uma conjuntura social e econômica de grande pobreza e permanente abandono da Província de São Pedro do Rio Grande, região disputada por Espanha e Portugal. Depois, os dez anos da Revolução Farroupilha (1835-45), onde entre o escasso clero, muitos fugiram e outros envolveram-se no confronto contra o império.²⁷⁵ No âmbito religioso, o sistema do padroado imperial estagnou a Igreja Católica, permanecendo o povo numa grande ignorância religiosa. Basta ver que o bispado estava no Rio de Janeiro e a primeira Diocese na Província de São Pedro, só foi decretada em 1847, nomeado o Pe. Feliciano Rodrigues Prates. Este foi ordenado Bispo (*Dom Feliciano*), em 1852 e assumiu em 1853, mas morreu repentinamente, em 1858.

Em 1845, o império determinou às províncias a responsabilidade tutelar, sobre os indígenas, os quais deveriam receber *tratamento civilizatório*, em vista de torná-los *cidadãos produtivos* à sociedade. Mas, a nomeação pelo poder central do governador provincial, enquanto a Assembléia Legislativa era eleita, podendo estabelecer forte oposição ao governador que detinha o cargo de confiança vindo do império, como também, devia tratar da administração eclesiástica da província. Nesta conjuntura, os deputados provinciais opositores ao império, também estabeleceram oposição política ao governo e ideológica aos jesuítas, atingindo o projeto de aldeamento. Os padres reconheceram as suas próprias dificuldades no trabalho missionário, como também, percebem o projeto de manipulação da religião que permeava o apoio ou rejeição à

²⁷⁴ Cf. J.A.PIMENTA BUENO, Relatório do Presidente da Província...(1950). In: AZEVEDO SJ, Pe.Ferdinand. JESUÍTAS ESPANHÓIS NO SUL DO BRASIL(1842-1867), p.110.

²⁷⁵ A República Riograndense proclamada pelos *farrapos*, em 20 de setembro de 1835, tentou estabelecer um padroado próprio, iniciando um cisma na igreja sulina, quando foi definido um independente Vigário Apostólico, o Pe.Francisco das Chagas Martins Ávila e Souza.

catequese, junto aos indígenas. Havia o interesse de uso da catequese católica, como força de rápida aculturação dos indígenas a serviço do domínio colonial da região, uma instrumentalização secular da catequese, o que não foi praticada pelos jesuítas. Por isso, a constante crítica da oposição legislativa, em que os deputados cobravam a *falta de resultados* do trabalho dos jesuítas contratados.

A catequese dos Kaingang foi possivelmente uma das tarefas mais difíceis dos padres espanhóis em sua passagem pelo sul do Brasil. Revelava-se ela, outrossim, tão árdua, que quase ninguém queria abraçá-la. Além disso, queriam aproveitar-se os políticos cínicos do Rio Grande do Sul do espírito de sacrifício dos missionários em proveito de seus próprios fins escusos.²⁷⁶

Os jesuítas espanhóis, exigentes na ortodoxia católica, rejeitavam a aplicação imediata do batismo. Só oficiavam o rito, em caso de risco de morte de algum indígena, o que lhes causava preocupação que, em caso de o doente sobreviver, como encaminhar a pessoa no seguimento da fé, os passos seguintes ao sacramento inicial, já recebido. No curto período dos aldeamentos não consta ter ocorrido batizados em Guarita. Em Nonoai, fora os casos oficiados por risco de morte, os indígenas que estavam batizados, provinham da Província do Paraná, seguidores do cacique Condá que chegou em 1848. Certamente teriam sido batizados na missão do Pe.Chagas Lima, entre 1812-26, em Guarapuava.

Neste grupo que havia chegado, em torno de setenta indígenas batizados, percebia-se o pouco sentido da crença e valores cristãos. Pe.Villarrubia com boa observação, teria constatado que a doutrina cristã a ser transmitida, encontrava nos indígenas, quatro obstáculos para a possível assimilação:²⁷⁷

a) *O indiferentismo religioso*: falta de ritualidade e expressão de crença; confusão sobre alma, divindade e mortos, tidos como ameaça, vingança e medo.

b) *Idioma*: em vista da catequese, a alternativa seria os indígenas aprender o português não os missionários, a língua indígena.

c) *O mau exemplo dos outros cristãos*: os brasileiros estabeleciam contato e trabalho nos aldeamentos, mediante interesses e exploração.

²⁷⁶ Pe.Ferdinand AZEVEDO SJ. *JESUÍTAS ESPANHÓIS NO SUL DO BRASIL (1842-1867)*, pp.120-121.

²⁷⁷ *Ibidem* pp.123-26.

d) *O respeito humano e a preguiça dos índios*: rejeitavam a catequese e seu método, através de encontros com adultos e crianças, conteúdos, perguntas-respostas.

Perante as frustrações, os jesuítas concentravam esforços na educação e catequese às crianças. No início do trabalho missionário (1848) o Pe. Parés, já reivindicava a construção de escola e capela em cada aldeamento. Em Nonoai, o dinâmico na catequese, o Pe. Juliano Solanellas, envolveu os meninos com o canto de músicas durante as partes da missa. Através de gravuras, jogos, reza do terço, como tentativas para educar na religião cristã e trabalho produtivo. Porém, o tempo de atuação e existência do aldeamento foi escasso.

O superior provincial Pe. Antônio Morey SJ, visitou o projeto de aldeamento de Guarita e lhe teria despertado a detenção e miserabilidade indígena. Também, o respeito à autoridade interna na aldeia, demonstrando conservarem uma memória antiga, advinda do tempo da conquista militar dos campos de Guarapuava e Palmas. “Falando com o velho Cacique Fongue, descobrira que os índios chamavam a seus chefes de ‘Pai’ no sentido de Capitão.” ²⁷⁸

Também foram compreendidos como prejudiciais ao sistema do aldeamento: as saídas para caçada; as rivalidades entre os caciques e suas aldeias; a falta de soldados de uma Companhia de Pedestres; a linguagem para transmitir a mudança de valores no viver dos indígenas. O Pe. Cots que trabalhava no Rincão do Guarita, teria comunicado em junho de 1851 ao seu superior (Pe. Berdugo), observando que além da dificuldade de transmitir o ensino por parte dos jesuítas, havia outro fator que complicava a relação e ensino da catequese com os indígenas. A partir da carta do Pe. Cots, assim compreendeu o historiador Ferdinand:

(...) os padres missionários tinham perdido sua credibilidade diante dos índios. O governo Provincial, que muito havia prometido aos índios, não cumprira, por não poder. E, visto que os padres, aos olhos dos Kaingang, representavam o Governo, sua autoridade diminuía na medida em que as promessas governamentais não se realizavam. ²⁷⁹

Mozart, observando os personagens contribuintes à história do centenário de Palmeira das Missões, destacou a dedicação dada pelo Pe. Francisco Teodósio,

²⁷⁸ Pe. Ferdinand AZEVEDO SJ. *JESUÍTAS ESPANHÓIS NO SUL DO BRASIL* (1842-1867), p.100.

²⁷⁹ Cf. Mozart PEREIRA SOARES. *SANTO ANTÔNIO DA PALMEIRA*, p.136.

chamado de *Cônego Leme*, originário de Sorocaba-SP, filho de família ilustre, cujo pai era Coronel, chefe do Partido Conservador. Vindo ao RS, atuou em Pelotas e Encruzilhada. Em 1865, recebeu suspensão do uso das ordens eclesiásticas. Foi vereador em Cruz Alta, em 1869, onde legislou em defesa do então, distrito da *Vilinha*. Tanto como autoridade legislativa, como autoridade eclesiástica, mantinha contato com as autoridades locais e provinciais, defendendo projetos de vanguarda na época, como: a construção de pontes, abertura de estradas, a necessidade de zelo pelos livros e documentos do legislativo, em vista do alcance ao estudo no futuro; no âmbito econômico, sugeria um plano para além da vasta produção de erva-mate nativa na região, através do plantio de produtos adequados ao clima da região; também, defendia o ensino e a organização da produção de açúcar e aguardente; da mesma forma, a visão humanista, tendo reivindicado a instalação de escolas às crianças dos indígenas. Mozart concluiu que o Cônego Leme deixou valorosa contribuição à sociedade, mas sua memória foi pouco valorizada na história da Palmeira das Missões. Morreu em Cruz Alta, em 1876.

Entre 1871-74 foi o terceiro vigário da Freguesia de Santo Antônio da Palmeira. Afirmou que após ter estado em atendimento religioso na região do *Alto Uruguay*, divisa com a Argentina, voltando em direção à *Vilinha*, depois de quatro dias no trecho pelo sertão de matas visitou os *alojamentos dos Índios*, em janeiro de 1872 no Campo Novo e declarou ter sido bem recebido. Teria tido o projeto de iniciar o *ensino das primeiras letras e a civilização*, pedindo recursos ao governo provincial, como também, desejava atingir as crianças da população não indígena. Mas, frustrou-se não conseguindo apoio do poder público para *abrir uma aula*.²⁸⁰

Junto aos indígenas do *Rincão da Guarita*, a Igreja Católica teve presença com esporádicas visitas, devido a Paróquia de Santo Antônio da Palmeira ter apenas um padre, como também, tempos vacantes, dentro de uma vasta área do sertão que atingia até na divisa com a Argentina. Em 1932 surgiu a Administração Eclesiástica do Alto-Uruguai, sob a jurisdição do Pe. Sebastião Rademaker, alemão com formação militar. Mas, tendo a entrada da colonização, mais serviço religioso surgiu e os K acabaram no esquecimento. Em 1939 foi instalada a Paróquia Santa Inez, em Três Passos-RS,

²⁸⁰ Mozart PEREIRA SOARES. *SANTO ANTÔNIO DA PALMEIRA* pp.127-131.

ficando o toldo indígena (aldeia já contactada) sob sua jurisdição, porém, bastante longe e dividida pelo Rio Turvo.

3.1 - A presença católica paroquial local

A aproximação geográfica da Igreja Católica, só começou a ocorrer em 1946 com a instalação canônica da Paróquia N.Sra.Aparecida no distrito de Três Passos e futuro Município de Tenente Portela (1955). O Pároco Pe.Albino Ângelo Buzatto percebeu que os indígenas estavam sem atendimento pela Igreja Católica e passou a realizar algumas visitas, celebrando missas e preparando aos sacramentos. Em 1953, o co-adjutor Pe.Arlindo Rubert estabeleceu contato com os Kaingang no Distrito de Tronqueiras e os convidava à participação na Capela Santa Terezinha, que tinha predomínio de colonos de origem polonesa, situada nas imediações da área indígena. Outros padres realizaram esporádicos atendimentos religiosos aos Kaingang. Em 1961, houve a criação e em 1962 a instalação canônica da diocese de Frederico Westphalen-RS, desmembrada de Santa Maria-RS. Em seu espaço geográfico no noroeste gaúcho, dividindo com Santa Catarina, Argentina e região das missões, ficou o maior número de Áreas Indígenas do Rio Grande do Sul.²⁸¹

Houve a criação da Pastoral Indígena diocesana em meados da década de 1980, ligada ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI-CNBB), visando estabelecer uma pastoral aberta à compreensão da realidade indígena, sem catequização, segundo as diretrizes do Concílio Vaticano II. Mas, a Diocese sempre deixou o atendimento pastoral, como atribuição das paróquias que têm as áreas indígenas, em sua jurisdição e espaço geográfico. Nunca a diocese chegou a ter um grupo de agentes pastorais liberados ao atendimento específico e sistemático aos indígenas. Apenas, a Ir.Rosirene (Ernilda) do Nascimento, religiosa da Congregação das Irmãs do Imaculado Coração de Maria, atuou como coordenadora diocesana da pastoral indígena, entre os anos de 1986-95, quando foi cursar o Mestrado de Ciências da Religião na PUC-SP.²⁸²

²⁸¹ Na época (1961-62) havia a Área Indígena do Guarita (maior do RS) e Nonoai (segundo lugar). E, Rio da Várzea, Inhacorá, Serrinha (extinta em 1961-62 e re-conquistada no final da década de 1990. Iraí foi demarcada em 1993. Na década de 2000, foram homologadas as Terras Indígenas de Vicente Dutra e Novo Xingú. Está em processo de laudo antropológico, o território reivindicado em Lajeado do Bugre.

²⁸² A partir de sua experiência na pastoral indígena realizou o estudo sobre o revigoramento do Kaingang como povo diferenciado, tendo como base a cultura, crenças e culto aos mortos, reafirmando-se como

Quanto à Terra Indígena do Guarita, a Diocese recebeu certo apoio à pastoral indígena com a instalação canônica da Paróquia Sr.Bom Jesus no Município de Miraguaí-RS no ano de 1978. Foi confiada aos Padres Jesuítas até o ano de 2003. Neste período, esteve nos anos de 1980-85, o antropólogo e jesuíta espanhol, Bartolomeu Meliá que depois de longos anos de pastoral, junto aos Guarani no Paraguai, havia sido expulso pela ditadura do General Strossener.

Quanto à Paróquia N.Sra.Aparecida de Tenente Portela-RS, o Pároco Pe. Guido Taffarel estabeleceu um trabalho mais sistemático, a partir de 1985, em dois setores mais próximos à cidade, em Pedra Lisa (Capela Santíssima Trindade) e Três Soitas (Cap.N.Sra.Guadalupe). Nesses locais, em 1990-92 com apoio da entidade católica alemã (ADVENIAT) e recursos da Paróquia Católica, construiu dois templos de alvenaria. Tem havido atendimento pastoral e formação de lideranças pastorais. Religiosas da Congregação das Filhas do Sagrado Coração de Jesus têm atuado, junto às mulheres indígenas no resgate do uso das ervas medicinais, higiene e alimentação. Mas, passados 25 anos desta caminhada, a receptividade indígena à pastoral católica, encontra-se em crise. Na Capela SS.Trindade com trinta e três famílias no início, em 1985, está com apenas cinco, em 2010. A Cap.N.S^aGuadalupe de vinte e sete famílias, chegou 25 anos depois, a apenas sete, conforme relato dos indígenas católicos do local.

A Paróquia Cristo Redentor de Redentora-RS não tem tido atendimento pastoral na Área Indígena, visto estar mais distante, embora sua divisa geográfica, ocorre com os Setores Missão e Estiva. Na Paróquia Sr. Bom Jesus de Miraguaí, houve o atendimento pastoral pelos padres jesuítas, durante vinte e cinco anos (1978-2003). Foram formadas duas comunidades na Terra Indígena Guarita. Uma delas no setor (aldeia) Km 10 e outra localizada no Setor S.João do Irapuá foi ocupada por uma família assembleiana.²⁸³

sujeito histórico. De sua dissertação, surgiu a obra: *HÁ VIDA NA HISTÓRICA DOS OUTROS* (Ernilda Souza do Nascimento, 2001).

²⁸³ Em fevereiro de 1997, o Pároco Norberto Linck SJ relatou o problema: “A capela dos índios em Pin [Posto Indígena] São João é ocupada por índio crente. Recorri ao vice-cacique que nem bola deu, pois é crente também. Recorri à FUNAI. Prometeram, mas nada fizeram. Recorri ao CIMI na pessoa do Ir.Jorge. Respondeu que devia ser resolvido pelo diálogo. Com a liberdade do Valdir, cacique que estivera preso em Santo Ângelo, me foi dada garantia de restituição da capela. Porém, após dois meses, nada! (Livro do Tombo, nº2, p.53v).

4 - A presença missionária Luterana

A Missão Indígena Guarita foi iniciada em 1960 pelo recém formado Pastor Norberto Schwantes e sua esposa Gertrud. Fora designado à Paróquia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) em Tenente Portela-RS²⁸⁴, a qual estava sem pastor havia um ano e meio, tendo dezesseis comunidades distantes. Buscando conhecer a realidade populacional, onde encontrava-se o rebanho luterano a ser pastoreado, soube que a imensa área geográfica do município incluía a grande maioria católica, tendo predominância a origem italiana. Uma minoria de alemães protestantes luteranos, divididos entre a sua denominação IECLB com maior parte; a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB-*igreja missúria*) de origem norte-americana (Estado do Missoure); e, a Igreja Evangélica Congregacional, em minoridade. Também, um contingente reduzido de caboclos, em redutos distanciados no interior e nos arredores da iniciante cidade.

Segundo o relato histórico-pessoal do Pastor Norberto Schwantes,²⁸⁵ avistava-se da casa paroquial, uma enorme área de terras que sumia no horizonte ao leste, chegando nas proximidades da Igreja Luterana.²⁸⁶ Era a maior *reserva* indígena do sul com *algumas centenas* de indígenas. Num dia de folga (segunda-f), o Pastor Norberto e a esposa Gertrud foram visitar o Posto Indígena Guarita e descobriram que não existia nenhuma escola destinada à população Kaingang e às poucas famílias Guarani. No âmbito religioso, Norberto apenas soube que foram batizados na Igreja Católica, tornando-se *compadres* dos *brancos*, os padrinhos comerciantes da cidade. Em ótimas terras, arrendadas pelo chefe do posto do SPI aos colonos estruturados da região, os indígenas estavam submersos na *mais completa miséria e ignorância*. Diante da situação caótica e corrupção do SPI, o pastor se sentiu autodesafiado a estabelecer alguma alternativa aos indígenas abandonados, em meio ao grande patrimônio ancestral. Sua questão era: *como ajudá-los a desenvolver*.

²⁸⁴ Um dos últimos redutos colonizados no RS, em 1940. Território vasto e cercado pelos Rios Guarita, Turvo e o imenso Uruguai, dividindo com Santa Catarina e Argentina. Terreno dobrado nas costas destes rios e terra vermelha nas coxilhas com *mata pesada*. No seu lado leste, em direção ao município de Miraguai, emancipado em 1965, estende-se o espaço geográfico da *reserva dos índios*.

²⁸⁵ Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terranova*, p.37.

²⁸⁶ O território citado faz divisa pelo córrego Pedra Lisa com a parte leste da cidade, onde está a IECLB.

4.1 - Pastor Norberto Schwantes: visão contextualizada e empreendedora

Demonstrou constante preocupação, também, em relação à pobreza e falta de alternativas de progresso na agricultura do município de Tenente Portela. Convidado, viajou duas vezes à Alemanha para estudos, conheceu experiências sociais na terra de seus antepassados e despertou à conjuntura política da época.²⁸⁷

Na busca de conscientização com alcance da população interiorana e também a indígena, projetou como meio eficaz e moderno, a importância de uma estação de rádio. Encontrou rejeição da liderança estadual da Igreja Luterana. Assim, declarou o Norberto: “... uma emissora de rádio a serviço do desenvolvimento de um município era modernismo demais para a cabeça dos dirigentes da Igreja, naquela época”²⁸⁸

Buscou formar equipe capaz aos objetivos da estação de rádio, contratando de fora profissionais para produzir programas de conscientização social e orientação de alternativas.²⁸⁹ Em permanente apresentação de projetos de desenvolvimento coletivo à população, plano integrado e quinquenal, conseguiu também, a vinda de três moças

²⁸⁷ O Pastor Norberto, também sentia a dura realidade dos pequenos agricultores, em sua maioria composto por minifúndio e colonos pobres. Estando em estudos na Alemanha, em 1966, visitando e conhecendo as melhorias na agricultura realizada na terra de seus antepassados, procurou despertar nas autoridades municipais, a busca de um projeto de desenvolvimento pelo ensino de novas técnicas de produção e manejo da propriedade, junto a um necessário reordenamento fundiário. Em 1969, recebeu convite e esteve três meses, junto dos líderes da América Latina, em Berlim ocidental num encontro de estudos e trabalho voluntário, destinado à experiência de Acampamento de Trabalho Voluntário com jovens. Lá, tomou consciência das perseguições executadas pela repressão política no Brasil e continente. Voltando, Norberto, colaborou com a saída pela Argentina (Porto El Soberbio) de jovens perseguidos pela ditadura militar.

²⁸⁸ Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terranova*, p.51. Projetou e só conseguiu recursos para a instalação da Rádio Municipal, por ser persistente. Nesta busca, tempos depois, estabeleceu contato com a Confederação Mundial Luterana que tinha emissora de rádio na Etiópia, produzia e transmitia programas em 36 canais nas regiões da África. Foi em busca de recursos, encontrou negatividade, mas a mesma organização que auxiliou com recursos financeiros para a *missão indígena* ser construída, colocou grandes valores no seu projeto de rádiodifusão. Projetou, também, a construção de um amplo prédio, onde no andar superior estaria a estrutura radiofônica e no térreo, um auditório para palestras à população e apresentações artísticas, transmissões de programas públicos e solenidades. Foram muitas as tentativas de aprovação do canal, sob o comando do Prefeito, junto ao DENTEL (Departamento Nacional de Telecomunicações), localizado no Rio de Janeiro. Mas, quem conseguiu convencer o responsável General Schneider, acabou sendo a ida e insistência do Pastor Norberto. A aparelhagem foi adquirida na Alemanha em FM e adequada para AM, em ondas médias. A Rádio Municipal foi inaugurada em outubro de 1970, sendo o prédio e aparelhagem da IECLB e a licença do canal, em nome da prefeitura municipal, devido à estratégia usada para facilitar a concessão.

²⁸⁹ Em 1969, em meio à construção do prédio e viabilização da futura estação de rádio, o Pastor Norberto pediu licença por dois anos do pastado e depois renunciou em definitivo do ministério da IECLB. Sendo coerente com o projeto de estabelecer uma estação de rádio para melhoria da realidade produtiva agrícola do município de Tenente Portela, o Pastor Norberto, ao conseguir a licença no DENTEL, já formou uma equipe de estudos para montar programas radiofônicos inseridos à realidade local. Contratou de Porto Alegre, um locutor da Rádio Guaíba e outro da Rádio Gaúcha, mais três agrônomos, um veterinário, assistentes sociais, professores. Também, contou com apoio na área da saúde.

recém formadas na Alemanha e subsidiadas, destinadas ao trabalho com a população carente do município: uma bioquímica com laboratório, uma assistente social, e, uma enfermeira, a Dietmute Jaehn foi destinada à Missão Indígena.

Neste envolvimento com os problemas econômicos, políticos da sociedade portelense e o estabelecimento de projetos alternativos, desde a saída do Norberto do ministério pastoral, em 1969, a Missão Indígena ficou com a Paróquia Luterana. Em meio aos apontados problemas de poder, exploração e perceptíveis no início do projeto da missão, houve a extinção federal do SPI, devido à corrupção e foi substituído pela FUNAI, em 1967. Esta situação coincidiu na TIG com rompimento dos indígenas com o *sistema do painelão* que explorava a força de trabalho nas lavouras coletivas e o posto indígena manipulava a renda. Ao mesmo tempo, os indígenas não mais aceitaram o *coronel* indígena nomeado e serviçal ao chefe do posto e passaram a escolher o cacique Kaingang à *Reserva da Guarita*.

Nos anos 1970-71, Norberto com a equipe de estudos e projetos de viabilidade agrícola ao município, começou a ver alternativas a oferecer aos colonos pobres, excedentes na realidade fundiária. Surgiu a perspectiva de migração para fundar novas áreas agrícolas no país. Norberto foi visitar o sul do Mato Grosso. Fundou a COPERCOL, associando agricultores dispostos à emigração. Viabilizou com o Ministério do Interior, a transferência de colonos pobres para Altamira, à beira da rodovia Transamazônica.²⁹⁰

Logo depois, como presidente da cooperativa de colonização, adquiriu gleba de terra no norte do Mato Grosso e iniciou a colonização de Canarana. Em 1972, transferiu-se com a família para Barra do Garças, onde instalou o escritório para dirigir os sucessivos projetos de colonização, transferindo agricultores sulinos.

4.2 - A Missão Indígena Guarita: fase da *implantação* (1960-66)

Para o Pastor Roberto Ervino ZWETSCH, professor de Teologia e ex-missionário luterano, entre os indígenas em Rondônia e no Amazonas, a experiência da Missão

²⁹⁰ Pesquisa realizada por sua equipe, tabulou a média de sete hectares de terra por família e afirmou que para ser possível a viabilidade de modernização agrícola seria necessário 15 ha. por propriedade. Depois, sob liderança do Norberto, houve a criação da Cooperativa de Colonização 31 de Março Ltda para assentamento de agricultores na Amazônia e Mato Grosso e do Jornal da Terra.

Indígena, entre os Kaingang de Guarita foi bem organizada, documentada e com maior tempo de desenvolvimento (1960-85). Na sua dissertação, em missiologia,²⁹¹ dividiu a trajetória, em três fases: 1ª *implantação* (1960-66), 2ª *consolidação da proposta* (1967-81), e, 3ª *crise e novas perspectivas* (1982-1990).

No projeto idealizado, iniciado e encaminhado com grande esforço, destaca-se o altruísmo e abnegação do recém-formado Pastor Norberto Schwantes, assumindo uma paróquia rejeitada, marcada pela pobreza cultural e econômica, também, assumiu a dura realidade indígena. Enfrentou o duro preconceito do próprio rebanho luterano e da sociedade regional, a falta de recursos humanos e materiais. Estabeleceu o projeto, centrado no serviço missionário voltado à educação e não à catequese, doutrinação ou proselitismo. Ante de apresentar-se como líder religioso, teve atitude de humanista na organização do projeto missionário que liderou nos primeiros nove anos. Depois deixou a missão e o ministério pastoral, mas continuou com projetos de colonização, de forma direta e indireta, contribuindo para amenizar a pressão fundiária sobre a TIG. Um dos casos foi em Terra Nova-MT, destinado ao assentamento dos pequenos agricultores residentes na área indígena e expulsos em 1978. Norberto demonstrou visão, metas e execução, sendo muitas vezes polêmico e incompreendido no âmbito interno da IECLB e da organização social e política regional.

O Pastor Norberto percebeu a necessidade de alternativas à educação diferenciada aos indígenas e aos colonos. Norberto iniciou o apostolado evangélico, junto aos Kaingang, através de um *professor-catequista* formado e contratado pela igreja, vindo de São Leopoldo residir na Paróquia Luterana em Tenente Portela, o qual deslocava-se até a reserva de bicicleta. Além das disciplinas do currículo, Norberto acrescentou noções de higiene, agricultura e culinária-nutrição. Como também, orientação de catequese ao pequeno grupo de alunos, as crianças Kaingang. Defendia que o trabalho missionário deveria focar o *corpo* e a *alma*, onde os recursos da civilização deveriam ser colocados ao alcance dos indígenas, em vista de tornarem-se capazes de alternativas autônomas como povo de características próprias.

²⁹¹ Roberto E.ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas, 1993.

Diante da solidariedade e rápida busca de alternativa destinada ao abandono e miserabilidade indígena na *Reserva do Guarita*, apareceu o preconceito e áspera crítica dos fiéis luteranos e público da sociedade envolvente. Assim, relatou o Pastor Norberto:

Embora fôssemos muito bem quistos pelos membros da paróquia e mesmo pela população da cidade, quase totalmente católica, organizar e manter uma escola para índios acabou sendo motivo para censura ao nosso trabalho. 'O que o pastor tem que se meter com aquele bicharedo', ouvíamos.²⁹²

O Pastor Norberto, já havia iniciado, junto ao precário salão da igreja, a Escola Evangélica Tobias Barreto, destinada à formação colegial na tradição luterana, o que depois, em 1964-65, tornou-se o grande internato, destinado aos filhos de colonos luteranos do interior.²⁹³ De imediato, o professor cedido pela Escola Evangélica da IECLB de Ivoti-RS, também começou a lecionar aos indígenas numa casa velha abandonada, dentro da *reserva*, distante seis quilômetros. Com uma rifa vendida e sorteada na igreja, foi adquirida uma bicicleta para o professor atuar, mediante autorização do chefe do SPI, na *primeira escola da reserva*.

No prisma religioso, o ensino bíblico e celebrativo, ocorria nos domingos à noite com o auxílio do tradutor Kaingang e na segunda-feira, o Pastor Norberto e sua mulher, conviviam na área indígena. Mas, havia a saliente rejeição dos fiéis da paróquia luterana, tanto da cidade como do interior. O duro preconceito era expresso na afirmação corriqueira de que *o índio vale tanto quanto um animal*. A presença luterana encontrou, entre os Kaingang, sinais do catolicismo popular, marcado pelo batismo e devoção a alguns santos populares. O Norberto, quando conseguiu licença do SPI para instalar o projeto missão no outro extremo da reserva, distante 30km da Paróquia Luterana, já na região do Irapuá e lá, a 10km no interior. No espaço cedido foi inaugurado em julho de 1965, o início das instalações do projeto das instalações da

²⁹² Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terranova*, p.38.

²⁹³ Na cidade havia como instituições de ensino: um ginásio cenecista (Norberto foi professor de língua inglesa), um grupo escolar, o colégio católico e a escola da Igreja Adventista do Sétimo Dia. O Pastor Norberto, sentindo a falta de oportunidade de estudos aos filhos de imigrantes alemães luteranos, moradores distantes na colônia, iniciou um projeto de acolhida para estudos com sessenta rapazes. Já, no segundo ano, construiu o amplo Internato Evangélico com dois andares que acolheu oitenta rapazes e vinte moças. Com dinheiro emprestado de pessoas da sociedade portelense, coleta de produtos agrícolas, levantou o prédio e, iniciou o funcionamento *sem portas e nem janelas*. Depois de muita falta de recursos, conseguiu recursos da Alemanha e concluiu. A alimentação era por conta das famílias dos estudantes, os quais respondiam por todos os trabalhos em rodízio, não havendo funcionários.

Missão Indígena Guarita. Naquele espaço encontrava-se o Kuiã Atanásio, responsável pelo ofícios das crenças Kaingang naquela região da TIG. Também, a área indígena já contava com pequena presença da Igreja Adventista do Sétimo Dia e a militância da Assembléia de Deus, a qual apresentava uma *pregação mais insistente*, o que será verificado mais tarde, como uma atuação pentecostal, exercedora de *forte pressão* sobre os indígenas. A esta variedade da presença de diferentes crenças na *reserva*, o Pastor Norberto chamou de *sincretismo colorido*.

O Pastor Norberto foi em busca de aprovação do projeto missão, junto à cúpula luterana gaúcha. Conseguiu recursos financeiros com a Igreja da Suécia e a Federação Luterana Mundial. Construiu a estada, a instalação de linha telefônica, mutirões para construção da sede e anexos à missão. Perante a devastação e arrendamentos comandados pelo SPI, a sobrevivência dos indígenas não podia mais depender do extrativismo (caça, pesca, coleta). Na busca de alternativa à subsistência das aldeias na TIG, o projeto da missão, adquiriu máquinas e começou a atuar com o ensino prático de agricultura.

Construímos a missão como se fosse uma grande aldeia. Um grande salão comunitário, que servia de sala de aulas e de reuniões, cozinha, refeitório, uma enfermaria e moradia para poucos professores. Em volta, choupanas onde os índios poderiam ficar, quando viessem visitar a missão. Tudo em círculo, ao redor de uma grande cruz.²⁹⁴

O Pastor Norberto Schwantes, diante da permanente rejeição do povo luterano e da extensão organizacional que o desenvolvimento da Missão Indígena estava alcançando, defendia a separação do vínculo original com a Paróquia, situada em Tenente Portela. Planejava estabelecer na missão, um conjunto de alternativas, em vista do desenvolvimento autônomo dos indígenas na área Guarita. Sob o enfoque educativo e técnico: - escola bilíngüe para crianças e adultos; - escola normal para formação de professores; - escola agrícola; - enfermaria. No enfoque religioso: - realizar o mandato de Jesus, levando ao conhecimento indígena, os valores do Evangelho; - formar comunidade evangélico-luterana indígena.

O Pastor Norberto, obteve um projeto aprovado pela Conferência Mundial Luterana (Suécia), fazendo denúncia sobre a miserabilidade indígena, corrupção do órgão público tutelar e a dilapidação patrimonial pelos agentes da sociedade envolvente.

²⁹⁴ Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terranova*, p.43.

No projeto que fiz para reivindicar estes recursos, mostrei a situação em que estavam os índios, vivendo como mendigos, pedindo esmolas no posto do SPI ou de comerciantes de Tenente Portela. Enquanto eles permaneciam marginalizados da sociedade, o grande patrimônio que eles tinham - constituído de terras férteis - estava sendo dilapidado pela corrupta chefia do posto do SPI, que vendia a madeira a serrarias e arrendava glebas de até 200 hectares a agricultores e comerciantes.²⁹⁵

4.3 - Segunda fase: a consolidação da proposta (1967-81)

Segundo Zwetsch, a Missão Indígena Guarita, iniciou apresentando uma interessante polêmica no âmbito eclesiástico luterano, em relação à missão em 1967. O Pastor Norberto realizou o batizado do indígena Felício, o tradutor e auxiliar na iniciante presença da pastoral evangélica, junto aos Kaingang. Tentando sinalizar uma busca de inserção efetiva na sociedade e cultura indígena, o Norberto celebrou o batismo no Rio Guarita, seguindo o formato doutrinal luterano de acolher a decisão pública do neófito (Índio Felício), em desejar ser batizado como luterano. Foi proferido o sinal da cruz e também, a aspersão da água e não a imersão, como ocorre com os pentecostais. Mas, *foi no rio!*

A notícia chegou até a cúpula dirigente da IECLB e o Sínodo Riograndense divulgou uma dura e pública declaração, afirmando que a celebração batismal fugiu da ortodoxia luterana, sendo uma afronta, um ferimento na *boa praxe de nossa igreja*. Depois de muitas polêmicas, via cartas, a diretoria do sínodo aceitou um acordo, prometendo que *acompanharia mais de perto*, as celebrações batismais na missão. Portanto, a liberdade de consciência do protestantismo não esteve ao alcance do Pastor Norberto!

No ano de 1968, outra polêmica, quando estava encaminhado o batizado de dez indígenas, onde estaria presente o Pastor Presidente do Sínodo e outras autoridades eclesiásticas, vindas de São Leopoldo e Porto Alegre. Certamente para *acompanhar mais de perto...* os batizados na Guarita! Poucos dias antes, o Pastor Norberto descobriu, por acaso, que diversos daqueles indígenas, já haviam recebido o batismo, inclusive mais do que uma vez, sem saberem dizer se o rito teria sido oficiado por um benzedor caboclo, um Kuiã ou um padre, ou ... Entre questionamentos internos, os pastores luteranos decidiram que não poderia haver *rebatismo*, pois estariam duvidando

²⁹⁵ Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terranova*, p.42.

da *graça de Deus*. A alternativa foi considerar como válido o batismo que os indígenas afirmaram ter recebido e na cerimônia, depois de boas explicações, celebrar o *sacramento da confirmação* a cada um. Se estes indígenas, *novos luteranos* entenderam o problema doutrinal e o que lhes foi oficiado, em nome da fé, talvez Deus saiba! Mas, a partir desta celebração, em 30 de setembro de 1968 foi declarado o início da comunidade luterana na Missão Indígena Guarita e estabelecendo-se o ensino confirmatório a uma turma de dezoito indígenas. Diante desta dificuldade, entre a oficialidade da igreja e a situação diferenciada da missão, Zwetsch, afirmou: “o caso mostra mais uma vez a inadequação da estrutura eclesiástica frente às circunstâncias novas e inesperadas que o campo missionário cria.” ²⁹⁶

Em 1964, o Pastor Norberto buscou recursos com o Conselho Mundial das Igrejas (Genebra-Suíça), projetou a construção de uma *escola normal indígena*. “... Para tanto, argumentei – por intermédio da nossa igreja – que somente ajudando os índios a formarem seus professores e líderes, eles teriam alguma oportunidade de independência e progresso.” ²⁹⁷

Em março de 1967 foi instalada a Escola Normal Bilíngüe para formação de professores (monitores). A *escola da missão* entrou em funcionamento e adquiriu melhor organização de ensino, em 1968 com a vinda da linguista Úrsula Wiesemann, pertencente ao Sommer Instit of Linguistic (SIL). Úrsula estava no Brasil, desde 1958, junto aos Kaingang, em Rio das Cobras no Paraná. Estudou a língua indígena e formulou o seu alfabeto em 1963. Voltou da Alemanha, após defender tese sobre a gramática Kaingang, a partir da pesquisa na missão da pietista Igreja Evangélica Cristianismo Decidido no Paraná na década de 1960. O objetivo era alfabetizar os Kaingang na própria língua e traduzir o Novo Testamento, o qual foi lançado em 1977. ²⁹⁸ De todos os *obreiros* no decorrer dos vinte e cinco anos da Missão Indígena Guarita, a linguista Úrsula era a única que falava a língua Kaingang.

²⁹⁶ Roberto E.ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas..., p.249

²⁹⁷ Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terranova*, p.39.

²⁹⁸ Sobre a atuação do SIL nas reservas, a atuação religiosa e tradução bíblica, a formação de dicionário e gramáticas, há críticas atribuindo ter ocorrido um *autoritarismo técnico* e perfil etnocêntrico, em busca da oficialidade científica no processo de manejo e tentativa de escrita da língua K. Ver: Wilmar D'Angelis. *O Sil e a Redução da Língua Kaingang à Escrita: um Caso de Missão 'por Tradução'*. In: TRANSFORMANDO OS DEUSES: As Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil, vol.II, pp.199-217.

A Úrsula organizou e dirigiu a Escola Normal Bilíngue Clara Camarão, segundo o projeto idealizado pelo Pastor Norberto, objetivava quebrar a *situação de miséria*, formando indígenas professores e líderes para a defesa do seu povo. Pois, a chefia indígena reinante era submissa aos desmandos: “Os líderes indígenas – ‘capitães’, ‘tenentes’ ou ‘sargentos’, conforme a hierarquia instituída no começo do século pelo marechal Rondon – eram sempre nomeados pela chefia do posto, que escolhia os índios mais dóceis e colaboradores.” ²⁹⁹

No ano de 1968, houve a compra de um trator, cujo treinamento de indígenas aconteceu em 1969, mediante o técnico Edmar K.Ziech ter feito estágio na Alemanha. A enfermaria estava na responsabilidade de uma profissional vinda da Alemanha. Portadora de competência e dedicação, mas teria tido muita dificuldade no relacionamento com os indígenas, devido ao ritmo de vida dos indígenas e as línguas portuguesa e Kaingang. Na inauguração oficial em 1970, o presidente da FUNAI teria levado o embaixador da Dinamarca e diversos repórteres da imprensa européia, fazendo divulgação em nome do governo.

Em 1971, ocorreu um acréscimo de projetos educativos, visando formar monitores na escola bilíngue, estendendo-se o início da escola agrícola e a pretensão na saúde, recebendo esta organização de ensino e prestação de serviços, o nome de Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão (CTPCC). A diretora Úrsula recebeu o auxílio de Bárbara Newman, também integrante do Sommer Institute of Linguistics. Mas, as relações delas com a IECLB nunca foram muito adequadas, visto a tradição de superioridade do SIL, a abordagem missionária triunfal, em relação aos projetos das igrejas locais. Em 1972, houve a inserção no currículo escolar de cursos práticos e profissionalizantes, seguindo o perfil da reforma educacional do MEC.

Porém, diante de toda esta organização de projetos, começou a haver queixa dos responsáveis dos departamentos da missão, visto a falta de repasse de recursos financeiros conveniados e a falta de colaboração dos funcionários da FUNAI. A promessa governamental de contratação dos alunos formados, vindos de diversas áreas indígenas sulinas, os quais deveriam voltar como professores (monitores), muito pouco foi efetivado. Como também, a oficialização do curso e validação dos diplomas, também não ocorreu.

²⁹⁹ Norberto SCHWANTES, *Uma Cruz em Terranova*, p.43.

Zwetsch analisou que naquele tempo de caminhada (doze anos), o projeto missão carecia de uma diretriz e apoio com capacitação antropológica e pedagógica. Havia receio a qualquer avaliação, embora fosse nítido o trabalho com dedicação e seriedade, em meio às crises de recursos e falta de cumprimento dos compromissos pelos órgãos governamentais. Era nítida a carência de visão teológica sobre o trabalho missionário, em relação à realidade diferenciada da cultura e sociedade indígena. Úrsula traz consigo a concepção e prática integracionista do trabalho do SIL, o enfoque teológico temeroso, classificando a cultura indígena como pagã, cultuadora dos espíritos e domínios do medo pelas *forças do inimigo*. Expressava um pietismo zeloso pela atribuída superioridade de fé cristã evangélica, vinda da eclesialidade do *Cristianismo Decidido*.

Ocorre que a Missão Indígena, envolvida pelo alto investimento material e pessoal na educação, saúde e agricultura, estava sem uma orientação teológica na sua lenta atuação pastoral. Já era o ano de 1973 e a comunidade luterana contava com cem indígenas *confirmados*, o que mostra estar havendo coerência com o princípio protestante da liberdade de crença e não exercício da prática proselitista. A crise não estava na quantidade, mas na confusa visão e prática eclesial. Nesta época, chegou o Pastor Güttinger para dirigir a missão e dar atenção à orientação teológica. Segundo, Zwetsch:

A prática depois mostrou como a função administrativa prevaleceu sobre a pastoral, o que prejudicou por muitos anos o trabalho de aprofundamento da Missão na vida da comunidade indígena. Criou-se, sem que isto fosse planejado, algo como uma relação burocrática com os indígenas, de sorte que a existência da comunidade eclesial luterana Kaingang de Guarita deveu-se muito mais à sua própria dinâmica interna que à ação catequética ou missionária.³⁰⁰

Embora, a crise gerada na escola bilíngue, tenha ocorrido em grande parte, devido à falta de apoio da FUNAI, mesmo assim, em 1974 o diretor da missão manteve aproximação com o órgão federal. O Pastor Güttinger defendia a postura da FUNAI e se opôs às críticas do CIMI (Ig.Católica), sobre a política indigenista do governo militar, cujo

³⁰⁰ Roberto E.ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas, p.256

presidente era o General Ismarth Oliveira e o Presidente da República, o General Médici. Esta postura do pastor presidente da Missão Indígena, sendo concordante com a linha ideológica do órgão indigenista estatal tinha o interesse de garantir convênio para instalar a escola agrícola e, também, projetava-se a formação de monitores na área da saúde. Outro problema era que o foco da educação na missão, estava centrado na estrutura material, esquecendo-se da dimensão pedagógica, conteúdos e visão formativa. Mas, o que perpassa nesta comunhão de interesses era a concordância da Missão Indígena com o projeto integracionista da FUNAI, desejando profissionalizar os indígenas aos moldes produtivos da sociedade capitalista regional, gerida pelo regime militar. Mesmo na concordância de projetos, a FUNAI e sua corrupta engrenagem de funcionários tecnocratas, decepcionaram o pastor presidente.

Portanto, a educação técnica agrícola, objetivava colaborar com o integracionismo governamental e continuar o processo de mudança cultural que já vinha acontecendo, através das diretrizes de formação do Sommer Institute of Linguistics. Visto que, a educação bilíngue incutia uma *reestruturação psicológica* do futuro professor (monitor), direcionando a visão existencial à integração na cultura da sociedade envolvente pelo foco do desenvolvimentismo, projeto em voga na época da guerra-fria. O enfoque educacional do SIL insistia em *treinamento* dos alunos, *emancipação* do povo, *levantamento* da comunidade, apresentando um subliminar viés militar e americanizado. A formação acontecida, atingiu a cultura dos alunos indígenas, dando enfoque de superioridade, sendo o sistema centrado na escola e alojamentos, distanciados da realidade das aldeias, mesmo estando no ambiente Kaingang. O indígena era compreendido como povo sem vitalidade cultural e por si, debilitado na inferioridade, em que só o projeto de integração, vindo de fora seria a salvação a este povo. ZWETSCH, afirmou criticando: “por isto, é urgente e necessário prepará-los para disputar o mercado de trabalho ou transformar seus territórios em empresas agrícolas (‘terras ricas’ no discurso da FUNAI, ‘desenvolvimento comunitário’ para o SIL).” ³⁰¹

Em agosto de 1976, o Pastor Martin Backhouse assumiu a direção do centro de treinamento de professores. Em 1977, a escola agrícola foi inaugurada tendo a comunhão de enfoques, entre a Missão Indígena e a FUNAI, sendo meio de formação à integração indígena no processo produtivo oficial. No ano de 1978, quarenta indígenas

³⁰¹ Roberto E. ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas, p.263.

(38 Kaingang e 2 Guarani) estiveram matriculados. O foco formativo defendia a terra pelo estrito objetivo do trabalho e produção. Há início de um pequeno projeto de cooperativa, visando facilitar a compra de insumos e a venda da produção, fugindo da tradicional exploração regional.

Em 1977, buscando uma reorganização na administração, a Missão Indígena Guarita se filiou à Instituição Sinodal de Assistência, Educação e Cultura (ISAEC) em São Leopoldo, sede do governo eclesiástico da IECLB. Foi criado o departamento, referente à missão, o Centro Educacional e Assistencial Indígena (CEAI), através do qual seria possível estabelecer uma autonomia aos problemáticos convênios com a FUNAI. Poderia a missão contratar funcionários, buscar arrecadação, firmar outras parcerias e gerenciamento de recursos.

No ano de 1978, o Pastor Güttinger que havia chegado em 1973, voltou à Alemanha, já aposentado, onde iria estudar antropologia em Munique. Porém, chegou uma enfermeira graduada, através da Missão Norueguesa. Edith Snotun assumiu o atendimento e responsabilidade pela enfermaria, recém instalada. Iniciou uma atuação inserida, orientando as moças e mulheres indígenas, sobre a: recuperação da sabedoria tradicional, educação das crianças, valorização das parcerias da comunidade.

O ano foi concluído, chamando atenção aos contrapontos: - a missão estendeu as atividades e aumentou o número de *obreiros* trabalhadores. Porém, grandes dificuldades na administração (equipamentos, organização, finanças); - críticas internas, vindas da Igreja Luterana e externas (questionamento do CIMI, em 1973 e análise de antropólogo, em 1975), sobre a subserviência da Missão Indígena ao permanente projeto anti-indígena da FUNAI. Como reação, o Pastor Martin Backhouse, enviou ao Ministério do Interior, denúncia sobre os arrendamentos de terras na área indígena.

Em 1979, entre as mudanças na liderança da Missão Indígena, chegou o Pastor Ornulf Steen, pertencente à Sociedade Missionária Norueguesa. A escola bilíngue, como também a escola técnica agrícola, ambas estão em crise, até os alunos apresentam reclamação pelo estudo carente de direcionamento prático. Surgiu conflito com a prefeitura de Tenente Portela sobre o uso do campo da aviação, dentro da *reserva* que seria ocupado para a Festa do Dia do Colono. Pastor Backhouse defendeu o respeito ao espaço indígena e acabou sendo criticado, até pelos fiéis da igreja luterana. Houve reunião dos Pastores Luteranos e Padres da região, estabelecendo uma postura

solidária. Por outro lado, os tecnocratas da cúpula dirigente da FUNAI no Posto Indígena e da Delegacia Regional de Curitiba, reuniram-se e proferiram rejeições ásperas e ameaçaram de expulsão a Missão Indígena.

Em outubro de 1980, a equipe missionária denunciou o roubo de madeira. O revide foi a promessa de morte e ocorreram situações de risco. Mesmo assim, as denúncias de arrendamento e falcatruas continuaram acontecendo na região e direcionadas aos poderes dirigentes do indigenismo estatal. Diante das permanentes tensões, a direção da IECLB e lideranças da missão perceberam a constante manipulação em que, constantemente estiveram submetidos pelo poder da FUNAI e interesses exploradores da região. Em maio de 1980, o Pastor Backhouse retirou-se da missão. As formações bilíngue e agrícola foram suspensas em junho de 1980, necessitando de reestudar a situação. E, em junho de 1981, a equipe da missão afastou-se e terminou o Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão (CTPCC).

Em 1981, chegou do exterior o agrônomo Hermany que deu impulso à pequena cooperativa fundada em 1978, a qual reunia, em torno de setenta famílias indígenas. Em contra-ponto, a FUNAI fundou uma associação de produtores indígenas, a qual, seguindo as negociatas corriqueiras da cúpula, logo faliu com enorme rombo causado pelos abusos cometidos, entre dirigentes do Posto Indígena e a hierarquia cacical.

A caminhada da Missão Indígena iniciada pelo Pastor Norberto, em 1960, contou com a sua liderança até o próprio pedido de afastamento em 1969. Entraram na direção, os missionários alemães que exerceram atividades em acordo com a visão integracionista da FUNAI, confiando o desenvolvimento da missão, através dos convênios estabelecidos. Não houve correspondência por parte do órgão indigenista governamental, a Missão Indígena cresceu e entrou em crise. Esta situação provocou uma análise geral, sobre a atuação missionária, tratando-se do relacionamento com a FUNAI e sociedade envolvente, os objetivos e métodos de trabalho, a dimensão pastoral, a compreensão da cultura e sociedade Kaingang.

Neste contexto, a hierarquia luterana foi tomando melhor conhecimento da realidade na Guarita, os missionários alemães perceberam os desajustes metodológicos e ideológicos da missão, e, ao mesmo tempo, uma mudança na administração foi acontecendo. Os missionários noruegueses trouxeram noções de antropologia, enfoques e posturas frente às realidades culturais, colocando questionamentos que careciam no projeto missão, como: a necessidade de definição de métodos e diretrizes

no trabalho pastoral; e, o que seria condizente à missão, diante da situação conflitiva, assumir como projeto pedagógico, a integração, a assimilação ou o respeito à cultura indígena. Portanto, a redefinição de postura do trabalho missionário na TIG, mais condizente com a defesa da justiça social e contestação da exploração reinante.

A missão foi construindo uma nova atuação, estabelecendo diversas reuniões e estudos com enfoque crítico da conjuntura e definições de compromissos, em defesa da causa indígena. Define-se uma prática divergente ao integracionismo governamental e a mentalidade reinante na sociedade regional e seus agentes exploradores. Ser apoio para a auto-determinação do povo indígena, apresentando uma colaboração participativa. A defesa da convivência respeitosa, entre as culturas diferenciadas, visto que, Deus criou todos os povos desejando o cultivo da harmonia. Houve a questionante busca à *mudança de orientação*: “assistência ou acompanhamento, integração ou auto-determinação, evangelização ou libertação. Assim, um tanto confusos, procurava-se definir melhor a contribuição que a missão tinha a oferecer aos Kaingang.” ³⁰²

4.4 - Terceira fase: a crise e novas perspectivas (1982-90)

Na busca de *caminhada com os Kaingang*, as relações entre a Missão Indígena, a FUNAI e a hierarquia cacical estiveram envolvidas por conflitos velados e públicos. O controle do indigenismo estatal, conjugado com *lideranças corruptas* detentoras do poder Kaingang e a manipulação da elite dirigente regional, exerciam perseguições a qualquer crítica ou prática divergente. Em outubro de 1981, a FUNAI estabeleceu mais um Posto Indígena, além do antigo S.João do Irapuá. O segundo Posto Indígena foi instalado no mesmo espaço geográfico (setor-aldeia km 10) da escola de formação de professores (monitores) bilíngues. Portanto, em nome de uma tardia descentralização e atendimento aos indígenas, o novo posto mais serviu para estender o poder de controle, a qualquer postura opositora aos domínios imperantes, havendo dois chefes do indigenismo estatal na TIG.

Outra tática foi a criação pela FUNAI de uma Associação de Produtores Índios na tentativa de liquidar com a pequena cooperativa fundada pela missão. Os conflitos estavam latentes, como a tentativa de impor a diretora na escola agrícola, a falta de

³⁰² Roberto E.ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas, p.276.

cooperação nos convênios. Tornaram-se permanentes os antagonismos por parte do indigenismo estatal, conjugado ao poder indígena dominante, mais a pressão dos agentes exploradores da sociedade regional, atrelados e tramando a expulsão e encampação da estrutura da missão. A esta conjuntura tensa, acrescenta-se, também as dificuldades internas, entre a Igreja Luterana e a Missão Indígena: “Parece que a direção da IECLB, apenas se preocupava com os orçamentos, enquanto as decisões difíceis deviam ser tomadas pelo pessoal do CEAI, sem um verdadeiro conhecimento de causa e um forte respaldo por parte da direção.” ³⁰³

Em 1983, ocorreu a saída do missionário norueguês, o diretor da missão e Pastor Ornulf Steen, visto ter vencido o seu período de cedência eclesial ao Brasil. A dificuldade da substituição ficou saliente. Pela liderança deste pastor, já estava havendo entre os missionários uma melhor definição da caminhada inserida, uma razoável integração das diversas instâncias da missão, dentro da conjuntura na área indígena. Porém, havia dificuldade de entendimento com as instâncias centrais da instituição IECLB, sobre a realidade própria e enfoque diferenciado no trabalho da missão, junto aos indígenas. Certamente, devido ao processo intrincado não ter condições de apresentar resultados imediatos, mediante a situação conflitiva e essencialmente diferenciada da missão na TIG. Mas, “há uma nova articulação teológica em processo. Há também um maior entrosamento entre os setores, com respeito aos objetivos gerais do trabalho missionário. Isto representou, sem dúvida, um avanço na Missão Guarita.” ³⁰⁴

Em junho de 1983, ocorreu a inauguração do templo luterano. A comunidade eclesial indígena reunia, em torno de vinte famílias e os seus membros manifestaram o interesse em construir a sua igreja, tendo conseguido a madeira. Neste período de quase 23 anos do início da missão, ainda não havia o templo luterano na TIG. As celebrações aconteciam numa sala que servia para aulas e reuniões, como também, havia celebrações nas humildes casas dos missionários. Os cultos, desde o início da missão luterana contavam com um líder Kaingang, traduzindo a mensagem pregada pelo pastor. Existia a compreensão indígena que a mensagem seria melhor *sentida e entendida*, quando ouvida na própria língua nativa. Imaginemos, a distância de comunicação, entre os pastores de origens alemã e norueguesa, já tendo a natural

³⁰³ Roberto E. ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES: trajetórias missionárias luteranas*, p.280.

³⁰⁴ *Ibidem*, p.281.

dificuldade com a língua portuguesa e, desta para o Kaingang. A busca de um espaço celebrativo próprio, por parte da pequena comunidade indígena luterana, uma obra simples, sinalizava a dinâmica eclesial não impositiva e proselitista na pastoral da missão.

Neste ano de 1983, em que foi construído o pequeno templo luterano, também surgiu a dupla brutalidade da divisão da TIG, provocada pela disputa pelo cacicado no final de janeiro e, quatro meses depois (junho), a guerra e as mortes pela disputa do território e venda de madeiras, como também, o controle do arrendamento de terras. Demonstrando a tradição ecumênica regional e sensibilidade à causa indígena, houve pronunciamentos questionando as atitudes de muitos, ditos cristãos, mas que agiam com direta intenção destrutiva do povo indígena, as impunidades, corrupções reinantes e omissões dos responsáveis pela defesa da causa.

Padres e pastores da região se uniram e dirigiram uma carta às suas respectivas comunidades. Afirmam que a prática dos arrendamentos durante mais de 30 anos resultou num grande desastre para as terras indígenas e para a vida da tribo, empobrecendo a terra, gerando conflitos intermináveis, além de estragos sociais e culturais incalculáveis para os Kaingang. Corajosamente, eles denunciavam que, entre os principais e maiores responsáveis desses atos, encontram-se membros das comunidades cristãs nas quais servem.³⁰⁵

Com a saída dos missionários da Noruega, em junho de 1983, o agrônomo Hermany assumiu a direção da missão. As celebrações foram atendidas pelos pastores luteranos das paróquias da região. Durante um ano, havia o pedido de um pastor à missão e não surgiu candidato. Mas, em 1984, o recém formado, Pastor Lúcio Schwingel assumiu o ministério na missão. Também, entraram como obreiros, uma professora catequista e uma enfermeira. Agora a equipe missionária passava a ter uma maior presença brasileira, mesmo que marcada por descendentes de europeus. O Centro de Educação e Apoio Indígena (CEAI), tenta vencer os poderes adversos, centrando esforços na educação, contratando mais servidores, visando pela escola transmitir ensinamentos e práticas sobre agricultura, saúde e organização comunitária. Mas, permaneciam as dificuldades dos missionários: falta de maior inserção e contato com a dinâmica da sociedade e cultura indígena; como também, o não domínio da língua

³⁰⁵ Roberto E.ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas, p.284.

indígena; a falta de cooperação, os boicotes e críticas do indigenismo estatal, a hierarquia indígena e os poderes da sociedade envolvente.

Em maio de 1984, estava previsto o término dos arrendamentos. As hierarquias cacicais dominadoras das duas partes da TIG dividida (Guarita e S.João do Irapuá), as chefias da FUNAI, a elite política e econômica regional formavam uma conjuntura corrompida e perseguidora, a qualquer oposição. A Missão Indígena pela sua postura divergente da política indigenista oficial, desde o ano 1979 com a entrada da direção norueguesa e as *linhas de trabalho* definidas em 1981, tornou-se a principal força de contraponto ao conjunto de forças e a agentes exploradores que imperavam na *Reserva da Guarita*. A missão já havia sido ameaçada de expulsão por duas vezes. A pequena cooperativa enfrentava boicotes, os missionários e indígenas ligados à missão estavam em permanente medo. O cacique Ivo, “(...) pressionava as lideranças com os seus grupos de guerra – cada um é constituído de seis índios. Arbitrariamente apoiado pelos funcionários da FUNAI na área e por brancos da região, ele tomou a questão da missão em suas mãos.”³⁰⁶

Porém, a fraca posição dos dirigentes do poder judiciário na região e no estado, perante a pressão organizada dos agentes exploradores da região, garantiu a continuidade dos corrompidos arrendamentos de terras e com essa circulação de estranhos na área indígena, agiam também os madeireiros.

No final de 1984, ocorreu a polêmica em torno do asfaltamento da RS 330 que liga Tenente Portela a Porto Alegre, distante 470 km. Era o trecho até Redentora, costeando a TIG. Houve contestação pelas lideranças da missão ao atracado que pretendia asfaltar, adentrando em partes da *reserva*. A elite política e econômica movimentou a opinião pública contra os religiosos. E, o cacique Ivo assinou a autorização do asfaltamento conforme os interesses da empreiteira, em concordância com os interesses dominantes. O pastor Lúcio Schwingel (missão), o Pe.Bartolomeu Meliá SJ (Miraguaí) e o Pe.Guido Taffarel (Tenente Portela), posicionaram-se declarando contrariedade ao projeto asfáltico que atingia o espaço indígena. Houve pronunciamento nos programas religiosos radiofônicos, também renovando as denúncias sobre os arrendamentos, devastação florestal, dominações, impunidades e exploração na área indígena.

³⁰⁶ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES*, p.93.

Mas, tendo liberado o asfaltamento cortando partes da reserva, o corrompido cacique Ivo passou a ser defendido pelos agentes da elite regional. Os religiosos foram atacados com acusações, riscos de perseguições e mandados *cuidar unicamente da alma dos índios*, visto que os negócios *eles* (elite, FUNAI e cacicado) cuidariam. Perante a conjuntura problemática da TIG, a missão também, continuava enfrentando problemas internos: entrosamento e preparação dos agentes pastorais (*obreiros*) e funcionários, a distância na compreensão do processo pela cúpula da IECLB.

Já, o ano de 1985, continuou com a ebulição dos problemas e a Missão Indígena Guarita era o *obstáculo* a ser removido pelas forças dominantes. E foi o que acabou acontecendo, em março:

A missão já estava praticamente rompida com o cacique Ivo, desde as suas tentativas de controlar a mini-cooperativa, embora este não fosse o problema maior. Havia também uma espécie de articulação externa contra a Missão. Havia a oposição da FUNAI que via na equipe e na estrutura da missão um forte concorrente à sua atuação. E havia a questão da influência religiosa.³⁰⁷

A expulsão dos agentes da missão, ocorreu mediante a prisão nas residências e ameaças, durante quatro dias, cercados pelos *grupos de guerra* e a polícia indígena, munidos de armas de fogo e porretes. Houve confisco das instalações, veículos, equipamentos e animais da missão e a libertação pela intermediação de autoridades civis e as eclesiásticas da IECLB e polícias, junto ao cacicado e à FUNAI. Jornalistas da capital foram detidos na tentativa de cobertura da situação tensa e repressiva contra os missionários e seus empregados. Ninguém entrava ou saía da missão, sendo constante a ameaça de que seria aplicada a *lei do índio*, a qualquer desafio ao cerco.

Com o término da presença missionária, houve a permissão da volta de algum pastor da região para o culto na pequena comunidade Kaingang luterana, mas sem a permissão de *fazer reunião e fofoca*. Tempos depois, o próprio Pastor Lúcio começou a retornar e celebrar. A sua mulher, a Ingrid desenvolveu um serviço de orientação à saúde preventiva. Foi procurado atuar de fora, em busca de formação de lideranças indígenas, o incentivo à autonomia e direitos, o contato com agentes solidários na sociedade envolvente, visando encontrar apoio à contestação e possível término dos

³⁰⁷ Roberto E.ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas, p.292.

arrendamentos, desmate, quebra do sistema regional de exploração dos indígenas, a tutela e dominação da FUNAI.

Em agosto de 1988, o então cacique Samuel Claudino, detentor do poder na parte do Posto Guarita, sendo praticante de desmandos, apropriando-se de valores dos arrendamentos de terras e venda de madeiras, reprimiu os indígenas contestadores, visto que a ebulição dos conflitos e dominações continuavam. O cacique Samuel acionou a polícia Kaingang, sob o seu comando para invadir residências e torturar opositores, resultando muitos feridos e indígenas em fuga da TIG. Só voltaram, depois do envolvimento de autoridades, FUNAI e Polícia Federal.

Em setembro de 1989 foi expulso do cacicado e da TIG, o terrível cacique Ivo que havia liderado o complô da expulsão da Missão Indígena, em 1985. Com esta mudança, a área indígena e o cacicado foi unificado, voltando à unidade original.

Nos últimos vinte e cinco anos (1985-2010), a presença da pastoral luterana está centrada na atuação da Comissão de Missão entre índios (COMIN), desenvolvendo projetos de sustentabilidade: saúde preventiva, agricultura de subsistência, resgates da cultura, alimentação tradicional, artesanatos. A comunidade evangélica Kaingang do tempo da missão, deixou de existir.

4.5 - A destruição da Missão Indígena

Lembremos que na turbulência, entre dominações, disputas e traições pelo poder, em janeiro de 1983, o vice cacique Domingos Ribeiro tentou tirar do poder o cacique Ivo Sales, através de uma forjada eleição pelo conselho indígena. Tanto o Domingos, quanto o cacique estavam em Porto Alegre na sede da FUNAI, tratando de interesses próprios. De imediato, cada um procurou voltar à Reserva, mas, o Ivo chegou antes e arregimentou a sua *polícia indígena*, prometendo perseguição à turma do pretenso novo cacique, o domingos. Perante a gravidade, quatrocentos Kaingang fugiram da reserva na madrugada e foram amparados no salão paroquial católico, em Miraguaí. Outros foram protestar na FUNAI em Porto Alegre. O alvoroço colocou as autoridades regionais, em busca de alternativa: a FUNAI, as prefeituras municipais, o judiciário, políticos, as polícias civil e militar. A solução paleativa encontrada pela FUNAI foi a divisão da TIG, entre o Posto São João do Irapuá com o cacique Ivo e a parte Guarita no outro extremo,

em Tenente Portela, até a cidade de Miraguaí com o proclamado, também cacique Domingos.

Porém, continuaram as rivalidades e, em junho de 1983 (mesmo ano) foi estabelecida uma guerra entre as milícias dos dois caciques com cinco mortos e treze ou quatorze feridos. Houve um novo acordo de paz arranjado, a TIG continuou dividida entre os caciques Domingos e Ivo, tendo suas milícias de apoio e famílias indígenas ficarem divididas pela morte de parentes, como também pela área geográfica e submissão às autoridades em latente rivalidade. O cacique Ivo, provocador da revolta em 1983 perdeu a batalha com a maioria dos feridos e os cinco mortos pertenciam à sua turma de guerra. Sem estrutura para resgatar o restante da *reserva*, a sua tirania e exploração concentraram-se no seu espaço de comando, a parte geográfica do Posto São João do Irapuá. As famílias que divergissem da usurpação patrimonial, o seu grupo miliciano aplicava castigos e expropriação dos bens (animais, ferramentas, terra, casa) e ameaças pessoais. Assim, muitas famílias tiveram que fugir para outras áreas indígenas ou refugiaram-se no vilarejo do Irapuá e na periferia de Miraguaí. “O próprio Ivo arrendava cerca de 800 hectares de terra diretamente aos agricultores de fora, tomava as crianças dos indígenas que reivindicavam terra e outras barbaridades...”³⁰⁸

Ocorre que a sede da Missão Indígena estava no espaço geográfico sob o comando do cacique Ivo, o que há muito tinha divergência com o trabalho luterano de organização dos indígenas na educação, saúde e produção. Havia, também, em andamento uma pequena cooperativa com participação de indígenas na liderança. O cacique, percebendo que estava havendo um espaço de conscientização e contestação, dentro dos seus domínios, o Ivo foi construindo pretensões para intervir na *missão* e apropriar-se, também, daquele estruturado patrimônio. O cacique Ivo tentou interferir no pequeno projeto cooperativo que envolvia sessenta famílias, em torno da organização luterana; o cacique boicotou a cedência de uma casa velha para ampliação da escola; assinou documento permitindo que o asfalto da RS 030 cortasse parte das terras, entrando nas divisas da TIG; proibiu as crianças de frequentarem a escola da missão; acusou de estar havendo “... 25 anos de roubo dos alemães.”³⁰⁹

³⁰⁸ VV.AA. *KAINANG*: confronto cultural e identidade étnica, pp.54-55.

³⁰⁹ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES*, p.93.

Os *grupos de guerra* formados pelo cacique Ivo, cada um composto por seis indígenas guerreiros, atacaram a *missão* e prenderam nas residências, o pastor e sua família, os técnicos e professores. A equipe do Jornal Zero Hora de Porto Alegre, ao entrar no território, também foi presa, o carro e os equipamentos confiscados, além de riscos pessoais. Só houve distensão do estado de guerra e libertação dos prisioneiros, quando a Polícia Federal interveio.

Em 1985, por uma questão menor ligada a uma troca de roupas usadas por artesanato indígena, o cacique Ivo Ribeiro Sales, com a conivência da FUNAI, expulsou todos os obreiros da Missão da IECLB de Guarita. Com isto, encerrava-se 25 anos de um trabalho missionário ininterrupto desenvolvido junto aos kaingang, dentro de um estilo e uma metodologia desenvolvimentista.³¹⁰

Enfim:

O principal motivo que levou o truculento cacique Sales a expulsar os religiosos foi político. E estaria relacionado com a postura que os pastores vinham adotando, nos últimos oito anos, em suas pregações. Eles passaram de um discurso puramente religioso para a pregação comprometida com a realidade social, econômica e ideológica da comunidade onde vivem os seus fiéis.³¹¹

Expropriado o projeto da missão, a hierarquia militarizada dilapidou o patrimônio. E, não tendo mais inimigos, a tirania começou a provocar ruína na própria estrutura do poder do cacique Ivo. Muitos milicianos começaram a desertar e buscar apoio no grupo de poder do cacique Samuel Claudino, o qual havia derrubado o Domingos, em 1987 e comandava a outra metade da área indígena no Posto de Guarita, Setor Km 10. Na madrugada de 19/09/1989, uma emboscada dos guerreiros inimigos conseguiu prender, torturar e conduzir ao Posto Guarita. A Brigada Militar e a Polícia Federal entraram na *reserva* para controlar a rebelião. O Ivo, prisioneiro foi levado ao hospital e expulso da TIG, indo para uma reserva distante no Rio Grande do Sul.

A partir daí, a TIG que havia sido dividida em 1983, passou a ser reunificada e tendo sede definitiva, dali em diante, o Posto Indígena Guarita no Setor Km 10 e não mais o corrompido Posto São João do Irapuá.

³¹⁰ VV.AA. *KAINGANG: confronto cultural e identidade étnica*, p.54.

³¹¹ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA WAGNER, *A GUERRA DOS BUGRES*, p.89

4.4 - O jornal da IECLB: as notícias da missão

A Missão Indígena Guarita surge do altruísmo do Pastor Norberto que inicia o trabalho sem recursos e busca apoio financeiro no exterior. Pastores e missionários da Alemanha e Noruega assumiram o projeto. A IECLB no RS esteve reticente, quando não, ausente da problemática enfrentada no âmbito interno e, em relação à conjuntura na área indígena e sociedade envolvente. O povo luterano não tinha simpatia e muito menos apoio ao projeto da missão com os Kaingang. Em seguidas *cartas dos leitores* ao jornal, ocorreram críticas sobre a dedicação à causa indígena. Muitos colonos luteranos foram grandes plantadores na *reserva*. O luterano e duas vezes prefeito de Redentora, o Arnaldo Roewer era o maior arrendatário e influente político. O *projeto missão* só começou a ocupar espaço no jornal da igreja, quatro anos após o surgimento. No período de trinta anos, o jornal não cita a existência das igrejas pentecostais na TIG. O *Jornal Folha Dominical* e depois *O Evangélico*, ambos ficaram restritos ao espaço da IECLB e não abrangiam a sociedade envolvente.

Um breve panorama do tema missão na imprensa escrita, via jornal (1960-90):³¹²

Em 1964, a primeira notícia sobre o trabalho do projeto Missão Indígena Guarita.

Em 1965, o teólogo alemão Helmuth Thielicke visitou a missão. Dois leitores manifestaram-se sobre a questão dos índios e a igreja.

Em 1966, um leitor questiona a missão com os índios. Duas jovens (JE) se posicionaram sobre o trabalho missionário, junto aos indígenas.

Em 1967, ocorreu o primeiro batismo Kaingang na Reserva Guarita: o Pastor Schwantes, teve que se explicar perante a diretoria do Sínodo Riograndense por tê-lo realizado nas águas do rio Guarita, o que contrariava a praxe nas comunidades luteranas. Mesmo que tenha feito por aspersão e não com imersão.

Em 1968, o jornal luterano *Folha Dominical* relata que os pastores por ocasião da celebração de dez batizados indígenas, souberam que estes, já haviam sido batizados por um padre ou outro agente religioso. Perante a situação estranha, realizaram a celebração da Confirmação. Neste culto foi estabelecida uma comunidade luterana na Reserva do Guarita.

³¹² Roberto Ervino ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas..., pp.124-132.

Em 1969, artigos sobre a temática da missão: *Deus é missionário*.

Em 1970, um bom resumo do serviço missionário na Guarita foi escrito pela Edeltroud Lein.

Em 1971, encontro na Suécia: artigo sobre o mandato missionário. Em novembro, houve a substituição do *Jornal Folha Dominical* e surgiu o *Jornal O Evangélico*.

Em 1972, ocorreram notícias sobre posições da CNBB, em relação à FUNAI, sobre a presença das missões nas áreas indígenas. Teses publicadas sobre o trabalho missionário.

Em 1973, carta de leitor questiona o desrespeito à religião e tradições indígenas. Já, o Pastor Guettinger contrapõe, afirmando o direito ao anúncio do evangelho aos povos nativos.

Em 1974, o veto do Presidente Médici no Estatuto do Índio, sobre a presença missionária nas áreas indígenas do Brasil.

Em 1975 a Missão Guarita está a cargo do Pastor Heinrich Güttinger. Convida os estudantes de teologia da IECLB de São Leopoldo-RS para um encontro de estudos, sobre a questão indígena e missionária. Também participaram estudantes de outros cursos, um sociólogo e uma antropóloga, totalizando 28 pessoas interessadas na causa indígena. Afirmção: '*o índio é vítima dos nossos crimes*'.

A IECLB estabelece convênio com FUNAI para a instalação da escola agrícola no Setor Km 10. Mas, só foi inaugurada em 1977, devido à lentidão do apoio governamental.

Em 1976, o encontro foi repetido na Missão Guarita, contando com 38 integrantes, e, procurou traçar um cunho antropológico para a ação missionária luterana. Houve reconhecimento de um duro processo destrutivo sobre os povos indígenas e a necessidade de alternativas aos remanescentes. Foi detectado que a religião e sua catequese atuou em contrariedade à cultura e religiosidade indígena, sendo força de controle, o que favoreceu aos interesses dos colonizadores. Pastor M.Beckhouse chegou, liberado em tempo integral à missão.

Em 1975-76, os encontros sobre a Missão Guarita, reunindo professores e alunos da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, aberto a outros estudantes e

professores, visava despertar a Igreja Luterana ao compromisso com a causa indígena. Levanta-se a questão, sobre o cuidado com a cultura no serviço missionário.

Em 1977 é lançado em Brasília o Novo Testamento na língua K, produzido pela linguista Úrsula Wiesemann, que muito atuou na Missão Guarita. Porém, apresentando visão etnocêntrica, em relação à cultura e religiosidade indígena.

Em 1978, o Pastor Guettinger voltou à Alemanha, onde estudou Antropologia.

Em 1979, o pastor Backhouse posiciona-se contra os arrendamentos e defende a propriedade exclusiva da terra pelos indígenas. Deseja unir forças com os padres e a Igreja Católica, perante os desafios da Reserva Guarita.

Em 1980, devido à denúncia sobre a devastação e venda de madeiras, integrantes da Missão Luterana são perseguidos.

Em 1981, lideranças civis e religiosas (Lut.e Cat) regionais, publicaram a *Carta de Redentora*, em defesa da área indígena e dos Kaingang de Guarita, criticando o desrespeito ao patrimônio e falta de consideração pela sociedade envolvente aos indígenas. Publicação no jornal da carta de um índio aos predadores.

Em 1982, o Pastor Steen anunciou que voltaria à Noruega no ano seguinte. A IECLB apresenta o tema anual: *Terra de Deus – terra para todos*, chamando atenção à Reforma Agrária. É a primeira vez que é destacada a causa indígena na igreja.

Em 1983, pastores e padres publicaram declaração perante a guerra, entre as milícias dos dois caciques, reconhecendo a influência destrutiva dos cristãos da sociedade regional sobre o patrimônio e organização social indígena. É reforçada a acusação sobre a exploração dos arrendamentos e a omissão da FUNAI, beneficiando a destruição, miséria e mortes. Diretrizes da IECLB, priorizavam a questão indígena. Concílio da igreja denuncia os preconceitos e invasões nas áreas. Encontro do COMIN em Panambi-RS, defende o diálogo na evangelização indígena.

Em 1984, o Pastor Lúcio Schwingel é anunciado como o primeiro pastor de origem brasileira, porém, descendente de alemães, a assumir a Missão Guarita.

Em 1985, a prisão dos *obreiros* e expulsão da Missão Guarita pela cúpula indígena foi apoiada de forma subliminar pela cúpula do posto da FUNAI. Ocorre debate interno na IECLB, visando reavaliar e reafirmar a continuidade do serviço evangélico-luterano, junto aos Kaingang.

Em 1986, o Pastor Lúcio foi destacado para atuar, junto às diversas áreas indígenas, visto não haver mais a Missão Guarita, cujo projeto foi desmontado no ano anterior.

Em 1987, o COMIN denunciou o estilo militar sobre a causa indígena no Governo Sarney.

Em 1988, ocorre a denúncia sobre os arrendamentos de terras e roubo de madeiras, geradores de exploração entre os Kaingang na Área Indígena Guarita. A juventude Evangélica (IECLB) defende a cultura indígena. Na constituinte, os índios brasileiros tiveram forte presença, defendendo os seus direitos.

Em 1989, o CIMI denunciou a morte de 36 índios no ano anterior. Pastor Lúcio e delegação Kaingang vão à Brasília na mobilização em defesa da Reserva Yanomami. Líderes Luteranos reunidos em Panambi, manifestaram-se contra acusações de que os *índios têm muita terra*. COMIN posiciona-se contra as ofensivas declarações aos povos indígenas, proferidas pelo Ministro do Exército, General Leônidas Pires Gonçalves.

Em 1990, o COMIN denunciou o não cumprimento dos direitos indígenas na Constituição. Foi criada a Organização das Nações Indígenas do Sul (ONISUL). Primeiro encontro de *obreiros* de Missão entre Índios da IECLB, em S.Paulo. Teve a declaração: *Índigenas sofrem 500 anos de paixão e cruz. Hora de ressurreição*. Documento: *A Máscara Índia de Deus*.

5 - A inserção assembleiana massiva

A Igreja Evangélica Assembléia de Deus instalou-se na TIG, através de duas frentes independentes: em 1956 no Posto Indígena S.João, ao lado do Irapuá, distrito de Miraguaí, através do mecânico José, vindo de São Paulo, contratado pelo SPI; e, em 1958 no Setor Pedra Lisa, próximo da vila de Tenente Portela, através do indígena Gasparino, quando com a sua família acampada fora da aldeia, trabalharam na olaria e tornaram-se assembleianos pela influência do patrão Zacarias, fundador da Assembléia de Deus (AD) na sede municipal. Passando mais de cinco décadas, constata-se que a AD e seus agentes, atingiram de forma abrangente os Kaingang, aplicando pregações e práticas religiosas cristãs com enfoque pentecostal, em parte, adversas à realidade religiosa-cultural deste povo, marcado pela fragmentação dos valores ancestrais e apropriação de elementos do catolicismo caboclo. A AD construiu a sua inserção nas

aldeias, incutindo uma dinâmica religiosa, ancorada na leitura literal e fundamentalista da Bíblia que perpassa o tripé pentecostal (doutrina pietista, moral puritana e sectária, ritualidade emotiva), de onde estabelece o evangelismo, mediado pela obediência ao líder religioso externo (pastor regional) ou, no local, o pastor auxiliar (indígena).

Neste processo de inserção avançada, em princípio pode-se afirmar que no âmbito objetivo, a mensagem e ritualidade pentecostal com predomínio assembleiano, tenha sido estranha ao viver indígena. Porém, o contingente de adesão tornou-se expressivo na TIG, demonstrando haver uma oferta de sentido e acolhida que encontrou base na subjetividade religiosa-cultural do Kaingang. Transparece ocorrer uma intersecção de valores, entre o evangelismo assembleiano com as crenças e mitos ancestrais indígenas, fragmentados pelas permanentes mudanças e perdas dos valores tradicionais. Na histórica crise desestruturante da memória religiosa-cultural da sociedade Kaingag, o tripé pentecostal, proporcionou valores de referência à realidade existencial indígena, em contato desajustado com a sociedade envolvente. Nesta atuação, a AD foi obtendo aceitação pela construção de salientes relações de sentido aos Kaingang e, estabelecendo forte presença religiosa nos setores (aldeias) da TIG. De imediato, a visita e culto nas palhoças (casas), a formação da *irmandade crente*, a implantação do templo e a constituição da hierarquia assembleiana Kaingang.

A forma de ritualidade envolvente e a capacidade de oratória simples dos pregadores assembleianos, a doutrina introspectiva, a moral proibitiva e de diferenciação, estabeleceu comunhão com a preponderante tradição oral, as crenças animistas e o senso de obediência hierárquica que caracteriza a sociedade tradicional indígena. Entre o evangelismo da Assembléia de Deus e os valores religiosos do Kaingang, ocorreu um semelhante enfoque atribuidor de tonalidade espiritual à morte, aos problemas e às doenças, favorecendo a oferta de soluções pentecostais miraculosas. Neste enfoque, a pregação e ritualidade das autoridades assembleianas internalizou o temor cristão dualista, entre a condenação (inferno) e a salvação (céu), fomentando medos e incutindo promessas de cura e valor existencial. Diante das crises pessoais e coletivas, este evangelismo, apresentou-se e foi acolhido como fonte de esperança e sentido ao Kaingang, atingido pelas históricas migrações, invasões de território e massificação cultural.

Perante o Kaingang vivendo em permanente desajuste econômico e social, junto à perda de sua base religiosa-cultural, o pentecostalismo assembleiano inseriu sua dinâmica religiosa impositiva, agregando pela oferta de soluções aos problemas pelo enfoque espiritual e mudança de comportamento. A agente indigenista Noelí que atua na TIG pelo Centro Educacional e Assistencial Indígena (CEAI), um departamento da IECLB, em pesquisa participante, afirmou:

A igreja dos **crentes** prega a abstinência de vários elementos, inclusive de tradições culturais e das vivências dos indígenas. Afirma que **só Deus cura** e para isso é **necessário se despir de costumes e vícios**. Por outro lado, é ela também, que está constantemente presente entre os irmãos na fé, como uma espécie de valorização do ser.³¹³ (*grifo nosso*).

A Assembléia de Deus, em sua tradição, apresenta uma ação evangelística marcada pela *conquista de almas*, a busca de novos membros à *igreja dos crentes*,³¹⁴ a comunidade dos *salvos*, o desafio à *conversão*, perante os problemas da existência. Sua permanente oferta simbólica à mudança de vida com separação do mundo problemático, tornou-se acolhida pelos indígenas em permanente sofrimento, atingidos pelos fatores desagregadores da sociedade colonizadora regional. Portanto, a AD inseriu uma mensagem doutrinal, moral e ritual de acessível compreensão, desafiando ao sectarismo pela agregação comunitária e separação da sociedade envolvente nociva, mediante um incutido comportamento diferenciado, marcado pela pertença assembleiana. O processo de mudança existencial pela adesão e apropriação da lógica pentecostal, transmitiu razões referenciais e desafiou à retribuição do sentido esperançoso recebido. Este processo inspirou à missão e divulgação da oferta de mensagem e ritualidade, construindo o avanço da igreja pela atitude proselitista dos ditos *convertidos*. Pela linguagem bíblica literal, introjetando radicais fundamentos de crença, ligados ao

³¹³ Noelí T.FALCADE. *BUSCANDO ESTRATÉGIAS EDUCATIVAS DE PREVENÇÃO AO ALCOOLISMO COM A COMUNIDADE ESCOLAR INDÍGENA*, p.14.

(Trabalho de Conclusão do Curso na Especialização em Educação, Diversidade e Cultura Indígena na Escola Superior de Teologia da IECLB, em São Leopoldo-RS, em 2010).

³¹⁴ A AD presente na região do noroeste gaúcho, onde está a TIG, apresenta-se marcada pela tradição centenária do Ministério Missão, originado em Belém do Pará: rigidez na moral; exigências nos usos e costumes; forte agregação e sectarismo; leitura literal e fundamentalista da Bíblia; obediência hierárquica; dura exigência no dízimo e ofertas; compreensão espiritual das crises existenciais e promessa de solução miraculosa. Por outro lado, entre as igrejas do pentecostalismo norte-americano, como também, as pentecostais no Brasil, ocorreram mudanças, em adequação à mentalidade da sociedade envolvente. Isto, refletiu em grupos internos da Igreja Assembléia, o que provocou diversas cisões, os chamados Ministérios, agrupando certa quantia de igrejas, tendo um pastor-presidente. Mas, o Ministério Missão, permanece o tronco principal da matriz originária de 1911, a Missão de Fé Apostólica que foi nomeada em 1918, Igreja Evangélica Assembléia de Deus.

cotidiano conflituado, a visita e acolhida eclesial, a oferta ritual de cunho miraculoso, transmitiu sentido e esperança aos contingentes Kaingang, em permanentes crises.

5.1 - O alcoolismo e os problemas existenciais

A militância assembleiana em busca de prosélitos, os novos membros à *irmandade dos salvos*, transmite enfoques bíblicos e morais direcionados aos problemas pessoais e familiares. A corriqueira pregação no templo e nas casas, marcada pela linguagem popular, ligada ao cotidiano problemático, a ritualidade emotiva vai moldando na membresia um discurso salvacionista que desafia o *crente* a transmitir a outros indivíduos, o insistente convite à igreja portadora de solução às crises.

Diante das aldeias atingidas por sucessivas mudanças socioculturais no contato com a sociedade colonizadora, as pessoas e famílias tornaram-se atingidas e suscetíveis aos variados desajustes, conflituando a coletividade indígena. O permanente discurso pentecostal, em torno do ordenamento familiar e social do indivíduo, mediante a *conversão* e agregação eclesial, rejeitando aos fatores *mundanos* regata valores da tradição clânica e patriarcal Kaingang. “A ênfase na manutenção da família é marcante enquanto base do argumento da conversão. Para isto, o combate ao consumo de bebidas alcoólicas e o combate à participação em festas são tomados como meta contra a desestruturação familiar.”³¹⁵

O Kaingang convivendo próximo de núcleos urbanos e colonos, encontra-se num ambiente marcado por comportamentos adversos, disseminador de exploração, miserabilidades e doenças, um contexto provocador de fuga nos vícios, representados pelas drogas lícitas e ilícitas, conflituando a organização social das aldeias e o território indígena. É o contexto propício, onde a oferta de resgate do pentecostalismo assembleiano encontrou maior inserção, centrando-se no combate ao alcoolismo, junto aos indivíduos e famílias, em *desordem* na TIG. Uma estratégia, também seguida pela Igreja Pentecostal Deus é Amor. O consumo da cachaça aumentou, a partir da déc. de 1950 e alastrou-se de forma mais extensiva, dentro da conjuntura de crescente desestruturação da sociedade e exploração do patrimônio indígena na déc. de 1970, em diante. Esse desregramento existencial de contingentes, possibilitou acolhida da

³¹⁵ Ledson Kurtz de ALMEIDA. *ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG*, p.111.

proposta evangélica pentecostal de reordenamento, mediante as exigências de adesão e comportamento moralizado, segundo a lógica da *irmandade convertida*.

Marlene Oliveira contextualiza a dependência às bebidas alcoólicas trazidas pela colonização, geradoras de danosas consequências (doenças e violência, desagregação familiar e social), em relação à tradição antiga baseada no uso da bebida alcoólica fermentada que era produzida na comunidade, destinada ao momento ritual. A entrada da industrializada bebida destilada, tornou-se grave, sendo a cachaça a mais acessível e disseminada. Esta situação problemática deve ser analisada e tratada no âmbito da *dinâmica cultural* desajustada. Na desorganização dos valores religiosos-culturais pela perda da liderança conselheira (Kuiã) e o ritual da tradição (kikikói), os desajustes na subsistência tradicional, propiciou a derrocada no alcoolismo.

O Kaingang passou do contexto de violência ativa e dissimulada no contato com a sociedade colonial e disputa de territórios. Depois, em sua própria terra, o indígena sofreu a violência da invasão e exploração. No alcoolismo, ocorre o prolongamento do longo processo do contato e conflitos, atacando silenciosamente os indivíduos, famílias e problematizando as aldeias e o relacionamento com a sociedade envolvente. Devido à saliente maioria dos alcoólatras ser de homens (jovens, adultos e velhos), o extravasar da coragem e agressividade destes alcoolistas, tende a ser uma *(re)organização* das antigas lutas, a demonstração do espírito guerreiro, em defesa das aldeias. Diante da guerra obscura do preconceito, invasões do território, exploração do patrimônio, a desesperança indígena. Certamente, ao *converter-se* pentecostal, em vez de extravasar as revoltas e memórias guerreiras pelo alcoolismo, uma *reelaboração* passa a ocorrer pelo combate aos espíritos malignos na catarse do contundente culto. Nos afirma a Marlene:

(...) houve (re)organização e reelaboração de práticas tradicionais como festas, danças, jogos e outros, a violência e a agressividade também foram rearranjadas e hoje estão inseridas no âmbito doméstico, não mais motivadas pelas guerras e sim decorrentes da ingestão de bebidas alcoólicas.³¹⁶

³¹⁶ Marlene de OLIVEIRA, Alcoolismo entre os Kaingang: do sagrado e lúdico à dependência. In: TOMMASINO, Kimiye e MOTA, Lúcio Tadeu(orgs). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares do Kaingang*, pp.346-347.

Ledson constatou, em sua pesquisa em dez áreas Kaingang nos estados sulinos, o agravamento dos conflitos, enfermidades e mortes dos Kaingang provocadas pelo alcoolismo, o que favoreceu a incisiva militância proselitista das igrejas pentecostais nas áreas indígenas, a massiva ocupação de espaço disputando adeptos e aplicação do sistema disciplinar eclesiástico.

O combate ao consumo de bebidas alcoólicas, principalmente de pinga pelas religiões de *crentes* é o foco central de oposição daquela religião ao Kaingang católico... o discurso dos *crentes* contra a prática de pessoas não-*crentes*. Assim, o fato deles pregarem o combate à pinga e aos bailes cria uma marca definitiva de contraste.³¹⁷

Mas, cabe observar nesta presença, desde os anos 1956-58 da chegada da AD na TIG que, o combate ao alcoolismo, simbolizado na cachaça, serviu de pública estratégia à inserção massiva nas aldeias. No âmbito da oferta de cura do alcoolismo, conforme a divulgação pentecostal propaga, os resultados, muitas vezes, tornaram-se meio de proselitismo e não correspondem na realidade. Nem sempre o estrito enfoque espiritualizado do problema, convence e garante a perseverança do ex-viciado. A pesquisadora Lígia, em 1989-90, analisando as aldeias, em vista do Laudo Antropológico sobre a violência na TIG, observou o problema do alcoolismo e percebeu que a estratégia pentecostal não chega a corresponder ao que promete. “A manipulação de sentimentos religiosos para tratamento do alcoolismo não tem resultado de todo positivo, e, o caso de Guarita é exemplar neste sentido. Há de se buscar outras alternativas mais eficientes e positivas para os indígenas.”³¹⁸

Seguindo semelhante observação e análise, a agente indigenista Noeli, através do trabalho na TIG e realizando oficinas temáticas no colégio estadual no setor (aldeia) S.João do Irapuá, constatou em 2010, a preocupante extensão da bebida destilada (alcoólica), entre os *indígenas cada vez mais jovens*, como também, os idosos. O vício atinge, em geral, o sexo masculino e poderá induzir ao consumo de drogas mais nocivas e ilícitas. Observou que o homem indígena, muitas vezes, refugia-se na bebida alcoólica, devido à falta de condições às novas situações econômicas que a sociedade moderna induz, como necessidade. Cita, a chegada da energia elétrica pelo Programa Luz para

³¹⁷ Ledson Kurtz de ALMEIDA. *ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG...*, p.217 - Terras Indígenas no RS: Cacique Doble, Carreteiro, Iraí, Ligeiro, Monte Caseros, Rio da Várzea e Votouro; em SC: Kondá e Xapecó; no Paraná: Apucarana.

³¹⁸ Lígia SIMONIAN. *O Círculo vicioso da violência na Área Indígena Guarita*, p.53.

Todos, em 2006. Este *benefício* ocasionou a cobiça da infinidade de eletrodomésticos, tornados acessíveis. Porém, as famílias indígenas na tradicional subsistência rural ou, sendo, a ampla maioria dependente de programas assistenciais, com escassa renda financeira entraram em aflição, o que deve ter repercutido na autoestima de muitos homens.

Na observação que tenho realizado na TIG é saliente o aumento da população Kaingang na faixa etária da infância e adolescência. Quanto à juventude, percebe-se pelo contato com os pais e anciãos que a influência da sociedade moderna os envolve, e, tendem à independência do seguimento obediente à família e cultura aldeã, como marcava a tradição patriarcal Kaingang. Neste desajuste socio-cultural, as meninas e moças ainda permanecem inseridas no ritmo familiar, ligadas aos afazeres domésticos e criação dos irmãos menores, adquirindo e conservando os valores e costumes, transmitidos pelas mães e avós. Já, os guris e rapazes, transitam mais entre a escola, a cidade, lazer e esporádicas ocupações no trabalho. Este comportamento divergente, abre questionamento, quanto à massividade da adesão e perseverança assembleiana nas próximas décadas, como também, as demais igrejas presentes na TIG.

Neste enfoque, sobre a participação da juventude, como também dos homens na AD, afirmou a Noelí,

a maioria das famílias dos setores/aldeias se consideram fiéis da **Assembléia de Deus**, dos quais o número de mulheres é mais expressivo do que de homens e o número de adultos é maior do que o de jovens. Os crentes possuem **cultos e atividades religiosas diariamente**. Os próprios **Kaingang** recebem capacitação para exercer o cargo de **presbíteros**.³¹⁹ (*grifo nosso*)

Este crescimento da juventude masculina ociosa e desajustada com os valores socioculturais, torna o grupo vulnerável aos lazes destrutivos e vícios, o que tenderá a formar adultos despreparados aos compromissos pessoais e formação de novas famílias. Este processo desagregador da sociabilidade Kaingang, poderá gerar um refluxo na membresia *crente*, devido à crise existencial e a necessidade de encontrar referenciais de sentido à vida desregrada. Aí, quando problemáticos (jovens ou adultos), tenderão ao *pronto socorro espiritual* da igreja pentecostal que oferece solução miraculosa, mediante radical doutrina moral e moldagem de comportamento. Perante

³¹⁹ Noelí T.FALCADE. *BUSCANDO ESTRATÉGIAS EDUCATIVAS DE PREVENÇÃO AO ALCOOLISMO COM A COMUNIDADE ESCOLAR INDÍGENA*, p.14

estes dramas, já acontecidos, ocorrem testemunhos dramatizados, inclusive alguns homens proclamarem-se tão *convertidos* que passaram a dedicar-se à hierarquia pentecostal indígena.

Portanto, o alcoolismo aparece como problema desafiador às autoridades da hierarquia cacical e órgãos públicos do sistema de saúde, dentro de uma compreensão abrangente, sobre a realidade de desordenamento sociocultural. Este grave problema não pode ficar relegado, apenas à alternativa religiosa, pois não responde na totalidade como promete. Mas, serve ao proselitismo com permanente discurso conversionista e oferta miraculosa.

5.2-A complementariedade de poderes

A estratégia assembleiana na conquista das lideranças indígenas e a oferta de espaço na hierarquia eclesial, a não contestação com os conflitos e dominações na TIG, proporcionaram livre espaço e apoio para a ampla inserção, entre os Kaingang. No âmbito civil e religioso, os indígenas envolvidos nesta mensagem e orientação do incisivo evangelismo da Assembléia de Deus, envolvem-se num comportamento de fechamento grupal na *igreja crente*, dentro do todo da TIG. Transparecem um sinal de *emancipação* espiritual e social, sinalizando uma diferenciação: vestes, linguagem, compreensões da existência, assiduidade nos templos, Bíblia (mesmo quando analfabetos), ritos miraculosos... A inserção do evangelismo assembleiano, demonstrou conseguir estabelecer um domínio ideológico, neutralizando o potencial de protesto, organização e defesa da comunidade aldeã, em relação aos agentes exploradores externos, como: arrendatários, madeireiros, políticos, comerciantes, pastores, chefes da FUNAI. Como também, diante das dominações internas pelas lideranças da hierarquia cacical. A estratégia assembleiana procurou cooptar as lideranças das aldeias, em especial os caciques, os anciãos e Kuiãs, dando funções de destaque na Igreja: obreiros, presbíteros, pregadores, pastor auxiliar. Este monopólio eclesiástico, acabou provocando um reforço de autoridade e poder dominante, tanto no âmbito social, quanto no religioso, dentro da TIG.³²⁰

³²⁰ Para melhor entendimento, ler o artigo: *Jornal Zero Hora*. IRAPUÁ - *Um jogo de muitos interesses*. Porto Alegre-RS: Caderno D p.5, 13/12/1987. Sobre o domínio entre o cacicado com sua milícia, integrado à militância assembleiana, a rejeição aos católicos e outras igrejas, a perseguição com expulsão dos Kaingang divergentes.

Ledson, entre as diversas áreas pesquisadas, observou uma *complementariedade* na condução administrativa que os *pastores crentes* e sua força institucional vêm desempenhando em muitas áreas indígenas. Nesta aproximação, o cacique não precisa envolver-se com muitos problemas e penalidades às condutas desordenadas e ao pastor, obtém ampla autonomia para incutir a mensagem conversionista. Trata-se de uma substituição da complementariedade tradicional no *exercício do poder*,³²¹ quando o cacique exercia o poder civil e o Kuiã, o poder religioso. “Os pastores crentes vêm ocupando, cada vez mais, um papel complementar ao de cacique, realizando a mediação entre centro e periferia. Ou seja, tratando dos elementos da desordem como a bebida e o fuxico (briga entre casais), através do mecanismo do *aconselhamento* e da *disciplina*.”³²²

O atrelamento entre as autoridades religiosas e civis na área indígena, a intersecção de poderes, entre a hierarquia pentecostal com predomínio assembleiano e a hierarquia cacical militarizada, acabou também, reforçando o tradicional controle masculino nas famílias, aldeias (setores) e nos templos, onde os homens detêm os cargos e ministérios. O cacique exerce o poder central no território, como também, o pastor-presidente que está na cidade, administra a rede de quatorze templos da Assembléia de Deus nas áreas indígenas. Já, em cada setor (aldeia), o *Capitão* exerce a liderança maior e o indígena pastor auxiliar, o controle religioso. No templo, as mulheres podem manifestar-se como auxiliares (assim diz a Bíblia!), conforme a licença do *homem pastor*. O espaço sacro divide a fila de bancos dos homens e mulheres, ficando as crianças em bancos ao lado, entre o presbitério e os pais. Aos *crentes* faltosos que estão *pagando disciplina*, devem ficar nos primeiros bancos da frente, só assistindo e sendo observados pela membresia, *orante à conversão dos desviados*.

Esta influência centralizada (religiosa, cacical e masculina) na coletividade Kaingang, estendeu-se, de forma semelhante, em muitas disputas eleitorais dos municípios das imediações da TIG, quando diversos indígenas foram candidatos ou cabos eleitorais, ligados aos partidos tradicionais e grupos dominantes. Este papel mediador e definidor exercido pela indígena hierarquia religiosa e líderes do cacicado,

³²¹ Renato Estêvão BIASI. *HISTÓRIA E UTOPIA NA TERRA INDÍGENA LIGEIRO*: a presença da Igreja Católica, pp.47-52.

³²² Ledson Kurtz de ALMEIDA. *ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG*, p.241.

normalmente ocorre, durante os períodos eleitorais, a serviço dos agentes políticos da sociedade envolvente. Como também, estes agentes religiosos pentecostais, obtiveram apoio e legitimação dos agentes de influência e exploradores externos. Pois, certos políticos, comerciantes, grandes plantadores, madeireiros e agentes de opinião pública, durante as épocas críticas nas décadas de 1970-90, expressavam: *“É bom que o índio seja crente, pertença a Assembléia de Deus. Assim é manso e tem bom comportamento, vive sem vícios de bebidas e fumo!”* O que nos leva a questionar, sobre a conotação ideológica, atribuída à *mansidão* indígena, via religião.

No enfoque compreendendo a massiva inserção da AD na TIG, como uma influência cerceadora da autonomia do Kaingang, perante a conjuntura destrutiva, a Missão Indígena percebeu diversos pontos críticos, que tiveram reflexos na crescente crise de relacionamento dos missionários luteranos com o tripé dominador na TIG: FUNAI, agentes exploradores da sociedade envolvente e hierarquia indígena. Segundo Zwetsch, os pontos problemáticos:³²³

- o amplo crescimento da Assembléia de Deus entre os Kaingang;
- o sectarismo que não permitia um *projeto comum* de orientação e defesa da autodeterminação dos indígenas como povo diferenciado;
- *toda a cúpula indígena* ser assembleiana: cacique Ivo era pregador e realizava um programa radiofônico da Assembléia de Deus nos domingos, dirigido às aldeias da TIG;
- a *pregação* dos pastores da AD *legitimando o jogo de poder*, os interesses controladores da exploração na TIG;
- a Assembléia de Deus construiu um templo *bem próximo* da única e recém inaugurada igreja luterana no setor(aldeia) da missão;
- o estabelecimento de *franca concorrência* religiosa, as *disputas proselitistas*;
- enquanto a missão com escassez de recursos atuava com gratuidade na tentativa de estabelecer um conjunto de alternativas(educação, agricultura, saúde) à sociedade indígena, a AD praticava a arrecadação financeira, exigindo ofertas e *dízimos*;
- a Assembléia de Deus apresentava uma *atuação religiosa-política extremamente ambígua*;

³²³ R.E.ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*: trajetórias missionárias luteranas, pp.287-305.

- ocorria o trabalho religioso luterano, em *confronto com uma leitura fundamentalista e moralista da Bíblia*.

6 - posterior presença da Deus é Amor

A Igreja Pentecostal Deus é Amor (DéA) com o seu modelo pentecostal clássico, centrado na *cura divina*, teve inserção pública e institucional na TIG, quatro décadas depois da AD, em 1998. Segundo narrativas corriqueiras, entre os *crentes* da DéA, o despertar à agregação de contingentes K a esta denominação pentecostal teria ocorrido, através da indígena Brasília Ribeiro de Freitas, a partir de uma crise de saúde que afirmou ter sido constatada uma infecção por doença cancerígena. Disse ter escutado a transmissão da pregação do missionário Davi Miranda pela Rádio Universo de Curitiba e ter feito uma promessa que se fosse curada, assumiria iniciar uma Igreja (DéA), junto aos indígenas.

A indígena Kaingang, chamada de Brasília teria tido no passado, uma razoável ligação com a Igreja Católica, tendo recebido os sacramentos. Atribuindo ter sido curada, começou a participar dos cultos no templo da DéA na cidade de Tenente Portela, caminhando mais de cinco quilômetros. Foi desenvolvendo proselitismo e envolveu um grupo de indígenas, a começar pelos seus familiares. Como era proibida a entrada de outras igrejas na TIG, só conseguiu instalar um *ponto de culto*, em sua casa no Setor Três Soitas (Km 5), em 1998.

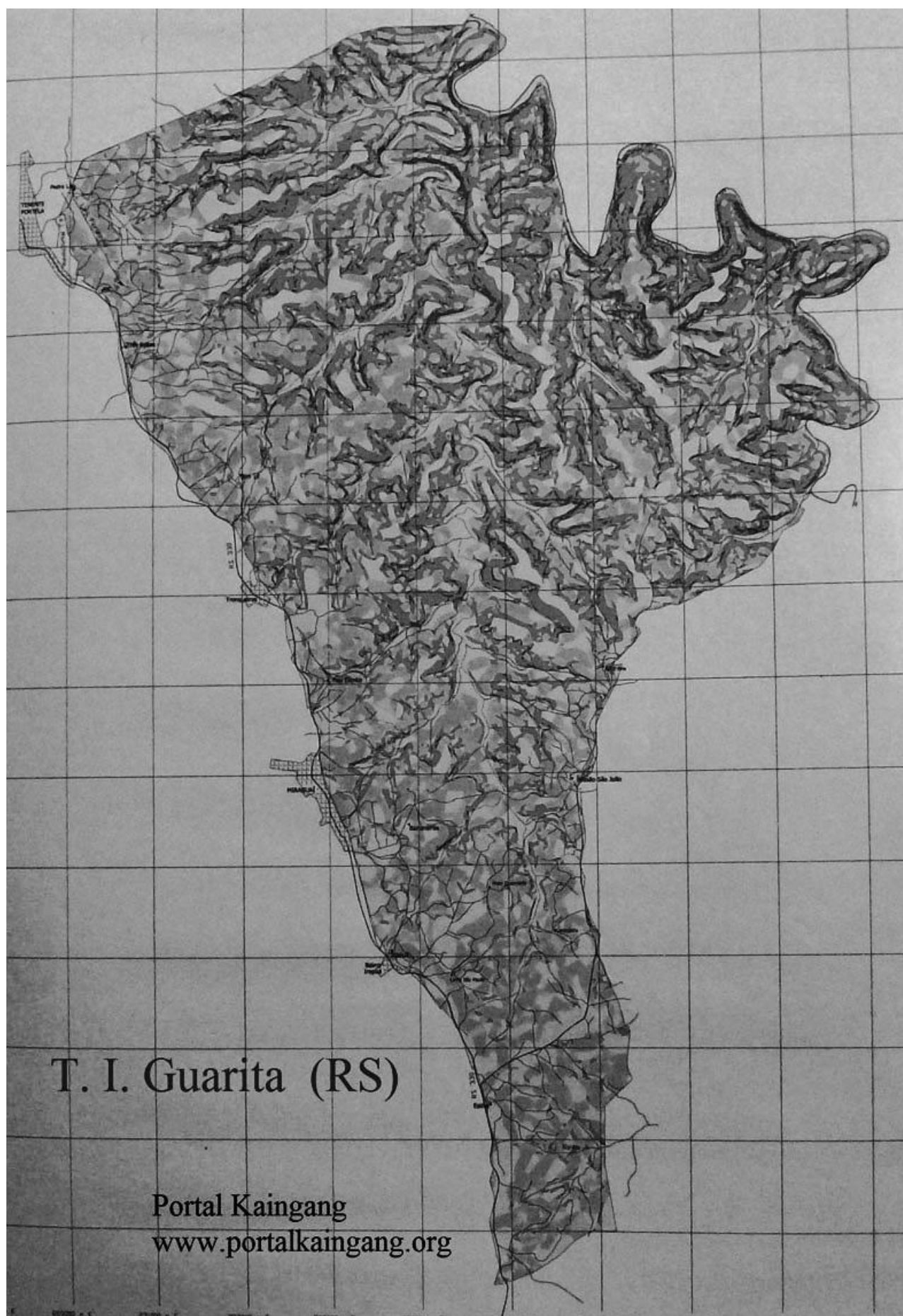
No final da década de 1990, depois de muitos conflitos internos na sociedade Kaingang e, em relação aos interesses externos, envolvendo o fim do arrendamento de terras, o desmatamento, a escolha de cacique e lideranças mais abertas à realidade indígena, houve a permissão de entrada da Igreja Pentecostal Deus é Amor no Setor Três Soitas. Segundo a memória coletiva dos *crentes* da DéA, uma indígena Kaingang, desde 1980, teria despertado sua crença à igreja do Missionário Davi Miranda, devido ter sido *tocada* pela escuta da pregação do *servo de Deus*, através da Rádio Universo de Curitiba. Cancerosa, havia prometido que se *recebesse a graça*, fundaria na aldeia, uma *igreja crente* da Deus é Amor. Dizia ter recebido o milagre, mas só pôde iniciar um *ponto de culto* em sua casa, em 1998, devido à proibição da entrada de outras igrejas, firmada no documento de 1983 pelo grupo do poder, liderado pelo cacique Ivo.

Dizem os crentes pertencentes ao início da Igreja Pentecostal Deus é Amor na TIG, que aquela indígena doente, num dia estava escutando a Rádio Universo de Curitiba e sintonizou o programa do Missionário Davi Miranda. Estava cancerosa, desenganada e naquele programa orou, junto com o missionário e recebeu a cura divina, em 1980. A pregação da Bíblia contava sobre o Gênesis 25, a vida de Abraão. Teria interpretado que os índios são descendentes de Abraão com a escrava Agar. Aquele filho, o Ismael era flecheiro. Contava ter ficado maravilhada com aquela passagem e a que interpretação chegou. Continuou a seguir o programa de rádio. Em 1998, conseguiu abrir a Igreja Pentecostal Deus é Amor na própria casa no Km 5, setor Três Soitas. Em 30 dias teria agregado 20 *crentes* e em oito meses, logo, construíram a igreja pequena de tábuas. Em 2005, o templo maior de tijolos foi construído, sendo resultado da força coletiva da *irmãos crentes*.



Primeiro Templo Deus é Amor (2000) Setor Três Soitas – Km 05

Foto Odêmio Antônio



PONTOS DE INTERSECÇÃO RELIGIOSOS-CULTURAIS

Odêmio Antonio Ferrari

R E L I G I O S O S	ASSEMBLÉIA DE DEUS e DEUS É AMOR	KAINGANG
	Pastor(Presbítero) faz milagres	Kuiã(Rezador, Pajé) tira males espirituais
	Medo: Deus castigador	Medo: almas não apaziguadas
	Sacralização: tradição bíblica e da igreja	Sacralização: heróis ancestrais e natureza
	Devoção: Bíblia	Devoção: terra ancestral
	Espírito Santo: força mágica	Espíritos da natureza e mortos: energia vital
	Oralidade inclusiva: Bíblia e Pastor	Voz dos espíritos: mortos e anciãos
	Rito introspectivo: palavra e êxtase	Rito introspectivo: palavra e canto(lamentos)
	Bênçãos e pregações bíblicas	Benzimentos e rezas com ervas
	Batismo: nomes bíblicos	Batismo: nomes da natureza(fauna e flora)
	Livramento dos mortos	Kiki: celebração e festa dos mortos
	Pós-morte: Jerusalém celeste	Pós-morte: morada das almas
	Sincretismo avesso ao catolicismo popular	Sincretismo com catolicismo popular
C U L T U R A L	Viver tradicional: Igreja e família	Viver tradicional: tribo e clã
	Pastor: líder hierárquico carismat/tradicional	Cacique: líder hierárquico carismat/tradic
	Regras de conduta: Igreja e pastores	Conduta: milícia tribal e anciãos
	Moral essencialista: Bíblia e tradição	Diretrizes da ordem mítica e cultura
	Mitos e personagens bíblicos	Mitos fundantes e heróis tribais
	Contra-cultura: modernidade(pós)	Sociedade pré-moderna, tradicional
	Modelos: heróis bíblicos	Modelos: anciãos e guerreiros mortos
	Comportamento sectário	Reserva cultural
	Mulher subalterna:Igreja e família	Mulher subalterna: aldeia e família
	Problemas, doenças: enfoque sobrenatural	Problemas, doenças: enfoque sobrenatural
A	Recursos: dízimo dos crentes	Recursos: coleta na natureza
	Igreja autóctone	Indígenas Kaingang nativos

CAPÍTULO V - A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA KAINGANG

Neste estudo, há a intenção em analisar a mútua receptividade, envolvendo os indígenas Kaingang da Terra Indígena Guarita e a presença evangelística pentecostal, destacando-se a Igreja Evangélica Assembléia de Deus e recente presença da Igreja Pentecostal Deus é Amor. Quer se destacar e procurar compreender os pontos de aproximação, estratégias e comunhão nesta relação religiosa e cultural, entre duas coletividades com origens sociais e econômicas assemelhadas e diferenciadas, mas que estabelecem sólidos pontos de intersecção. Nesta pesquisa, objetiva-se perceber as mudanças que a interferência religiosa externa, acaba produzindo na organização religiosa e social da cultura indígena. Na observação e busca de elementos de compreensão, entre os valores que permeiam o sistema social indígena e a sociedade envolvente, percebe-se que ocorre um processo de ressignificação na religião e cultura Kaingang, provocada pela interação de valores doutrinários, ritualidade e comportamentos, inseridos pela dinâmica evangélica pentecostal, os quais, encontram afinidade com a realidade de crise e desestruturação da sociedade indígena.

A Assembléia de Deus com sua massiva presença na TIG, consolidada desde o ano de 1956-58³²⁴ e a lenta inserção da Igreja Pentecostal Deus é Amor que, a partir de 1998, estabeleceu Km 5 (Aldeia Três Soitas), o seu primeiro *ponto de culto* na casa de uma das poucas lideranças femininas Kaingang. Esta mulher, afirmava aos familiares e indígenas do seu parentesco, que teria sido agraciada pelas pregações radiofônicas do Missionário Davi Miranda. Estas duas igrejas (AD-DéA) formam a quase totalidade da membresia *crente*, como também, em relação aos indígenas participantes de outras comunidades religiosas. A Igreja Católica tem apenas três capelas e reduzida participação indígena. A IECLB tinha um templo e não tem mais local de culto, desde a expulsão da sua Missão Indígena, em 1985. Neste saliente processo de penetração do evangelismo pentecostal, aparecem pontos básicos de intersecção pela comunhão de valores que encontraram sintonia e interação, junto à religião e cultura Kaingang. Esta

³²⁴ Cf. comunicação com indígenas idosos (nonoagenários), teria sido o mecânico José, vindo de São Paulo para trabalhar pelo SPI na TIG, o introdutor do culto assembleiano na sede da Reserva, o Posto São João do Irapuá, em 1956. Já, em outro extremo do território, a AD foi introduzida em 1958 por um conhecido Senhor Zacarias, fundador da Assembléia de Deus na então, vila de Tenente Portela. Levou à conversão, a família do falecido indígena Gasparino, pertencente ao Setor(aldeia) da Pedra Lisa.

ressignificação das crenças e comportamentos indígenas, provocados pela presença do pentecostalismo evangélico, encontra como base, a receptividade de valores que constituem o imaginário religioso-cultural indígena, como também, a sua realidade social de aldeias (setores) e território em crise, devido a histórica contingência provocada pela sociedade envolvente, desde a colonização regional, iniciada na metade do século XIX.

Observando a realidade religiosa na TIG, entre as várias igrejas cristãs que estabeleceram presença com os Kaingang, a AD destaca-se com maior eficácia pelos vínculos que estabeleceu e estruturou sua presença, em todo território. A forte inserção assembleiana estendeu-se, a partir do centro do poder administrativo da sociedade indígena, o Posto São João do Irapuá, onde historicamente estiveram instalados o poder governamental (SPI-FUNAI) e a residência do *coronel* ou cacique. Cultivando proximidade com os poderes indígenas e governamentais, os líderes pentecostais assembleianos foram estabelecendo pontos de inserção no território com sua população dividida em setores (aldeias). De 1956 a 1998, a AD foi a única igreja pentecostal na TIG e, nestas quatro décadas foi desenvolvendo as atividades evangelísticas, tendo plena autonomia. As estratégias de agregação proselitista foram penetrando no imaginário religioso e cultural, como também na organização social indígena.

O evangelismo assembleiano conquistou espaço e envolvimento religioso de massivos contingentes indígenas Kaingang, através das seguintes estratégias comuns à militância pentecostal: - a cooptação das lideranças nativas para ocupação de espaço na organização religiosa; - aplicação de doutrina e moralidade bíblica literal e fundamentalista de rejeição aos elementos destrutivos da sociedade envolvente; - culto pentecostal emotivo e de catarse psíquica-corporal; - forte agregação do indígena na igreja, a *comunidade de irmãos*; - a emancipação grupal e prestígio pessoal pela diferenciação nas vestes, lazer, rejeição aos vícios e seguimento aos valores bíblicos; - não envolvimento com problemas estruturais derivados das manipulações do patrimônio indígena por lideranças internas e da sociedade envolvente; - pregação de um evangelismo de cunho vertical com operacionalidade nos problemas pessoais na horizontalidade terrena da TIG. A dinâmica eclesial baseia-se no tripé pentecostal: doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva. Enfim, o pentecostalismo estabeleceu, desde a penetração da AD e posterior inserção da DéA, uma alternativa

religiosa à crise generalizada sofrida pelos indígenas e apresenta-se com a estratégia proselitista de ser um evangelismo de *salvação* aos Kaingang.³²⁵

Percebemos que há um sistema cultural e social que caracteriza o pentecostalismo com predomínio da Assembléia de Deus na sociedade Kaingang da TIG, como duas realidades coletivas com organizações marcadas pelo perfil tradicional³²⁶ de poder dos líderes e o estilo de sociabilização que envolve seus contingentes humanos. Há um perfil semelhante na constituição e comportamento destas coletividades, como também, na maneira de condução dos seus grupos humanos. Portanto, cabe pontuar e analisar os fatores que propiciam a intersecção e ressignificação, entre o imaginário religioso-cultural Kaingang e o proselitismo pentecostal (AD e DéA) na Terra Indígena Guarita.

1 - O corporativismo pentecostal

No panorama da relação do pentecostalismo com os indígenas Kaingang na TIG, ocorre um contato de ampla solidez e extensão, com grande predomínio de pertença à Igreja Evangélica Assembléia de Deus, cuja inserção se iniciou, em 1956 no Setor São João do Irapuã, e, em 1958 no Setor Pedra Lisa. Como a AD cresceu e ocupou o

³²⁵ Observando o evangelismo da Igreja Pentecostal Deus é Amor que teve inserção mais recente (1998), percebe-se que o conteúdo doutrinal, exigências morais e formas de agregação religiosa são semelhante, o que também seria com outras igrejas pentecostais que estabelecessem presença na TIG. Pois, as estratégias evangelísticas aplicadas com outros grupos marginalizados, como é o caso das periferias urbanas, condizem com as origens do movimento pentecostal evangélico *clássico* e o de *cura divina*, visto que ambas provêm e colocam-se como alternativa religiosa aos grupos sociais segregados. Caso diferente é o *neopentecostalismo* que objetiva a sua inserção nas classes médias urbanas com a estratégia religiosa da prosperidade e bem-estar terreno.

³²⁶ “As relações sociais neste tipo de sociedade se dão através de vínculos familiares, dominados por padrões de autoridade patriarcal. A família constitui a base da sociedade. Os comportamentos e ações sociais são prescritos pela tradição e autoridade. São sociedades homogêneas, com uma união baseada em ‘formas rígidas de vida, indiferenciadas’, prescritas pela comunidade. Nestas sociedades se dá muita importância à palavra, honra e sangue (relações de parentesco)”. (Jung Mo SUNG, *Teologia e Economia*, p.151.) Carmem JUNQUEIRA, analisando a antropologia indígena, mostra a saliente diferença na organização social e cultural dos Índios, em relação à sociedade ocidental e moderna. O diferencial está no: - estilo de vida comunitário; - uso dos bens da natureza, produzidos com harmonia coletiva e sem acúmulo; - equilíbrio entre trabalho e lazer; - transmissão oral da cultura. Define a memória cultural como formadora da coesão: “O saber é transmitido de uma geração à outra basicamente pela comunicação oral, através da fala e na prática diária do fazer e observar.(...) A natureza fica, assim, impregnada de sinais e símbolos, oferecendo à sociedade um registro de muitas memórias. Esse encontro com o passado é possível por força da tradição oral e pela preservação do território habitado pelos indígenas. Outra característica importante da oralidade é a força que tem de aproximar as gerações. É na memória dos velhos que se encontra a grande riqueza de dados e explicações sobre a origem e o sentido da existência.” (*ANTROPOLOGIA INDÍGENA: uma introdução*, pp. 60-61.)

território indígena, estabelecendo sólidas relações com o poder cacical e com os funcionários dos órgãos indigenistas federais (SPI-FUNAI), houve a monopolização assembleiana que não permitiu a entrada de outras denominações, mesmo pentecostais. Só, em 1998, ocorreu a entrada da Igreja Pentecostal Deus é Amor que mantém uma membresia reduzida e com um templo no Setor Três Soitas.

A assimilação religiosa pentecostal pelos Kaingang, em que a maioria tornou-se *índio crente*, encontra como **bases principais**: - a histórica crise provocada pelo longo projeto de colonização e destruição dos valores religiosos, culturais e econômicos da sociedade indígena; - a contínua rejeição cristã dos elementos religiosos indígenas e destituição de suas lideranças da crença ancestral; - a presença luterana e católica de pouca continuidade pastoral, aplicando doutrina e catequese eruditas com agentes europeizados, portadores de mensagens e ritualidades desconectadas da cultura Kaingang.

As **bases secundárias**: - expropriação patrimonial pelos arrendatários, madeireiros, comerciantes e políticos da sociedade envolvente; - incompetência e corrupção de funcionários públicos indigenistas; - a cooptação e corrupção de lideranças internas (caciques e suas milícias); - programas educacionais aculturadores (exógenos) à realidade da sociedade indígena que tem perfil diferenciado.

Como característica histórica, o movimento pentecostal evangélico é transpassado por tensões e divisões, chegando ao pluralismo institucional. A AD apresenta este reflexo interno pelas divisões e conflitos de ministérios, em constantes disputas de poder, membresia e divergências de pontos doutrinários. Na Terra Indígena Guarita, a Igreja Evangélica Assembléia de Deus tem mantido expressiva unidade por ser região interiorana, onde só existe a presença do tradicional Ministério Missão. Junto aos Kaingang, cooptando lideranças e caciques, mantendo relações interesseiras com as chefias dos órgãos indigenistas, a estratégia corporativa assembleiana conseguiu em 1983 garantir com documento³²⁷, o direito de ser a única igreja pentecostal no território.

³²⁷ O documento foi redigido e assinado pelo cacique e suas lideranças, em 1983. Durou 15 anos, quando em 1998, uma nova liderança indígena, mulher, atribuindo ter recebido um milagre pela escuta de um programa radiofônico da Igreja Deus é Amor, exigiu o direito de iniciar, dentro da TIG esta congregação pentecostal, para realizar a promessa que havia feito. Foi permitido, mas não tem tido maior desenvolvimento, perante o domínio assembleiano Kaingang. A Igreja Deus é Amor tem apenas três templos, mas o seu evangelismo é sólido, tendo um indígena como *pastor auxiliar*, subordinado ao *pastor de campo* que está na sede regional na cidade de Tenente Portela-RS (anexo II).

A exclusividade pentecostal assembleiana perdurou com pleno monopólio durante quatro décadas, desenvolvendo incisiva militância conversionista, estabelecendo a sua rede de templos e hierarquias eclesiais nas aldeias. Apenas, em 1998, quando a Igreja Pentecostal Deus é Amor conseguiu estabelecer um *ponto de pregação* e depois, a sua membresia construiu um pequeno templo de madeira, e, em 2005, o seu primeiro e atual templo, em alvenaria. Em 2010 foi instalado, um modesto templo na aldeia Pau Escrito e, em 2011, um no São João do Irapuá.

Uma importante reportagem sobre a presença corporativista pentecostal com predomínio assembleiano na TIG e demais áreas indígenas gaúchas, afirma que foram *proibidos os deuses ancestrais*, colocados na *clandestinidade* pelos *mercadores da fé*. Os Kaingang que assumiram ministérios nas igrejas pentecostais, alcançaram reconhecimento e *autoridade na reserva*. Caciques aliaram-se às *seitas pentecostais*, como estratégia de reafirmação do *poder* sobre as aldeias. A *salvação* passou ao domínio do pastor e os milagres de Jesus que prometem curar. Ocorre o abandono do conjunto de tradições, crenças, liderança religiosa e ritualidades nativas, não havendo liberdade culto, mas a *imposição de uma religião dominante*. A rejeição da cultura e a propagação de uma *nova visão de mundo*. A inculcação de noções de *culpa e pecado*, o temor ao demônio e a perdição da alma no inferno. A compensação dos *sacrifícios* desta existência conflituada na promessa da *vida eterna*, e a barganha da salvação mediante dízimos e ofertas financeiras, a compra de Bíblias e materiais religiosos. A pública integração de poderes, entre as lideranças pentecostais, o cacicado, a política partidária (vereador *crente*) e a educação (professores *crentes*), sendo usada a sala de aula para doutrinar e incutir a moral pentecostal às crianças. Numa colocação com base antropológica é afirmado que a ritualidade pentecostal tem boa aceitação por apresentar dinâmica semelhante aos ritos das tradições indígenas: música, ritmo corporal e êxtase religioso.³²⁸

Realizando observações de campo e verificando as declarações informais, entre os Kaingang pentecostais ou não, percebe-se que o indígena assembleiano afirma ter obediência ao institucional, o apego ao doutrinário, à moral e ritualidade da sua

³²⁸ Ver: *Jornal ZERO HORA*, Clarinha Glock, *MERCADORES DA FÉ: os deuses proibidos*, p.30 (31 de agosto de 1991). Ver, tb: *O índio vira ajudante de pastor; Jussara descobriu que salvar a alma custa caro; O americano Thimoty ensina em caingangue*, p.31.

denominação, não externalisa discordância interna e nem sinaliza buscar outra oferta de agregação eclesial. Nesta sólida pertença assembleiana, podemos constatar que o crescimento da DéA é lento, nestes quinze anos de inserção na TIG, embora apresente uma membresia sólida no Setor Três Soitas, onde também, existe uma antiga e bem agregada comunidade assembleiana. Caberá observar o desempenho proselitista da DéA, a partir de novos *pontos de culto* e templos, como também, a formação e o carisma agregador de pastores e líderes eclesiais, ou, se houver alguma cisão na AD e adesão à concorrente DéA. Mas, por enquanto com a atual fidelidade eclesial, a AD constituiu e mantém o monopólio da coletividade pentecostal e é a igreja de ampla extensão, tendo templos com permanentes celebrações durante a semana, em todas as aldeias (setores) da TIG. Portanto, o evangelismo assembleiano com sua ocupação e controle do espaço geográfico Kaingang, constituiu saliente dinâmica pentecostal proselitista.

A dinâmica pentecostal da AD e DéA, em estabelecer lideranças e hierarquia religiosa indígena, transmite um prisma de horizontalidade de congregados na crença e sentido simbólico de quebra momentânea do domínio dos poderes da sociedade envolvente que ignora, despreza e explorou historicamente a TIG. Na pertença pentecostal, os Kaingang e não índios sentem-se *irmãos*. É estabelecida uma contraposição à sociedade, representada pelos poderes constituídos e elitizados na política, economia e administração dos órgãos públicos incompetentes, omissos e corrompidos. Como também, estes domínios são identificados pela presença dos agentes exploradores do seu patrimônio ancestral.

Certamente, o senso-comum do indígena pentecostal faz uma leitura subliminar de oposição à sociedade envolvente, por ter a sua grande coletividade pertencente às igrejas luterana e católica, cujo procedimento histórico tem sido adverso à cultura Kaingang. Este processo de percepção pelo indígena, como sendo vítima e, estabelecendo projeção nos agentes sociais e religiosos, ligados ao luteranismo e catolicismo, favoreceu a penetração da AD e posteriormente da DéA. Houve um despertar da similaridade de marginalizados na cultura e sociedade dominante, entre pentecostais e indígenas. Esta identificação propiciou a absorção da mensagem e ritualidade *crente*, a apropriação e expressão da linguagem eclesiástica gerando autoestima, senso de valorização indígena, visibilidade no corpo e comportamento, reconhecimento como sujeitos de resgate à solidariedade, entre os Kaingang.

Semelhante processo de identificação das forças e agentes opressivos, entre o social e o religioso, mobilizou as *massas de deserdados* no início do pentecostalismo, como fenômeno cristão derivado do protestantismo anglo-norte-americano e sua chegada no Brasil, de onde a Assembléia de Deus despontou. No início do século passado, em meio a uma sociedade rural, abrindo-se à industrialização-urbanização, os caboclos e migrantes encontraram no movimento pentecostal, a alternativa simbólica e coletiva de valorização humana no *ser irmão na igreja dos crentes*. Estabeleceram contraponto às relações subalternas vividas, perante os senhores do patrimônio rural-urbano (patrões) ou detentores do poder religioso (clero católico e protestante). Sentiram-se na congregação assembleiana, co-produtores da dinâmica simbólica com espiritualidade envolvente e esperançosa, perante a generalizada discriminação social e religiosa. Muitos ex-escravos, caboclos, migrantes não encontraram espaço, ambiente e comunhão de crença com a ritualidade erudita da Igreja Católica (língua latina, ortodoxia européia e religiosos estrangeiros) e o protestantismo histórico (racionalidade bíblica, missionários e língua estrangeira e hinos clássicos).

De forma semelhante, ocorreu com o Kaingang na Terra Indígena Guarita, onde a religião cristã, apareceu centrada no pastor luterano e padre católico. Até tentaram por diferentes expressões pastorais, a realização de evangelização e atuação social inculturada. Mas, foi fraca a presença pastoral e a conexão com a organização social e os valores religiosos ancestrais da cultura indígena. Por outro lado, o pentecostalismo assembleiano atuou como uma *igreja dos pobres e deserdados*, tendo pregação firmada na oralidade popular, com a liderança de homens simples, caboclos da periferia rural e urbana regional, mas com a autoridade da palavra bíblica compreensível, literal e fundamentalista. O indígena, vivendo uma histórica desestruturação religiosa-cultural, encontrou na doutrina pietista, moralidade sectária e puritana, ritualidade emotiva, a contestação simbólica e comportamental aos males presentes na sociedade envolvente e dominante.

O pentecostalismo ressignificou os valores religiosos e culturais, estabeleceu comunhão com a hierarquia indígena, ignorou a exploração dos agentes da sociedade envolvente, ocupou o espaço social e territorial das aldeias (setores). Neste corporativismo permeado de *atitude etnocêntrica*³²⁹, o Kaingang foi compreendido como

³²⁹ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.193.

povo que necessita mudar de comportamento, assimilando os valores e vivendo sob o modelo de vida religioso pentecostal. As crenças e elementos culturais indígenas foram combatidos como idolatrias e feitiços, justificando a missão de *salvar almas*. Processo impositivo que coincide com os projetos de integração à civilização, impostos pelo indigenismo estatal e agentes exploradores da sociedade envolvente. Também, atuação ignorando a exploração terrena exercida pelas lideranças internas (indígenas e estatais), em convivência com agentes exploradores da sociedade regional, oportunizou o exercício do livre proselitismo e inserção hierárquica das igrejas AD e DéA na ampla maioria da sociedade Kaingang.

A AD e a DéA oportunizaram ao indígena galgar a hierarquia eclesial, propiciando ao Kaingang participar do sacerdócio comum do protestantismo, mediante a *conversão* e o agradecimento de dons pelo *batismo no Espírito Santo*. A mediação da mensagem e ritualidade do pastor, ofertou a busca de dons espirituais e cura em Jesus, o miraculoso. A dinâmica pentecostal é simples e parte da leitura espiritual e dramatização dos conflitos terrenos, tendo linguagem incisiva e vivencial, apresenta-se como alternativa às crises individuais que têm reflexos na convivência coletiva. O pentecostalismo propicia fervor emocional intimista, animando a autoestima como *irmão crente* do indígena subalterno na sociedade envolvente e na coletividade da aldeia, sob controle da hierarquia cacical. Como também, sente-se *irmão* e encontra solidariedade com os *crentes* pertencentes na sociedade regional, da mesma forma, pobres e similares na cultura e espaço social da periferia.

Um romance, escrito em 1965, mostra um processo semelhante de missão proselitista, referindo-se a dois casais de protestantes de Dakota do Norte, formados em teologia em Chicago-EUA. No início do séc.XX, estabeleceram a *Missão Novos Campos*, na selva amazônica peruana, divisa com o Brasil, onde desejavam a *conversão* dos temíveis índios Niarunas. Era o desafio à militância, perante as *forças de Roma*, representadas pelo velho e experiente Pe.Xantes e, o paganismo que pairava no *território de satanás*, a necessidade de *colheita de almas*, o desafio ao *sacrifício* pelo *dever cristão* de levar a palavra de Deus, reconhecendo que, em geral os índios são *ingratos* ao processo de *conversão*. Em carta à sede da igreja norte-americana, um dos *servos do senhor* (Leslie Huben), expõe a visão missionária sobre a realidade: “Estes índios ainda são selvagens, andam nus e tomam tóxicos chamados de *masato* e *nipi*, este também chamado de ‘cipó da morte’, e vivem num estado de total barbárie, imundície e pecado. Menos de um ano atrás, estes mesmos selvagens mataram um agente [padre] da Oposição [Ig.Católica], chamado Fuentes. Se os leitores vissem estas pobres almas perdidas, compreenderiam como Satanás ainda está confiante em relação a eles, e enquanto isso todos os homens continuam se drogando da maneira mais repulsiva, até cair no chão, num completo estupor.” (Peter MATTHIESSEN, *BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR*, p.25).

2 - A Comunhão entre hierarquias e chefias: AD-DéA e K

As Igrejas AD e DéA, caracterizadas pelo pentecostalismo clássico, atuam como instituições centralizadoras, o que propicia estabelecerem comunhão com o sistema hierárquico indígena, sendo coletividades que transitam as relações de poder, entre o carisma e a tradição. A aproximação, receptividade e intersecção entre o pentecostalismo e o povo Kaingang tem como embasamento o perfil tradicional-carismático que perpassa as lideranças, a proximidade cultural e social das duas coletividades, proporcionando aos indígenas assimilarem com maior familiaridade a mensagem proselitista e as diretrizes dos dirigentes. Desta forma, as cúpulas são compreendidas como *chefias iluminadas* e vitalícias, o que gera uma aceitação com simetria simbólica: o pastor e a sua hierarquia pentecostal como enviada por Deus; o cacique e a sua milícia Kaingang sedimentada na cultura ancestral.

Na TIG, a AD como também, a DéA, centradas nos seus líderes religiosos carismáticos, incutem as tradições pentecostais com disciplina eclesial rígida e hierárquica, o que estabelecerá comunhão com a organização social indígena que é estruturada, sob o domínio do caciquismo tradicional. Assim, as duas igrejas pentecostais e o Kaingang formam coletividades disciplinadas, cujas lideranças conjugam o exercício de poder centralizador. Entre a instituição pentecostal e o povo indígena, ocorre a intersecção entre o carisma das lideranças e as tradições de ambas as coletividades, centradas na submissão hierarquizada. O legal (racional), ocorre nas relações externas com a sociedade envolvente, referentes aos direitos e deveres com a sociedade nacional. Portanto, o enfoque e prática de controle das igrejas pentecostais, tendo na TIG o predomínio da AD, assemelha-se à sociedade Kaingang: visão hierárquica nas coletividades, forte agregação comunitária, monopólio do líder (tradicional-carismático), cabendo obediência explícita. Do contrário, a punição é severa e pública.

Max Weber procurou sistematizar uma sociologia da religião, em torno do poder dos líderes religiosos e suas relações com as massas. Afirma que o líder e seu perfil de dominação subsiste, enquanto sua legitimidade for preservada. Cabe à liderança corresponder a um padrão razoável de comportamento, a fim de manter a aceitação do seu exercício do poder. Pois, o poder abrange não só a habilidade de comandar, exigindo obediência às ordens de alguém, mas, também, o tomar decisões e exercer influências sobre o que foi definido, afetando direta ou indiretamente a vida e as ações

dos outros e a si próprio. O exercício do poder envolve uma interação de interesses, valores e atitudes. Por isso, a prática do poder tende sempre a dar à defesa da disciplina no grupo liderado, um prisma de dever coletivo e zelo por valores, incutindo noções de esforço e sacrifício nas relações da coletividade.

Entre a sociedade Kaingang e as Igrejas Pentecostais (AD e DéA) na TIG, encontramos coletividades portadoras de cultura popular, pobreza econômica, baixa escolaridade, marcando uma similaridade existencial de origem periférica rural e urbana. Nestas características comuns formam sociabilidades de perfil tradicional, nutrindo comportamentos modulados por relações hierárquicas de obediência à liderança de caráter tradicional e carismático. Existe uma histórica *ordem vigente* permeada pela *disciplina* internalizada como dever na coletividade, formando uma *associação de dominação*, onde a obediência à determinada diretriz é corriqueira, havendo uma internalização cultural.

Desta forma, o pentecostalismo (AD-DéA) estabeleceu o seu *quadro administrativo* na atuação evangelística na TIG, a partir de um *treino*, inseriu indígenas como líderes eclesiais, incutindo o valor da disciplina para pertencerem à hierarquia religiosa do templo. O povo Kaingang em sua tradição disciplinar ao quadro administrativo da organização social clânica, acolhe e insere-se com sintonia, obediência e cooperação no quadro administrativo pentecostal. Este processo estabelece comunhão entre as hierarquias e seus formatos de dominação, perante as coletividades. Pelo mútuo apoio, entre a igreja pentecostal estabelecida no espaço e a hierarquia indígena que é acolhida e legitimada pelo poder religioso imprimido pela organização eclesial, se constrói uma *constelação de interesses*, entre os dois quadros administrativos: o pentecostal e o Kaingang, solidificando relações de *poder, dominação e disciplina*.³³⁰

As Igrejas Pentecostais (AD-DéA), tendo estabelecido comunhão de poder com o quadro administrativo da sociedade Kaingang, buscam estabelecer dominação, mediante *coação psíquica* pela administração dos bens de salvação. Há articulação

³³⁰ “*Poder* significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade. *Dominação* é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis; *disciplina* é a probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma pluralidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas.” (Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.33) Ver, tb: Odêmio Antonio FERRARI, *BISPO S/A*, pp.196-205.

proselitista, monopolizando o território com o estabelecimento de templos nas aldeias (setores), agregando e coagindo na crença pentecostal, a membresia, como *associação hierocrática*: “uma empresa hierocrática com *caráter de instituição* é denominada *igreja* quando e na medida em que seu quadro administrativo pretenda para si o *monopólio* da legítima coação hierocrática.”³³¹

O pentecostalismo (AD-DéA) ao inserir líderes indígenas no quadro administrativo do templo, apresentando o seu exercício de dominação institucional, estruturado na tradição hierárquica à semelhança Kaingang e constrói legitimidade, despertando crença e obediência aos *senhores* eclesiais. A dinâmica da igreja passa a desenvolver *interesses materiais* no avanço proselitista e vai concretizando a sua racionalidade evangelística, mediante o tripé pentecostal: doutrina pietista, moralidade puritana e sectária, ritualidade emotiva.

Nessa intersecção de valores, exercício do poder, desenvolvimento eclesial pentecostal e envolvimento dos *adeptos* indígenas, ocorre uma *constelação de interesses* formada por compreensões com maior ou menor grau de racionalidade, costumes, moralidade, leis e estruturas materiais. A atuação das lideranças com suas formas de relacionamento e condução das coletividades, desempenha a solidez do processo de aglutinação e força de sentido. Observando que na TIG há uma intersecção no exercício do poder, entre as lideranças pentecostais e Kaingang, cabe analisar a prática dirigente, o que dá base às estratégias que estabelecem comunhão, entre os contingentes liderados. Pois, as relações de comando, tornam-se permeadas por situações de harmonia e tensões. As relações de poder para persistirem, dentro da organização social, necessitam de formas de legitimação, as quais serão construídas, mediante a interligação de três dimensões: a *autoridade*, o *interesse material* e a *orientação de valor*. Nas relações legitimadas no comando do poder e a correspondência do comportamento coletivo será regido, mediante sinais de crença numa moralidade transmissora de deveres, constituindo uma *identificação emocional*. Portanto, os interesses ideais e materiais passam pela construção e pela manutenção de condições solidárias inspiradas numa ordem moral. Essa dá uma *crença de legitimidade* às atitudes pessoais e ao relacionamento coletivo formador do cenário de exercício do poder, conforme o perfil de domínio do líder.

³³¹ Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.34.

Na TIG, pela observação do processo de comunhão e perfil assemelhado, entre as lideranças das coletividades pentecostais e indígenas Kaingang, percebe-se que ocorre um trânsito entre a dominação tradicional e a carismática. Diante desta variedade de fatores objetivos e subjetivos, concretos e abstratos, Weber em suas análises, define a partir de formas abstratas, os tipos legítimos de dominação (legal-burocrática, tradicional, carismática), os quais na prática, não se apresentam isolados ou puros. Há tendência de um tipo prevalecer, sendo entrelaçado por sinais dos demais. Esses estilos de lideranças podem ser encontrados nas variadas atividades humanas e organizações sociais.

Segundo a concepção weberiana, podemos afirmar que as coletividades Kaingang e pentecostais, com predomínio assembleiano na TIG, são dirigidas por lideranças que exercem a *dominação tradicional*. AD-DéA e indígenas mantêm as suas organizações, dirigidas por líderes com poder ordenativo, baseado na crença em atributos histórico-pessoais, permeados por um prisma de senhoria: o pastor, como autoridade eclesial e patrimônio ideológico da crença; o cacique, respeitado chefe do seu povo, representa o patrimônio e cultura Kaingang. Essas lideranças têm a sua autoridade, embasada nos atributos pessoais de representação dos valores herdados, imprimindo um domínio subjetivo cerceador das autonomias individuais, devido a rigidez disciplinar incutida, aproximando-se da burocratização das relações coletivas. Então, vemos que o cacique e o pastor, exercem um perfil de poder solidificado na tradição, cuja “...legitimidade repousa na crença na santidade de ordens e poderes senhoriais tradicionais (‘existentes desde sempre’).” ³³²

A sociedade Kaingang e o pentecostalismo (AD-DéA), reproduzem as suas hierarquias, mediante a sucessão sem tempo de mandato dos seus líderes zelosos pela tradição ancestral e eclesial, portadoras de regras solidificadas no tempo histórico-cultural e com reprodução constante na sociedade aldeã e na membresia *crente*, mediante *princípios comuns de educação*, gerando uma cultura rotineira. O cacique e o pastor são envoltos pela crença na *dignidade pessoal* e respeitabilidade, reconhecida pelos indígenas e pentecostais súditos, a quem devem obediência. O quadro administrativo nas duas coletividades é regido pelo cacique e pastor com seus *servidores pessoais*, membros das duas hierarquias, os quais são *companheiros e*

³³² Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.148.

súditos na disciplina e gratuidade no apoio ao poder centralizado do pastor e do cacique, os quais têm permanência duradoura, tendendo a serem vitalícios na chefia hierárquica.

A sociedade indígena tem perfil tradicional, devido a sua normatização e poderes coativos não estarem fundados em estruturas racionais, formuladas e regidas, segundo o direito instituído (racional), mas segundo normas costumeiras, permeadas de crença e dever de obediência ou temor de penalização pelas conhecidas sanções. De forma semelhante, as igrejas do pentecostalismo clássico não primam por quantidade de documentos eclesiásticos, como ocorre com as igrejas históricas. A DéA e AD priorizam a leitura literal e fundamentalista de textos bíblicos, o enfoque espiritual e dramatização dos problemas pessoais e terrenos, o ensino doutrinal e moral oralizado e rotineiro, reforçados com ritualidade emotiva e de cunho mágico pela constante oferta de milagres. Nestas igrejas pentecostais e na sociedade Kaingang, o quadro administrativo não passa por seleção, formação e competência regrada pela racionalidade de estatutos³³³ registrados, mas por normas e regras objetivas firmadas nos costumes, mediante a serviçalidade demonstrada e conquista de simpatia recebida do chefe. Os servidores de apoio ao líder hierárquico são escolhidos pela proximidade pessoal, lealdade e histórico de confiança com o soberano do poder. É estabelecido um *pacto de fidelidade*, correndo o risco de perda do status e distinção recebida, segundo o julgamento do arbítrio do senhorio, a chefia detentora de patrimônio material e simbólico, respaldado na tradição.

No âmbito tradicional que dá poder de decisão, segundo o juízo e direito pessoal, o cacique e o pastor correm o risco de exercer o poder como déspotas e fazer da coletividade comandada, um patrimônio pessoal, tornando o poder tradicional, uma *dominação patrimonial*, um efetivo abuso, diante da organização de suas coletividades. Pois,

Não existem linhas de disciplina formais e sistematizadas da função ou direito próprio dos *servidores recrutados* ou dos *súditos*, vale o grau de confiança cultivada com o chefe maior, portador de um *status herdado*. Pela dependência que ocorre cabe obediência e submissão. Isso tende a levar o exercício do poder ao *despotismo*. Porém, o chefe

³³³ “É impossível, no caso do tipo puro de dominação tradicional, ‘criar’ deliberadamente um novo direito ou novos princípios administrativos mediante estatutos. Criações efetivamente novas só podem legitimar-se, portanto, com a pretensão de terem sido vigentes desde sempre ou *reconhecidas* em virtude do dom de ‘sabedoria’. Como meios de orientação para decisões jurídicas só entram em questão registros da tradição: casos e sentenças precedentes.”
(Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.148).

tradicional também encontra limites no exercício de seu arbítrio, devendo ter cuidado para não gerar contradição com os costumes, portadores de uma sabedoria pré-existente e legitimada na tradição.³³⁴

Assim, vemos que a autoridade do cacique é revestida pelo simbolismo da existência histórica do povo e suas características culturais, o sentido da autoridade monárquica com sinais de patriarca e senhor patrimonial, que tem o arbítrio de representante da tradição e direcionamento da sociabilidade das aldeias. O pastor leva consigo a estrutura eclesial com sua histórica presença evangelística e o poder ideológico que representa, junto aos *crentes* pastoreados, indígenas e *brancos*. Mediante preferências pessoais, *conveniências utilitárias* e corporativas, o cacique e o pastor, podem tentar extrapolar os limites da tradição, o que poderá gerar inovação e risco de rejeição, quando houver usurpação de privilégios e exagerada manipulação do poder. “Essa resistência, quando surge, dirige-se contra a *pessoa* do senhor (ou servidor) que desrespeitou os limites tradicionais do poder, e não contra o sistema como tal (‘revolução tradicionalista’).”³³⁵

Quando no espaço indígena, membros da liderança cacical tornaram-se membros de hierarquia pentecostal, exercendo o pastorado e outros ministérios, ou, conquista de mandato político, como também cargo público (agente de saúde, funcionário da FUNAI...), cria-se um status pessoal e comunhão de poderes que qualifica o indígena a um reconhecimento diferenciado. Neste acúmulo de poderes de um líder indígena e pentecostal ou com cargo civil, passa a ter uma distinção simbólica pessoal, geradora de um *poder estamental*. Mas, a representatividade estamental,³³⁶ deste líder, só terá sustentação se não transgredir a obediência maior de ser, também, servidor pessoal e gratuito ao cacique, a autoridade monárquica da tradição indígena. Do contrário, o líder estamental perderá certa legitimidade e privilégio diferenciado, como também, o espaço na hierarquia indígena e terá cerceado o exercício do outro comando adquirido, como também, poderá receber sanção ou até ser expulso do território pelo arbítrio e direito pessoal do cacique.

³³⁴ Odêmio Antonio FERRARI, *BISPO S/A...*, p.201

³³⁵ Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.148.

³³⁶ “Denominamos *divisão estamental de poderes*, a situação em que associações de *estamentalmente* privilegiados, em virtude da apropriação de poderes de mando, criam, em cada caso, por *compromisso* com o senhor, estatutos políticos ou administrativos (ou ambos), disposições administrativas concretas ou medidas de controle da administração. Eventualmente, também, os aplicam pessoalmente ou mediante seus quadros administrativos, que, em certas circunstâncias, possuem poderes de mando próprios.” (Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.155).

Desta forma, a estratégia do proselitismo pentecostal, com predomínio assembleiano na TIG nunca contrapôs o cacicado. Mas, pastoreou de forma corporativa, em permanente intersecção de valores dominantes, sobre a coletividade indígena *crente*, estabelecendo comunhão de poderes e ofertando espaço aos líderes indígenas na hierarquia eclesial. Portanto, cruzam-se as escalas de poder pela participação dupla de diversos indígenas que fazem parte, ao mesmo tempo da hierarquia Kaingang e da hierarquia pentecostal, o que gera um prestígio estamental pelo poder que representam nas duas coletividades.

Segundo o clássico estudo de Max Weber, o *carisma* (termo cristão primitivo), significa *graça* e surge, normalmente em situações de crise, contestando a burocratização e estagnação das relações tradicionais, o líder carismático encarna e aglutina seguidores a uma nova ordem. Guiado pelo despertar de sua utopia, incute uma revolução na ordem vigente, a partir de valores diferenciados. Como também, busca o resgate de alguns pontos originários da tradição e os ressignifica, dando fisionomia transformadora, transmitindo caminho de esperança e renovação, ocorrendo a tendência do líder carismático e seu movimento, a construir legitimidade pela prática sectária, centralizadora e autoritária.³³⁷

O carismático apresenta capacidade pessoal centralizadora e mobiliza à contestação da ordem vigente, sendo uma autoridade inspirada, independente de leis ou de costumes tradicionais. Como líder portador de dons especiais é intuitivo e incute temor e veneração, surpreende transmitindo e recebendo força emotiva do grupo de seguidores, subjetivamente identificados aos seus ideais. O movimento carismático é permeado pela instabilidade, podendo arrefecer-se ao longo de sua dinâmica. Daí, a necessidade de se constituir um quadro administrativo que estabeleça ordens mínimas a serem seguidas, a fim de que a organização se mantenha. Essa deve ser permeada pela *solidariedade*, envolvendo os interesses individuais e coletivos no âmbito ideal e material.

³³⁷ “O profeta genuíno, bem como o príncipe guerreiro genuíno e todo líder genuíno em geral, anuncia, cria, exige mandamentos novos – no sentido originário do carisma: em virtude de revelação, oráculo, inspiração ou então de sua vontade criadora concreta, reconhecida, devido a sua origem, pela comunidade religiosa, guerreira, partido ou outra qualquer. O reconhecimento é um dever...” (Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.160).

A capacidade do carisma só perdura, enquanto reconhecida pelos *adeptos*, os seguidores que acolhem a dominação do líder que apresenta capacidades extraordinárias de envolvimento emotivo, obediente, chegando à submissão. Devido à liderança transparecer na sua pessoa, a encarnação de faculdades transcendentais, gesta um sentimento de dever na coletividade, a prestar veneração, reconhecer as qualidades extracotidianas do líder que inspira crença e esperança na eficácia de suas determinações.³³⁸ Quando uma pessoa carismática, tiver que exercer a liderança, numa coletividade ou instituição, cerceada pela tradição e legalidade oficial, sempre ocorre o risco de rompimento e tentativa de revelar sua *inspiração* e prática particular que afirma ter recebido em *revelação*. Numa incorporação de carisma em sentido *puro*, tenderá a radicalizar na sua capacidade própria, romperá com a tradição e suas regras costumeiras, a burocracia das regras fixas, as relações econômicas cotidianas, vivendo da gratuidade e subsistência mendicante, marcado pela renúncia de conforto e privilégios.³³⁹

O líder carismático, imbuído de sua *força mágica ou heróica*, profere *revelações*, escolhe seu quadro administrativo, segundo seus critérios pessoais, a sua inspiração própria sem levar em conta regras estatuídas com racionalidade, burocracia e legalidade. A *missão senhorial* do líder carismático não é patrimônio da tradição, mas propriedade pessoal, enquanto durar o fenômeno extraordinário, a confiança for mantida no grupo que crê nas *provas* acontecidas pela capacidade do dirigente. Ao desvanecer o fenômeno centrado na força extraordinária do líder, também os seus discípulos, escolhidos segundo critérios pessoais e afinidades carismáticas, deixarão de ter

³³⁸ “Denominamos ‘*carisma*’ uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e, em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos, ou pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘*líder*’.” (Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, pp.158-159).

³³⁹ “O carisma em sentido puro é especificamente alheio à economia. Constituiu, onde existe, uma ‘*vocação*’, no sentido enfático da palavra: como ‘*missão*’ ou ‘*tarefa*’ íntima. Despreza e condena, no tipo puro, o aproveitamento econômico dos dons abençoados como fonte de renda – o que, no entanto, é mais um ideal do que uma realidade...” (*Ibidem*, pp.160-161).

importância. O movimento tenderá à rotinização,³⁴⁰ construindo o caminho da burocracia, legalidade e zelo pela tradição, buscando *um fundamento cotidiano duradouro*, estabelecendo um processo de regulação na escolha do líder sucessor no movimento carismático que tenderá a uma relação comunitária permanente.

O movimento carismático, legitimado pelo poder pessoal do líder, tende a se fechar, perder seu dinamismo e se estabilizar ao entrar em contato com a realidade do mundo social, fortemente estruturado. Esse esmorecimento pode ser motivado, também, pela perda do entusiasmo vital do líder ou o seu desaparecimento ou pelo fato de seu sucessor não ser tão agregador. Então, o extra cotidiano tende a se tornar rotineiro e tradicional, como também, inclinado ao legal e burocrático.³⁴¹

Neste processo de defasagem do carisma, ocorre a tendência de rotinização que vai gestando certa legalidade e tradição, nas quais, a sucessão do líder passa a ser pelo modelo do *carisma de cargo*. Como também, poderá ser definido pelo viés *hereditário*, onde o carisma institucional será atribuído ao primogênito. Normalmente, no sistema social clânico, o formato do carisma exterior aos dons pessoais é atribuído ao mais velho (ancião – gerontocracia), chegando à tradição patriarcal. A capacidade carismática pessoal deixa de ser o critério de ascensão e reconhecimento do líder e passa pela burocratização que gesta uma tradição nova, impondo outra qualificação ao cargo de chefia.³⁴² Passará ao recrutamento de discípulos com normas educativas e *provas*, a definição dos poderes de mando, o quadro administrativo, as necessidades de provisões econômicas, a estruturação institucional, a inserção na sociedade regional e estatal. Pois, “o carisma é um fenômeno *inicial* típico de dominações religiosas (proféticas) ou políticas (de conquista) que, no entanto, cede aos poderes do cotidiano logo que a dominação está assegurada e, sobretudo, assim que assume caráter de *massa*.”³⁴³

Na TIG, ao analisarmos o exercício do poder, entre as hierarquias pentecostais e a indígena pelo enfoque da dominação carismática, vemos que ambas, as lideranças são mais imbuídas do *carisma de cargo*, do que o *carisma pessoal*. As lideranças das

³⁴⁰ Mesmo perdurando a força extraordinária de aglutinação do líder, as provas de sua capacidade de envolver seguidores na crença de mudança da realidade, o número de seguidores no movimento alternativo, tende a esmorecer. “Somente a pequena camada de discípulos ou sequazes entusiasmados dispõe-se a viver dessa maneira, coloca sua vida a serviço de sua ‘vocação’, de modo apenas ‘ideal’. A grande maioria quer fazê-lo (ao longo do tempo), também de modo material e tem de fazê-lo, para não desaparecer.” (Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.164)

³⁴¹ Odêmio Antonio FERRARI, *BISPO S/A*, p.200.

³⁴² “A rotinização não se realiza, em regra, sem lutas. No início, são inesquecíveis as exigências pessoais em relação ao carisma do senhor, e, a luta entre o carisma cargo ou o hereditário e o pessoal constitui um processo típico na história.” (Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.166).

³⁴³ *Ibidem*, p.166.

coletividades eclesiais e indígenas são exercidas com apoio confiante de seus escalões hierárquicos subalternos, exercendo o poder-dominação com perfil mais tradicional do que carismático. Como líderes capacitados na tradição que representam, quando sentem-se imbuídos de dons especiais, como indivíduos portadores de carisma pessoal, a mensagem e prática dirigente deve ser exercida nos limites da tradição eclesial e sociedade Kaingang.

O Pastor e o cacique têm *carisma de cargo*, superior ao carisma pessoal. No exercício do poder devem submeter as suas capacidades pessoais ao perfil de organização a ser liderada. A coletividade representada na hierarquia que lhes escolheu, como líderes e os submeteu a atuação, diante de suas *associações de dominação*, confia na integração dos saberes superiores demonstrados com a tradição herdada da coletividade que comandará. Portanto, o carisma institucional, já traz uma base de tradição e legalidade que dão respaldo à cúpula que realiza a legitimação do líder hierárquico, o chefe dirigente. A liderança internalizada na organização coletiva, como é o caso do cacique Kaingang e do pastor pentecostal, deve assumir formas do exercício do poder, leis, normas, técnicas rituais e formas de comunicação, conforme a tradição e legalidade institucional. Nesta realidade, o espaço carismático pessoal torna-se limitado e condicionado à obediência e reconhecimento da coletividade vivenciadora da cultura, história e organização da instituição. Assim, o carisma torna-se objetivado: “... a crença na legitimidade, nestes casos, não se refere mais a uma pessoa, mas, sim, às qualidades adquiridas e à eficácia dos atos hierúrgicos.”³⁴⁴

O Kuiã, por outro lado, em sua gratuidade encarnava o carisma, dentro da tradição Kaingang e não tinha quadro administrativo ou hierarquia. Pelo isolamento interiorano, dentro de sua comunidade tradicional, tendia a conservar o carisma de forma mais genuína. Embora que o seu exercício pessoal xamânico era propenso a gerar um perfil rotineiro de mensagem, ritualidade e manipulação de elementos mágicos, formuladores de certa tradição pessoal, dentro da tradicionalismo de crenças ancestrais e sociabilidades aldeãs. Como também, um discípulo para sucedê-lo, embora com *vocação-missão*,³⁴⁵ deveria estar familiarizado com a rotina da atuação do mestre ou da histórica tradição ancestral e ter o reconhecimento dos *adeptos*. O Kuiã estava dentro da

³⁴⁴ Max WEBER, *Economia e Sociedade* - vol I, p.163.

³⁴⁵ “O carisma só pode ser ‘despertado’ e ‘provado’, e, não “apreendido’ ou ‘inculcado’...” (*Ibidem*, p.164).

tradição cultural e organização social Kaingang, vivia retirado na sua palhoça e não formava comunidade própria ou instituição eclesial ou social. Como líder originário e dedicado à dimensão religiosa, própria da cultura e sociedade indígena, atuava na gratuidade da manipulação dos valores simbólicos e elementos da natureza coletados. O Kuiã tinha sua liderança diferente do pastor pentecostal e do cacique, visto não estar envolvido pelo status hierárquico e quadro administrativo, também, atuando na gratuidade não manejava o econômico, como é o caso do pastor que recebe dízimos e ofertas, tornados salário e o cacique tem *prebendas* (taxas, gratificação, auxílio) das aldeias.

Desta forma, tanto nas igrejas pentecostais, como na sociedade Kaingang, observa-se que o formato de suas organizações coletivas e o exercício do poder, tendem mais ao comando de lideranças com perfil tradicional e, de forma secundária, o carismático institucionalizado. Mas, as coletividades pentecostais e indígenas estão inseridas na realidade moderna, na qual, torna-se necessário, um mínimo de organização legal-burocrática, uma organização racional estatuída mais voltada ao relacionamento para fora, com as instituições da sociedade envolvente e zelo pelos direitos e deveres como povo diferenciado e também, como instituição eclesial. No âmbito interno, estas organizações coletivas são regidas pelos costumes da tradição inculcada e conservada na permanente orientação da liderança, inserida no *carisma de cargo*. Embora, que

na opinião de Weber, toda relação histórica entre governantes e governados, contém elementos heterogêneos que podem ser analisados com base em seus três 'tipos puros'. A predominância de um ou outro desses elementos na organização da dominação e nas crenças na legitimidade está relacionada com certas configurações históricas, mais ou menos duradouras. Mas, os governantes são constantemente tentados, a transgredir os limites internos de seu poder e, assim, todo sistema de dominação, tende a ser mudado pelos homens ao perseguirem seus interesses materiais e ideais.³⁴⁶

3 - A substituição real e simbólica do líder espiritual

O pentecostalismo com sua presença extensiva na TIG, através da AD e DéA incorporou o espaço sagrado do Kuiã na cultura K, o ressignificou e substituiu a mensagem tradicional do conselheiro xamânico pela palavra bíblica, o carisma de instituição do pastor e a tradição da igreja, em comunhão com o carisma de cargo do

³⁴⁶ Reinhard BENDIX, *Max Weber*, p.236.

cacique e a tradição da aldeia. Quanto às técnicas de cura pela manipulação de ervas e rituais, o pentecostalismo introduziu o manejo literal e fundamentalista da Bíblia e o poder miraculoso de *Jesus, o salvador*. Há, o desprezo ao Kuiã e seus *remédios do mato*, pela promessa de solução espiritual, via milagres. Neste sentido, o indígena *crente* e a igreja pentecostal, atribuem a Jesus, o poder dos milagres, mas no paralelo buscam os recursos medicinais, vindos da sociedade envolvente e rejeitam as práticas de cura ancestrais.

A partir desta introjeção e substituição religiosa e cultural, o indígena também, moderniza-se apoiando-se na medicina alopática dos Postos de Saúde, em detrimento das práticas terapêuticas tradicionais. As lideranças tradicionais-carismáticas que aconselhavam e medicavam pelos valores da cultura e recursos da natureza foram desprezados, porém, busca-se na orientação do médico e profissionais da saúde pública, os remédios modernos (alopáticos) no *posto*, atendido por Agentes de Saúde, em sua maioria, indígenas pentecostais. Isto, reforça a similaridade de recursos, entre a busca espiritual de cura no dom da palavra e técnica ritual do pastor na igreja e na casa de saúde secular, mas atendida por irmãos de crença, embora que no culto, Jesus seja colocado como o *médico dos médicos*. De outro lado, ao Kuiã restou a lembrança preconceituosa de *feiticeiro do tempo antigo*. Assim, a estratégia pentecostal, apropria-se no real da crise cultural e social Kaingang e a ressignifica no simbólico-religioso.

O Kuiã, influenciado pelo contato colonizador com sua tradição cultural luso-brasileira e os elementos religiosos populares, atuava com *sincretismo*,³⁴⁷ recebendo influências do *catolicismo caboclo*: festas e rezas nos dias santos, imagens e bandeira do divino, procissões, espíritos da natureza e sobrenaturais. Mas, o Kuiã teve na sociedade envolvente e também na indígena, instigadas pela colonização e evangelização oficial das Igrejas Luterana e Católica, a sua liderança xamânica depreciada e sem crédito institucional. A AD e a DéA que também foram e continuam sendo desprezadas por boa parte da sociedade envolvente e igrejas históricas

³⁴⁷ Devido às permanentes mudanças de territórios, os contatos impositivos de novos valores pela civilização e outros povos indígenas, também o K sofreu *ruptura do ethos tribal*, atingindo o seu conjunto de crenças que forma o seu *corpo mítico*, necessitando de redefinições que animem e ajustem a conduta, perante a nova realidade existencial. “Entre as causas da redefinição das tradições míticas, ressalta o impacto com a civilização porque, ao transformar todas as condições anteriores de existência, ela impõe a elaboração de novas explicações do mundo, a adoção de novas categorias de pensamento e de novas pautas de valores. Face a imperatividade dessa imposição, o que mais surpreende é a capacidade revelada pelos grupos indígenas de preservar grande parte de suas tradições míticas, apesar de estarem em flagrante contradição com a realidade.” (Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.379).

hegemônicas, aproveitaram-se desta matriz de descrédito que pairava sobre o Kuiã e na desagregação cultural indígena, inseriram discursos e ritualidades com dramatizações, temor e promessas milagreiras. A estratégia proselitista, apresenta a mensagem bíblica com linguagem popular, leitura literal e pontos tidos como fundamentais, como sendo a força divina maior e direta, em substituição a todo o panteão dos entes divinos e simbólicos da tradição sincrética indígena, desprezados como idolatrias do tempo em que *o índio vivia igual a bicho!*

O Kuiã também profetizava, pronunciando visões e temores, falava línguas estranhas, benzia, assoprava, aconselhava e afirmava ter a força dos espíritos da natureza e da divindade suprema. Mas, o pastor pentecostal portador de carisma pessoal e institucional, apoiado no texto sagrado, afirma ter a *força* de Jesus e do Espírito Santo, proclama-se como superior, um missionário enviado e inspirado pelo *Deus todo poderoso*. Pode prometer e fazer o milagre por não ser o *homem do mato* e nem o fazedor de *coisas de índio*. O pastor *crente*, embora de forma subliminar, também seja desprezado pela sociedade envolvente e as igrejas históricas, representa uma igreja que vem da cidade, mesmo que na maioria das vezes esteja na periferia. O pastor proclama-se um *homem de Deus*, apoiado no livro universal cristão, a Bíblia que substitui as ervas, raízes, cachimbo, bandeira do divino e das imagens dos santos. O pastor pentecostal com veste moderna, a mesma das autoridades maiores na sociedade civil, tendo o uso do microfone, celebra no templo, o espaço público legitimado e tem o reforço de seu discurso e ritualidade nos testemunhos dos agraciados. Desta forma, tornou-se vulgarizado e substituído o Kuiã, portador de carisma inserido na tradição ancestral, atuava na palhoça com rito e oralidade sem texto, buscava na escuridão da noite nas matas, as comunicações para a sua gratuita atuação sacrocultural.

O pastor pentecostal, afirma não estar envolvido pela prática de *feitiços* e todos os preconceitos atribuídos ao Kuiã pela sociedade cristã, também, absorvidos pelos indígenas e nesta desconfiança, abandonaram o seu próprio líder espiritual. A estratégia proselitista da AD e DéA, estabelece indígenas como pastores auxiliares, favorecendo uma maior inserção da lógica pentecostal pela comunhão ressignificante que se estabelece pela atuação da liderança religiosa autóctone. Com a inserção hierárquica do indígena, a nova crença adquire credibilidade e passa a ter o pastor Kaingang e seus ministros eclesiásticos, arrebanhando no proselitismo o seu povo, em seguidos cultos na semana. Como também, ocorrem afirmações de que, em décadas passadas, alguns

dos últimos Kuiãs foram *convertidos* a pastores pentecostais, sob o comando do pastor chefe (presidente ou de campo), residente na cidade, o único oficiador da *santa-ceia*.

Assim, fica estabelecida a diferença de que na Igreja pentecostal, há a legitimação de superioridade religiosa pelo vistoso templo e não a palhoça, a mata, a fonte d'água ou o pequeno altar do xamã, coisas do tempo antigo. Existe a Bíblia como narrativa sagrada legitimada na membresia que dá testemunho, sobre *o grande livro do poder de Deus*, enquanto o Kuiã depende da memória oral e estrita tradição dos mais velhos, o que está em descrédito pela histórica crise religiosa-cultural indígena. Tanto Jesus, como o Espírito Santo, encarnam e substituem, a força dos espíritos da natureza: plantas, animais, astros, mortos... Agora, em tempos modernos, é a palavra escrita na Bíblia e a garantia de milagres na oralidade do pastor, vestido como *senhor* e usando o som amplificado, substituem os aconselhamentos, benzeduras, sopros e orientação no uso de ervas que o Kuiã realizava individualmente. O poder de controle e proteção do povo Kaingang, perante o mundo físico e espiritual, passou a ser exercido pela doutrina pietista, moral sectária e puritana, a ritualidade envolvente da igreja pentecostal na pregação massiva no templo, o espaço agregador e produtor de catar-se coletiva.

O Kuiã e sua capacidade xamânica atuava na gratuidade do carisma recebido e seu desenvolvimento, dentro da compreensão mítica que dá base à tradição indígena. O pastor recebe dízimos, afirmando que os recursos financeiros não são dele, mas para a sustentação do templo. Porém, quando ocorrem construções e reformas, as lideranças indígenas e eclesiais, a hierarquia pentecostal (obreiros, evangelistas, presbíteros, pastores...) saem na coleta de recursos materiais, procurando as pessoas de posses e influência na sociedade envolvente: arrendatários, comerciantes e políticos.

A tradição religiosa-cultural Kaingang é marcada por tabus e seus temores, calçada à tradição numa dualidade e complementariedade de consequências rígidas, a quem não cumprir as definições costumeiras: obediência à chefia, culto aos mortos, luto, sepultamento, caça, metades clânicas, nomes dos falecidos, lamentos... Na atualidade, devido às constantes quebras dos valores tradicionais pela miscigenação religiosa-cultural com a sociedade envolvente e perda da memória, em relação às gerações antigas, os Kaingang encontraram espaço de preenchimento do vazio existencial, via ritualidade emotiva, rígida doutrina e moral pentecostal, embasada no maniqueísmo perdição-salvação, mundo-igreja, Kuiã-Pastor.

No ritual ancestral do Kikikói, conforme as suas origens, a beberagem ritual, atravessando a noite, até o amanhecer, havia conotação sagrada e benéfica: - integrava os parentes dos falecidos das metades clânicas entre si; - unia os vivos com o espírito dos mortos; - anima o imaginário, mediante o conjunto simbólico e celebrativo, retroalimentado pelos mitos ancestrais; - revivia os valores da tradição religiosa e cultural Kaingang; - agregava as aldeias na preparação antecipada e na celebração festiva; - a bebida alcoólica fermentada era confeccionada pela equipe e com produtos coletados na natureza local; - havia a preparação e partilha de alimentação; - o efeito alucinógeno animava e colocava em comunhão ritual os indivíduos com os entes divinos; - reafirmava as pertencas terrenas na dualidade clânica (*Kamé* e *Kairú*) e a liberação dos nomes dos mortos; - reafirmava o respeito e cumprimento de tabus rituais...

O kikikói era celebrado, dentro do contexto sócio cultural indígena, tendo tradição que orientava a época, preparação e comunhão do comer e beber, integrando as aldeias e a memória aos mortos. A bebida alcoólica fermentada (*kiki*) estava inserida no contexto celebrativo-festivo, sendo realidade diferente da liberalidade comercial contemporânea, onde as bebidas alcoólicas com predominância da destilada cachaça, aparecem como narcóticos lícitos, perante a desestruturação social indígena, gerando ainda maior desajuste da realidade individual e coletiva da sociedade nativa Kaingang. Como contraponto, a moralidade *crente* condena com radicalidade as bebidas alcoólicas, lazer, uso da televisão e vícios. A ritualidade pentecostal ressignificou o valor da bebida sagrada, o *kiki* pelo suco de uva na *santa ceia*, a ser celebrada pelo pastor regional ou do campo, vindo da cidade. As danças, cantos de lamentos e partilha alimentar da celebração do kikikói foram ressignificadas pelo falar em *línguas espirituais*, coreografias, jograis e hinos melódicos. A Assembléia de Deus, também realiza a *ceia do amor* nas concentrações das congregações, reunindo os *crentes* de diversos templos das aldeias (setores) da TIG. Mas, os alimentos que na tradição do kikikói eram coletados e preparados nas aldeias, na confraternização assembleiana, a coleta ocorre na arrecadação de gêneros alimentícios, já prontos (industrializados), junto aos órgãos públicos, comerciantes e doadores da sociedade envolvente. Assim, vemos que a inserção corporativa e ressignificante da presença eclesial, estabeleceu modalidades, também celebrativas do lazer, comer e beber, segundo a doutrina, moralidade e ritual pentecostal.

O antigo pranto no enterro dos falecidos e depois o ritual do kikikói para apascentar a alma e liberar o nome para ser destinado às crianças da aldeia, acabou sendo substituído pela ritualidade pentecostal emotiva, extasiante, gerando catarse imediata. Não é mais necessário esperar o tempo da colheita do milho, pinhão..., reunir os Kuiãs e rezadores (*péin*) de perto e de outras terras indígenas com os demais personagens da preparação do rito anual, como acontecia na tradição ancestral. O pastor e sua hierarquia ministerial estão residentes próximos ao templo, em cada setor (aldeia) e sobem, juntos no púlpito para interceder pelas almas com a palavra bíblica, dramatizações e oferta de dons e milagres aos vivos. No culto acessível em vários dias da semana, há a possibilidade de imediata *desobriga* (dever ritual) dos vivos no desejo da estabilidade dos espíritos dos mortos, em sua passagem ao mundo celestial. Não há mais a antiga preocupação em liberar os nomes dos falecidos e manter a tradição de nomear as novas gerações com os nomes dos velhos, conservando a memória dos anciãos. Agora, os nomes dos heróis bíblicos passaram a ser fonte de admiração e nomeação das crianças.

Para o índio Coroadado, ascendente do Kaingang, enterrar os caciques e homens mortos em batalha ou por finitude natural, anexando ao cadáver, as armas e objetos pessoais, significava um sinal de honra, exaltação às virtudes dos líderes e guerreiros. Havia discurso de exaltação às bravuras no manejo das armas, gritos estridentes, lamentações e êxtase, em preparação ao enterro. Também as mulheres dos caciques, mereciam certa distinção no sepultamento. Os missionários jesuítas percebendo este respeito e ritualidade, tentaram ressignificar pelo valor religioso cristão da imortalidade da alma, a promessa da existência espiritual eterna. Mas, os Coroados permaneceram indiferentes, demonstrando resistência na sua tradição, quanto à realidade dos mortos.

Mabilde, em seus relatos etnográficos dos Coroados no período de 1836-66, presenciou o enterro da mulher do cacique, após o sepultamento colocou uma cruz tosca de madeira, em que houve concordância no momento, mas dois dias depois, a cruz havia sumido da sepultura, demonstrando a rejeição dos coroados a algo diferente à crença autóctone. Afirmou que não havia qualquer compreensão divina nestes indígenas, condizente com a sua noção européia e nem conforme o ensino dos Jesuítas nos aldeamentos. Mas, observou que devotavam o maior silêncio, temor e recolhimentos aos sinais da natureza, em especial aos trovões e raios (*manhôtatá*). Também, grande respeito aos falecidos, fazendo interrupção das guerras para o sepultamento digno dos

seus mortos e mesmo dos inimigos. Os cemitérios eram tidos como espaço sagrado, rechaçando qualquer irreverência.³⁴⁸

Este comportamento tradicional da crença e ritualidade dos Coroados nos dá a entender que, quando os Kaingang viviam, conforme a sua organização social-econômica e a matriz religiosa-cultural ancestral, isentos dos valores da cristandade colonial, havia resistência³⁴⁹ em suas tradições e estruturas organizativas não sendo passivos a discursos, símbolos e ritos de *conversão*. Porém, com a sucessiva e drástica força invasora e perda das lideranças, o sistema cultural próprio foi tendo permanente defasagem e valores estereotipados passaram a tornar o Kaingang, vulnerável a mensagens, ritualidades e crenças estranhas. Como também, passíveis aos projetos sociais e econômicos exógenos.

Segundo Darcy RIBEIRO, este processo crescente de invasão massificante de valores e projetos da colonização, acrescidos do indigenismo oficial e o proselitismo religioso, desde a cristandade, geraram a crescente *desmoralização dos valores tribais* ou a *marginalidade sócio-psicológica*. Muitos povos indígenas foram exterminados, outros com generalizadas perdas construíram adaptações, uma resistência parcial. Na quebra dos referenciais simbólicos e de organização coletiva, Darcy define como *raízes deste decaimento moral*: - o *engajamento compulsório* no sistema econômico regional competitivo; - a *traumatização da cultura*, perante a sociedade envolvente com seus mecanismos superiores, organização corporativa e elementos atrativos, provocando *colapso no corpo de crenças e valores*, o que desorganizou o imaginário e sentido de organização do indígena, diante da realidade circundante. “Neste processo, o índio aprendeu a se olhar com os olhos do branco, a considera-se um pária, um bicho

³⁴⁸ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados*, pp.112-137.

³⁴⁹ Segundo, o antropólogo Darcy RIBEIRO, no início do séc.XX, perante a gravidade destrutiva da colonização sobre os povos indígenas, o SPI foi criado no objetivo de *salvar e assimilar*, oportunizando condições de *progresso e desenvolvimento*. Na visão do humanismo positivista que deu base ideológica ao grupo, em sua maioria com formação militar, sob comando do Marechal Rondon, desejavam a evolução do indígena, tirando-o da ‘condição fetichista’. Tentando inserir estes povos na produção rural, o SPI deparou-se com as sociedades regionais refratárias e com o forte fator cultural indígena, mesmo estando em desestruturação econômica e social: “o vigor do conservantismo dos grupos indígenas, sua tenaz resistência à mudança e a força do sentimento de identificação tribal que leva estes minúsculos grupos étnicos a lutar por todos os meios para conservar sua identidade e sua autonomia. (...) Em sua atuação de base, nos Postos, depois de experimentar desastrosamente, aqui e ali, a imposição daquela ideologia, o SPI teve de acomodar-se à resistência dos índios, compreendendo que o seu papel consistia em assegurar-lhes o direito de viver segundo seus costumes tradicionais, protegê-los contra as violências dos invasores civilizados e conduzir o processo de sua integração progressiva na vida regional de modo a garantir-lhes a sobrevivência.” (*Os Índios e a Civilização*, p.192).

ignorante, cujas tradições mais veneradas não passam de tolices ou heresias que devem ser erradicadas...”³⁵⁰

Portanto, as constantes desestruturações sociais e *sincretismo* de valores, tornaram o Kaingang um povo em crise econômica e de referenciais existenciais, uma coletividade suscetível à cooptação. É o caso do culto pentecostal com êxtase e manifestação de lamentos para o Deus cristão, as promessas de curas miraculosas, o discurso bíblico literal e fundamentalista, a moral sectária e puritana. A imposição do seguimento a novos líderes religiosos e o abandono ritual dos fragmentos das crenças ancestrais, presentes no carisma e tradição dos últimos Kuiãs, atuantes até a década de 1960 na TIG.

4 - O doutrinal, a moralidade e o êxtase ritual

A pregação e ritualidade pentecostal com predomínio assembleiano na TIG, parte do senso-comum Kaingang, introduzindo aspectos diferenciados, a partir dos elementos religiosos tradicionais ressignificados. A AD e a DéA não chegaram com a racionalidade doutrinal, a exegese e hermenêutica bíblica ecumênica luterana e nem com os planos pastorais e dogmas católicos. Mas, os contrapõe, aplicando uma doutrina e moralidade bíblica com linguagem popular, diretiva e temerosa, ressignificando valores da tradição religiosa indígena e do catolicismo popular. Na conquista de prosélitos, o pentecostalismo vai introduzindo a sua ortodoxia, em comunhão com o jeito de ser indígena e estabelecendo forte agregação coletiva pela dinâmica evangelística que caracteriza as igrejas pentecostais.

Na massiva entrada da AD nas aldeias (setores) da TIG, o Kaingang desestruturado em seus valores religiosos-culturais e organização econômico-social, vivendo como coletividade carente de referenciais e sentido terreno, encontra sintonia com a crença pentecostal. A dinâmica eclesial apresenta doutrina bíblica com fundamentos pietistas que incutem temor, uma moralidade sectária e puritana diretiva ao comportamento e uma ritualidade participativa, permeada de pregação com dramatização dos problemas existenciais. A linguagem religiosa do pentecostalismo é coloquial, o que torna acessível a assimilação do discurso imprimido pelas lideranças

³⁵⁰ Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a Civilização*, p.213.

eclesiásticas à membresia. O momento do rito, permeado por ofertas miraculosas aos males terrenos, apresenta mensagem incisiva capaz de expressar a lógica doutrinal e a moral inculcada.

Desta forma, o conteúdo doutrinal e moral, em permanente reforço emotivo na ritualidade, aguçando e combatendo os problemas vividos, produz força de sentido e desafio na busca da *conversão* de seus vizinhos e familiares, exteriorizando as convicções de crença e comportamento para agregar novos membros à igreja. A pregação oportuniza momentos à liberdade de expressão pessoal e grupal, através dos hinos introspectivos, invocações e lamentos com tonalidade espiritual, testemunhos e desperta à crença ativista para o indivíduo invocar dons e servir, assumindo militância, a visitação em nome da igreja, o *proselitismo*.³⁵¹ A mensagem pentecostal é veiculada, dentro de uma dinâmica emotiva, usando a comunicação dos sentidos físicos da pessoa pela oportunidade de ouvir, dizer (testemunhos, pedidos, lamentos, cantos), movimentar-se, constituindo-se o momento cútico numa terapia de expurgo e combate simbólico dos inimigos espirituais e terrenos que afligem a individualidade. Assim, a linguagem da igreja, torna-se assimilada e expressada, o *crente* assume e expõe a recepção dos valores inculcados, provocadores de sua mudança existencial pela visibilidade corporal e de comportamento, agregação-separação grupal e pertença à *irmandade*. Numa pertença ativa, os grupos de culto e doutrina (homens, mocidade, mulheres, crianças) atuam na mesma lógica da mensagem, moral, ritualidade com músicas, coreografias e símbolos, o que coloca em permanente reafirmação a organização diretiva da igreja pentecostal, objetiva e penetrante no senso-comum da cultura tradicional indígena.

³⁵¹ Darcy RIBEIRO, em pesquisa na década de 1950, já constatou a saliente assimilação de pentecostalismo pelos indígenas Xokleng em Santa Catarina (1953) e pelo povo Terena no Mato Grosso (1948). Perante a substancial mudança no comportamento e sentido existencial de *crentes*, entusiasmados e integrados na solidariedade, salienta que pode tornar-se um processo problemático, quando o sectarismo pentecostal se sobrepõe à coesão natural de povo indígena. Os Terenas manifestavam "... o espírito de cruzado que desenvolvem os índios conversos, transformando-os em ativos propagandistas da nova fé, junto aos seus companheiros." (*Os Índios e a Civilização...*, p.410) Um caso de atrito causado pelo proselitismo, entre os indígenas é relatado no romance de Peter MATTHIESSEN: os missionários protestantes norte-americanos tentaram *converter* os arredios indígenas Niarunas, através de presentes colocados nas armações em espaços estratégicos, à beira do rio e nos trilhos da mata. A aldeia ficou dividida: o líder Aeore, o qual preparava-se para ser *pajé-onça*, se opõe a estratégia dos missionários e refuta que os Niarunas peguem as miçangas, facões (cruz no cabo), roupas, espelhos, sal... Taweda, a velha, já estava viciada nas doações recebidas e curativos modernos; Kori, também havia assimilado os presentes, costumes e ritos dos brancos, chamava de *selvagens* os indígenas da sua aldeia e a liderança que permanecia fiel à tradição. Sentindo o risco de batalha divisionista, entre os Niarunas e o temor de ameaças sobrenaturais, o velho cacique Boronai mandou que devolvessem os presentes, antes que o sol se pusesse e a aldeia retornou aos seus costumes tradicionais. (*BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR*, pp.189-193).

O Kaingang pentecostalizado transfere todo o desejo pelo lúdico (músicas profanas, jogos, bailes, bebidas alcoólicas) pelo culto animado, o êxtase da manifestação e vingança espiritual, a oportunidade do testemunho pessoal e reconhecimento público das fraquezas pessoais. O encontro com dramatizações das experiências do sagrado e a solidariedade coletiva dos *irmãos crentes*, solidifica a mudança de comportamento e conservação de nova conduta. O encontro com os novos referenciais à existência, que as igrejas AD e a DéA atribuem como verdade fundamental bíblica, incute o respeito à doutrina e à moral pentecostal, produz força de sentido e outra direção à existência desajustada e fraca de razões terrenas. O acesso ao púlpito para expressar-se com liberdade e no seu jeito de ser com manifestações próprias, encontrando receptividade e reconhecimento entusiasta do público celebrante, anima e produz a autoestima. No novo sentido de vida, como *irmãos* de crença, esperançosos e sacrificando-se num comportamento regrado, orientados por valores ligados ao caminho transcendental, incutidos pela mensagem e animação do pastor, ocorre a inserção e a reprodução da mensagem pentecostal, justificada na leitura literal da Bíblia. É gestado o abandono do *mundo perdido*, católico e luterano em que *tudo vale*. Portanto, a sensação de *criatura renascida pelo poder do alto!*

Numa relativização do tempo histórico, faz-se uma leitura mítica da realidade problemática, através da leitura literal e fundamentalista do texto sagrado, alegorizando e dramatizando o momento presente e suas crises. Priorizando o enfoque sobrenatural, a realidade caótica da aldeia e do mundo, torna-se relativizada pelos discursos maniqueístas, colocando a existência terrena entre a perdição-salvação, inferno-céu, incrédulos e *crentes*. Com base nesta pregação de forte temor é dada importância à experiência individual do sagrado, via dramatizações e êxtase emocional, gerando uma satisfação pessoal pela produção simbólica de autoajuda e solidariedade grupal. O indivíduo desesperançado sente-se inserido no ambiente celebrativo, identificando-se na coletividade, também sofredora, tornando-se sujeito produtor de experiência de sentido e catarse dos traumas existenciais.

Perante o mundo pecaminoso, a doutrina pietista, a moral sectária e puritana e ritos extasiantes, incutem ao *crente*, a reencontrar as origens do mundo e da igreja, provindas do ensino, sofrimentos e missão de Jesus e dos Apóstolos. Numa mesma dimensão imaginária, os Kaingang sentindo-se desestruturados em sua cultura e território, também fazem uma terapia espiritual no momento cúlrico, envoltos na visão

romântica sobre as comunidades perseguidas dos primeiros cristãos, os milagres e a espiritualidade do pentecostes. Ocorre o simbólico resgate das origens míticas e a época, em que viviam em harmonia com a imensidão de território e os espíritos da natureza, o grande contingente populacional e a organização clânica, permeados pela leitura do mundo integrado com o sobrenatural, os entes divinos e ciclos regentes do comportamento interiorano e herança ancestral.

Pela ênfase na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, o pentecostalismo assembleiano no Brasil, abriu espaço de ampla participação e senso de pertença, através do envolvimento proselitista aos marginalizados, principalmente os negros, caboclos e mulheres. Compreendendo que Deus pelo seu Santo Espírito, manifesta-se *onde e como quer*, os contingentes subalternos, buscaram e incorporaram a mensagem bíblica como diretriz e força de autoestima, agregando indivíduos anônimos, formando comunhão de sentimentos pela doutrina, moral e ritualidade, inculcando um comportamento aglutinador diferenciado. O zelo provocado por um sentido transcendente, produz esperança e recompensa o sacrifício financeiro no dízimo e ofertas pela busca de uma nova existência, diferente da realidade caótica (marginalidade e vícios). Esse processo, torna plausível a assimilação do tripé pentecostal: doutrina pietista, moral sectária e puritana, o rito emotivo, inculcando mudança nos usos e costumes e o temor na *crença milenarista*.³⁵²

Nesta dinâmica evangelística, a AD e depois a DéA, envolveram os indígenas na TIG, aplicando com operacionalidade convincente, uma ritualidade produtiva de sentido, inculcando doutrina, moralidade e rito agregador. A mudança e diferenciação de comportamento e incompreensões dos não *crentes*, adquire valoração e recompensa pela internalização de crença na dimensão escatológica do merecimento transcendental e sensação de melhoria no existir momentâneo. Este novo sentido existencial é valorativo, porque, antes de ser *crente*, o Kaingang vivia na exclusão, exploração da sociedade envolvente e indiferentismo ou fraca presença e atuação das igrejas históricas na Terra Indígena Guarita. Nesta entrada em novo estado pessoal e coletivo pela pertença às igrejas pentecostais, ancorados na Bíblia e na liderança eclesial

³⁵² O pentecostalismo como *religião de salvação*, caracteriza-se pela inculcação aos *crentes* da recompensa salvífica, baseada na profecia messiânica milenarista. Jesus voltará pela segunda vez e libertará das maldades, regenerará os sofredores e aplacará os males. Será estabelecido o reino terreno de mil anos aos *salvos*, depois o julgamento, a ressurreição e o fim deste mundo.

indígena, emerge o sentido de sujeito indígena de relações horizontais com seus pares e em relação à dimensão do sagrado, o qual aparece como força emotiva, valorização existencial e convicção de recompensa extraterrena. A comunhão de crença no espaço celebrativo, oportuniza o indivíduo na manifestação existencial das angústias e desejos oprimidos, a solidariedade grupal, o poder falar sobre a mensagem de um *grande livro*, sentir-se incorporado nesta dinâmica da escuta, apropriação, ressignificação, testemunho, e oportunidade de transmissão de um conteúdo envolvente e benéfico. Por isso, esta verdade maior impulsiona a deixar de ser anônimo e sair na busca e convencimento de outros pares subalternos na sociedade envolvente, via militância proselitista.

Ocorre o processo de sentir-se envolvido e produtor simbólico pela autonomia sem mediadores eruditos da experiência de sentido, visto que a grande maioria das celebrações é dirigida por alguém da hierarquia pentecostal indígena. Entre pares, os Kaingang são envolvidos pela dimensão transcendental que transmite poder pessoal para localizar-se como sujeito, em meio à sociedade regional que os marginaliza. A mudança de comportamento, a partir da crença no exemplo dos heróis bíblicos, gesta autoestima e emancipação psíquica, torna o indígena reivindicador de respeito pelos atributos diferentes adquiridos, devido ter abandonado a vida pregressa, da qual também sua conduta problemática (vícios, misérias, rivalidades) dava justificativa à mentalidade da sociedade envolvente preconceituosa. O Kaingang pode agora, dar testemunho de si, dizer que *houve um milagre* em sua vida e exercer o proselitismo, colocando-se como exemplo, sinal concreto. No contundente ritual, assimilou a doutrina, assumiu a moralidade, aprendeu uma linguagem valorativa e passou do pranto ao êxtase sagrado e comportamento diretivo. A doutrina e moralidade pentecostal tornam-se justificadas, aceitas e defendidas pela experiência satisfatória e sensação de emancipação pelo resgate de sentido existencial ao indígena.

Na animação espiritual, embasada na dinâmica eclesial da AD e DéA, fundamentada no discurso bíblico pentecostal, formulam-se estruturas mentais gestoras de um novo comportamento, uma moralidade diretiva, produtora de atitudes pessoais de resistência. Diante das adversidades terrenas, a ritualidade envolvente, gesta caminhos de superação simbólica e real. Nesta mudança, a família, a igreja, o trabalho passaram a centralizar o comportamento do indígena *crente*. Para o Kaingang, o pentecostalismo resgatou o senso de unidade na aldeia, a autoestima perante as históricas exclusões e

quebra dos referenciais da existência, como sociedade tradicional e diferenciada. Demonstrar no comportamento, o novo estado existencial, assumir os usos e costumes e declarar-se *agraciado*, envolve o *converso* no compromisso com a *irmandade* eclesial, o testemunho público, a busca do dom da pregação e assumir o desafio à missão proselitista, a qual gestou a ampla inserção pentecostal na TIG.

5 - A agregação comunitária: igreja-aldeia

As sociedades tradicionais regem-se pela cultura do clã, *tribo*, aldeia e liderança patriarcal, havendo reprodução oral de valores, conservados num perfil pré-moderno, periférico e interiorano nas relações de mundo. Há um estrito padrão moral, regido por códigos e tabus solidificados na tradição mítica, sendo a cultura marcada por valores hierarquizados, sanções, normas de conduta e senso de obrigação, embasados na sensibilidade de pertença ao grupo e sua regência pré-estabelecida. O Kaingang na sua organização social e valores culturais nativos, apresenta enfoque e comportamento monolítico, integrando os variados aspectos do viver: economia, religião, exercício hierárquico da liderança, sentido de pertença na coletividade.

A religião, junto às sociedades tradicionais, exerce forte sentido de estabilidade e direção subjetiva e objetiva, formando o inconsciente coletivo que dá base a um comportamento social estável ou reativo às situações adversas. Portanto, a religião por sua natureza, interage na sociedade, história, cultura e costumes nas relações internas e externas das coletividades, como é o caso do Kaingang na TIG. A dimensão religiosa na realidade cultural e social indígena, apresenta-se como fenômeno aglutinador, inserido no contexto histórico como povo e sua organização coletiva. Dentro da cultura milenar, permeada de lentas ou abruptas e traumáticas adaptações,³⁵³ como foi o contato colonial e está sendo na modernidade, a religião pela sua constituição de referenciais

³⁵³ “Uma vez estabelecido o convívio e à medida em que as relações se amiúdam e se estreitam, os índios se vêem submetidos a uma série de desafios, todos eles conducentes a transfigurações sucessivas no seu modo de ser e de viver. Nenhuma oportunidade lhes é dada de preservar seu substrato biológico, sua sociedade e sua cultura em sua forma original. Os desafios cruciais com que se defrontam são os de resguardar sua sobrevivência, como contingentes humanos seriamente ameaçados de extermínio; o de resguardar na medida do possível, sua identidade e autonomia étnica, a fim de não se verem abruptamente subjugados por agentes da sociedade nacional, a cujos desígnios tenham de submeter seu próprio destino. E, finalmente, o de assegurar a continuidade de sua vida cultural, mediante alterações estratégicas que evitem a desintegração do seu sistema associativo e a desmoralização do seu corpo de crenças e valores...” (Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a Civilização*, pp.220-221).

de credo e significados à existência humana, construiu elementos simbólicos pela conservação de valores à resistência e forçada adaptação indígena.

O Kaingang rejeitado pelo avanço, cerco e invasão da sociedade regional, necessitou redimensionar a sua organização social e sistema de valores, em busca de sobreviver, tentar conservar-se como povo e cultura diferenciada. “Todos estes desafios convergem para o imperativo de se transfigurarem biológica, social e culturalmente a fim de sobreviverem em novas condições, extremamente tensas e sob a ameaça permanente de um colapso cultural que condenaria seus membros à anomia.” ³⁵⁴

As igrejas pentecostais AD e DéA foram gestadas e solidificaram-se, em meio a grupos tradicionais em crise, devido constantes mudanças sociais, geográficas e existenciais que desestabilizaram os referenciais de comportamento e formas de socialização de suas coletividades. Na dimensão doutrinal, moral e ritual, essas igrejas caracterizadas pelo pentecostalismo clássico, aglutinaram parcelas pertencentes às classes populares urbanas e rurais migrantes. Por ser originário e inserido em contingentes de cultura pouco letrada, o pentecostalismo primou pela transmissão oral dos ensinamentos bíblicos, doutrina e moral eclesial, agregando no templo com ritualidade sensível, a membresia da base subalterna da sociedade em desenvolvimento.

Assim, entre a AD e a DéA, junto aos Kaingang encontramos comunhão cultural, nível econômico e base popular, entre as suas coletividades social e eclesial de perfil tradicional, aproximando-se pelo fator religioso e congregando contingentes, em processo de histórica exclusão na sociedade produtivista e modernizante. O tempo vasto de pregação, embasada em enfoques bíblicos apocalípticos e relatos temerosos do tempo presente, hinos introspectivos e espaço aos testemunhos, bênçãos e promessas miraculosas são marcantes na ritualidade do evangelismo pentecostal. A Assembléia de Deus, a Deus é Amor e Kaingang formam coletividades envolvidas por clara moralidade e tabus, sanções casuísticas, um estruturado sistema de comando e obediência, permeado por uma tradição com hierarquia de valores e autoridades centralizadoras.

A dinâmica evangelística do pentecostalismo atua subjetivamente, correspondendo ao *vazio moral* da quebra das relações culturais e sociais indígenas em

³⁵⁴ Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a Civilização*, p.221.

si e com o mundo ameaçador da sociedade colonial e modernidade.³⁵⁵ O momento cúltico com seu rito catártico, mensagem bíblica fundamentalista e moralidade rígida, constrói objetiva agregação eclesial e resgata referenciais simbólicos de resgate dos laços coletivos, perante a histórica desestruturação clânica, como povo indígena. Não mais celebrar o kikikói tem deixados as famílias e aldeias, em crise pela crença na presença dos espíritos dos mortos não apascentados que pairam aflitos sobre o ambiente, visto que a tradição nativa, cultiva o medo de que o espírito dos falecidos atuará n'outra pessoa ou animais da família, clã e aldeia.

A sociedade Kaingang foi abalada por históricos desajustes, provocados pela organização social e econômica colonialista. Nesse sentido,

(...) desorganiza-se o seu sistema de subsistência... dependência... Concomitantemente com este processo de incorporação na economia regional, tem lugar uma ruptura do antigo sistema de controle social, pela desmoralização do corpo tribal de sanções e das instituições reguladoras da conduta.³⁵⁶

Desta forma, a miserabilidade e perda do código de conduta aos indivíduos e valores referenciais à coletividade, o pentecostalismo aplica a sua mensagem evangelística e dinâmica eclesial, centrada nos problemas pessoais, sociais, econômicos, resultantes da quebra de sentido da cultura, tradição e organização indígena. O pastor pentecostal projeta a figura satânica sobre a miserabilidade indígena, vícios, lazer, as rivalidades e comportamentos, tidos como *mundanos*, gerando temor que agrega os conversos na moral, doutrina e sentimento de salvação na pertença à *igreja crente*. Também, como estratégia proselitista, acusa-se pelas *perdições* indígenas, os católicos como *religião idólatra* e luteranos por *não terem doutrina*. Seriam *igrejas do mundo* e do povo que pertencem à sociedade moderna, liberal e destrutiva.

A partir daí, vejamos outros fatores fundamentais, em que a inserção religiosa do pentecostalismo, encontra maior proximidade e sintonia evangelística com os Kaingang, devido a diferença com as igrejas históricas: - a erudição dos missionários luteranos e clero católico, estrangeiros ou brasileiros de origem européia; - os pastores pentecostais de origem humilde, cultura popular, discurso coloquial, sintonizados com as aflições e

³⁵⁵ Diante das coerções socioeconômicas, o engajamento compulsório, a ruptura do ethos e marginalização sofridas pelos indígenas no contato com a civilização, ocorre a cisão do sistema de valores, propício à reação comportamental de resgate do antigo *corpo de crenças* e de assimilação de novos referenciais à existência. Cf. Darci RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.396.

³⁵⁶ Ibidem, pp.234-235.

inseridas na membresia; - a simplicidade entre pares na semelhante origem cultural e base econômica, entre os indígenas e os caboclos que compõem a maioria das igrejas pentecostais da região; - o pragmatismo na ritualidade incisiva perante as crises pessoais e coletivas: rito emotivo, pregação envolvente, código de sanções doutrinárias e morais, promessa de milagres; - a literalidade e fundamentos bíblicos que geram valor e alcance do livro sagrado cristão, entre os Kaingang. Assim, a aproximação pentecostal com predomínio assembleiano, encontra maior plausibilidade com a desagregação cultural, econômica e social indígena na TIG, do que a pastoral racionalizada e excêntrica das Igrejas Luterana e Católica.

Envolver as famílias na igreja pentecostal com programações periódicas na semana, fomenta o isolamento e proteção da sociedade regional secularizada e permissiva. Estar no redil do templo, fortalece o envolvimento na lógica doutrinária e comportamental e anima na solidariedade de *irmãos*, caminhantes para a *conversão e santificação*. Esta sistemática agregadora eclesial, gesta de forma semelhante, a defesa da tradição cultural e formas de poder centralizado do Kaingang, o valor da mensagem e comportamento dos anciãos e da hierarquia cacical pelo resgate da agregação indígena nas aldeias. Assim, os estritos referenciais pentecostais e indígena se encontram e adquirem plausibilidade, perante as coletividades envoltas e atingidas pelos valores da sociedade excludente. Pois, a legitimidade da tradição sobre a coletividade Kaingang tem valor superior às leis e costumes dos *brancos* que *mudam toda hora* e existe *muita liberdade*, gerando dispersão, tentações econômicas, individualismo e vícios, entre os indígenas.³⁵⁷

Na Terra Indígena Guarita, a AD, já nas suas origens (1956-58), ao conquistar rebanho na pregação nas palhoças, logo introduziu o templo, como forma concreta de agregar o Kaingang na nova religião, em sinal de pertença e visível *conversão*. A AD, conforme foi inserindo-se nas aldeias (setores), de imediato foi construindo templos rudimentares e depois melhorando a estrutura e centrando as atividades doutrinárias e rituais no local próprio, o espaço demarcado e constituído para o *encontro da irmandade*. Por outro lado, os Luteranos e Católicos por último, realizaram a construção de seus poucos templos. Antes, buscava-se a atuação aberta aos problemas mais emergentes da comunidade indígena: desnutrição, doenças, usurpação das terras e

³⁵⁷ Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a Civilização*, pp.209-214.

desmatamento... Como foi o caso da Missão Indígena (1960-85), onde os luteranos atuaram na educação das crianças, formação de professores, ensino de agricultura aos jovens e adultos, orientação de alimentação e saúde básica às mães e moças.

O proselitismo assembleiano, apropriou-se da simpatia e receptividade pela Bíblia que os Luteranos, também estavam ensinando nas reuniões de grupos e cultos, mas de forma racionalizada pela exegese e hermenêutica de enfoque erudito que caracteriza o protestantismo. A AD reconfigura a assimilação do valor da Bíblia e apresenta o livro sagrado como *arma de Deus* na mão do indígena pentecostalizado, transmite temor, a partir de pontos doutrinários e morais fundamentalistas, numa dramatização terrena, entre *salvos* e perdidos. E, o evangelismo assembleiano, estabelece outro passo de agregação proselitista, conquistando lideranças clânicas (*troncos* familiares), líderes do poder cacical, oportunizando espaço hierárquico religioso aos indígenas, tidos como subalternos na sociedade envolvente e igrejas históricas (Luterana e Católica).

O evangelismo assembleiano estabelece inserção do Kaingang em redutos da sociedade envolvente, a igreja dos *crentes* da cidade, mesmo que lá no ambiente urbano, a maior parte seja de descendentes de caboclos, mas pertencem ao povo de fora da terra indígena que os acolhe e também vêm visitá-los nas ocasiões de concentrações religiosas. Nesta comunhão de comunidades da AD, em nome da fé em *Jesus salvador*, chamam-se de *irmãos*. Ocorre uma pacífica interação do indígena *crente* na sociedade envolvente, através da aproximação que o programa da igreja pentecostal proporciona. Entre, os dois grupos de deserdados dos bens materiais e culturais modernos, distantes de participação equânime na sociedade regional e nas igrejas históricas, ocorre uma sociabilidade solidária, sentem-se pares respeitosos pela aglutinação religiosa, perante a conjuntura que os marginalizou historicamente (Anexo III).

O movimento pentecostal dos EUA que chegou ao Brasil teve formação na periferia urbana e é inter-racial nas origens, contestando a segregação norte-americana. De certa forma, a AD na Terra Indígena Guarita corresponde a estas origens, quando estabelece relações religiosas e interação social, entre a igreja que congrega os caboclos e brancos mestiçados das periferias das cidades da sociedade regional com os Kaingang que estão na periferia rural dos municípios, tendo também a sua diferença racial e cultural. Ocorre uma congregação religiosa de grupos sociais e raças diferentes, mas na mesma realidade subalterna, perante a sociedade envolvente e igrejas históricas (Luterana e Católica), das quais sempre estiveram à margem.

6 - O prestígio em ser *crente*: o comportamento dos *salvos*

O pentecostalismo, com predomínio da AD na TIG, imprime no grupo de adeptos indígenas uma noção de encontro com a verdade dos *salvos*, revelada por Deus na Bíblia e ensinada pelos líderes *inspirados* da igreja. Este evangelismo estabelece comunhão com a subjetividade cultural da tradição Kaingang, onde a existência é explicada pelas noções míticas sem discurso sistematizado, permeadas pelos temores sobre os fenômenos da natureza e as surpresas das manifestações dos poderes cósmicos. O indígena pentecostalizado da AD e DéA, adquiriu a explicação pela lógica do discurso eclesial que atribui força ao *Deus todo poderoso*, recompensador dos filhos *crentes*, um *povo feliz* e dedicado à *obra* da igreja.

Na TIG, as igrejas pentecostais AD e DéA pregam uma moralidade essencialista, portadora de princípios imutáveis, embasados nos fundamentos bíblicos, condutores do indivíduo ao caminho de *conversão e santificação*, perante a sociedade desregrada. Mediante uma linguagem que incute novos referenciais de conduta, oferecendo segurança psíquica e comportamental ao Kaingang em crise, provocada pela colonização e a modernidade permissiva, a moral pentecostal desperta para o sentido do dever de salvação pessoal, perante as tentações. O indígena, sentindo que esta nova lógica existencial, o desafia ao enfrentamento e discordância do que é *mundano*, os fundamentos bíblicos lhe encorajam a autotransformação pessoal, porque lhe é incutido que a divindade o orienta à mudança, através das palavras contundentes do líder, o *homem de Deus* na igreja. Assim, o pentecostalismo em sua pregação e ritualidade insiste ao *crente*, trilhar o caminho de santidade e salvação, mediante o desenvolvimento dos dons e curas espirituais, onde as profecias, o falar em línguas e o clamor por milagres, articulam a sensação de comunicação divina pessoal ao *combate* do viver desregrado. A internalização de valores transcendentais, estimulam a busca de mudança individual com novo sentido existencial e crença no apoio da divindade, o exemplo dos heróis bíblicos, através de revelações, milagres e curas, retroalimentadas dentre a pregação do pastor pentecostal e o testemunho da membresia.

A linguagem popular na transmissão da doutrina, a incisiva moralidade e o formato dinâmico do culto favorece a assimilação e participação do Kaingang na eclesialidade pentecostal, devido: - a liberdade às preces emotivas; - a ascensão hierárquica masculina (função, importância, visibilidade pessoal); - o grupo de pertença (*irmãos*); - a ritualidade de perfil mágico (êxtase, milagres); - a construção de templos

em cada setor (aldeia); - a diversidade de horários dos cultos; - a integração dentro e fora da TIG nas concentrações e cultos com os *crentes* da sociedade envolvente; - a identificação e valorização entre pares na pobreza e na crença, a similaridade entre o periférico rural e a periferia urbana.

Nesta nova lógica de compreensão, inspirada no livro sagrado cristão, muitos líderes indígenas homens, desenvolvem o aprendizado pentecostal e despertam ao carisma da pregação. Portadores de cultura tradicional e escassa escolaridade, os Kaingang inseridos na hierarquia eclesial, sentem-se emancipados pela oportunidade de ocupar o microfone e dar o testemunho de sua mudança, alcançar o direito de subir no púlpito, dirigir o culto com autonomia e detenção de autoridade sacra, o que os torna pessoas destacadas, também no âmbito social. O pregador Kaingang pentecostal apresenta-se com terno e gravata, perante a *irmandade crente*, apoia-se em conteúdos doutrinários introduzidos pela igreja, calçados em justificativas bíblicas para o convencimento dos indivíduos de sua aldeia, desafiando os pares à moralidade e ao testemunho comportamental de fidelidade à igreja, à missão proselitista, levando o prestígio de serem *novas criaturas*.

Perante a sociedade corrompida e a aldeia desestruturada em sua organização tradicional, o pentecostalismo oferece o templo como ponto de encontro e normatividade de comportamento. Na solidariedade coletiva de *irmãos*, a mensagem de fundamento transcendental com ritualidade de catarse e esperança simbólica é nutrido o senso em dias melhores, aos preparados ao julgamento apocalíptico.³⁵⁸ O encontro periódico na igreja, torna-se momento e espaço de fortalecimento e conservação do *escudo espiritual*, transmitido pela doutrina e moralidade essencial, geradora de disciplina de prisma transcendente, salvífico. O indígena pentecostal com veste de estilo elitizado (terno e gravata), cabelos e barba aparada, e, a mulher *crente* com vestido longo e solto, cabelos compridos e sem maquiagem são sinais de sólida internalização de um novo *corpo de valores* que expressa o novo perfil pessoal, a exteriorização do Kaingang *regenerado*. Assumindo referenciais de vida envoltos pelo religioso, o indígena pentecostal apresenta-se no culto, como oferta do melhor *revestimento* (crença e

³⁵⁸ Darcy RIBEIRO, observando na época de 1950, diversos povos indígenas, aderentes às igrejas cristãs, destaca que o evangelismo *crente* provocou verdadeiro surto de religiosidade, entre os Xokleng-SC, como também, a euforia e solidariedade gestada entre os Terenas-MT. Sinais de mudança diretiva a um comportamento regrado e resgate ressignificado do sentido de salvação. Cf. Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, pp.402-411.

comportamento), perante o criador com o prestígio de pertencer à *igreja dos crentes*. Sentindo-se criatura portadora de que um novo sentido existencial, exterioriza sua identificação na aldeia e na sociedade envolvente, dentro e fora do templo pelos sinais exteriores, comportamentos, contribuições financeiras, linguagem devocional e militância em busca de *prosélitos*.

A leitura da existência, centrada no religioso dá um perfil sagrado às definições da igreja e a pregação moralista do seu líder, como permanentes e eternas, conforme justificativas atribuídas aos fundamentos contidos na espiritualidade bíblica. Assim, os usos e costumes liberais, a participação na sociedade envolvente (lazer, modas, consumo, modernidades...) não são entendidos como produtos da dinâmica das épocas e criatividade humanas, mas como produções maledicentes e contrárias ao projeto divino. O Kaingang que sempre foi visto pela sociedade envolvente e as igrejas históricas, como um povo diferente e inferiorizado, agora impregnado da doutrina e moralidade pentecostal, autoafirma-se como diferenciado de quem historicamente o discriminou. Porém, com a compensação religiosa e esperança salvífica de quem tem um comportamento separado e com senso de valor e prestígio.

Nesta dimensão sensível, pragmática do encontro de razões transcendentais que oferecem resgate de sentido à existência imanente, a doutrina pentecostal encontra plausibilidade, entre os pobres e excluídos indígenas. Assumir diferenciada religião com moralidade, em princípio estranha à cultura, *roupagem* (apresentação e postura) padronizada, fechamento grupal, linguagem pentecostalizada, contribuir com o dízimo e militância pela igreja, ser taxado de *bugre crente*, tornam-se sacrifícios com valorização e compensadores pela conquista de sentido existencial. Este processo satisfatório é alcançado pela doutrina, moral e ritualidade que embasam a experiência de crença, propiciada pela mensagem e culto pentecostal, onde o indivíduo encontra espaço de manifestação como sujeito animado e reconhecido, havendo identificação e solidariedade coletiva, entre seus pares. É a passagem do anonimato e perda dos referenciais da existência, ao prestígio de pertencer à *irmandade* que cultiva uma orientação de comportamento diretivo, produtor de sentido transcendental à vida terrena.

Perante a sociedade regional e igrejas históricas de domínio europeizado e excludente, o evangelismo da AD e DéA gesta uma reação sectária pela moral puritana, fundamentalismo bíblico, cultura tradicional, ritualidade mágica, fuga do mundo

destrutivo (escatologismo), publicações apologéticas e triunfalistas, quanto à *obra de Deus* que refugia e constrói o *caminho dos salvos*. Mas, este salvacionismo espiritual, incute um comportamento moralizado sectário e puritano ao Kaingang, o que gestará referências existenciais de autodefesa do indígena *crente* na realidade terrena, distinguindo e mantendo separação dos valores nocivos da sociedade regional. Surge estímulo para vencer as discriminações da sociedade envolvente e sentido pessoal, o valor da família e unidade como povo indígena. Assim, o indígena rompe preconceitos pelo comportamento, inserção valorativa na sociedade regional e prestígio gestado pela crença e moralidade pentecostal diretiva.

Para o Kaingang, a sociedade envolvente vinda do período colonial e perpetuada na modernidade, sinalizada pelas *igrejas dos brancos* (Luterana e Católica) realiza a sua permanente destruição como povo. É uma sociedade permissiva que não respeita a particularidade cultural e social indígena e aproveita-se da diferenciação do povo Kaingang para ofertar elementos corrosivos: vícios, modismo, politicagem, monetarização, individualismo, cobiça... Perante o preconceito da sociedade regional e igrejas históricas, o pentecostalismo torna-se plausível ao indígena por transfigurar a marginalização sofrida pelo indígena, dando enfoque sectário e prestígio espiritual e social aos *escolhidos*, rejeitados pelo *mundo impuro*. Assim, pelo comportamento regido pelo doutrinal e moral pentecostal, a existência do indígena *crente* adquire sentido pelo *sacrifício dos eleitos à santidade e salvação!*

7 - A oferta de salvação ao Kaingang em crise

O povo Kaingang viveu uma permanente expropriação material e simbólica: limitação territorial e depredação do ecossistema, o martírio de vastos contingentes, o não respeito à cultura autóctone, desestruturação das tradições e sociabilidade clânica. Houve forte introjeção de valores estereotipados pelo projeto colonizador, como é o caso dos aldeamentos jesuíticos e a posterior presença de outras igrejas cristãs. A crise econômica e cultural geradora de sucessivos *efeitos dissociativos* e *colapso* nas sociabilidades, crenças e valores referenciais, fragilizou a realidade e sentido existencial do indígena. Esta desorganização social propiciou a presença e pregações sistemáticas do evangelismo pentecostal. Na TIG, a AD em 1956-58, iniciou e conquistou forte inserção na sociedade Kaingang, apresentando moralidade e mensagem fundamentalista, incutindo um temor apocalíptico, mediante ritualidade dramatizadora

dos problemas existenciais. Foi estabelecida uma organização eclesial que construiu intersecção com o sistema hierárquico Kaingang, associando: o pastor e o cacique, a hierarquia religiosa e a indígena, em comunhão no templo e nas aldeias da TIG.

Segundo o enfoque doutrinário do pentecostalismo, o mundo decadente deve ser abandonado, visto que na terra das discriminações, há vaidades e destruições. Diante das *tensões dissociativas*, cabe ao *crente* buscar merecer o *arrebatamento* salvífico. Nesta mensagem condizente com a realidade indígena foi construída uma compensação teológica de perfil apocalíptico e escatológico pelo desânimo social vivido, diante dos projetos protecionistas, autoridades civis e religiosas dominantes no decorrer do contato com a colonização. Colocar no plano espiritual e enfocar como diabólico, o mundo das imoralidades, a miséria e exploração, vindas da sociedade que rejeita o Kaingang, enobrece na esperança e seguimento dos valores divinos que simbolicamente protegem os deserdados terrenos. Perante os *efeitos desagregadores*, encontra-se fundamento plausível na Bíblia, pois foi assim, que os *crentes* resistiram na *igreja dos pobres*, como ensina o livro dos Atos dos Apóstolos, sobre os mártires e perseguidos primeiros cristãos.

A Assembléia de Deus, como também, a Igreja Deus é Amor aplicam um estrito sistema normativo, o qual define e incute princípios reguladores para que o indígena, enfrente com decisão pela força de sua crença e solidariedade eclesial, os contravalores da coletividade circundante. A moral comportamental, a doutrina bíblica, o envolvimento eclesial, a autoridade diretiva da liderança são incutidas como essenciais e imutáveis, perante o ser humano e o mundo, em desajuste. Forma-se uma padronização de grupo (*irmãos*), comportamento, linguagem, referenciais de crença, ritualidade contagiante e convicções de perfil transcendental. O testemunho do *crente* que se diz agraciado, retroalimenta a lógica transcendental da pregação do pastor, como mediador da doutrina, moral e ritos numa dinâmica que produz comportamentos de *conversão*, *santificação* e *salvação*.

O indígena Kaingang no *Rincão* do Guarita, viveu *contatos intermitentes*, estabelecendo relações receosas sobre a presença crescente de grupos populacionais estranhos que aproximavam-se do seu território, mas que também despertava curiosidade pelo comportamento diferente e cobiça pelos elementos trazidos: ferramentas, sal, açúcar, tecidos, armas, remédios, formas de domínio da natureza e produção. Entre os receios e curiosidades, as aproximações e trocas, mão de obra e

circulação de bens comerciais, aprendizados e rejeições, foi sendo estabelecido um *contato permanente*, gestador de moldagem e acomodação ao sistema do colonizador e da sociedade regional em formação, devido à constante chegada de um povo com *pele branca e coberta de pelos*.³⁵⁹

O povo Kaingang na TIG teve contato inicial com os colonizadores na *Vilinha da Palmeira*, em 1824.³⁶⁰ Depois o rápido período do aldeamento Guarita (1848-51), a frustrada anexação ao aldeamento de Nonoai, o qual foi extinto e certamente voltaram à região da Guarita, vivendo livres neste vasto espaço territorial. No ano de 1918, ocorreu a demarcação do território da *reserva*. Em 1940, surge a colonização dos espaços geográficos que mais tarde formaram os municípios de Tenente Portela e Miraguaí no Rio Grande do Sul.

Nesta crescente aproximação, entre dois povos portadores de naturais diferenças culturais e tecnológicas, mas com interesses recíprocos, quem se julga portador de fatores e instrumentos superiores, tende a subjugar, através de elementos que criem necessidade, promessa de satisfação e dependência. Quem não tem e deseja adquirir algo diferenciado, tende a flexibilizar o seu código de postura e estabelecer relações, o que pode torná-lo sujeito à subordinação do detentor do bem procurado. “O índio vê o civilizado que avança sobre sua aldeia como representante de uma tribo poderosa e cruel, mas também como o detentor de um equipamento que lhe impõe o maior respeito e é motivo da mais viva cobiça.”³⁶¹

Desta maneira, bens mercantis e o uso da moeda, serviram para a exploração da força de trabalho indígena, usurpação do patrimônio e geração de dependência. São os *fatores dissociativos*, as *coerções* provocadoras de desorganização do sistema coletivo tradicional e gestadoras de interesses e atitudes individualistas, propiciando ao Kaingang ser cooptado e aliciado, provocando *colapso* nas relações pessoais e clânicas das aldeias, formadoras da TIG. Historicamente a cachaça tem sido o fator mais nocivo, ao inserir o indígena no vício e na degradação moral e social. Entre as coerções e acomodações no contato civilizatório do indígena brasileiro, a realidade mostra que também o indígena na TIG, foi submetido a um “... processo de transfiguração étnica

³⁵⁹ Darci RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.320.

³⁶⁰ Cf. Mozart PEREIRA SOARES, *SANTO ANTÔNIO DA PALMEIRA*, pp.113-117.

³⁶¹ Darci RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.318.

através do qual o índio tribal é levado à condição de índio genérico, como integrante diferenciado da sociedade nacional.”³⁶²

A década de 1950, marca o espaço geográfico, em torno da reserva indígena, pela presença de imigrantes agricultores, descendentes de europeus, economicamente pobres, mas portadores de formação cultural, religiosa e formas de organização social muito diferenciadas dos indígenas. Junto a isso, o Posto do SPI, instalado em 1941, atuava no enfoque ideológico de integração do Kaingang na agricultura, conforme o modelo do colono desbravador que estava tomando o espaço regional. Portanto, o K estava numa situação de desarticulação do seu modo de vida, *ruptura do ethos tribal*, perante um panorama de vastas mudanças e crise, devido à dominante presença colonizadora que foi,

provocando rapidamente uma transformação drástica na paisagem, as frentes de expansão agrícola criam condições ecológicas novas em que o sistema adaptativo tribal se torna inoperante. Em poucos anos, os índios se vêem obrigados a adotar novas formas de provimento da subsistência e envolvidos por uma população relativamente densa a cujos modos de vida são compelidos a se acomodar para sobreviver.³⁶³

7.1 - A histórica crise econômica e social

O projeto imperial, estabelecendo as reduções jesuíticas no Brasil-Colônia, começou em 1610 na Redução de Conceição do Guairá, divisa com o Paraguai. A Coroa Portuguesa, regulou os aldeamentos religiosos, através do Regimento das Missões, em 1686. Posteriormente, os Kaingang (*homens do mato*) resistiram às reduções jesuíticas e aldeamentos da coroa brasileira e do governo republicano. Entraram em confronto com o projeto do império no séc. XVIII que desejava explorar as terras da Província do Paraná, em direção à Província de São Pedro (RS).

No avanço das frentes desbravadoras, os Kaingang sofreram sucessivos ataques em suas terras, aldeias e organização social. Resistiram pelas batalhas, tiveram redução de contingentes e migraram em fuga. A ocupação sulina, descendo pelo Paraná, ocorreu com os bandeirantes no séc.XIX e a instalação das fazendas, a extração madeireira, a agricultura e colonização com a titulação de propriedade (Lei de Terras-1850). Os indígenas foram perdendo a organização econômica de subsistência pela entrada do

³⁶² Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.337.

³⁶³ *Ibidem*, p.244.

projeto governamental de incentivo à agropecuária extensiva e chegada de pequenos colonos na ocupação das terras dos estados sulinos. Nesta disputa geográfica, os grupos indígenas migraram a novos espaços de São Paulo ao Paraná, Santa Catarina, norte da Argentina³⁶⁴ e norte-oeste do RS. O governo imperial instituiu o projeto dos aldeamentos, sob comando civil-militar e, aldeamentos regidos pela presença da catequese católica. Ambos fracassaram, restando sinais de mudança cultural e religiosa pela prática de confinamento e tentativas de *conversão-civilização* dos indígenas.

O projeto de integração dos Kaingang, indígenas errantes nas matas da Província de São Pedro, começou a ser concretizado, a partir de 1846. Em 1848, ocorreu o aldeamento de Guarita, o qual durou apenas três anos, sendo extinto em 1851 para ser anexado ao de Nonoai, o que não deu certo. Os dirigentes políticos desejavam *conquistar* os Kaingang com estratégias brandas e recorreram à catequese, contratando os jesuítas e estabelecendo o sistema de aldeamento. Desejava-se evitar a estratégia agressiva militar e de jagunços aplicada, entre 1810-30, quando houve a conquista da Província do Paraná nas regiões de Guarapuava e Palmas, o que gerou protestos humanitários e imagem negativa do Brasil Império no exterior.

No séc.XX, avançou a colonização pela migração interna dos descendentes de europeus no Rio Grande do Sul. Diante da omissão do país e seus estados,³⁶⁵ como estratégia de amenizar os conflitos foi criado o órgão federal, o SPILTN (1910), tornado SPI (1914)³⁶⁶ e demarcadas as primeiras *Reservas Indígenas* (1911). A TIG foi demarcada em 1918. Só em 1941 foi instalado o Posto Indígena do São João do Irapuá, sob o comando de funcionários públicos federais. Desejando tornar o indígena integrado à sociedade em modernização e produtivista, o SPI instalou o *sistema dos panelões*,

³⁶⁴ Sobre comunidades indígenas Kaingang que habitaram até o início do séc.XX na Argentina: Juan Bautista AMBROSETTI. *Os índios Kaingang de San Pedro (Misiones)*, 159 pp, 2006.

³⁶⁵ “Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvesse aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes.” (Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.127).

³⁶⁶ O SPI iniciou como Serviço de Proteção dos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, fundado por altruístas ligados ao humanismo positivista, em sua maioria jovens de formação militar e dedicados à causa indígena, tiveram o Marechal Rondon como grande líder diretivo. Teve, como objetivo, assimilar os indígenas à sociedade nacional, mediante a pacificação e amparo, moldando à vida sedentária e produtiva na agricultura, inserindo-os nos núcleos de caboclos e trabalhadores na agricultura. Diante da inoperância do projeto de assimilação, em 1914 o órgão passou a tratar apenas da questão indígena. No decorrer do tempo, viveu inúmeras contingências financeiras, trocas de pertença aos ministérios governamentais, cooptação partidária, lotação de tecnocratas e militarização, pervertendo os objetivos, o que provocou a substituição pela FUNAI, em 1967.

obrigando os Kaingang ao trabalho em turmas, produzindo na agricultura extensiva para renda do Posto Indígena. Esta aplicação de *coerções sócio-econômicas*³⁶⁷, ocorreu sob o comando integrado, entre o chefe do Posto e o *coronel* indígena, imprimindo um sistema de autoridade aos moldes militares, cooptando lideranças indígenas com títulos e benefícios pessoais, tornando-os servidores do sistema de dominação do seu povo. O cacique passou a ser o *coronel*, auxiliado por um corpo hierárquico com titulação e força de controle miliciano, aplicando um sistema rígido de penalidades, amparados no tradicional código de sanções Kaingang e recrudescido no poder concedido pelas autoridades do indigenismo estatal.

Na metade do século XX, cresceu a circularidade geográfica da sociedade envolvente e penetração nos delimitados espaços reservados aos indígenas, pressionados pela cobiça econômica e convivência dos órgãos públicos. Como também, ocorreu a cooptação e relações espúrias com lideranças indígenas, provocando progressiva expropriação do patrimônio e cultura indígena, as lavouras coletivas (*sistema do panelão*), arrendamento de terras, desmatamento e instalação de serrarias.... Nesta semiescravidão com o envolvimento de funcionários públicos e lideranças indígenas, o avanço expropriador, abre espaço a entrada de arrendatários para residência no espaço indígena e grandes plantadores de fora. Houve a instalação de serrarias com a promessa de construção de casas aos Kaingang. Grande parte da madeira foi vendida e desviada pela corrupção, entre agentes governamentais e lideranças indígenas corrompidas. As construções feitas, seguiram o sistema de agrovilas, à semelhança urbana, reduzindo o espaço de ocupação territorial e autonomia de produção à subsistência (criação de animais domésticos, produção familiar).³⁶⁸ Enquanto isso, o espaço rural ficou livre para o avanço e exploração dos arrendatários e

³⁶⁷ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.442.

³⁶⁸ Perante a histórica perda de espaço territorial, a subsistência indígena não pôde mais basear-se no tradicional extrativismo. O Kaingang, em sua existência ancestral sobrevivia da caça, pesca e coleta. A agricultura (milho, feijão, morangas), resultante do contato inter-étnico com outros povos foi entrando no sustento alimentício Kaingang, de forma complementar, recém há dois mil anos. O indígena foi adaptando-se à agricultura rudimentar, mas também, enfrentou a situação de novas reduções de território ou a extinção de diversas reservas, além da massiva penetração de arrendatários e madeireiros. No séc.XX, as aldeias envolvidas em crise pela destruição da natureza e perda de território, tornaram a agricultura, ainda incipiente, o ponto básico da precária subsistência do povo indígena.

madeireiros. Acirrando o histórico processo de desestruturação do sistema econômico tradicional e o não estabelecimento de alternativas.³⁶⁹

A FUNAI (1967), criada para moralizar os desmandos do SPI nas *reservas*, em vez de proibir a entrada de arrendatários, conforme a legislação do Estatuto do Índio (1973) e retirar os intrusos plantadores, fez o contrário, ignorando o caráter inalienável das terras indígenas, estabeleceu contratos ilegais e dando legitimidade ao antigo processo de espoliação dos territórios indígenas. Nesta ilegalidade, a partir da década de 1970, acirrou ainda mais este avanço exploratório com a falsa legitimação jurídica dos contratos que garantiram aos agentes econômicos da sociedade envolvente terem garantias de suas ações, diante dos indígenas. Como também, a conivência e cooptação de membros da hierarquia indígena Kaingang que recebiam valores pelas terras arrendadas, sob o seu controle. No final da década de 1970, eclodiram conflitos de sem-terras residentes no território e nas décadas de 1980-90, acirrou-se a problemática dos arrendamentos aos médios e grandes plantadores e desmatamento.

A Constituição Brasileira de 1988, ainda não passou a ter seus artigos regulamentados e na sua orientação jurídica, um novo Estatuto do Índio está para ser constituído. Este considerável avanço de reformulação da legislação, em relação aos povos indígenas, ainda necessita maior desenvolvimento, visto que a luta indígena é árdua, lenta e com pouco apoio dos nossos legisladores.

Podemos ver que na TIG, o indígena enfrentou grande dificuldade de adaptação às mudanças causadas pelo contato colonizador e não conseguiu conservar a sua autonomia, perante os poderes de *compulsão*, provocados pela sociedade regional que se tornou dominante, devido a sua superioridade técnica e organização social-produtivista. Este contato, entre culturas e sociedades diferenciadas, possibilitou ao indígena adquirir novidades úteis, como também ser fascinado por coisas supérfluas, o

³⁶⁹ O SPI na sua atuação inicial de órgão de proteção, através de doações assistenciais e falta de orientação à contra-partida do indígena, acabou gerando dependência e mentalidade passiva. Não houve um processo de orientação ao trabalho que reorganizasse a economia tradicional à nova realidade de contato com a sociedade envolvente e os territórios contingenciados. Necessidades novas (artigos mercantis), devido aos hábitos e vícios adquiridos da sociedade regional, passaram a afligir e tornar o indígena vulnerável à exploração e tentativas individualistas. “A conciliação da economia tribal coletivista com o sistema de economia individual, altamente competitivo e movido pela busca de lucro, foi sempre o mais grave problema da proteção ao índio. (...) e a conseqüente destruição do sistema social comunitário, pelo engajamento individual de cada membro do grupo na economia regional, como produtor de artigos para venda ou troca e como assalariado.” (Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, pp.210-211).

que gerou novas necessidades, hábitos e até vícios, desintegrando o coletivista sistema social, econômico e cultural. Este relacionamento crescente com a sociedade colonizadora e suas relações dominantes, tendem a acelerar o processo de integração de valores exógenos, pelas tensões geradas na tradicional organização das aldeias e as dificuldades de redefinições do sistema cultural Kaingang.

No permanente contato com a sociedade envolvente, a realidade mostra que na coletividade indígena, além da invasão econômica, cultural e religiosa, também ocorreu a *coerção* pelo fetiche dos bens modernos, como o rádio, a Televisão, a liberalidade dos costumes e comportamentos, as bebidas alcoólicas, jogos e festas desregradas, quebrando os valores da cultura tradicional. A sociedade Kaingang foi atingida por *compulsões* provocadas pela avalanche da publicidade e ofertas consumistas, os modismos no vestuário e todos os demais malefícios do consumismo atrativo, envolvente e destrutivo. Realidade esta, provocadora de desordem psicológica, senso de inferioridade e inserção destrutiva na cultura e sociedade indígena, instigando conquistas particulares pela manipulação do patrimônio (arrendamento de terras, venda de madeiras, trabalho assalariado) e diferenciações entre indivíduos nas aldeias. Entre as instigações da sociedade regional modernizante, os fascínios provocados e as compulsões sentidas pelos indígenas, as consequências ao sistema econômico e social vão também, refletir-se no religioso e cultural, devido aos desajustes dos valores tradicionais.

Chamados a participar da economia mercantil da região, desorganiza-se seu sistema de provimento da subsistência, quebrando-se os antigos núcleos de cooperação e aumentando cada vez mais sua dependência em relação à sociedade nacional. Concomitantemente com este processo de incorporação na economia regional, tem lugar uma ruptura do antigo sistema de controle social, pela desmoralização do corpo tribal de sanções e das instituições reguladores da conduta...³⁷⁰

7.2 - A permanente desestruturação religiosa e cultural

No âmbito religioso e cultural, a partir da colonização da região de Três Passos na divisa com a Argentina, surgiu em 1940 no outro lado do rio Turvo, o início da colonização do futuro município de Tenente Portela. Tendo o predomínio de colonos de descendência italiana e alemã, houve a emancipação em 1958, tendo o seu território, fazendo divisa com a Reserva do Guarita pelo leste. Nesta vila que surge próxima às

³⁷⁰ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, pp.234-235.

aldeias da Pedra Lisa e Três Soitas, a Igreja Católica instalou a Paróquia N.S.Aparecida em 1946 e estabeleceu um atendimento sacramental esporádico. Em 1978, houve a instalação canônica da Paróquia Senhor Bom Jesus no município de Miraguaí,³⁷¹ sob jurisdição eclesiástica dos padres jesuítas, também exercendo atendimento religioso sacramental e apoio às causas indígenas, mas com pouca inserção.

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, instalou a sua sede paroquial de Tenente Portela, em agosto de 1944. E, só em 1960, iniciou a sua presença pastoral, junto aos indígenas. Mas, logo a IECLB foi definindo um projeto de atuação ampla, através da organização de escola de alfabetização, formação de professores bilíngues, técnicas de agricultura e serviços de saúde. O projeto Missão Indígena, subsidiado com recursos do exterior durou até 1985, quando houve a prisão domiciliar, isolamento e expulsão dos missionários luteranos e empregados especializados, devido divergências com o cacique Ivo e seus *grupos de guerra*, além da instigação subliminar do comando do Posto Indígena(FUNAI) e agentes exploradores da sociedade envolvente.³⁷²

Outro fator, a partir de 1956-58 na TIG foi a massiva penetração na sociedade indígena, realizado pela Igreja Evangélica Assembléia de Deus, a qual tornou-se refúgio de envolvimento espiritual dos indígenas, envoltos numa histórica crise social, econômica, cultural (perda da língua, costumes) e a religião ancestral. Só mais tarde, quatro décadas depois, em 1998 houve a possibilidade da inserção da Igreja Pentecostal Deus é Amor. A AD atuou de forma centrada na inculcação da sua lógica religiosa, sendo corporativa na conquista de espaço, cooptação de lideranças indígenas e não questionou o processo de exploração do povo e território Kaingang. Portanto, a progressiva *conversão* pentecostal tornou-se o coroamento das demais *conversões* do longo e agressivo processo de expropriação, colonização, contato permanente e integração do indígena à sociedade regional excludente.

Neste processo desestruturante dos aspectos religiosos e culturais indígenas, reflete-se a tese de Darcy RIBEIRO, em que o *engajamento compulsório* e suas *coerções*, gesta a passagem do *índio tribal ao genérico*, perdendo o seu *ethos*

³⁷¹ Miraguaí:emancipado em 1965. Nome de origem: Gramado da Serra. Desmembrado de Tenente Portela e Redentora. Núcleo urbano encostado na área indígena.

³⁷² Cf. Carlos WAGNER e Humberto ANDREATTA, *A GUERRA DOS BUGRES*, pp.87-93; Ver, tb: Roberto E. ZWETSCH, *COM AS MELHORES INTENÇÕES*, pp.292-298.

específico e integrando-se aos valores da civilização. Os indígenas, em permanente defasagem de suas propriedades sócio culturais, manipulados pelo poder econômico regional, vivendo em reservas, andarilhos e acampados, conservando afinidades de grupo, conservando entre si as características de *povo diferenciado* e segregado pela sociedade envolvente.

Aquilo com que nos defrontamos que foi designado como estado de integração ou como condição de índio-genérico representa uma forma de *acomodação* que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas de comportamento institucionalizado da sociedade nacional.³⁷³

Assim, a integração das culturas indígenas com a nacional, estabelece o processo de *transfiguração étnica*, levando a mudança dos *corpos de crenças e valores* que motivam a conduta. As coerções e compulsões gestadas perante a sociedade regional com sua estrutura tecnológica dominante e instigadora de apropriação, molda o imaginário indígena "... a adoção mistificada do ser do 'outro' que é o seu alterno e seu inimigo." ³⁷⁴

Porém, em termos religiosos, o pentecostalismo ressignifica os elementos provindos da cultura subalterna e da sociedade moderna elitizada, adversa à cultura Kaingang e constrói uma identificação prestigiosa, entre os subalternos (indígenas e maioria caboclos): a Bíblia popularizada, a veste e calçado social, corte de cabelo e barba, o dízimo (dinheiro para Deus e a Igreja), o templo como a bela casa de Deus e dos *irmãos*.

Neste aspecto, a dinâmica eclesial pentecostal, agrega e incute orientações comportamentais de resistência aos fatores dissociativos da sociedade envolvente, constrói referenciais de prestígio pessoal e estabilidade existencial ao indígena *crente*. "O convívio desses índios genéricos com a população brasileira é mediatizado por um corpo de representações recíprocas que, figurando uns aos olhos dos outros da forma mais preconceituosa, antes os isola que os comunica, perpetuando sua condição de alternos em oposição." ³⁷⁵

³⁷³ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.434.

³⁷⁴ *Ibidem*, p.377.

³⁷⁵ *Ibidem*, p.444.

O povo Kaingang, tendo convívio permanente com a sociedade urbana e rural da região, vivendo permanentes discriminações, construiu um processo de acomodação resignado pelas situações dissociativas permanentes, onde os valores simbólicos e comportamentais que dão base ao existencial foram desmoralizados.³⁷⁶ Nesta permanente desestruturação das forças de sentido orientadoras da conduta, a dinâmica evangelística pentecostal, oportunizou ao indígena construir nova *configuração* existencial. Nesta busca de sentido aos indivíduos e coletividades, perante as salientes alterações da crença e cultura, a doutrina, moral e ritualidade pentecostal, apresentou operacionalidade de inserção e propiciou ao Kaingang, o resgate dos valores associativos da tradição aldeã e ressignificação das forças simbólicas, perante a realidade de crise e desestruturação religiosa e cultural.

Portanto, o pentecostalismo insere-se no vazio moral e é acolhido pelo Kaingang por apresentar a possibilidade de interação estratégica, gestando *redefinição da consciência indígena*, um comportamento de resistência, perante as forças homogeneizantes da sociedade envolvente. Diante da desestruturação do corpo de crenças e valores basilares à sociedade indígena, o pentecostalismo com seu perfil exógeno, em si diferenciado da cultura e religiosidade Kaingang, aparece como uma alteração de resgate e preservação dos valores, simbolismos e comportamento do povo indígena desestruturado. “Para esta preservação contribui ponderavelmente a predisposição inerente às etnias de desenvolver mecanismos de intensificação da solidariedade grupal e de autodignificação em face dos estranhos, seja mediante a restauração de velhos mitos, seja pela criação de novas representações do mundo.”³⁷⁷

O povo Kaingang portador de uma cultura tradicional, formada por códigos de sanções diretivos e padrão cultural simples, embora que modificados pelo contato colonizador e elementos da sociedade moderna, mesmo assim, mantém a sua visão de mundo centrada no ritmo rural e interiorano que o caracteriza e gera significado existencial. Mas, o indígena sofreu permanente pressão cultural e econômica da

³⁷⁶ Na década de 1950, o Kaingang na TIG estava vegetando, perante a colonização regional que cercava o seu território, a ineficiência e convivência do órgão federal protecionista, propiciava a exploração de agentes internos e externos sobre as aldeias e o patrimônio, como também, a desestruturação religiosa-cultural. Vejamos a constatação: “os índios estão vivendo dramático processo natural, desencadeado pela conjugação da cultura tribal com a sociedade nacional, que pode conduzi-los a um colapso, por perda do gosto de viver, desespero diante do destino que lhes é imposto, seguido de desmoralização e extinção.” (Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.195).

³⁷⁷ *Ibidem*, p.226.

sociedade envolvente, portadora de valores diferenciados e exercidos de forma destrutiva. Os variados grupos sociais da região com seus sistemas culturais e interesses econômicos, provocaram um constante *processo dissociativo* à cultura e organização social Kaingang. Neste desajuste nos referenciais de sentido, o pentecostalismo originado como movimento de resgate da dignidade e esperança às massas subalternas e exploradas na sociedade industrial, aparece também aos indígenas na metade do séc.XX, como alternativa de resgate de sentido, perante a crise que assolou o sistema vivencial Kaingang, perante a realidade regional em desenvolvimento. Os valores simbólicos basilares do imaginário existencial necessitaram readaptação e o pentecostalismo tornou-se plausível, uma apropriação estratégica, à semelhança do período colonial, quando foram internalizados certos valores do catolicismo popular. “Assim, ao impacto com a civilização, o pensamento mítico, desafiado a ativar-se para responder a novas indagações, passa a buscar nas crenças dos invasores os temas de sua própria mitologia.” ³⁷⁸

Da mesma forma, a membresia da AD e DéA, provém de extratos de origem rural interiorana e perfil urbano periférico, atacados igualmente pela sociedade e cultura de massas e sistema econômico regional. Esta cultura moderna dominante na sociedade envolvente, fragilizou os grupos sociais e religiosos de cultura tradicional, como é o caso dos povos indígenas e da coletividade pentecostal. Nesta identificação de grupos excluídos, perante o sistema de discriminação da cultura e economia desenvolvimentista da sociedade moderna, os Kaingang e o pentecostalismo, encontraram mútua identificação e estabeleceram uma sólida comunhão, construindo um processo de resistência contracultural à sociedade dominante. Assim, a organização religiosa pentecostal, tornou-se ponto de apoio ao indígena desestruturado, perante a cultura etnocêntrica e extratificação econômica e religiosa da sociedade regional, gestando um envolvimento eclesial e de comportamento social agregador às aldeias em crise.

Para o aldeamento e catequese jesuítica da Província de São Pedro (RS), em 1846-51, os indígenas não tinham religião. Para as esporádicas visitas católicas com celebrações de batizados e tentativas de catequese sacramental, também, o Kaingang precisava receber uma religião. A Igreja Luterana (IECLB) na década de 1960, estabelece o projeto de missão visando ensinar a religião e adequar da Reserva do

³⁷⁸ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.379.

Guarita para o desenvolvimento, mediante a educação, agricultura e saúde, conforme os padrões da sociedade envolvente. Na mesma visão etnocêntrica, também para AD, o Kaingang não tinha religião, seja a ancestral ou a cristã, mas só *doutrina vazia* (luterana) e as *idolatrias das imagens* (católica), o seguimento ao *feiticeiro* (Kuiã) e precisava de *conversão*. Da mesma raiz cristã, luteranos, católicos e pentecostais, cada formato evangelístico acabou, historicamente, sempre considerando o indígena um povo a ser *convertido* e colonizado. Quando luteranos e católicos, retiraram-se da tentativa de doutrinação e catequese, a AD avançou com seu forte proselitismo e mensagem bíblica fundamentalista, aplicou o tripé pentecostal (doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva) e solidificou-se ressignificando a matriz básica cristã, que o Kaingang já havia recebido de forma fragmentada.

Fazendo uma retrospectiva histórica, observando o período entre, os primeiros contatos dos *Índios Coroados* com os colonizadores no *Rincão* do Guarita, em 1824, até a definitiva colonização regional, ocorrida na década de 1940, o Kaingang estabelecia *contatos intermitentes* com os descendentes de portugueses da região de Palmeira das Missões, provenientes de Cruz Alta. Portanto, em termos religiosos, neste período de 100 anos, entre o contato com os caboclos e a chegada dos descendentes de europeus, através da entrada de colonos vindos das *terras velhas* (regiões das colonizações dos alemães e italianos), havia um relacionamento entre indígenas, peões de fazendas, ervateiros e posseiros. O que certamente, gestou em termos religiosos um contato do indígena com o catolicismo caboclo. Em 1946, com a instalação canônica da Paróquia N.S.Aparecida-Tenente Portela, o catolicismo romanizado tentou estabelecer relação com o Kaingang. Em 1960, o Protestantismo de Imigração insere-se na TIG pelo projeto de missão, mas também não construiu solidez religiosa. Conseguiu razoável inserção com enfoque desenvolvimentista na educação, agricultura e saúde.

Desta forma, a apropriação indígena de elementos do catolicismo caboclo e do rápido, período de aldeamento (1848-51) na TIG, propiciará uma segunda transfiguração religiosa pela apropriação do protestantismo caboclo, formador do pentecostalismo que agregou, em sua maioria, o povo luso brasileiro na mesma região, na década de 1950. Esta inserção do pentecostalismo assembleiano na região e na sociedade Kaingang, representa uma movimentação religiosa na base social regional, portadora de tradição luso-indígena, visto a antiga convivência intermitente, entre luso brasileiros e indígena,

em transfiguração cultural e passagem do *índio tribal ao genérico*, os quais já estabeleciam contato por afinidade histórica.

7.3 - O predomínio assembleiano

A Assembléia de Deus no Brasil foi formada por líderes exóticos, nórdicos-americanizados, desempregados e migrantes. Vingren e Berger eram suecos, pertencentes à Igreja Batista, em busca de alternativa de sobrevivência nos EUA. Inseridos no movimento pentecostal de reavivamento, dirigiram-se em missão a Belém do Pará e iniciaram a AD, como cisão da Igreja Batista. O Movimento de Fé Apostólica (1911), tornado Igreja Evangélica Assembléia de Deus (1918), em Belém do Pará, incorporou a ideologia religiosa pentecostal dos brancos norte-americanos assembleianos, alheias às origens pentecostais ligadas à contestação da segregação racial e econômica. Mas, como contraponto, no Brasil a igreja surge e cresce, entre pobres rurais e urbanos, contingentes com maioria de caboclos e negros, portadores de tradição religiosa advinda do catolicismo devocional. Na TIG, junto aos Kaingang, em crise cultural e territorial, a igreja já, estabelecida entre caboclos e pobres na sociedade regional, realizou inserção predominante nas aldeias, levando o perfil evangelístico da ideologia religiosa *branca* (AD-EUA), assumido pela AD-Br, Ministério Missão, em Belém do Pará. Sendo assim, uma igreja caracterizada pela distância às militâncias sociais e inculcadora de um evangelismo com fundamentos bíblicos, rigidez moral e salvação extraterrena. Desta forma, ignorou a problemática da expropriação econômica e cultural dos Kaingang, como também, o domínio de poder de agentes internos e externos na TIG.

A Assembléia de Deus Ministério Missão (Belém-PA) conserva como base doutrinal: contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, escatologia eminente, fundamentalismo bíblico, hierarquia tradicional- carismática. O evangelismo assembleiano pela objetividade doutrinal, animação ritual, exigência moral, sectarismo comunitário, diferença nos usos e costumes, pregações apocalípticas, consegue estabelecer agregação, normatização de comportamento e autoestima aos contingentes humanos em crise de referenciais à existência. Esta dinâmica eclesial, apresenta força de coesão e resgate solidário à coletividade indígena, desestruturada na cultura, religião, economia e organização social tradicional, devido ao contato com a sociedade envolvente e absorção de fatores dissociativos.

A Igreja AD-Br foi perseguida e discriminada, como também era a Igreja Batista na Suécia pela dominação da Igreja Luterana, a oficial do país nórdico. No Brasil, a AD sofre perseguição ou é desprezada pela Igreja Católica e Igrejas Protestantes de Missão nos centros urbanos e o Protestantismo de imigração nas regiões de colonização alemã. Como as *igrejas dos brancos* estabeleceram fronteira étnica, cultural, econômica e social à igreja assembleiana no Brasil, os Kaingang também foram historicamente perseguidos ou discriminados pela sociedade envolvente e as igrejas históricas (Católicos e Protestantes) na região da TIG. Portanto, ocorreu identificação entre os dois públicos rejeitados pelas igrejas hegemônicas e sociedade regional dominante: o povo da periferia regional, em sua maioria caboclos e assembleianos, como também, os indígenas.

Assim, também, AD atingirá em 1956-58 de forma plausível, o Kaingang da Terra Indígena Guarita. O indígena, em crise existencial sentiu espaço de reconhecimento e oportunidade de construção de esperança. O seu nome é apresentado no culto, o que propicia uma animação e solidariedade entre seus pares, manifestando súplicas e testemunhos. Chegou na virada do séc. XXI, podendo ter expressão e reconhecimento de fé, através da transmissão radiofônica pelas FM Cacique Fongue de propriedade da TIG, a argentina FM Renascer e programas da igreja em outras rádios AM-FM das cidades lindeiras. O indígena Kaingang, através de seus líderes religiosos, sente-se parte na comunicação pública da igreja pentecostal, fazendo programas radiofônicos, expressando sua fé, animando na crença o povo das aldeias e estabelecendo comunhão com os *crentes* da sociedade envolvente.

O projeto de aldeamento na região norte da Província de São Pedro (RS), em 1848-51, confiado aos Jesuítas acabou definido como investimento improdutivo. Foi atribuído aos indígenas o fanatismo em suas crenças e aos padres, o ensino catequético com idéias abstratas (metafísicas) que não os civilizaram à vida em sociedade e integração no progresso colonial produtivo.³⁷⁹ O pentecostalismo assembleiano chegou na TIG, em 1956-58 e conquistou pela doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva, o que acabou integrando o Kaingang na membresia *crente* regional. Mas, a AD combateu as destruições pessoais (jogos, festas, vícios...) e não as

³⁷⁹ Pierre MABILDE, *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados...*, p.180 e Capítulo 24: *Catequese* – matéria espinhosa e ingrata, pp.191-207. Ver, tb: Marisa Schneider NONNENMACHER, *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*, 126p.

estruturais (arrendamentos, caciquismo, corrupção do poder público, desmatamento), perpetrados por agentes da sociedade envolvente. De forma enviesada, a integração pentecostal do indígena, contribuiu com a integração do indígena no projeto destrutivo, sob domínios dos agentes exploradores da região. Pois, animou o indígena na agregação comunitária do templo e ignorou a necessidade do Kaingang fazer enfrentamento aos poderes hierárquicos internos na TIG, conjugados com os invasores sobre o patrimônio ancestral.

A AD constituiu o histórico predomínio na TIG, amparada na comunhão estabelecida com a hierarquia cacical e ignorando a omissão e conivência do indigenismo estatal (Posto Indígena/SPI-FUNAI) com os agentes exploradores da sociedade regional. Durante quatro décadas (1956/58-1998) foi a única igreja pentecostal, a estabelecer ampla inserção nas aldeias (setores). A Igreja Pentecostal Deus é Amor, conseguiu estabelecer lenta inserção, a partir de 1998 no Setor Três Soitas. A DéA critica e evangeliza com rigidez doutrinal e moral, estabelecendo direto contra-ponto, afirmando ser a AD uma igreja que *perdeu a fidelidade bíblica*, à semelhança das Igrejas Luterana e Católica. A pregação doutrinal, moralista e sectária do proselitismo da DéA, dirige-se de forma central à AD, porque: - a ampla maioria Kaingang pertence ao rebanho assembleiano e é nesta coletividade que está a possibilidade de encontrar adeptos; - a quase totalidade da pequena membresia da DéA proveio de pequenas deserções da AD; - o contingente sobranete, em pequena proporção afirma ser católico e os demais apresentam-se, desligados de qualquer instituição religiosa cristã.

Dentro de um olhar histórico, vemos que do tempo das antigas missões católicas e aldeamentos no Brasil Império, até a metade do séc.XX, quando chegou o proselitismo pentecostal assembleiano na TIG, já temos um longo período, em que o indígena está inserido nas relações de compulsão do projeto colonizador, portador de coerções e crescente processo de *transfiguração étnica*. De tal forma, que o indígena na TIG já está com desenvolvida integração na religiosidade popular católica e cultura cabocla regional, o que propiciará a plausibilidade da lógica evangelística assembleiana, também originada no Brasil, entre caboclos com origens religiosas no catolicismo popular.

Porém, em contraponto, na mesma época, a Igreja Luterana com a sua atuação centrada no projeto Missão Indígena não conseguiu sólida inserção religiosa, porque o seu evangelismo atuou pela lógica e modelo da cultura do imigrante europeu, como também foi o caso do catolicismo romano, via pastoral paroquial. As igrejas históricas apresentaram-se e foram percebidas pelas minorias sociais da região, os indígenas e caboclos, como representantes da ideologia do progresso e cultura homogeneizante da colonização.

O povo Kaingang da TIG na década de 1950, já vivendo como *índio genérico*, em constante integração destrutiva do seu patrimônio existencial como povo e sociedade tradicional, encontra uma *reação compensatória* no reavivamento pentecostal. O indígena paupérrimo, em crise cultural e social, tornou-se receptivo ao proselitismo e foi envolvido na dinâmica eclesial assembleiana, calçada no tripé (doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva), tornando-se a Assembléia de Deus para o Kaingang “... uma linguagem religiosa para exprimir o seu desespero.” ³⁸⁰

A AD, desde as suas origens, desenvolveu um evangelismo inserido nas periferias da sociedade, em transição do rural ao urbano, agregando contingentes populares em crise e identificação no sofrimento, perante a sociedade modernizante. De forma semelhante conseguiu estabelecer forte operacionalidade entre os indígenas na TIG, como tradicionalmente nestes cem anos de história no Brasil, a AD cresceu entre a massa popular, constituída em grande maioria de pobres e descendentes luso-brasileiros. Como houve no início do movimento pentecostal (EUA), a aglutinação de contingentes miseráveis e discriminados, a AD também, consegue estabelecer intersecção entre o Kaingang e contingentes pobres da sociedade envolvente, mediante o religioso. Mas, a sua inserção religiosa, ignorou as questões sociais e econômicas, visto sua acriticidade aos mecanismos e seus agentes exploradores: politiqueiros, comerciantes, arrendatários, madeireiros...

A AD-Br (Ministério Missão – Belém PA) rejeita a comunhão intereclesial e social, mas segue a linha ideológica do *evangelismo dos brancos* sectários. Acrescentou em sua origem no Brasil, embora negue, a herança do catolicismo popular e devocional, envolvendo-se com a maioria cabocla no interior nordestino e nas periferias urbanas. Deu continuidade à cultura hierárquica da obediência e passividade perante as

³⁸⁰ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.391.

estruturas do comando social coronelista, estendendo-se ao religioso. Assim, a AD-Br atua num evangelismo intraeclesial, fechado à realidade política e social que explora as massas populares, em grande parte formadora de sua membresia. Quando passou a um envolvimento com as esferas seculares na década de 1980, entrando na política eleitoral e uso da televisão, passou a fazer de forma corporativa, sob comando dirigido pela cúpula sobre a membresia. Esta dinâmica de inserção religiosa assembleiana na camada subalterna da sociedade brasileira, será o caminho propício à comunhão com a cultura indígena na TIG, também marginalizada pelas igrejas históricas com predomínio na sociedade envolvente. Portanto, neste processo histórico e eclesial, formou-se uma comunhão de sentimentos pela marginalização e subalternidade social e religiosa, entre Kaingang e Assembléia de Deus.

Envolvendo as coletividades indígena e AD, ocorreu uma similaridade, entre grupos minoritários e discriminados na sociedade envolvente de perfil cultural europeizado e etnocêntrico, o povo que chegou na década de 1940 para colonizar a região. O Kaingang tornou-se grupo minoritário, ocupante do espaço geográfico e econômico cobiçado pelo projeto produtivista. Da mesma forma, os caboclos, tradicionais ocupantes de posses ou trabalhadores em alguns antigos latifúndios. A AD insere-se na região, como religião agregante destas minorias, rechaçadas pela estrutura dominante do progresso colonial e as igrejas históricas que foram implantadas. O Kaingang percebeu que a sociedade regional e suas igrejas oficiais (Luterana e Católica) não os aceitava como iguais, mesmo que o indígena concordasse com as tentativas de assimilação-integração no projeto civilizador.

Certamente, ao indígena estava reservado o *estamento* de povo miserável, a viver separado pelas barreiras interétnicas inerentes ao etnocentrismo da sociedade regional. O indígena viveu situações de desprezo maiores que o caboclo, sendo incutida a mentalidade de povo inferior (*bugres inassimiláveis*), desafiado a negar a sua pertença nacional ou assumir-se como um brasileiro estereotipado, cuja alternativa para algum reconhecimento seria assumir a moldagem assimilacionista e tornar-se um caboclo, gente sertaneja. Porém, “no caso do índio-civilizado, a situação se complica, devido à sua rusticidade e desajustamento que o fazem, frequentemente, ainda mais pobre e atrasado que as camadas mais miseráveis da população com que está em contato.”³⁸¹

³⁸¹ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.422.

Nesta percepção, sobre as forças discriminadoras e assimilacionistas, sob pressão moral que isola e hostiliza, a oferta de salvação pentecostal, tornou-se plausível, ajudando o Kaingang a manter a sua *indianidade* e construir “... uma acomodação penosa que concilia certa participação na vida nacional com a perpetuação da identidade étnica discrepante.”³⁸²

O evangelismo pentecostal com predomínio assembleiano na TIG não apresentou empenho na defesa da cultura, e patrimônio Kaingang, mas indiretamente respondeu a esta conjuntura em crise, através da forte agregação simbólica, amenizando as crises dos indivíduos. Com uma postura estrita ao sagrado, resgatou sentido existencial e solidariedade coletiva, formando a *irmandade crente*. De forma inversa, o pentecostalismo respondeu ao existir terreno individual, porém rejeitou a cultura e sociedade indígena tradicional, inculcando sua mensagem e organização eclesíastica, sobre a fragilizada crença nativa. Também, a AD atuou na modificação dos referenciais como povo diferenciado, perante o histórico contato colonial, a modernidade destrutiva e o etnocentrismo regional. Da mesma forma, a omissão perante a constante exploração sobre o patrimônio e povo indígena, a conivência com a milícia cacical. Portanto, a AD conquistou almas e indivíduos, direcionados ao céu e ignorou o risco de destruição do patrimônio e da sociedade Kaingang.

7.4 - A Rejeição aos conflitos terrenos:

Nas origens pentecostais na Inglaterra (séc.XVIII), através das *seitas operárias* e o *reavivamento* do movimento/seita/igreja metodista, ocorreu a compreensão pentecostal de que o homem e o mundo são realidades em digladição, entre a divindade cristã benéfica e o ente maligno na conquista de almas. Há uma visão extratificada da existência, onde a realidade é constituída de hierárquicas naturais e divinas. Deus é tido como o soberano que impõe temor e punição eterna às criaturas. Na sociedade humana, a divindade inspira líderes a serem obedecidos. Na igreja, como movimento ascético devotado no sacrifício à santidade, tendo separação perante o mundo dos incrédulos é incutido o seguimento ao legalismo doutrinal e moral, centrado no monopólio do saber e poder do líder tradicional e carismático. Afirmando que o

³⁸² Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.428.

mundo é regido por hierarquias com autoridade (poder) e valores (obediência), zela-se pelo valor da instituição igreja e seus líderes com graus de comando. Portanto, há prioridade do sobrenatural, desprezando a realidade histórica, constituindo-se o culto por ritos emotivos com êxtase sagrado, nutrindo uma visão subjetiva e vertical da salvação.

A partir deste enfoque hierárquico e extraterreno da busca de santidade salvífica, vejamos os pontos básicos da doutrina, moral, pregação e ritualidade do pentecostalismo de matriz evangélica: - continuidade-descontinuidade dos valores tradicionais religiosos e sociais; - reelaboração simbólica das realidades religiosas e sociais contestadas; - simplificação e maior autonomia na produção de bens simbólicos ao existencial; - protesto simbólico perante as situações reais excludentes e desumanizadoras; - gestação de novos referenciais à existência em crise; - sacralidade legitimadora ou de contestação da ordem social, via protesto simbólico pelo enfoque individual e vertical salvífico, formando agregação pietista e sectária; - a ritualidade e mensagem inseridas no cotidiano e situações limites do viver conflituado; - religiosidade sacralizadora da realidade pela leitura espiritualizada das situações vividas; - projeção messiânica e apocalíptica sobre a ordem temporal e terrena: fatalismo homem-mundo, soluções miraculosas; - visão existencial marcada por uma sacralidade totalizante, dando enfoque espiritual às realidades terrenas e pessoais; - compreensão do mundo como provisório, projetando esperança e luta à vitória transcendental; - espiritualidade com dinâmica ritual e mensagem de resgate das relações primárias: família, comunidade, valores, tradições; - falta de sentido existencial e resistência espiritual à realidade de desestruturação cultural, econômica e social.

O pentecostalismo por impregnar a congregação *crente* de uma leitura religiosa e hierárquica da existência, apresenta as suas lideranças como superiores, iluminadas. São escolhidas pelo pastor regional, o líder maior, o que mostra haver um sistema corporativo e subserviente que estende-se sobre a membresia. Assim, o evangelismo pentecostal, ao incutir nos Kaingang, a obediência e submissão ao pastor, estabelece a continuidade com o processo de dominados pelas hierarquias sociais, as autoridades civis da realidade indígena e também regional: cacique, chefe do posto, políticos, plantadores, madeireiros.

Em relação às causas sociais, o pentecostalismo pelo seu enfoque espiritual sobre as realidades terrenas, apresenta formas pouco elaboradas de reivindicação, carentes de maior noção do contexto dos problemas que assolam a organização social. Perante as necessárias reivindicações, em defesa da TIG, sempre houve cerceamento pelo poder cacical, controle do órgão indigenista e silêncio das autoridades pentecostais. Com o surgimento de pequeno grupo de lideranças jovens que receberam formação, via apoio de organismos das Igrejas Luterana e Católica, departamentos de universidades da região, certos movimentos de reivindicação interna, como a troca de cacique, e, protestos perante os órgãos públicos foram ocorrendo de forma lenta. Nestes movimentos coletivos, o indígena pentecostal apresenta uma participação de forma individual por exigência da liderança hierárquica do grupo, desvinculada do discurso e crença religiosa de perfil sectário. Nesta postura divisionista que desvincula a crença da participação aldeã, poderá de forma posterior, ocorrer a leitura do processo pelo aspecto espiritualizante: se der certa, a causa poderá ser anexada ao discurso de crença: *Deus quis, Deus revelou!* Se der errada a busca reivindicativa, passa a ser definida, como: *coisa do mundo, interesse dos homens!*

Este comportamento dicotômico tem a ver com um caráter de obediência transversal. Como se deve obedecer a hierarquia religiosa, também se deve obedecer os hierarcas civis, porém sem objetiva e direta ligação. Assim, nega-se que o religioso pentecostal esteja vinculado às realidades do mundo e seus riscos conflitivos, mas corresponde-se de forma indireta, via obediência hierárquica incutida no *crente*, o que corresponde com a tradição Kaingang. Portanto, se é lei ou os chefes civis e religiosos mandam, torna-se dever irredutível obedecer. O poder vem de Deus até os homens e deve ser obedecido. Na lógica do discurso pentecostal, existem poderes que são do mundo e dos interesses dos homens, porém é necessário cumprir porque deve-se obediência à lei, ou, ao hierarca a que se está submisso.

Junto aos *Índios Coroados* na metade do século XIX, o projeto do governo provincial tentou usar a força de coerção e coesão que a religião e suas propriedades simbólicas, apresenta no envolvimento dos contingentes de crença. A catequese jesuítica, a ser aplicada no projeto de aldeamento aparecia como estratégia eficaz, sob controle dos interesses da Província de São Pedro (RS). Aldear e civilizar, introduzir noções e comportamentos morais cristãos da sociedade nacional era a forma de conter as investidas indígenas, contra os colonizadores e os mercadores de tropas. A

estratégia era moldar na religião oficial, o catolicismo do período do padroado para pacificar o Kaingang, facilitando a entrada do projeto colonizador e absorção do indígena no sistema de produção agropecuária.

Para o movimento filosófico positivista, o indígena vivia no estágio civilizatório primitivo. As autoridades da Coroa e depois a República brasileira, imbuídos das idéias e projetos sociais do positivismo usaram dos jesuítas para iniciar a retirada do indígena do *estado fetichista*. O objetivo era tornar o indígena assimilado à sociedade rural e liberar as terras à colonização. O SPI e a FUNAI foram órgãos governamentais, também a serviço deste projeto, apenas mudando a visão da assimilação à integração dos povos indígenas à sociedade, em modernização. Na TIG, o evangelismo assembleiano teve semelhante papel, durante os desmandos, conivência e corrupção do indigenismo governamental e poderes internos na sociedade Kaingang. A cooptação de líderes indígenas à hierarquia do templo e silêncio das lideranças pentecostais, enquanto os arrendatários, madeireiros, políticos e comerciantes dilapidaram o patrimônio ancestral. De forma similar aos históricos projetos do indigenismo estatal, o cacique Ivo que tornou-se também, pregador assembleiano, junto a sua milícia e os agentes exploradores, também apoiaram a AD para ter o indígena alheio aos domínios externos e internos na Terra Indígena Guarita e liberar as terras à exploração dos grandes produtores, madeireiros, comerciantes e políticos.

A Assembléia de Deus, em sua estratégia de inserção massiva na TIG não se envolveu com problemas coletivos da sociedade indígena, como a expropriação econômica pela sociedade envolvente: desmatamento, desvio de verbas públicas, arrendamento, funcionários públicos e lideranças indígenas corrompidas. A AD ignorou a necessidade de incentivo à consciência ecológica, agricultura e subsistência familiar, remédios caseiros, resgate da cultura ancestral e organização indígena autônoma. Assim, não foi combatida pelas forças externas que insuflaram a liderança indígena para a rejeição dos religiosos ecumênicos e, conseqüente, bloqueio do espaço de atuação da Igreja Luterana e a Católica. Como também, a destruição do projeto luterano, a Missão Indígena (1960-85) que organizou projetos de desenvolvimento agrícola, educacional e saúde.

A Assembléia de Deus, inserida na Terra Indígena Guarita não deu incentivo para despertar o indígena Kaingang a atuação reivindicativa. Para não gerar conflitos com os poderes de dentro da aldeia ou com a opinião pública de domínio na sociedade

envolvente, a AD foi silenciosa e ignorou as situações conflitivas, apenas atuando na pregação espiritual. Depois da queda do poder dominante do assembleiano Cacique Ivo e sua milícia, como também, a divisão e reunificação do território e destruição da missão luterana, durante a década de 1980, a TIG foi construindo uma reorganização interna pelo surgimento de novas lideranças da década de 1990. Na entrada do novo milênio, começou haver a formação de metas de reivindicação dos direitos indígenas, junto aos órgãos público: água potável, residências, postos de saúde, escolas, ambulância, sementes, estradas, matrizes de bovinos e suínos.

Dentro desta nova dinâmica organizativa da TIG, os indígenas participam das reivindicações e aos protestos, conforme chamados pela chefia, sob obediência à liderança cacical e sem ligação ou apoio objetivo da crença religiosa e a pregação assembleiana ou da Igreja Deus é Amor. Mas, se a área da TIG fosse expropriada ou continuassem os espúrios arrendamentos, a dominação de funcionários públicos incompetentes e omissos, o desmatamento, só poderíamos projetar uma justificativa espiritualizada a esta consequência desastrosa. Que, certamente as igrejas pentecostais, continuariam na missão proselitista, junto aos indígenas remanescentes, divididos como massa sobrança nas periferias das cidades e a mudança social destrutiva do Kaingang seria interpretada como *vontade de Deus*. Assim, o evangelismo pentecostal atuou à semelhança da política populista que caracteriza-se por envolver as suas massas com atenção e assistência momentânea nos pontos cruciais, mas ignorou a dimensão de conjuntura, em suas causas e consequências mais amplas.

Desta forma, os pentecostais até a década de 1980, foram doutrinados de que a política era *coisa do mundo*, corrupção. Porém, a membresia não fazia rejeição ou negava-se a votar. Pelo contrário, cultivou a obediência à *lei dos homens* que mandam no país. E, já que deve ser cumprida a lei, o mais viável é também, obedecer a direção do líder religioso e votar nos acordos e barganhas que o hierarca, acertou com os políticos, os *homens do poder*. Ou, assumir de forma proselitista a candidatura de um líder da igreja, independente de linha ideológica, pois a candidatura passa a ter perfil sacralizado na promessa de colocar no poder, alguém *crente*, que promete benefícios à igreja. Assim, muitas candidaturas indígenas nas eleições municipais têm surgido por indicação de partidos tradicionais, em acordo com a Assembléia de Deus majoritária na TIG. Como também, quando das eleições do estado e país, candidatos de fora, mas

com vínculo eclesial assembleiano, acabam angariando campanha e votação, mesmo sendo distantes e estranhos.

Nesta mesma lógica, também, o Kaingang pentecostalizado (AD e DéA) poderá participar dos protestos por causas pontuais da sociedade indígena, sendo o povo convocado pelo cacique e fiscalizado pela sua milícia, visto que o hierarca em nome da *lei do índio* é que manda e dever ser obedecido. Como também, o hierarca pentecostal, indígena ou não, neste momento ignora o cunho doutrinal e espiritual extraterreno, o evangelismo que prega e deixa a membresia autônoma para que cumpra o seu *dever de índio* e obedeça o chamado aos protestos em defesa da causa da aldeia.³⁸³

Os Luteranos e Católicos, após mudanças no enfoque pastoral, tiveram preocupação com a salvação terrena, vista a situação dramática de espoliação sofrida pelos indígenas na TIG. A Assembléia de Deus centrou-se na preocupação da salvação ao céu... e ficou a AD com os indígenas, explorados e miseráveis pelos desmandos de lideranças, funcionários públicos, colonos, comerciantes e políticos, uma situação problemática que colocou o Kaingang, longe do céu e da terra!

À luz do pensamento do Darcy Ribeiro, devido às *compulsões e coerções* exercidas pelo contado com a sociedade regional, percebemos que o indígena teve sucessivas desmoralizações do seu corpo mítico. Para resistir na sua especificidade religiosa-cultural, necessitou de constantes reinterpretações, o estabelecimento de elementos simbólicos ressignificados, unindo a tradicional visão existencial indígena e a modernidade dominante com as suas organizações diferenciadas. Reagindo ao colapso do corpo de crença e valores, o *índio genérico* resistiu aos projetos de assimilação, mas pela força da conjuntura regional exploradora e seus mecanismos massificadores da cultura e organização social dos grupos subalternos, a integração Kaingang ocorre de forma dissociada: - o *índio civilizado* assume o novo corpo de crenças e valores do colonizador, a partir ou tendo como base, os referenciais resistentes na sua tradição e processa uma releitura, junto à avalanche de valores heterodoxos que lhe coagem, como também, lhe provocam compulsão. O indígena passa a viver a condição e mentalidade civilizacional, calçado em bases antigas, em parte destruídas e noutra

³⁸³ O protesto mais costumeiro tem sido a obstrução da RS 330 que margeia a Terra Indígena Guarita nos Municípios de Tenente Portela, Miraguaí e Redentora, ligando diversos municípios aos centros médicos e universitários de Palmeira das Missões, Ijuí e a capital, Porto Alegre. No ano de 2010, o *trancamento do asfalto*, permitindo apenas a passagem de ambulâncias, ocorreu em janeiro e julho pela reivindicação de uma ambulância nova, junto à FUNASA (Fundação Nacional da Saúde), em Brasília.

proporção conservadas; - a sociedade envolvente, também não integra o indígena de forma efetiva, mas apenas nos fatores destrutivos que interessam à exploração pela expropriação econômica do patrimônio, força de mão de obra, capacidade de consumo e vícios.

Diante desta realidade de dominação e separação, o K com sua tradição fragmentada ficou mantido na marginalidade da estrutura social, como um *estamento*, um contingente humano desestruturado de sua autonomia como povo e cercados de permanentes preconceitos retroalimentados, moldantes de uma consciência recalcada. Portanto, haverá uma permanente relação produtora de consciência subjugada.

E será necessariamente espúria, pela absorção fatal de imagens denegridoras de si própria e justificatórias de sua dominação e exploração. Nessas circunstâncias, cada um dos corpos ideológicos apresentados ao índio é uma consciência 'do outro' que busca minar a consciência do índio em suas bases de sustentação.³⁸⁴

Nesta condição de *índio civilizado* ou *genérico*, integrado como *estamento* (grupo diferenciado e à parte) da sociedade envolvente, o Kaingang aderiu ao pentecostalismo, portador de membresia originária de contingentes, também separados pela dominante organização social da colonização regional. Na comunhão e intersecção de crenças e valores, o indígena assume a lógica hierárquica religiosa, a rigidez doutrinária e moral da AD e depois da DéA, gestando um movimento de reavivamento indígena e contracultura à sociedade e igrejas históricas. Nesta intersecção religiosa-cultural na base social da região, o Kaingang e os pentecostais formaram uma *religião coparticipada*, propiciando uma efetiva integração à margem, entre subalternos da periferia rural e urbana regional. O pentecostalismo favoreceu a coparticipação do indígena na hierarquia eclesial e a hierarquia cacical sentiu reforço à sua estrutura centralizada de poder.

Mas, este reavivamento pentecostal na realidade indígena em histórica crise, tornou-se ambíguo ao não questionar a conjuntura dominadora regional e interna da TIG com seus agentes destruidores da sociedade indígena. E, chegou até a receber apoio, ao estabelecer aliança, entre a hierarquia religiosa e cacical. Portanto, a ampla inserção da AD e posterior da DéA na TIG propiciou pela religião a integração social entre grupos similares subalternos, mas de outro lado, favoreceu a prática colonialista regional pela integração passiva. O pentecostalismo assembleiano favoreceu a integração

³⁸⁴ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.375.

compulsória e acrítica ao incutir no indígena *crente*, buscar a salvação do céu e ignorar a destruição do território, por não contrapor os arrendamentos, desmate e privilégios da imperante hierarquia cacical.

7.5 - A catequese pentecostal

O avanço colonizador aconteceu pela descida de paulistas no início do séc.XIX para criar gado na Província do Paraná, na região de Guarapuava e Palmas. Os Kaingang, organizados em diversas sociedades aldeãs com seus caciques, tentaram resistir e foram perdendo território e povo. Houve casos de cooptação de líderes que atuaram na colaboração destrutiva da resistência indígena. Restou a alternativa da migração e desceram para Santa Catarina, chegando alguns grupos ao norte da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, liderados pelo cacique Nonoai. Outra estratégia do governo imperial para ocupação e produção nas terras sulinas, compreendidas como ociosas, na Província de São Pedro (RS) foi a importação de pobres colonos alemães (1824) e italianos (1875). Estes receberam propriedades nas matas e regiões de terrenos acidentados, sendo surpreendidos pela existência de indígenas Kaingang, também, ocorrendo conflitos e mortes.

A partir de 1845, o governo projetou a criação de *núcleos de amparo e catequese*. Na província gaúcha, os aldeamentos dos grupos Kaingang, teve a contratação dos jesuítas com a incumbência da catequese, pacificação e educação ao trabalho, desejando a assimilação do indígena no projeto colonizador. Os pequenos contingentes Kaingang recolhidos rejeitaram o sistema confinado, os administradores foram ineficientes e os poucos padres, abandonaram os aldeamentos iniciados, como foi o caso de Guarita, entre 1848-51. Portanto, a tentativa de aldear para transformar o indígena em agricultor e liberar o espaço geográfico à colonização não ocorreu e os conflitos com os colonizadores permaneceram na região norte e oeste gaúcho. Os assaltos e *correrias* nas propriedades dos colonizadores têm a razão de que o indígena desejava os recursos da civilização e pratica a desforra, em relação ao alemão e italiano, visto que nos aldeamentos o governo provincial não cumpriu a promessa de

benefícios. Então, o imigrante acabou sendo visto, como pertencente das mesmas origens dos governantes devedores.³⁸⁵

De forma similar, com a chegada do pentecostalismo na metade do séc.XX na TIG, as Igrejas Católica e Luterana passaram a serem vistas como as igrejas do povo colonizador, europeizado, agentes governamentais corrompidos e detentores do poder na sociedade envolvente, os destruidores do patrimônio indígena pelo avanço plantando as terras e exploração da madeira. Enquanto que a AD e DéA surgiram e estão na sociedade local, como igrejas dos marginalizados, descendentes de caboclos, peões nas lavouras, empregados nas cidades, residentes em espaços carentes. Há uma similaridade de grupo social, econômico e relações pacíficas, entre o Kaingang e o pentecostalismo, o que dará base de aceitação da mensagem, encontro de sentido existencial, agregação e ressignificação cultural-religiosa.

No século XX, mediante a expansão do movimento evangélico pentecostal, originário nos EUA, surge no Brasil as popularmente conhecidas, como *seitas crentes*, depois institucionalizadas como igrejas pentecostais. Dentre estas, destacamos a AD (1911) e a DéA (1962). Contingentes de pobres e subalternos na sociedade e igrejas históricas, encontraram caminho de satisfação neste evangelismo agregador de massas populares em crise econômica e de referenciais de vida, perante as mudanças da conjuntura social. O livro sagrado cristão, a Bíblia com enfoque popularizado, literal e fundamentalista foi colocado ao alcance de compreensão de grupos destituídos de cultura letrada.

Em relação à Bíblia, o pressuposto é que ela é a palavra do próprio Deus, eterna e idealmente, não sofre mudança interna(não tem passado, presente e futuro). Logo, é atual e aparece como revelação. O sentido bíblico é imutável, dado no próprio ato da criação narrado no Gênese, a despeito das diferentes interpretações produzidas durante a história humana; isso porque ele não só ultrapassa como também a define, mas

³⁸⁵ Ítala I.Basile BECKER, *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*, p.307.

Darcy RIBEIRO, apresenta como *equipamento civilizador*, os elementos culturais e produtos estranhos que o indígena teve conhecimento, provou e despertou desejo compulsivo no contato colonial: instrumentos de ferro, armas, vasilhames (panelas, vidros, porcelanas), tecidos, fósforo, cachaça, açúcar, animais domésticos... Com isso, houve abandono da produção rudimentar própria, perda da autonomia, geração de necessidades e dependência, buscas individuais, mudanças de comportamento e quebra dos laços coletivos. “E nenhum grupo indígena se contentou com os instrumentos de metal; todos foram adiante, adotando vasilhames, panos, condimentos, excitantes, adornos e uma série de outros bens da indústria civilizada, além de novas formas compulsórias de organização social para a produção de bens e novas idéias sobre o mundo e sobre si próprios.” (*Os Índios e a Civilização*, p.325).

somente alguns compreendem isso: os salvo. Para esses religiosos, a Bíblia é portadora de um *kêrugma* (uma 'proclamação', um 'anúncio') que é revelado...³⁸⁶

Para conquistar membros à igreja, a estratégia pentecostal buscou sensibilizar, a partir dos problemas pessoais e fez oferta de soluções espirituais (milagres) às crises humanas. O discurso eclesiástico, embasado na doutrina pietista com a moral puritana e sectária, procura convencer os indivíduos à mudança de comportamento, amparado em fatos bíblicos e o testemunho, através do vocabulário religioso apropriado e expressado aos seus pares pelo *crente*. Neste enfoque, o pentecostalismo clássico caracteriza-se pelo desafio à militância missionária de seus adeptos, visando convencer e agregar novos membros à igreja dos fiéis, trilhando a separação do mundo pelo seguimento de doutrina, moral e ritualidade, direcionados à santidade e salvação. Ao *convertido crente* é incutido proclamar-se como servo de Deus, vivendo a missão no anúncio das verdades bíblicas, a oferta escatológica, o testemunhar o avivamento, a pureza na crença e comportamentos, a convicção de ser enviado à *militância salvacionista*. Servir para o aumento do *rebanho* da igreja, a permanente busca de *prosélitos*³⁸⁷.

O pentecostalismo com ensino centrado na força da palavra oralizada e rito emotivo, gestou uma mensagem envolvente e impulso ao aprendizado doutrinal pietista e comportamento moral sectário e puritano, despertando à militância religiosa, entre seus pares, visto ser povo de semelhantes origens e carências, materiais e sentido existencial. Portanto, uma doutrinação e catequese pontual na interiorização de valores, vocabulário, expressões rituais e desafiadora à missão proselitista, multiplicando a membresia, despertando líderes carismáticos com zelo pela tradição eclesial e instalando templos. Originários de grupos de *avivamento e santidade*, a introspecção da mensagem bíblica, embasada em sintéticos pontos doutrinários orientadores a um comportamento moralizado, produz no indivíduo a força de sentido, desafiando o

³⁸⁶ Ronaldo de ALMEIDA, *TRADUÇÕES DO FUNDAMENTANTISMO EVANGÉLICO*, p.37.

³⁸⁷ *Prosélitos*: *prosélytos* (grego), *proselytu* (latim), *aquele que se aproxima*. Expressão muito presente nas narrativas bíblicas do Novo Testamento, referentes à missão dos apóstolos e primeiros cristãos, a conquista de novos seguidores no início do cristianismo, a adesão à igreja primitiva, muitos sendo batizados e agraciados. Na agregação de novos adeptos era atribuído ter ocorrido um processo de *conversão* dos ditos pagãos ou judaizantes. Exigia-se a separação da crença anterior e o assumir nova conduta religiosa e comportamento sectário pelo novo sistema de valores na coletividade eclesial que passou a pertencer.

agraciado ao testemunho, expressando dons, línguas espirituais e santificação pessoal. Portanto, há uma dinâmica envolvente pela “...literalidade da exegese bíblica, o impulso salvacionista, o emocionalismo como evidência da conversão e do êxtase religioso, a conduta puritana, a expectativa escatológica e, mais restritamente, a glossolalia.” ³⁸⁸

Entre os Kaingang na TIG, ocorre a incisiva pregação e ritualidade pentecostal, permeada pela reverência aos heróis bíblicos, o sentido agregador e a ritualidade envolvente (emotiva), o poder masculino do pastor e hierarquia eclesiástica. Esta presença estabeleceu intersecção com o imaginário religioso e cultural indígena, centrado na oralidade e reverenciador dos guerreiros, a liderança masculina indígena (anciãos e hierarquia cacical), vivenciadores de seus costumes e tradições. Com linguagem literal e fundamentalista dos episódios bíblicos, confrontada com a realidade sofrida dos contingentes marginalizados na realidade contemporânea, o pentecostalismo construiu sentido de unidade e esperança, através de comunidades separadas e resistência moral, onde incute o *combate espiritual do crente* perante o *mundo em destruição*. Ocorre a estratégia de resistir pelo sectarismo grupal (*igreja dos salvos*) pela doutrinação moral e exigências de comportamento pietista e puritano, fundamentado nos preceitos bíblicos e testemunhos dramatizados, reveladores de mudança e sentido pessoal. Pela compreensão espiritual da realidade, a intervenção política e econômica nas estruturas sociais injustas foi vista como tentação ao poder da *humanidade incrédula* e geradora de pecados. É necessária conversão religiosa para *vencer* o mundo e merecer a salvação, o que tornou a crença pentecostal, muitas vezes alheia aos mecanismos opressores sobre a sociedade e sua própria membresia.

A catequese pentecostal com sua doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva, apresenta-se como um evangelismo de salvação. Perante os problemas terrenos e pessoais, incute um comportamento pessoal e diferenciado, formador de agregação e solidariedade, entre os *crentes*. Uma religiosidade permeada pela visão mágica do sagrado, crença na força de invocação das dádivas divinas, a gratuidade dos dons (dízimo, ofertas) e a convicção da retribuição (milagres, santidade, salvação). A ritualidade pentecostal é essencialmente emotiva (oral e gestual), provocadora do êxtase sagrado e estabelece intersecção com o imaginário da cultura tradicional interiorana ou periférica urbana, relaciona-se com uma visão do sagrado de

³⁸⁸ Ronaldo de ALMEIDA, *TRADUÇÕES DO FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO*, p.37.

perfil popular, próximo dos elementos do senso-comum ancestral indígena. Uma dimensão de crença próxima do existencial Kaingang, permeado pelas relações com a natureza e seus fenômenos, espíritos, ciclos existenciais humanos e cósmicos com base animista e mágica, mitos, espíritos da natureza, profecias sobre cataclismas, compreensões milenaristas.

O pentecostalismo introduziu no protestantismo a experiência mágica e acentuou a emotividade, despertada em momentos de efervescência coletiva (algo estranho à tradição calvinista). Trata-se de um fundamentalismo mágico que resultou em êxtases e possessões religiosas e também acentuou o ânimo salvacionista, a expectativa escatológica e a literalidade da exegese bíblica.³⁸⁹

Por outro lado, o culto luterano (IECLB) e a missa católica são ritos centrados na racionalidade, liturgia padronizada, cultura européia, liderança religiosa erudita nos documentos eclesiásticos e distante da cultura indígena. Já, o indígena é portador de outro sentido de compreensão e ritmo existencial, o não desejo de acúmulo, organização tradicional (família clânica, hierarquia, obediência), religiosidade diferenciada: líder religioso com carisma e tradição na cultura, crença animista, mitos, curas pelos espíritos da natureza e mortos, transmissão oral e espontaneidade. O Kaingang no contato histórico, formou comunhão com o catolicismo caboclo, como parte popularizada da igreja romana. Depois, o indígena passou à simpatia e adesão às igrejas do pentecostalismo clássico (AD, Deus é Amor), como é o caso na TIG, pelo perfil social e eclesial bem mais inserido e de sintonia com a situação de crise indígena. Torna-se relevante nesta nova relação religiosa, a dinâmica pentecostal de agregação e solidariedade, entre os subalternos da sociedade, atenção às carências pessoais e enfoque sacral das realidades terrena e existencial.

O catolicismo caboclo caminhou com independência do institucional romanizado, autônomo e doméstico, memorizado na oralidade popular e vivido no circuito das tradições familiares interioranas e periféricas. Gestou-se um misticismo sincrético com valores culturais europeus, africanos, caboclos, indígenas... marcado pelo domínio rural e a resignação dos subalternos de uma sociedade patriarcal e hierarquizada. Nas religiosidades populares, as carências materiais e humanas, as necessidades cotidianas penetram e alimentam o discurso religioso, gerando o sonho de soluções mágicas, o

³⁸⁹ Ronaldo de ALMEIDA, *TRADUÇÕES DO FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO*, p.40

desejo do milagre. Esta matriz religiosa do catolicismo caboclo, também penetrou a cultura indígena no decorrer do contato colonial, colocando o Kaingang em comunhão com a mesma base religiosa-cultural que impregnou as massas populares interioranas rurais e periféricas urbanas, de onde a AD e o pentecostalismo originou-se e teve ampla expansão no Brasil.

A presença massiva na TIG da AD, seguida pela DéA, sinaliza estas igrejas pentecostais clássicas, como mediadoras da experiência de *reavivamento* espiritual à salvação do indivíduo e coletividade indígena, em desajuste nos seus valores e organização social tradicional. As igrejas pentecostais, introjetam a catequese pela comunicação oralizada e ritualidade inclusiva, inserindo referenciais simbólicos e regras de conduta, dentro de uma lógica de certezas ao indivíduo, perante a realidade conflitiva e perda de valores e sentido à existência. A pregação doutrinária e moralista com seus tabus, calçada nos fundamentos bíblicos, veiculada pela linguagem maniqueísta (bem-mal, puro-impuro), direcionada à mudança radical de desejos e atitudes, oferecem à pessoa conflituada, o merecimento do sagrado benéfico. Assim, cabe obediência e não dúvida, conforme a tradição conservada pela multidão de *crentes* na caminhada de *convertidos e salvos* na história da igreja pentecostal, a *obra de Deus*.

O Kaingang, em seu referencial simbólico-existencial é permeado pela relação de valores dualistas e complementar: *kamé* e *kairú*, homem e mulher, espírito humano e da natureza, vivência e conservação, tradição e obediências hierárquicas. Há uma base psíquica e cultural, moldante do comportamento indígena, mas que está em crise, devido a fragmentada religiosidade e cultura ancestral, atingida pelo atrito colonial, tentativas de aldeamento, catolicismo caboclo e depois, o contato com as igrejas históricas na TIG. Desta forma, o sistema de crenças fragmentado e o comportamento Kaingang em crise, propiciou a acolhida e construção de uma nova complementariedade, agora mediante a pregação, também, dualista do pentecostalismo: *salvos e perdidos*, Deus e o Diabo, salvação e condenação. Assim, a organização cosmológica e social do indígena que é marcada pela hierarquia de poder, integrada a uma leitura mítica do existencial, teve mudança no contato e conflitos históricos com a colonização e sua religião oficial, a católica. Esta crise proporcionou uma mudança na aproximação do Kaingang com a sociedade envolvente, estabelecendo comunhão pela afinidade entre grupos subalternos de semelhante base econômica, cultural, social e substrato religioso, tornado plausível a dinâmica da doutrinação e catequese

pentecostal. Este processo de intersecção de fatores, culminará com a mudança e nova integração de poder na sociedade indígena, passando a relação do civil ao religioso, cuja tradição estava entre o cacique-Kuiã para o cacique-pastor. Nesta nova dinâmica sócio-religiosa, o evangelismo pentecostal solidificou sua hegemonia, pela massiva atuação e aliança com hierarquia indígena dominante, visão acrítica perante os poderes civis e agentes exploradores da sociedade envolvente.

Pela similaridade de grupos sociais e eclesiais marginalizados, entre os Kaingang, a AD e depois a DéA, ambas conseguiram estabelecer uma catequese inserida na cultura e incisiva pelo viés cristão pentecostal, marcado pela sua doutrinação pietista, moral sectária e puritana, ritualidade de cunho afetivo, linguagem popular discursiva e não racionalizada. De outra forma, na TIG, houve a presença pouco sedimentada das Igrejas Católica e Luterana, em que tentaram atuar com a catequese centrada nos manuais eclesiásticos, exegese e hermenêuticas bíblicas racionalizadas, discurso sociologizado da realidade Kaingang, liturgias rubricistas, clérigos com distância cultural e social. Como também, mantiveram o monopólio do poder sacro, não liberando o ofício litúrgico e participação na hierarquia eclesiástica aos indígenas. Ocorreu o “...impedimento à reprodução autônoma... a proibição do sacerdócio indígena.”³⁹⁰

A catequese pentecostal estabelece intersecção com o imaginário religioso-cultural Kaingang, a partir: - do pentecostalismo clássico, em que a AD centra o enfoque religioso nos *dons* espirituais e a DéA na *cura* divina; - da transmissão oral, centrada no pastor que prega, abençoa, expia os males e profere profecias. O pentecostalismo destituiu o líder nativo, o Kuiã, portador do dom da palavra e da cura, que atuava no ensino oral da tradição, previa a manifestação dos espíritos da natureza e ritualizava os pedidos de curas; - do pastor que apresenta um discurso com poder superior por encarnar a tradição e o carisma da instituição pentecostal, ser o oficiante da *linguagem e tradução*³⁹¹ do livro oficial cristão (Bíblia), a doutrina, moral e prática do rito da igreja *crente*; - dos sincretismos e crenças religiosas anteriores(luterana, católica, indígena ancestral, cabocla), combatidas como idolatrias, mas de forma subliminar o pentecostalismo ressignifica e operacionaliza os fragmentos que estão no imaginário Kaingang; - da pregação moral puritana e sectária, os pentecostais proíbem os *crentes*

³⁹⁰ Cristina POMPA. *Religião como Tradução*, p.94.

³⁹¹ Ver: Wilmar D'ANGELIS. *O SIL e a redução da língua Kaingang à escrita...*, pp.199-218; Cristina POMPA. *Religião como Tradução*, pp.84-97.

indígenas a assistirem televisão e agregam no templo ou nas casas, em diversas celebrações e atividades durante a semana, normalmente à noite; - do incutir a lógica doutrinal pietista e moral sectária e puritana que aglutina e solidifica os laços da *irmandade*, sendo uma catequese oral permanente, pela qual, o *crente* assimila e reproduz a linguagem. Também, a expressa visibilidade corporal (usos e costumes) e de comportamento, assumindo a missão proselitista; - do incentivo permanente ao manifesto e legitimação de carismas à liderança religiosa autóctone. O Kaingang torna-se pastor, instituído pela igreja pentecostal, sob o comando do pastor geral, estabelecido na sede regional (cidade). Este pastor nativo e sua hierarquia auxiliar passa a atuar com destaque, entre o seu povo e é reconhecido pelos *crentes* da sociedade envolvente. O pastor indígena tem habilidade de traduzir os referenciais de crença indígena e formar intersecção com a crença pentecostal.

Portanto, a partir do enfoque pentecostal evangélico, a AD e a DéA, operacionalizam uma inserida e contínua catequese aos Kaingang, portadora de afinidade com a sociedade indígena, em seus traços religiosos e culturais tradicionais. Na intersecção de crença e relações sociais, ocorre uma intersecção, entre pentecostais e indígenas, ressignificando valores religiosos-culturais, um processo de apropriação-rejeição, dentro de uma continuidade de crença, portadora de semelhante matriz religiosa cristã, constituidora do imaginário existencial das duas coletividades. O pentecostalismo (AD-DéA) incute um evangelismo miraculoso e proselitista, calçado no tripé: doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva. Dentro desta dinâmica, ocorre uma catequese inserida e permanente, oralizada e sensível a ser apropriada (êxtase testemunho). Um processo que também, garante a sua solidez, pelo controle do espaço Kaingang ao estabelecer comunhão entre hierarquia civil e eclesiástica, fechando um cerco religioso hegemônico ao instituir uma hierarquia pentecostal indígena liderada pelo pastor nativo.

Perante a *distância cultural*, diferença econômica e tecnológica do indígena com a sociedade regional, a catequese pentecostal estabelece uma mediação e integração estável pela doutrina, moral e ritualidade de agregação e solidariedade, entre os indígenas e, também, com os pentecostais da sociedade envolvente. Pelo sectarismo incute a separação e distinção dos elementos dissociativos, absorvidos pelo contato colonizador que atingiu o comportamento pessoal e coletivo do Kaingang, ocasionando a perda das normas de conduta tradicionais, o sistema de valores e o consenso

disciplinar, resultando na desmoralização do *ethos tribal*. Como vemos na afirmação do Darcy, sobre a crise existencial indígena:

Assim, nos casos de destribalização decorrentes do impacto com a civilização, ao processo de desintegração da cultura corresponde a dissociação das personalidades que conduz a diversos tipos de desajustamentos. O principal deles é a marginalidade cultural, ou seja, os conflitos mentais decorrentes da interiorização de valores não somente diferentes, mas opostos uns aos outros: os valores e normas tribais e os da sociedade nacional.³⁹²

O Kaingang vivendo sucessivas tensões no processo de integração, pressionado pela exploração da sociedade regional e crescente marginalidade e pobreza, encontra na catequese pentecostal, elementos de resgate e readequação do seu *patrimônio cultural*, reencontro das forças de sentido e valores simbólicos coletivos, uma volta à moralidade definidora dos laços existenciais, embasados na tradição. Pela igreja evangélica pentecostal é construído um processo de *acomodação* cultural e estabilidade coletiva. A sociedade indígena, sofrendo sucessivas etapas de *transfiguração étnica* estava desorientada perante as *compulsões*, oriundas da estrutura econômica e imposição da cultura etnocêntrica regional. A história do contato, entre o Kaingang e o projeto colonizador, mostra as consequências deletérias, os resultados dissociativos, a dependência destrutiva das *coerções tecnológico-culturais*. Também, os desequilíbrios no comportamento pessoal e quebra da pertença ao sistema coletivo das aldeias, mediante a inserção nos métodos de trabalho, produção, apropriação individual, atingindo a cultura organizacional indígena, provocado pelas *coerções sócioeconômicas*. Todo este permanente processo de *engajamento compulsório* do indígena na sociedade envolvente, desestruturou a cultura e organização social indígena. Neste sentido, a dinâmica eclesial pentecostal com sua catequese inserida e permanente, estabelece um processo de resistência e contracultura Kaingang ao domínio ideológico do sistema coercitivo do etnocentrismo regional. Nos coloca o Darcy:

As coerções ideológicas consistem, principalmente, na traumatização cultural e em frustrações psicológicas resultantes da desmoralização do *ethos tribal* e da compulsão de redefinir, passo a passo, todos os corpos de crenças e valores, assim, como as próprias consciências individuais de acordo com a alteração das suas condições de existência.³⁹³

³⁹² Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização...*, p.397

³⁹³ *Ibidem*, p.442.

Nesta realidade de generalizada crise histórica que assolou a sociedade Kaingang, os indígenas tornaram-se atingidos pela perda dos referenciais de crença e comportamento, envolvendo-se com fatores deletérios da sociedade regional, nocivos ao indivíduo e à coletividade. Na desestruturação religiosa-cultural que atingiu a tradição, formas de organização econômica e social indígena, colocando contingentes indígenas, vulneráveis às destruições pessoais, a estratégia proselitista da catequese pentecostal, coopta os indivíduos em seus conflitos e problemas que têm reflexos na coletividade.

7.6 - O proselitismo terapêutico

O Kaingang na TIG, diante da adversa modernidade e concepções etnocêntricas, conviveu com a sociedade envolvente, sendo desprezado em sua dignidade humana. Perante as crises da pobreza econômica, invasões depredadoras do patrimônio e discriminação social, esteve em permanentes riscos de extermínio como aldeias ou cultura autóctone. Esta realidade excludente, produtora de desânimo pessoal e social, encontrou alternativa de animação na dinâmica evangelística pentecostal, com predomínio da AD na TIG. Ocorreu plausibilidade na pregação das revelações, visões, profecias e milagres, mediante o culto emotivo que *congrega* como *irmãos* nos templos das aldeias. O encontro de *crentes*, transmitiu solidariedade terrena e esperança transcendental aos deserdados, deste chão invadido pela exploração dos arrendamentos de terra, venenos agrícolas, erosão do solo, desmatamento, extermínio dos animais e peixes. Junto a isso, a *dissociação* dos valores coletivos, politicagens e quebra da cultura nativa, ocasionou crescente envolvimento nos vícios (alcoolismo, fumo, jogos, prostituição...), atingindo a agregação tradicional indígena e alimentando os preconceitos da mídia e população regional. A aguardente (*goio fá*) havia tornado-se fonte de constante degradação dos valores familiares, conflitos, doenças e mortes.

O problema da exploração e alcoolismo têm raízes antigas, envolvendo os Kaingang:

A partir de 1926, os indígenas do Guarita passam a ser vítimas sistemáticas do comércio de bebidas alcoólicas (cachaça), os índios ludibriados pelo comércio de Pedro Borges dos Santos, acabavam consumindo em proporções exageradas a bebida provocando assim, sérios desentendimentos entre o povo indígena. Uma grande proporção dos índios trabalhavam nos canaviais do Senhor Inácio Conrado de Moura, dono de um alambique

localizado no distrito de Gramado da Serra, hoje município de Miraguaí, em troca de serviços prestados os índios recebiam roupas, alimentos e aguardente.³⁹⁴

Diante do explícito desajuste individual e social causado pelo contato colonizador regional, um dos graves fatores destrutivos foi o acesso às bebidas alcoólicas destiladas, causando grande efeito desagregador, doenças, rivalidades e mortes. Nesta problemática, a AD inseriu a sua estratégia proselitista nos anos 1956-58. Envolveu os contingentes indígenas, resgatando sentido existencial, através do *discurso disciplinador*, centrado no tripé pentecostal: doutrina pietista, moral puritana e sectária, ritualidade emotiva. Grande parte dos Kaingang das aldeias (setores), absorveu a lógica transcendental, formadora de sentido à catástrofe vivida como povo em sua terra e aderiu com entusiasmo, inteirou-se na dinâmica evangelística pentecostal. Líderes da sociedade indígena em crise, aderiram à Igreja Assembléia de Deus e assumiram a propagação, indo à missão proselitista, gerando aumento do contingente de pertença eclesial e formação de novas *igrejas de crentes* na TIG. O conteúdo, pregação e pastoreio pentecostal agregou na busca da verdade salvífica, demonstrando que diante da escuridão na aldeia e no mundo, *Jesus é a luz, o caminho!*

Numa agregação acolhedora do culto e na congregação com os templos das outras setores (aldeias), como também, unindo-se aos *irmãos crentes* da periferia da sociedade regional, o indivíduo Kaingang conflituado, sentiu-se incluído e comprometido ao processo de mudança, despertou pelo testemunho dos *irmãos regenerados*. O formato da mensagem incisiva e ritualidade pentecostal envolvente proporcionaram ao indígena, o reconhecimento e expressão da crise pessoal e sentido de comunhão no momento cúlrico como coletividade sofredora. Ali, o *crente* pode comunicar-se livremente, expondo as angústias, pedindo e agradecendo, sentindo-se integrado na totalidade, entre os que também sofrem e os que já encontraram a *libertação*, obtiveram o *milagre* e, numa relação objetiva e subjetiva, envolveram-se como *irmãos solidários*. A busca de satisfação pela força transcendental, dentro do culto permeado de motivação espiritual produtora de momentos de êxtase psíquico, gerou efeito significativo à individualidade marginalizada e desajustada, perante a sociedade envolvente e suas

³⁹⁴ MATIAS, Dalziro V. e MATIAS, Silvani P. AS MUDANÇAS OCORRIDAS NA CULTURA DOS ÍNDIOS KAINGANG, p.14.

igrejas históricas de comunicação racionalizada, formadas por fiéis com visão etnocêntrica.

Para Darcy RIBEIRO, os indígenas no Brasil colonizador, viveram um histórico processo de desajustes do *ethos tribal*, perda de valores culturais, ocorreu um processo de *dissociação de personalidades*, gerador de *vazio moral*, ruptura do consenso e código de sanções. Nesta desestruturação social e pessoal, a existência foi cercada por uma realidade anômala, tendenciosa aos conflitos, divisões, vícios e mortes. O Kaingang pelas sucessivas *tensões dissociativas* de sua organização social e comportamento clânico, teve desorganizado o seu conjunto de valores, normas de conduta e sistema de sanções, causando desmoralização e conflitos psíquicos. Esta realidade de crescente desajuste sócio cultural, gestou um comportamento contraditório à tradição aldeã, marcado por crescentes rivalidades que "... frustrando cada indivíduo, lança uns contra os outros e contra a própria tribo, pela perda do consenso em relação ao corpo de valores que antes disciplinava a conduta, sem que possam desenvolver novas compreensões co-participadas capazes de substituir as antigas." ³⁹⁵

Nesta realidade caótica que acirrou-se na TIG, a partir da colonização regional na década de 1940, a dinâmica pentecostal tornou-se plausível. A AD que chegou na reserva em 1956-58, pela estratégia agregadora no templo formou coesão grupal e a livre comunicação com o sagrado, introjetou pela incisiva doutrina, moral comportamental e rito emotivo, a aceitação de novas noções de vida, contrárias aos comportamentos desregrados que vitimam os indígenas. Proporcionou o efeito de catarse, solidariedade coletiva, a comunhão no encontro de referenciais transcendentais, produtores de sentido e resgate da existência traumatizada. Na inculcação moral de temor divino, a dinâmica assembleiana amenizou os conflitos nas aldeias e com a sociedade regional, reinantes nos permanentes desajustes da sociedade Kaingang. Assim, a moral puritana, os usos e costumes, o sectarismo, tornaram-se plausíveis e fontes de segurança, perante a instabilidade existencial e fatores destrutivos da sociedade envolvente. Este envolvimento eclesial direcionou o indígena para assumir nova e diferente força de sentido à vida, que à luz da crença em que foi inserido lhe forneceu segurança diretiva, esperança e ânimo numa perspectiva de compensação nesta vida e na prometida salvação celeste.

³⁹⁵ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.396.

A AD e a posterior presença da DéA, evangelizam com eclesialidade, marcada pela tradição familiar, comunitária e disciplinar, centrada no templo e autoridade religiosa do líder (pastor). Esta dinâmica religiosa operacionaliza um formato de comportamento solidário e corretivo, perante as demandas da desestruturação da cultura clânica, aldeã e hierárquica da sociedade Kaingang. O código moral e eclesial, resgata a tradição da obediência e os *desviados* são disciplinados, recebem um período de sanção punitiva. A *regeneração* na membresia *crente*, ocorre voltando a participarem no templo, quando devem sentar nos bancos na frente e não podem participar da *Santa Ceia*. Portanto, o pentecostalismo com o seu *discurso disciplinador*, reorganiza o sentido de ordenação comportamental do indivíduo, em relação à coletividade, estabelece intersecção religiosa e cultural com a crise de valores e referenciais de sentido do indígena, atingido pelos contravalores da sociedade etnocêntrica regional e mudanças históricas.

No contato colonial, os agentes governamentais detentores de títulos de propriedades das terras recebidas para a implantação de projetos agropecuários, souberam explorar o comportamento rival, entre os vários grupos indígenas e cooptaram a colaboração de caciques para estabelecerem guerra, morte e expulsão de aldeias adversárias, livrar o espaço geográfico à colonização. Como também, líderes indígenas colaboraram, sendo espiões e tradutores para os mateiros e as *Companhias de Pedestres*, visando atuar como repressores ou pacificadores de outros grupos indígenas. De forma similar, o pentecostalismo penetra pela desestruturação coletiva da aldeia miserável, cooptando lideranças da hierarquia cacical, ofertando espaço de destaque na hierarquia eclesiástica, oportunizando ao Kaingang tornar-se pastor ou assumir outro ministério eclesial. Assim, envolve na espiritualidade os indígenas, em crise cultural, econômica e social, mas não contrapõe os fatores conjunturais, o exercício do poder no território e a relação com os agentes exploradores, entre a sociedade indígena e a regional.

Dentro de um contexto de contato, entre os indígenas e europeus, o choque cultural, as disputas de territórios e recursos econômicos, as operações militares e *bugreiros* rechaçando ou tentando estabelecer aldeamentos, as posteriores *reservas*, o Kaingang viveu atacado por permanentes *fatores dissociativos*. Assim, o alcoolismo, entrou como narcótico à existência traumatizada, resultado da *destribalização* à *marginalidade*. Assim, declarou Darcy:

A aquisição mais deletéria para os indígenas foi, seguramente, a aguardente de cana. Neste caso, ao fascínio exercido sobre diversas tribos, como bebida muito mais forte que as suas se soma a propensão à embriaguez, quase fatal no caso de grupos humanos submetidos a tensões e frustrações como as experimentadas pelos índios no curso da aculturação...³⁹⁶

O povo Kaingang na TIG, já atingido por sucessivos entraves pelo contato colonial, a partir da entrada do SPI, em 1941, viveu uma permanente desorganização do seu sistema interno clânico, gerando um desajuste no poder ordenador das aldeias. O cacique foi tornado o *coronel*, apoiado por uma hierarquia nos moldes militares, atuando pela intimidação, exercendo o poder miliciano e repressor, a serviço do projeto indigenista estatal. Neste sistema modificado, a sociedade indígena passou a ter a autoridade mais voltada à subserviência dos interesses exploradores do patrimônio indígena na Reserva do Guarita. O poder cacical, a serviço do SPI mudou a configuração, tornando-se o *coronel*, apoiado pelo *major*, o *tenente*, o *sargento*... Como o Kaingang e também as igreja pentecostais(AD e DéA) são coletividades com tradição hierárquica, centradas no dever da obediência às autoridades e normas de conduta, os indígenas ficaram abandonados pela liderança nativa ordenadora e o código tradicional de sanções. Mudou o perfil de liderança, o cacique-*coronel* e sua hierarquia militarizada, tornou-se autoridade opressora, conjugada com os agentes exploradores da sociedade envolvente e o projeto opressivo do indigenismo oficial. Nesta reconfiguração do poder tradicional na TIG, a entrada de *fatores dissociativos* e consequente desestruturação da sociedade indígena, o pentecostalismo assembleiano nos anos 1956-58 com seu perfil religioso corporativo, imprimiu inserção e poder ordenador ao Kaingang, em sua crise pessoal e coletiva.

Durante quatro décadas a AD construiu uma inserção corporativa nas aldeias, sendo a única igreja pentecostal na TIG. Só, em 1998 foi permitida a entrada da DéA. A estratégia pentecostal aplicou a proibição de bebidas alcoólicas e diversões consideradas *mundanas*, o recolhimento no templo e entre *crentes*, moldou um comportamento sectário e puritano, moderando as manifestações agressivas e descontrole dos indivíduos, entre si e com rivais da sociedade envolvente. Pois, o pentecostalismo em seu pastoreio proselitista trabalha com insistência a fragilidade individual, introjetando a concepção cristã do medo ao inferno, insistindo pela pregação

³⁹⁶ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.327.

bíblica nos males já existentes na realidade terrena caótica. Certamente, o indígena quando vivia integrado ao seu sistema de vida pré-colonial, em suas origens culturais não nutria o temor satânico, apenas o receio com os espíritos da natureza e forças cósmicas. Neste árduo processo histórico, contingentes do povo Kaingang, desestruturados em sua cultura autóctone e ecossistema, marginalizados e alcoolizados, encontraram sentido e sensibilizaram-se com a pregação pentecostal maniqueísta, sobre uma divindade castigadora e um *Deus salvador*. Temorosos, os indígenas despertaram na recuperação de sua autoestima pelo medo do inferno transcendental, visto já estarem vivendo o calvário terreno.

Vejamos o relato sobre a miséria e o alcoolismo:

Aqui na Guarita, no Irapuá ou em qualquer reserva indígena gaúcha, o índio nasce, cresce, vive, casa e morre igualzinho o branco pobre morador de vila. 'Tem coisa melhor para enganar a fome e esquecer tristeza do que a cachaça?', pergunta um índio velho, José Fernandes, de 76 anos, cambaleando sua embriaguês na entrada de uma reserva como costumam fazer os índios em sua triste ociosidade nos postos da FUNAI.³⁹⁷

A questão do alcoolismo não é só uma questão de catarse à crise econômica, mas tem raiz na desestruturação religiosa e cultural. Antes do contato colonial não existia o acesso à cachaça, apenas a preparação rudimentar da bebida fermentada e de uso ritual, chamada de kiki. Além da crise material, a ligação com as bebidas alcoólicas tende a ser, também um re-viver religioso e cultural do culto de apascentação dos mortos, presente no inconsciente indígena, um sinal de compensação narcótica à memória ancestral que aflige a existência Kaingang, em permanente desajuste. A falta de celebração do kikikói, o qual integrava os grupos clânicos e os incluía na preparação do espaço e elementos necessários ao rito (oferendas, cantos, danças, símbolos), com a bebida artesanal fermentada e o beber coletivo ritualizado, apascentando os mortos, deixou um vazio e crise psíquica aos familiares enlutados, às aldeias e à sociedade indígena.

A atribuída revelação espiritual pelo pastor pentecostal (indígena ou não) e a oferta de milagres à cura de doenças, vícios e problemas, encontra receptividade no imaginário religioso-cultural Kaingang, embasado na crença maléfica e benéfica dos espíritos da natureza e as almas dos mortos não apascentadas pela falta de celebração do ritual do kikikói. Soma-se a isso, o histórico desprezo ao líder religioso tradicional

³⁹⁷ Carlos WAGNER, H. ANDREATTA e A. PEREIRA, *A GUERRA DOS BUGRES*, p.80

(Kuiã) com seus conselhos, visões, benzimentos, invocação dos espíritos da natureza, o uso das ervas. Para o indígena, a doença é vista como *perda da alma*, o que gera temor e medo das forças naturais maléficas ao indivíduo. Neste vazio da desmoralização da tradição e organização sócio cultural Kaingang, o culto pentecostal com sua força catártica, promessa de milagres, agregação envolvente e desafio à mudança de vida, encontrou receptividade. Nos afirma Ronaldo:

Os evangélicos formulam a conversão como uma experiência emotiva que deve resultar em incorporação de alguns valores e de um novo padrão de conduta. A emoção, como sinal externo de experiência religiosa é uma herança da doutrina da salvação metodista no século XVIII, acrescida de uma influência pietista.³⁹⁸

O pentecostalismo ignorou a tradição das ervas medicinais e combateu as crenças nas forças da natureza e dos mortos, rechaçou as rezas e visões espirituais oficiadas pelo carisma e tradição do Kuiã. Jesus, o *miraculoso* foi colocado no lugar, como o *dono das curas*, o *médico dos médicos* e a palavra do pastor, ancorada na pregação literal e fundamentalista da Bíblia tudo prometeu solucionar pela oferta de *bênção maior*. O pastor pentecostal, indígena ou *branco*, assumiu semelhante lógica de crença, profecias e cura do xamã Kaingang e usa o livro sagrado cristão, como material legitimador, atribuindo estar a serviço de uma crença superior, com doutrina e moralidade escrita, uma fonte religiosa moderna. Exercendo o controle no vestuário, maquiagem, cabelos, barba..., a proibição de bebidas e lazer, as igrejas pentecostais (AD e Deus é Amor) geraram um mecanismo enviesado de defesa da coletividade indígena, pela proibição dos vícios que vitimam os indivíduos e destroem a unidade social Kaingang e alimentam os preconceitos da sociedade regional etnocêntrica.

Os povos indígenas, também são vítimas de mau atendimento dos serviços de saúde, tidos como especializados na modernidade da sociedade envolvente. O que é mais um fator a tornar o Kaingang vulnerável à conquista espiritual da pregação miraculosa pentecostal. No contato com fatores nocivos da civilização, ocorreu a histórica quebra do sistema tradicional indígena de tratamento da saúde, envolto pela manipulação dos recursos da natureza e tratamento espiritual pelo Kuiã. Junto a isso, acrescentam-se as doenças adquiridas pelo contato com a sociedade colonizadora, as mudanças alimentares, os agrotóxicos, a miserabilidade e a entrada liberal das bebidas alcoólicas, abrindo espaço a outros narcóticos e vícios. Conforme Noeli: “as drogas

³⁹⁸ Ronaldo de ALMEIRA, *TRADUÇÕES DO FUNDAMENTLISMO EVANGÉLICO*, p.39

precisam ser consideradas e trabalhadas dentro de um contexto de mudanças culturais e econômicas, de falta de perspectivas e de busca de superação de uma realidade adversa, de situação de vulnerabilidade que afetam não só as crianças e jovens, mas toda a comunidade”³⁹⁹

Na contramão, o sistema de saúde tecnocrático da sociedade nacional não apresenta atendimento e prática condizente com a realidade diferenciada do povo indígena. Falta enfoque da saúde e doença ligadas às especificidades da cultura, histórica crise na subsistência tradicional, desajustes sociais, a quebra do sistema de crenças ancestrais e seus tabus, o respeito à liderança xamânica e sua manipulação ritual.⁴⁰⁰

Devido à bebida destilada (aguardente) não estar presente na história ancestral indígena, talvez seja o organismo contingenciado, em sua constituição biológica para ter razoável tolerância a esta química etílica, o que na fragilidade humana psíquica (perda de sentido e valores) e física (miserabilidade) torna-se droga, vício e desequilíbrio. Portanto, cabe a interrogação se haveria também, fatores biológicos no povo indígena, tornando-o ainda mais suscetível a esta droga lícita, a cachaça. Mas, esta é uma situação permeada de preconceitos e escassa pesquisa, sobre as causas principais e coadjuvantes, como também, de que forma tratar o alcoolismo, uma das enfermidades que mais afligem os indígenas no país. Perante o problema, os poucos estudos afirmam: “... não existem evidências consistentes e suficientes para se considerar uma ‘vulnerabilidade’ indígena ao álcool.”⁴⁰¹

Como estamos analisando, o povo Kaingang em sua existência conflitiva e o histórico contato com o salvacionismo cristão, católico e evangélico, vejamos duas situações diferenciadas, as quais nos servem de paralelo ao caso da TIG. Darcy Ribeiro, estudando a manifestação religiosa cristã dos Índios Xokleng, em Santa Catarina na década de 1950, afirmou que a relação com a Igreja Católica era pouco consistente, marcada por noções da catequese sacramental, missas, objetos devocionais, exigência do *enterro na vila* com caixão, festas, bebidas, uma moralidade relaxada. Junto a isso, a

³⁹⁹ Noelí T.Falcade. *BUSCANDO ESTRATÉGIAS EDUCATIVAS DE PREVENÇÃO AO ALCOOLISMO COM A COMUNIDADE ESCOLAR INDÍGENA*, p.45.

⁴⁰⁰ Ver: Ester Jean LANGDON e Flávio Braune WIIK. *ANTROPOLOGIA, SAÚDE e DOENÇA: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde*. In: Revista Latino-Americana de Enfermagem, pp.174-181.

⁴⁰¹ VV.AA. *PROBLEMÁTICA DO ALCOOLISMO NOS GRUPOS INDÍGENAS*, p.3.

marca do compadrio com os *brancos* (*zug*), sendo que os católicos, perante os indígenas dissimulavam o preconceito e “... ninguém se nega a batizá-los por que isto seria grave pecado de impiedade, tanto maior por se tratar de ‘infieis’.”⁴⁰²

Porém, ao surgir uma igreja evangélica de perfil puritano e sectária,⁴⁰³ o pastor estabeleceu relação de *conversão* e o envolvimento indígena surpreendeu: aprendizado de hinos, relações de *irmandade* com evangélicos da sociedade envolvente, abandono do fumo, bebidas, danças, assumiram o proselitismo. De imediato, tiveram inserção na dinâmica eclesial, participando com entusiasmo do culto no templo e nas casas, portadores do hinário e Bíblia, apropriaram-se de expressões da linguagem religiosa. Perante a realidade adversa e permanente crise existencial dos Xokleng, desestruturados no seu *corpo de crenças e valores* pela presença colonizadora, teria ocorrido pelo viés religioso pentecostal, uma releitura dos mitos em crise (Pinheiral Grande, antepassados, heróis, guerras, faturas da natureza...).

A igreja evangélica com sua doutrina pietista, moral puritana e sectária, ritualidade emotiva, gestou novos referenciais de sentido para o indígena superar os traumas psíquicos, os desajustes de conduta e desestruturação da sociedade tradicional, causada pela *desmoralização* do sistema de valores e crenças. Os próprios Xokleng processaram uma valorativa recomposição da existência e seu imaginário coletivo (cultural), perante a nova realidade imposta pelos limites do território e o cerco dos colonizadores. Na mudança conflitiva provocada pela realidade colonizadora, os mitos cristãos contidos na Bíblia e o envolvimento no discurso doutrinal e moral, solidariedade de *irmãos* e rito interativo da igreja, os agregou na visão de *nova terra e novo céu*. Ocorreu um resgate simbólico das origens e da sensibilidade como povo que vivia em permanente desajuste.

Isolados num mundo hostil, olhando a si próprios como bichos, tal como são vistos pelos colonos, só encontravam fuga na embriaguez e na lascívia. A nova fé lhes proporcionou um corpo de valores e uma via de acesso ao mundo dos brancos e até ao céu dos brancos. E são eles que renascem. Não se pode prever o resultado final desse surto de religiosidade dos *Xokleng*, mas sua importância é manifesta...⁴⁰⁴

⁴⁰² Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.403.

⁴⁰³ Darcy não especifica a denominação, mas Flávio B.WIILK, pesquisou os Xokleng na década de 1990 e afirma que trata-se da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, a qual aproximou-se da área indígena, em Ibirama-SC na década de 1940. (O EVANGELHO TRANSFORMADO: apropriações Xokleng (Jê) do cristianismo pentecostal. In: WRIGHT, Robin(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES*: Igrejas Evangélicas, pentecostais, pp.141-168.

⁴⁰⁴ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, pp.405-406.

Como sociedade Xokleng, houve uma resignificação dos costumes, valores, comportamentos e mitos em crise, devido às sucessivas tensões nas etapas de integração com a sociedade regional coercitiva e etnocêntrica, onde o alcoolismo colaborava para a maior degradação cultural e gestação de preconceitos.

Em sua vida de índios civilizados, a embriaguez é praticamente a única fonte de prazer comparável a que lhes proporcionava a cultura tribal. Só embriagados são capazes de evocar todas as motivações da vida antiga, pois nada substituiu para eles as emoções que proporcionava a guerra, como fonte de prestígio para os homens; nada ocupou o lugar das grandes cerimônias anuais de furação de beijos, como fonte de convívio que os fazia amar a vida, na expectativa de participar delas...⁴⁰⁵

Observando os povos indígenas e os sucessivos traumas na relação com a civilização, a fragmentação da memória ancestral, tornou-se espaço propício ao beber desregrado, pagão e individualizado, como paliativo à situação de crise que subjaz no imaginário religioso-cultural. A este fator desestruturante das razões de sentido que perpassa as gerações, soma-se o permanente desajuste sócioeconômico, introduzido pelo avanço colonizador e os *fatores dissociativos* da sociedade regional. Desde o Brasil-Colônia, a cachaça serviu para manipular indígenas e negros para o trabalho explorado (escravo ou degradante), provocando ruptura dos valores, desmoralização da conduta, prostituição, vícios e mortes. Recordando que mesmo, quando não houve direto confronto, o processo de integração indígena na sociedade nacional, sempre foi traumático pelo aliciamento dos *povos tradicionais*, através das *coerções tencológico-culturais, sócio-econômicas e ideológicas*. Portanto, a inclusão foi enganosa, inserindo o indígena nos elementos mercantis destrutivos da sua cultura e autonomia social. Os povos indígenas, apenas foram integrados como *estamento*, grupo diferenciado e associado à base subalterna, entre os miseráveis da sociedade desenvolvimentista.

Como foi visto o fenômeno de reorganização do sentido existencial dos Xokleng, ocorreu mediante a apropriação de valores do pentecostalismo com sua dinâmica transcendental, questionadora e normatizadora das relações humanas, incutindo resistência espiritual aos problemas vividos. Com semelhante lógica doutrinal, moral e ritual a AD construiu sua inserção de cinco décadas na TIG. A estratégia pentecostal atuou com mensagem e ritualidade intimista e de temor, sendo pontual na

⁴⁰⁵ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, pp.403-404.

individualidade e suas problemáticas pessoais que refletem-se na coletividade das aldeias.

Por outro lado, a Igreja Luterana (IECLB) e a Igreja Católica, a partir da década de 1960, tentaram despertar os Kaingang à luta por causas sociais (terra, saúde, educação, direitos humanos) e não encontraram receptividade. Enquanto as Igrejas Luterana e Católica tentaram atuar numa tentativa de pastoral inculturada e ética social na defesa dos valores culturais e patrimônio coletivo, a AD construiu a sua inserção na TIG com um evangelismo terapêutico, centrado no indivíduo indígena e seus conflitos. Realizou um pastoreio com enfoque espiritual de *conversão* e um proselitismo, a partir do existencial desestruturado que atingiu a sociedade Kaingang, uma estratégia pentecostal, mais tarde, também foi seguida pela DéA. Esta compreensão verticalizada, atribuindo à mensagem e ritualidade cristã, a força mágica propiciadora de mudança, construiu reflexos na recuperação das crises pessoais, resgatou a solidariedade indígena, devido ao incisivo discurso pietista, rigidez moral e rito catártico com agregação em torno do templo. Neste processo espiritual gerador de autoestima à pessoa que aderiu ao temor da condenação e desejo de mudança, a igreja recebe como retorno, a militância dos *convertidos* e *prosélitos*, a contribuição no dízimo e ofertas financeiras.

Podemos afirmar que a pastoral luterana e católica encontrou pouca receptividade por não atingir o existencial pessoal do Kaingang. Estas igrejas históricas, depois de perceberem desajustes no ensino doutrinal e sacramental, tentaram atuar na problemática indígena conjuntural: a questão da terra, resgate da medicação ancestral, agricultura de subsistência, educação condizente à cultura diferenciada, respeito às crenças originais. Enquanto que a AD, seguida pela DéA, ambas atuaram na problemática pontual e encontraram receptividade e agregação indígena por atingirem as aflições interiores dos indivíduos: alcoolismo e vícios, referências religiosas desestruturadas, lazer, rivalidades, crises familiares. Assim, o evangelismo pentecostal, atuando diretamente no particular, acabou conquistando em grande parte, também a coletividade indígena. Mas, quanto ao conjunto de fatores desestruturantes das aldeias, ignorou ou atribuiu leitura espiritual aos agentes nocivos da sociedade regional e dominações internas na sociedade Kaingang.

O alcoolismo, entre os indígenas aparece como porta e legitimação do proselitismo pentecostal, estratégia semelhante usada, junto aos contingentes da sociedade envolvente. Quando há indígena homem, jovem ou mulher, alcoolizados e maltrapilhos, o preconceito ocorre sob dois enfoques: aos *crentes*, o alcoólatra é compreendido e taxado como *alguém do mundo*. É visto como um indivíduo *perdido* que *não encontrou Jesus*, necessita de *conversão*; ao público da sociedade regional, o alcoolizado é *mais um índio* que representa o indígena em geral, um povo que não produz, tem muita terra e não trabalha. O alcoólatra indígena é rejeitado como um pecador pelos pentecostais, através do enfoque religioso moralista e sectário. Só passará a ser acolhido, quando entrar na lógica de *conversão*. E, pela sociedade envolvente, o Kaingang alcoólatra é rechaçado, através da rejeição cultural e concepções anti-indígenas, ignorando-se a quantidade de alcoólatras e viciados que problematizam a própria sociedade discriminadora. Como também, dissimula-se quem são os produtores e comerciantes das substâncias alucinógenas.

Outro ponto que chama atenção é que a mesma população católica e luterana, majoritária na sociedade envolvente, discrimina os *crentes* e ainda mais o indígena. Mas, de forma inversa, se o indígena pertencer a uma igreja pentecostal, encontra espaço de razoável aceitação na sociedade preconceituosa, porque o *índio crente* não bebe e é comportado. *Serve para trabalhar de peão!*

O proselitismo pentecostal (AD-DéA) é terapêutico porque atua na histórica crise Kaingang, oferecendo ao indivíduo desajustado, mensagem com doutrina, moral e ritual agregador na *irmandade* da igreja. Na coletividade *crente*, cultivará o reavivamento espiritual e cura divina, mediante rigidez no discurso disciplinador, ritualidade de êxtase extraterreno que leva o indígena conflituado a gestar catarse física e emocional, assumindo mudança de comportamento, pelo incutido temor da condenação divina. A este processo dará o testemunho e contribuirá com a missão proselitista, doando dízimo e ofertas em dinheiro, além de proclamar que houve *um milagre em sua vida!*

7.7 – Ocorreu a *conversão* Kaingang?

A sólida presença do pentecostalismo, dentro das aldeias da TIG, mostra que o evangelismo da AD está inserido há mais de cinco décadas (1956-58), e, com o apoio da hierarquia e seu cacique *convertido*, houve quarenta anos de monopólio

assembleiano. Enquanto que a DéA só conseguiu estabelecer-se, apenas há quinze anos, através da aldeia dos Três Soitas (Km 5), em 1998. Perante a estratégia proselitista e ampla acolhida pentecostal pelos Kaingang da TIG nos cabe buscar uma razoável compreensão deste processo de intersecção religiosa-cultural. Uma questão básica é se ocorreu um relacionamento de assimilação e *conversão* indígena ou, apenas uma aproximação sincrética. Como também, cabe a interrogação analisando se houve um processo de apropriação do pentecostalismo, sob controle hierárquico indígena e compreensão ressignificada da dinâmica eclesial. Enfim, analisar e perceber, quais os sinais resultantes da ampla inserção do evangelismo pentecostal na TIG e se houve apropriação-mudança-continuidade-rejeição, dentro de um amplo processo de intersecção e ressignificação religiosa-cultural, envolvendo a organização social indígena.

O povo Kaingang viveu desde o séc.XVII, acuado pela expansão colonizadora, migrando de São Paulo em direção ao sul, como também, pressionados por tentativas de projetos de aldeamentos e missões. No séc. XX, o Rio Grande do Sul solidificou o seu projeto de colonização da região norte e noroeste, atingindo os espaços indígenas. Mesmo, o estabelecimento de *reservas* territoriais e a implantação do órgão indigenista estatal (SPI) não garantiu os direitos a estes contingentes sociais diferenciados. Como consequência, os povos Kaingang, chegaram na déc. de 1950, extremamente fragmentados em seus valores religiosos, econômicos e culturais. Diante desta realidade de histórica crise, a proposta evangelística do proselitismo pentecostal assembleiano, estabeleceu a inculcação de sua dinâmica eclesial conversionista na TIG. Como sociedade diferenciada, o Kaingang viveu um generalizado desajuste cercado por um novo ambiente, marcado pelo contato com a colonização regional e projetos de produção agrícola que avançaram sobre o território. Junto a isso, a modernidade que impôs valores exógenos à religiosidade e cultura nativa, atingindo a sociabilidade Kaningang. Cabe-nos observar como, também o religioso cristão pentecostal teve inserção na realidade das aldeias e estabeleceu a sua lógica de agregação de contingentes, formando uma rede de templos e hierarquia de lideranças.

7.7.1 - O desafio conversionista

Muitos *movimentos-seitas* com origens cristãs que se institucionalizaram em igrejas pentecostais nos EUA e no Brasil, tiveram efervescência em grupos empobrecidos que contestaram o protestantismo anglo-saxão, devido à burocratização institucional, elitismo, teologia racional e secularizada. Esta alternativa religiosa à margem, rejeitou a distância, entre as igrejas e parcelas subalternas no âmbito religioso e social. Como também, contestou a modernidade em suas dimensões materiais e ideológicas: centralidade no indivíduo, o poder das ciências, o consumo, as tecnologias, o progresso econômico. Desta realidade excludente, surgiram *movimentos-seitas* de *avivamento*, apresentando-se com perfil pietista, puritano e fundamentalista, avessos ao cristianismo tradicional, marcado pelo catolicismo e protestantismo. Neste contexto de revolta e conquista de espaço religioso, estes novos formatos de espiritualidade, tornaram-se sectários e também rejeitaram outras tradições religiosas, como é o caso dos sistemas de crenças indígenas e negros, manifestações religiosas-culturais presentes nos povos nativos, as *religiões da natureza*.

Na radicalidade de contestação ao social moderno e religiões dominantes, estes *movimentos-seitas* apresentaram-se aos grupos subalternos e, a partir de conteúdos bíblicos fundamentais, formaram uma doutrina pietista, moral sectária e puritana, dinamizada por uma ritualidade emotiva. Agregaram contingentes marginalizados, incutindo fundamentos doutrinários bíblicos e comportamento missionário, despertando na busca de *prosélitos*, levando o desafio de *conversão* aos pares subalternos na sociedade e igrejas estabelecidas. Esta efervescência religiosa, surgida em movimentos de avivacionistas no metodismo, igrejas batistas, calvinistas e congregacionais na Europa. Com a migração aos EUA inspirou líderes que chegaram ao Brasil no início do séc.XX, constituindo sólido processo de *seitas* instituídas em igrejas, como é o caso do Movimento de Fé Apostólica (1911), tornada Igreja Evangélica Assembléia de Deus (1918). Posteriormente, este processo de mutação religiosa pentecostal, inspirou líderes brasileiros a formarem *seitas-igrejas*,⁴⁰⁶ pela cisão e processo de nova institucionalização, como foi o caso da Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962).

⁴⁰⁶ Sobre a mutação e gestação, entre igrejas-seitas-igrejas, ver: notas 155 e 156, cap. II – O Pentecostalismo.

Baseado em Leonildo Campos, dois são os enfoques desta militância religiosa sectária, puritana e de base fundamentalista, advinda dos *avivamentos* derivados, desde a contestação ao Protestantismo de Missão no séc.XIX na Inglaterra e região saxônica da Europa, acrescidos pelos grupos de santidade (*holiness*) nos EUA: - combate do catolicismo, visto como igreja anticristã (Apocalipse: *a besta fera* 666); - suplantar as crenças religiosas nativas, compreendidas como primitivismo e feitiçaria.⁴⁰⁷

Para Campos, o novo formato de igrejas evangélicas, advindas dos *movimentos-seitas pentecostais*, incute o desafio à *conversão* religiosa. Perante as crises de sentido, o ser humano necessita de alternativas de superação de desajustes dos referenciais de valores e simbolismos, a busca de reorganização das razões existenciais. Esta instabilidade, compreende uma decisão que induz à recusa do sistema de crença a que pertencia e aceitação de uma outra dinâmica diferenciada ou até complementar, despertando o indivíduo a agregar-se a outro grupo religioso, o que não deixará de levar uma memória e síntese anterior. Esta matriz básica de valores religiosos, influenciará na construção de renovados referenciais de crença pelo acréscimo que a nova ortodoxia tentará incutir, através do novo conjunto de doutrinas e comportamentos nos *prosélitos*.

7.7.2 - *Conversão*: um processo de mudança e conservação

Buscando uma compreensão dinâmica, a expressão *convertere* (latim), significando *transformar, fazer virar, mudar*, dentro do prisma religioso não pode ser compreendida como uma radical troca de valores e comportamentos eclesiais. Permanecem referenciais subliminares de sustentação subjetiva da visão de mundo e das noções anteriores do sobrenatural. Cabe, analisar que o fenômeno de *conversão* não é estanque, conforme afirmações de convencimento, veiculadas por pregações proselitistas. Sendo mais plausível a compreensão da passagem de credos e agregação dos ditos *convertidos*, enfocando os prosélitos dentro de um processo de *rupturas-plenas-de-continuidades* ou *continuidades-com-rupturas-parciais*. “A conversão tem dois aspectos, pois é, de um lado um processo de recusa de um arranjo simbólico anterior,

⁴⁰⁷ Leonildo S. CAMPOS, *Pentecostalismo, conversão e construção de laços Sociais no Brasil*, pp.95-96.

de outro a aceitação de uma nova ordem, que se contrapõe ou que complementa a anterior, agora erodida de novos desafios.”⁴⁰⁸

Portanto, o processo de *conversão* envolve múltiplos elementos e fatores pessoais e conjunturais, não sendo na maioria das vezes um processo radical, como afirmam as posturas eclesiais fanatizadas e acolhidas pelo senso comum da membresia religiosa. Não é total a mudança de valores de crença, principalmente, quando ocorre o trânsito, dentro da mesma matriz religiosa e cultural, como é o caso do cristianismo, tão marcado no séc.XX pela mutação institucional e nomadismo de contingentes divergentes. Desta forma, o fenômeno da *conversão* pentecostal necessita ser visto de forma abrangente e ser observado pelos enfoques antropológicos, psíquicos e sociais.

A *conversão* apresenta-se como fenômeno variável e não estanque na existência dos indivíduos, podendo ser um caminho de mudança transitória e nem sempre ocorre uma transformação radical das opções de crença. Dentro do desajuste existencial e colapso nos valores da tradição dos indivíduos e coletividade, a *conversão* apresenta-se como um processo resultante da banalização da vivência religiosa pessoal e comunitária, envolve a busca de outro sentido existencial, perante a oferta de outra proposta de crença que apresenta-se como mais plausível ao momento vivido, geralmente em crise. Um processo que envolve mudança pessoal, motivada pelo encontro de conteúdo, valores e referenciais diferenciados, a ocupar espaço perante o vácuo da desarticulação de diretrizes do viver-conviver e desencantamento com doutrinas, líderes e instituições. Pelo contato com fatores e elementos mediadores, há o encontro de outro sentido existencial e a pertença a novo grupo, resgatando solidariedade e estabelecendo novas agregações humanas. Ocorre a incorporação de outra lógica na manifestação de crença, expressando sinais de adesão que demonstram a mudança, via assimilação-apropriação e defesa da nova doutrina, moral e ritos de iniciação e continuidade.

No trânsito pessoal de mudança de crença, transparece certo grau de acolhida da dinâmica e conteúdo da nova agregação religiosa instituída (igreja) ou como movimento-seita, em que o *prosélito* estabeleceu adesão, operacionalizando novo comportamento e referenciais diretivos à existência. Há a apropriação de nova mensagem, valores,

⁴⁰⁸ Leonildo Silveira CAMPOS, *Pentecostalismo, conversão e construção de laços Sociais no Brasil*, p.90.

símbolos e significados, os quais oferecem sinal e razão de superação da crise vivida, podendo haver satisfação ou até rejeição dos novos elementos de crença e agregação. A nova oferta religiosa e sua aceitação é permeada de fatores emotivos e racionais, tendendo a construir novas relações existenciais pela busca de novos fatores de sentido, consigo e com a coletividade. Diante da pluralidade de opções, pode ocorrer um relacionamento sincrético, acolhendo valores diferenciados e contraditórios, estabelecendo um trânsito com pertença múltipla e difusa. Ou, um processo de apropriação ressignificante, em que, entre elementos de crença antigos e novos, ocorre uma construção de referenciais mediadores pela assimilação-negação-continuidade de valores doutrinários, morais e formatos rituais. Como também, a agregação a novo grupo ou trânsito no seguimento individual à orientação de um líder especial, ou, a frequência a variados espaços simbólicos e coletividades de sentido.

Mas, ao buscarmos referenciais ao possível processo de *conversão* de indígenas, devemos nos referir à tradição social de unidade coletiva aldeã, em que há a tendência do indivíduo ser influenciado pela relação familiar. Normalmente, devido a organização de base clânica, ocorre a influência do parentesco, havendo a busca de mudança de crença, envolvendo diversos indivíduos em mútuo apoio. Por ser uma sociedade diferenciada e marcada pelo espaço territorial ancestral, a *conversão* tende ao estabelecimento de resgate das relações solidárias, através da agregação proporcionada pelo relacionamento eclesial. Portanto, o trânsito tende a não ser individual, mas influenciado pelas relações de parentesco, sinalizando reorganização das sociabilidades, em resgate à tradição coletiva fragmentada.

Hulda Stadtler analisa a *conversão* pentecostal, como experiência que leva à mudança na percepção pessoal, comportamentos e relações coletivas. Observa como os *convertidos* introjetam novos referenciais de conhecimento, estabelecem significativas experiências do sagrado e, quando reconhecem *inconsistências* e *contradições* na crença que aderiram, administram dentro de uma lógica compensatória da mudança realizada e *exclusão do 'inapropriado'*. Hulda, também, afirma que os conversos pentecostais, provenientes da base popular da sociedade, carentes no âmbito econômico e educacional, projetam sua mudança religiosa em experiências concretas e imagens sensíveis e não se envolvem com maior racionalidade explicativa do fenômeno ocorrido. Assim, define os sinais exteriorizados de quem assumiu nova lógica de crença e comportamento.

Após a conversão, as pessoas percebem-se a si mesmas como mudadas, em pelo menos dois diferentes aspectos: a) traços de personalidade (temperamento), e, b) identidade social (incluindo vínculos comunitários, sentimentos de pertinência, papéis desempenhados, percepções do mundo para fora do grupo religioso, etc.).⁴⁰⁹

7.7.3 - A crise da evangelização tradicional

Daniel Montoya, como teólogo, ao analisar o crescimento das *seitas* e movimentos religiosos contemporâneos na América Latina e Caribe, apresentadores de incisiva militância sectária, situou o fenômeno dentro da crise das igrejas históricas (católica e protestantes) e a desatenção com a religiosidade popular, a falta de compreensão aos povos nativos com suas crenças e especificidades. Também, as pastorais destas igrejas, desconectadas com os efeitos destrutivos sobre os empobrecidos, causados pela sociedade moderna com sua transformação cultural, social e novas idolatrias, o mercado e a exploração econômica e as ideologias, os interesses imperialistas.

Montoya afirma que estas novas alternativas religiosas, constroem força de sentido e agregação aos grupos subalternos, mas também, atuam de *forma alienante e destrutiva*, devido à radicalidade de crença imprimida pelo enfoque religioso *reducionista e fundamentalista* dos valores cristãos, a instrumentalização das carências populares, insinuando soluções no *plano mágico-religioso*. Ocorre simplificação teológica e práticas coniventes com as ideologias colonialistas pela dominação ideológica que o seu sectarismo e exclusivismo salvífico imprime, incutindo uma *falsa escatologia*.

Perante a histórica crise da pastoral tradicional das igrejas históricas, a perda de referenciais na existência dos oprimidos e os efeitos manipuladores da modernidade, Montoya aponta dois problemas internos às Igrejas Católica e Protestantes. Um deles, a *debilidade estrutural*:

(...) as igrejas não têm sido capazes de transformar sua institucionalidade para responder aos desafios deste momento. Na paróquia local o padre ou o pastor ainda monopolizam todos os ministérios. Na falta de padres ou pastores, estão são 'importados', em vez de operar uma mudança na estrutura ministerial.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Hulda STADTLER. *Conversão ao pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade*, p.112.

⁴¹⁰ Daniel MONTOYA. *Seitas: Origem e expansão*, p.74.

E, o outro, a debilidade *cultural e ideológica*:

A igreja impôs à sua mensagem, sua ética, espiritualidade e liturgia a camisa-de-força da cultura ocidental, marcadamente intelectualista, racional, elitista, fria, alheia ao sentido e sentimentos populares. Nosso povo é emotivo, gosta do símbolo e da festa, de participar corporalmente do culto...⁴¹¹

Antônio Gouvêa Mendonça afirma que as *seitas* tendem a não ir além da época liderada pelo fundador. Logo institucionalizam-se em *denominações* e igrejas. Perante as crises sociais e referências de sentido, os contingentes humanos buscam renovados valores e espaços diretivos à existência. Diante da defasagem das agências tradicionais de produção transmissão de valores, as novas formas cristãs, apresentam uma mensagem sintética, a partir de pontos diretivos, tidos como fundamentos à existência conflituada, facilitando a re-organização psíquica e espiritual do indivíduo.

Conforme Mendonça, as *seitas* cristãs na estratégia de ruptura com o tradicional, prometem o resgate renovador dos elementos fundamentais das origens da instituição rejeitada. Aplicando uma estratégia de separação das realidades conflitivas, imprimem uma moralidade sectária e busca de santidade, através de fundamentos bíblicos, legitimados pela tradição do livro sagrado, induzindo ao comportamento puritano de negação do mundo. Dogmatizando a doutrina e ritualidade, imprimem um autoritarismo *conversionista*, como promessa de regeneração pessoal. Construindo envolvimento com agregação sectária e puritana (*irmãos*), forma-se um *microcosmos* psíquico e sociabilizador, enredando os adeptos numa dualidade, entre perdição (mundo) e salvação (grupo de crença). No encontro de autoestima e temor, o *convertido* troca a autonomia desorientada e desregrada pela *paz e segurança* da rigidez doutrinal que imprime comportamento moralizado.

Desta forma, as *seitas* têm origens na contestação à sociedade e às igrejas tradicionais, gestando novas igrejas marcadas pela mensagem salvacionista e ritualidades mágicas pelas promessas miraculosas. Para MENDONÇA, “o grande mérito das seitas tem sido a sensibilidade para detectar os novos universos de conflitos e necessidades humanas... As pessoas buscam sempre ‘idéias claras e distintas’, para que seus universos sociais e mentais solucionem seus problemas do cotidiano.”⁴¹²

⁴¹¹ Daniel MONTROYA. *Seitas: Origem e expansão*, p.74.

⁴¹² Antonio Gouvêa MENDONÇA. *Seitas e Igrejas*, p.89

7.7.4 - Conversão ou transfiguração

Observando o processo religioso na TIG, o pentecostalismo desempenha a sua estratégia proselitista, mediante uma comunicação doutrinal pietista, perante a fragmentação dos valores religiosos-culturais do povo indígena. Busca convencer o Kaingang pelo discurso coloquial, sensível ao existencial, perante a generalizada crise no decorrer do processo histórico, de que chegou a revelação divina, através da inculcação de uma moralidade sectária e puritana que exige mudança individual e inserção na dinâmica eclesial, tornando-se *crente*. No envolvimento agregador da ritualidade emotiva, a mensagem incisiva é transmitida, ofertando milagres aos problemas pessoais. O discurso contundente da liderança pentecostal é reforçada pelo testemunho dos indígenas que na pertença eclesial, dizem ter sido agraciados. Nesta agregação que promete salvação da terra conflituada ao céu redentor, proclama-se que a adesão do indivíduo à *irmandade*, trata-se de *conversão* à igreja pentecostal e afirma-se que o indígena *crente*, tornou-se *propriedade divina*. Mediante a atribuída *conversão* Kaingang, torna-se permanente o discurso religioso separatista e radical, representado na exigência do abandono das *bruxarias* do Kuiã, *idolatrias* católicas e *falta de doutrina* dos luteranos. O discurso, moralidade e ritos são embasados numa pregação bíblica literal e fundamentalista, prometendo que na adesão à *igreja dos crentes*, a salvação de todos os males acontecerá, a começar pela libertação do lazer destrutivo e vícios da permissiva sociedade envolvente.

Assim, podemos perceber que as igrejas pentecostais apresentam um proselitismo estratégico, firmado no tripé (doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva), sendo incisivas na inculcação de um processo de *conversão* pela sua oferta salvífica transcendental à existência humana em desajuste de sentido. “O pentecostalismo trabalha para transformar as mentes das pessoas através da reconstrução, com elas da realidade (raciocínio), e, isto provoca por sua vez, mudanças nas formas de interação dos seguidores com o mundo ao redor.” ⁴¹³

⁴¹³ Hulda STADTLER. *Conversão ao pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade*, p.133.

Segundo Darcy Ribeiro, ao observar na década de 1950, a presença de missões católicas e evangélicas, em diversas sociedades indígenas no Brasil, ocorre um processo de redefinição dos mitos ancestrais, adequando as concepções antigas à realidade conflitiva de permanentes mudanças dissociativas das aldeias e da desarticulação do *corpo de crenças* tradicionais, gestando uma relação de *sincretismo* religioso. A reinterpretação dos mitos antigos e apropriando-se de concepções míticas cristãs, estabelece comunicação simbólica e social com a nova realidade da presença colonial, aproximando visões de mundo em conflito, readequando valores culturais e resgatando sentido existencial aos indígenas.

Assim, como a mitologia bíblica compendiada pelos hebreus continua tendo sentido para imensas camadas do mundo civilizado, também os corpos míticos tribais continuam inspirando os índios, apesar de sua incongruência e ambigüidade – ou em virtude delas – e das alterações que lhes são seguidamente impostas pela reinterpretação.⁴¹⁴

Resgatar os heróis ancestrais, percebendo a similaridade com os heróis bíblicos da religião dos colonizadores, proporciona o resgate simbólico do valor existencial, a retomada da conduta e valorização da cultura aldeã. Pelo religioso é redefinido o âmbito social, demonstrando que o indígena na sua irredutível característica de *conservantismo*⁴¹⁵ cultural não foi passivo ao projeto de assimilação, mas resistiu pelo seu substrato de valores, ocorrendo apenas lenta e parcial integração à hegemônica sociedade colonial. Neste enfoque, podemos afirmar que pela resistência religiosa, o Kaingang processa uma ressignificação dos valores cristãos pentecostalizados, os quais lhes servem de apoio ao resgate de valores da cultura e sociabilidade em crise. Nas aldeias da TIG, havia uma conjuntura de crise sócio-cultural. Perante a avalanche de *fatores dissociativos*, provocados pela exploração da sociedade regional e fraca presença católica e luterana, a estratégia proselitista do pentecostalismo, encontrou o Kaingang, suscetível ao proselitismo salvacionista.

⁴¹⁴ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.381.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p.192 Ver tb: Juracilda da VEIGA, *AS RELIGIÕES CRISTÃS ENTRE OS KAIKANG: mudança e permanência*. In: WRIGHT, Robin M(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas Evangélicas, pentecostais*, pp.185-187.

Para Darcy não há *conversão*, apenas *sincretismo*, reflexo da *transfiguração étnica* construtora do *índio genérico*, resultante dos desajustes psicossociais e culturais, reagindo ao projeto colonizador assimilacionista. Os indígenas em crise, assumem aspectos da crença que provém de parcela subalterna da sociedade envolvente, como é o caso do pentecostalismo na TIG, grupo similar à condição de povos em desajuste existencial, gestando uma integração solidária na base da pirâmide da população regional. Junto aos *crentes* (AD e DéA), em sua maioria caboclos, pobres e migrantes, operários das vilas ou peões de lavouras, o Kaingang vivendo na periferia rural, estabeleceu identificação e construiu uma integração, como *índio civilizado* e simbolicamente contesta a hegemonia regional com o seu etnocentrismo europeizado que cobiça o patrimônio indígena. Nisso, o perfil religioso popular do pentecostalismo, apresenta adequação e transmite sentido ao *corpo de crenças e valores* indígenas fragmentado e que necessita de re-elaboração mítica para resgatar a esperança e conduta do Kaingang, perante a civilização preconceituosa.

Darcy ao observar a acolhida de diversos povos indígenas às crenças e igrejas cristãs, afirma que enquanto o indígena resistir à *decomposição cultural* e tentativas de assimilação não haverá de fato, *conversão* nem no sentido teológico e nem pela conquista intelectual ou miraculosa. “A conversão ocorre aqui como uma tentativa de trânsito da consciência amarga de ‘índios civilizados’ para a consciência de participantes da qualidade de brasileiros comuns.” ⁴¹⁶

Pelo enfoque do senso comum nas afirmações dos pentecostais e dos *índios crentes*, atribui-se que há um amplo processo de *conversão* na TIG. Mas, pelo viés antropológico, observando a intersecção de valores religioso-culturais, entre o pentecostalismo (AD e DéA) e o povo Kaingang, podemos afirmar que pelo fator religioso, ocorre um processo de aproximação de grupos similares e periféricos na sociedade. Neste conteúdo e ritualidade cristã de perfil popular, o indígena conseguiu estabelecer uma ressignificação religiosa-cultural, pertinente à realidade histórica de conflitos. Na discriminação regional e falta de amparo pelo indigenismo estatal, o pentecostalismo tornou-se apoio aos males espirituais, físicos e sociais. Tudo indica que o Kaingang, já na condição de *índio genérico*, esteja integrado ao pentecostalismo, construindo um processo de *transfiguração* religiosa, ressignificando elementos míticos,

⁴¹⁶ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.406.

o que possivelmente culminará numa religiosidade fluída, perdendo a centralidade do *corpo de crença* pentecostal e aumentando o resgate dos valores míticos ancestrais reelaborados.

Na TIG, este fenômeno é plausível, observando-se a juventude indígena, principalmente os que estão estudando e despertando à liderança nas aldeias. Este grupo minoritário rejeita a histórica presença das igrejas, junto aos povos indígenas e afirma a necessidade do resgate da sua religião e cultura originária. Portanto, perante as crises generalizadas e tentativas de readequação existencial, a introjeção de projetos catequéticos e as imposições conversionistas tenderão a ser redimensionadas e o indígena Kaingang, possivelmente irá "... refluir para uma religiosidade nominalmente tradicional, nela encontrando expressão para sua consciência étnica específica." ⁴¹⁷

Percebe-se que o culto pentecostal com predomínio assembleiano, junto ao Kaingang em constantes crises na TIG, oferece elementos simbólicos funcionais ao viver, resgatando a esperança indígena e introjetando estratégicas tentativas de *conversão*. Como o indivíduo vive a experiência religiosa, dentro das condições sociais e nestas circunstâncias nutre expectativas, da mesma forma, este novo evangelismo, leva a um abandono imaginário (transfiguração) da vida problemática das aldeias e a sociedade circundante pela novidade do *homem novo, o regenerado* da Bíblia.

Marcos Rufino, antropólogo da Universidade de São Paulo (USP), afirma que o objetivo pentecostal de *converter* as crenças e cultura dos indígenas é contestado, quanto ao alcance que atinge a nova doutrina, moral e ritos introduzidos. Mas, constata-se a inculcação de novos referenciais de crença, costumes e comportamento, aproveitando-se dos desajustes históricos no sistema cultural e social das aldeias.

A catequese explícita protestante, no entanto, não é garantia de 'conversão' ao cristianismo. afirma que, 'se formos seguir ao pé da letra a noção, vamos ver que a conversão foi muito fictícia... Ela acontece quando determinado sujeito histórico passa a adotar os valores, a cosmologia, o simbolismo de outro grupo. O grupo [indígena] não se torna o espelho do conversor. Eles viram uma coisa lá, e para saber o que deu, só fazendo a etnografia de cada grupo'(...) A 'boa nova' anunciada diariamente tem como objetivo permitir que os índios, 'que são místicos', abandonem seus 'medos' – a crença em espíritos que podem lhes fazer mal. ⁴¹⁸

⁴¹⁷ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p.408.

⁴¹⁸ Marcos RUFINO, *Cresce presença evangélica entre índios*. In: *Jornal Folha de São Paulo*, Caderno A p.11, 18/abril/2005,

Percebe-se que o monopólio da liderança, mensagem, moralidade e ritualística pentecostal, penetra na área indígena com definidos interesses simbólicos e materiais. É introduzida uma sistemática ideológica que faz intersecção de pontos com o imaginário religioso indígena, os quais são transfigurados numa moldagem pentecostal, uma exógena religião, diante dos nativos. Processo este, tendencioso à moldagem de diferenciados valores à cultura e tradição Kaingang. Há penetração no *campo* religioso indígena e a inculcação de um *hábitus*, sob controle de uma racionalidade religiosa, condicionada pelo enfoque maniqueísta, o temor e cumprimento de *dogmas e tabus*.⁴¹⁹

7.7.5 - O pentecostalismo: a *desapropriação* e o *monopólio* da crença

Pierre Bourdieu, em sua análise sociológica referente ao monopólio e controle ideológico, através do religioso nos grupos sociais, observa a conjuntura de campo e moldagem de comportamento. Pela introjeção de conteúdo permeado de interesses e manejo do saber, líderes apresentam estratégias de poder, moldando novos *hábitos* nos indivíduos e grupos de crença. Os *especialistas*, detêm o *saber religioso* e definem as interpretações exegese) e normatizações (moral e ritualidade), conforme os interesses que representam, também exigindo reconhecimento da autoridade institucional que dizem encarnar.

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um 'corpus' deliberadamente organizado de conhecimentos secretos(e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos(ou profanos, no duplo sentido do termo), destituídos do capital religioso(enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.⁴²⁰

Este monopólio e inculcação de novas formas de *capital religioso* pela AD e DéA na TIG, aparelha-se pela diferenciação, entre os portadores dos *segredos* do sagrado e os que passaram a ser destituídos, como ignorantes leigos ou *profanos*. Passou a

⁴¹⁹ Marcos RUFINO, critica a presença de missões evangélicas de perfil norte-americano, junto às aldeias indígenas. Neste enfoque, a reportagem com subtítulo, "*Antropólogo vê 'violência' em negação da cultura*", afirma a consequência do proselitismo: "(...) pode representar uma 'violência simbólica' ao negar aspectos da cultura dos índios, relacionando-as diretamente com o mal e com o Diabo." Marcos RUFINO. *Cresce presença evangélica entre índios*. In: *Jornal Folha de São Paulo*, Caderno A p. 11. 18/abril/2005.

⁴²⁰ Pierre BOURDIEU, *A Economia das Trocas Simbólicas...* p. 39.

acontecer uma ideológica *deterioração do capital tradicional* (costumes e valores), atingindo o viver religioso e cultural da aldeia pela nova *competência religiosa* (doutrina, moral e rito pentecostal). Um novo *corpo sacerdotal* (hierarquia do templo) é introduzido, o qual insere um processo de *domínio prático* (ritos emotivos) e *domínio erudito* (mensagem bíblica). O corpo clerical indígena (Kuiã, rezadores) é destituído do seu *manejo prático do sistema mítico*, o qual era exercido com tradição, carisma e hereditária excelência ancestral.

Assim, os Kuiãs e rezadores tornaram-se desprezados, passaram a serem leigos e *profanos*, mediante a entrada do novo *corpo de especialistas* monopolizadores do religioso na TIG. Em contraponto, as igrejas pentecostais dissimularam a monopolização, integrando os rejeitados líderes religiosos ancestrais no novo corpo clerical estereotipado, mediante recrutamento para outra *competência religiosa*, oportunizando a alguns indígenas líderes, galgarem a hierarquia e serem pastores, presbíteros, obreiros... Ou dando destaque civil, dentro do culto, a estas lideranças destituídas do poder religioso tradicional, mas apresentadas como *criaturas renovadas pela conversão!* Como também, exaltando a autoridade do cacique e outros milicianos, colocados num exemplo de pessoas *crentes* e salvas.

Na similaridade de grupos sociais periféricos (Kaingang e *crentes*) na sociedade hegemônica, o pentecostalismo operacionalizou a sua inserção na TIG e o senso religioso indígena, operou a ressignificação mítica. O tripé (doutrina, moral e rito) da dinâmica eclesial do pentecostalismo tornou-se plausível à desagregação da sociedade indígena pelas constantes *coerções* sofridas no âmbito tecnológico-culturais, sócioeconômicas e ideológicas. Assim, a doutrina pietista, a moral sectária e puritana, a ritualidade emotiva, construíram agregação comunitária e senso de pertença nas aldeias e com a *irmandade* da sociedade envolvente. A esperança salvífica, como compensação às frustrações terrenas, também, animou à cura de muitos problemas existenciais do indivíduo e o resgate da solidariedade coletiva.

O indígena Xokleng (*Laklano*), junto ao Kaingang, pertence ao tronco linguístico Jê, sendo os únicos na religião sul a possuírem grande similaridade cultural e religiosa. Os Xokleng estabelecidos em Santa Catarina, também migraram e estabeleceram aldeias no RS, durante o séc.XIX, sendo chamados de Botocudos. Tiveram enormes rivalidades com os Kaingang e também, foram perseguidos pelos projetos colonizadores. Em meados do séc.XX, já com contingente defasado, estabeleceram-se

em definitivo no Alto Vale do Itajaí, centro-sul de SC. Comprimidos pela colonização alemã e polonesa, chacinados pelos *bugreiros* financiados pelas colonizadoras e governantes, os remanescentes foram arredios às várias tentativas de catequese e acabaram sendo pacificados pelo SPI, apenas em 1914.

Flávio Braune Wiik realizou pesquisa na déc.de 1990, junto aos Xokleng e afirma que o diretor do protecionismo estatal (Eduardo de Lima e Silva Hoerhan) com os seus princípios laicos positivistas, tentou moldá-los à ordem e produção agrícola, dentro do território. Pouca mudança civilizatória conseguiu o diretor, durante quarenta anos que lá esteve, o sobrinho do Duque de Caxias. Os Xokleng foram cerceados de projetos catequéticos, sendo permitida a esporádica e controlada presença católica. O cacique, junto com o líder xamânico (*Kamblém*) e os anciãos rejeitavam o batismo. O pastor luterano não tentou pastorear os indígenas, mas defendia o *amansar* para tornar os Xokleng, agricultores e criadores, isolados na sua *reserva*.

De outra forma, perante o cerceamento do chefe no posto do SPI, o pentecostalismo assembleiano que chegou na região em 1940 foi estabelecendo relações de fora para dentro da área Xokleng, atraindo os indígenas para cultos no templo das imediações. A estratégia proselitista, ancorada em fenômenos de cura, expulsão de demônios e oferta de milagres foi atrativa. A concessão pentecostal para que os indígenas assumissem cargos (ministérios) evangelísticos foi inserindo a prática cúltica, dentro da *reserva*. Só, em 1953, o diretor do SPI, permitiu a entrada de pastores no território, mediante a promessa de cura do problema do alcoolismo reinante, embora o cacique continuasse resistindo à presença cristã. Mas, esta última barreira foi vencida, convencendo o cacique de que o culto seria realizado na sua palhoça, o que foi concedido para vários encontros efusivos, atribuindo-se ter ocorrido, ampla *conversão* dos Xokleng.

O cacique permitiu, observou, exerceu controle e *converteu-se* ao evangelismo assembleiano. O pentecostalismo que estava latente, através da inserção subliminar na década proibida pelo chefe do SPI e também, rejeição do cacique, acabou eclodindo, mas sob comando do cacique e líderes indígenas, já pentecostalizados que estavam celebrando na época, em que era rejeitada a entrada de pastores na terra Xokleng. Porém, a AD não conseguiu estabelecer comando doutrinário e, segundo seus princípios evangelísticos, também não teria havido verdadeira *conversão* sobre os Xokleng, visto que o cacique e sucessivas lideranças indígenas, muitos Kuiãs foram de forma

autônoma, tornando-se pastores e membros da hierarquia pentecostal nas aldeias. Como nos afirma Flávio, “a incorporação do pentecostalismo restabelece uma forma de exercer o poder, dando origem a uma hierarquia e classe inerentes ao grupo, que se havia diluído depois do contato.” ⁴²¹

7.7.6 - Os indígenas: a redefinição da crença nativa

Este processo narrado pelo pesquisador Flávio B. Wiik, mostra a queixa dos missionários pentecostais, de que os Xokleng apropriaram-se de elementos espirituais e comportamentos exteriores, conforme a ótica cultural própria e ignoraram a moldagem civilizacional, inerente à pregação e ritualidade do pentecostalismo assembleiano. Alguns professores e funcionários do Posto Indígena eram pentecostais, tiveram boa proximidade e também não conseguiram impor o ritmo doutrinal e mudança de certos costumes sociais e familiares, nem a sistemática do trabalho produtivo no padrão da sociedade envolvente. Portanto, a resistência dos indígenas, ditos *crentes*, coincidiu com as reclamações do indigenismo estatal e seus fracassados projetos de assimilação-integração do indígena à sociedade agrícola.

Portanto, perante o evangelismo pentecostal e sua estrutura ideológica, os Xokleng assumiram de imediato o poder dirigente e estabeleceram uma *incorporação diferenciada e selecionada*.

Vemos que já está formado um *gap* entre percepções autóctones e exógenas acerca das manifestações do divino e sobre quem exerce o controle sobre os novos meios e poderes, até então supostamente nas mãos dos missionários... Os Xokleng gozam de liderança religiosa autóctone, são ‘um campo independente’ da Assembléia de Deus - o que não os impede de estabelecer laços e alianças com brancos e membros de congregações, às quais dizem ser afiliados e de onde recebem recursos e donativos. ⁴²²

Em relação à *conversão* dos Xokleng-SC, ocorrida a partir de 1953, Darcy Ribeiro na década de 1960, percebeu a *transfiguração mítico-simbólica*, ocorrida e declarou:

⁴²¹ Flávio Braune WIİK, *O EVANGELHO TRANSFORMADO*: apropriações Xokleng (Jê) do cristianismo pentecostal. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES*: Igrejas Evangélicas, pentecostais, p.159.

⁴²² *Ibidem*, p.158.

Hoje sabem de um outro céu que precisam merecer não bebendo, não fumando, não dançando, como sempre fizeram; um céu, que parecia perdido e reencontraram. Lá vive um deus novo, de ouvidos abertos para seus apelos, deus que é pai deles e de todos os *zug* [brancos]. Para essa gente que perdia o sentimento de povo, que se envergonhava de sua origem, a revelação de um deus assim comum a todos os homens é uma reconciliação com a vida.⁴²³

Flávio Braune Wiik, assim define a apropriação dos Xokleng, sobre o pentecostalismo assembleiano:

A incorporação de elementos presentes na mensagem evangélica ajudou a reordenação e a recuperação de elementos autóctones presentes na mitologia e cosmologia Xokleng pré-cristãs, abaladas pelas guerras contra os brancos, a partir de meados do século XIX. Essa apropriação, também se deu porque a mensagem e os rituais cristão-pentecostais, por encontrar elementos consoantes com o universo cultural xokleng pré-contato, assim como fazer sentido no momento presente em que estes chegaram até os Xokleng, nos anos 1950, deflagraram um diálogo reflexivo entre os Xokleng.⁴²⁴

O histórico processo de desajustamento social, o constante *colapso cultural*, os *fatores deletérios e dissociativos* têm forçado o indígena à integração compulsória, impondo a moldagem de muitos aspectos do viver à realidade do contato com a sociedade regional. Em termos de produtos materiais, as *compulsões* e *coerções* geraram cobiças e rápidas integrações indígenas. Mas, em torno dos valores simbólicos, referenciais de crença e conduta, as apropriações foram dissimuladas e nem sempre a *consciência do 'outro'* conseguiu ser imperativa e inculcadora.

Os índios, compelidos a redefinir suas crenças, não o fazem atentos ao discurso do missionário que procura convertê-los; ou às razões do funcionário chamado a protegê-los que lhes quer impingir suas próprias concepções; e, nem mesmo às idéias dos neobrasileiros com que passam a conviver. (...) A consciência do índio, como sua representação do mundo e suas fontes de motivação e de explicação é, por isto, irredutível, enquanto ele permanecer indígena. Pode ser adornada com elementos estranhos, adotados como excentricidades ou como explicações para experiências novas, mas permanece íntegra no seu cerne, dentro do qual os motivos e os temas estranhos são redefinidos antes de adotados.⁴²⁵

Perante a desestruturação do sistema social e econômico indígena, os ataques da sociedade regional dominante e a necessidade de novos referenciais à existência em defasagem de valores e desagregação cultural, os Xokleng acolheram o

⁴²³ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização...*, p.404

⁴²⁴ Flávio Braune WIK, *O EVANGELHO TRANSFORMADO: apropriações Xokleng (Jê) do cristianismo pentecostal*. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas Evangélicas, pentecostais...*, p.162

⁴²⁵ Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, pp.373-374.

pentecostalismo assembleiano como mensagem utópica estabilizadora, entre a necessidade de resgate e adequação vivencial. “Uma mudança em que se incorporam concomitantemente o novo e a modernidade e, ao mesmo tempo, reforça-se a ‘tradição’.” ⁴²⁶

Jaracilda da Veiga observa a mudança drástica das áreas indígenas, a partir da déc.de 1940 e constata o crescente agravamento das crises nas sociedades indígenas. Neste contexto de ruptura dos referenciais simbólicos e organização clânica, a sensação do mundo em destruição, a desesperança provocada pela colonização que cercou e invadiu as *reservas*, tornaram os indígenas desorientados em sua cosmologia. Nesta conjuntura nefasta, desarticuladora dos referenciais da convivência tradicional, a perda dos valores agregantes da coletividade Kaingang, tornou os indígenas suscetíveis às pregações temerosas com suas ofertas salvacionistas de apelo intimista e particularizadas, as quais se sobrepõem às crenças tradicionais. Nos afirma, a Juracilda:

A crença num mundo perecível os faz receptivos às pregações dos evangélicos sobre o fim dos tempos e justifica, a meu ver, algumas conversões a essas igrejas, ou seja, é a categoria Kaingang que permite a eles a ponte para conceitos estranhos como o ‘apocalipse’. No mundo tradicional há um único corpo de doutrina partilhado por todos. O contato com o mundo ocidental cindiu a realidade, permitindo a busca de diferentes saídas. Uma delas é a busca da saída individual, que é representada pela adesão às igrejas pentecostais. O anúncio de que ‘o fim do mundo está próximo’ faz sentido para um povo cujos mitos comprovam que houve um começo do mundo, e, pelo menos uma destruição do mesmo.⁴²⁷

7.7.7 - A transição do catolicismo ao pentecostalismo

Os Kaingang, afirmando serem adeptos da religião católica, vivendo a desarticulação de sua religiosidade ancestral e perda de territórios tradicionais, acabaram encontrando no proselitismo das *seitas fundamentalistas*, a alternativa de redimensionamento de sua sociabilidade e referenciais de sentido fragmentados.⁴²⁸

⁴²⁶ Flávio Braune WIIK, *O EVANGELHO TRANSFORMADO: apropriações Xokleng (Jê) do cristianismo pentecostal*. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas Evangélicas, pentecostais*, p.166.

⁴²⁷ Juracilda da VEIGA, *Cosmologias Kaingang e suas Práticas Rituais*. In: TOMMASINO Kimiye e MOTA, Lúcio Tadeu. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*, pp.282-283.

⁴²⁸ “Apenas a partir da década de 1940 têm início práticas proselitistas de adeptos ou de pregadores de igrejas protestantes e, a partir dos anos 1980, proliferaram seitas pentecostais em comunidades Kaingang, com a conversão de muitos católicos às seitas fundamentalistas. Esse último período de 40 anos coincide com um tempo de rápidas e profundas transformações na vida econômica e social do Sul-Sudeste do Brasil, que afetaram profundamente a vida dos Kaingang.” (Juracilda da VEIGA, *AS RELIGIÕES CRISTÃS*

Na cultura organizacional Kaingang dividida em metades clânicas que se complementavam estando em oposição (*Kamé* e *Kairú*), a tradição e conservação, a mudança e reordenamento tornaram-se necessárias, perante o contato colonial e sociedade regional modernizante. Numa visão mítica, desde as origens marcada pela ambivalência, destruição e (re)criação, a ruína em que as sociedades indígenas encontravam-se na metade do séc.XX não havia mais condições de estabilidade. A *religião antiga*, baseada no catolicismo caboclo não mais respondia, as tradições religiosas ancestrais e a operacionalidade do religioso pela atuação do Kuiã que aplacava os desequilíbrios sociais, as forças da natureza e cósmicas, tornou-se um sistema, também desajustado.

Neste panorama sócio cultural indígena, desequilibrado nos seus referenciais à existência, a oferta pentecostal tornou-se plausível, onde a sua base ideológica encaixou-se nos desajustes sociais e culturais, porque passaram os territórios e povo Kaingang. O tripé fundamentado na doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva, encontrou operacionalidade no imaginário indígena fragmentado. Como também, a organização social hierárquica em desajuste pelo desprezo aos anciãos, a desarticulação do poder religioso dos Kuiãs, as cooptações e militarização das lideranças pelo SPI, a constante penetração dos vícios e exploração da sociedade regional. As quebras da organização clânica pelo modelo da família nuclear e a ascensão da autonomia dos indivíduos, as mudanças das relações de poder desestabilizaram as sociabilidades Kaingang.

Desta forma, a religião como fonte de equilíbrio social e força de sentido pessoal estava defasada, onde a tradição ancestral e o catolicismo popular não mais desenvolveram a mediação entre a aldeia, a dimensão mítica e o modo de ser Kaingang. Acrescenta-se que a colonização das imediações da TIG pelos descendentes de europeus (católicos e luteranos), trouxe um claro desprezo às tradições populares cultivadas pelos indígenas e caboclos. Neste vácuo do agente religioso tradicional (Kuiã) e as mudanças drásticas da realidade econômica, social e cultural, o pastor pentecostal ocupou o espaço ocioso e aplicou a dinâmica eclesial, centrada no fundamentalismo bíblico e oferta de milagres, exigindo a *conversão*.

Juracilda salienta que o catolicismo não foi simplesmente incorporado pelo Kaingang, mas reelaborado, dentro da cosmologia indígena, adquirindo uma dinâmica ressignificante que ultrapassou uma simples junção sincrética, marcada por conciliação e até contradição de elementos de crença e cultura. Na histórica relação que o indígena teve com o catolicismo caboclo, proveniente do contato com populações interioranas e esporádica *desobriga* (visita e celebração) eclesiástica, centrada no batismo, a tradição Kaingang liderada pelo líder religioso, o Kuiã, estabeleceu uma apropriação com nova referência simbólica dos elementos do catolicismo. Como exemplo: o *iangre* que trata-se do espírito animal, o companheiro, o *duplo* do indivíduo Kaingang foi transmutado para o santo católico. Mas, certamente, de forma subliminar, muitos indígenas, também continuaram com o seu espírito animal, sendo cultivado no referencial simbólico pessoal. Semelhante ressignificação, ocorreu com a cruz, os altares do Kuiã, as imagens devocionais dos santos e a bandeira do divino, o uso de velas (tochas), promessas, procissões, festas, benzeduras. “Para os indígenas católicos, não há incompatibilidade entre a condição de católico e o apego a práticas culturais próprias de seu ‘mundo antigo’, sejam as festas, sejam as curas xamânistas, sejam ainda suas relações com os espíritos dos mortos e dos animais.”⁴²⁹

De forma incisiva, o pentecostalismo tendo destaque a Assembléia de Deus, em meio à crise que assolou as reservas indígenas na segunda metade do séc.XX, alastrou-se aplicando rígido código moral cristão sectário e puritano, exigindo entre a membresia, a vigilância e denúncia dos *crentes* faltosos. O incutido temor de punições pela disciplina da hierarquia eclesiástica e visão castigadora da divindade cristã, inseriu permanente medo, estabelecendo intersecção com a base mítica Kaingang que crê nos espíritos presentes e vigilantes em todos os locais, além da visão indígena catastrófica sobre a realidade, incutiu a temeridade para merecer o *arrebatamento de Jesus*. A permanente moralidade, encontrou apoio no desejo das mulheres pela ordem familiar, a começar pela *conversão* do marido e filhos, como também, o rigor de conduta, encontra apoio nas autoridades indígenas, visto que a pregação pentecostal incute a obediência às autoridades, a submissão hierárquica. A severidade das ameaças e punições é internalizada, a suspensão e disciplina aplicada, resulta também na perda de prestígio e

⁴²⁹ Juracilda da VEIGA. AS RELIGIÕES CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG: mudanças e permanência. In: WRIGHT, Robin M.(org). TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas Evangélicas, pentecostais, p.179.

ascensão nos ministérios do templo, reservado aos homens. Portanto, há forte inculcação de temor, recalque e escrúpulo de consciência, taxando publicamente de *desviado*, quem quebrou o *cerco* evangelístico ou abandonou a igreja pentecostal.

Juracilda apresenta a visão mítica, como propensa a estabelecer comunhão com o discurso pentecostal, devido à tradição Kaingang crer na origem do mundo, a partir do cataclisma do dilúvio, em que sobraram apenas os pais recriadores do mundo, refugiados e renascidos de dentro da serra. Povoaram novamente a natureza de seres e estabeleceram a sociedade indígena em metades opostas e complementares, a partir do casamento dos filhos. Dentro de um histórico contato com outros povos indígenas hostis e depois o avanço colonial, as guerras, mortes, migrações, doenças e misérias, tornaram a realidade problemática plausível às origens míticas e a oscilação existencial das aldeias. Portanto, gestou-se uma cultura permeada pela ambivalência entre o risco de destruição e a busca de regeneração. Nesta compreensão marcada pelas perdas e resistências, o Kaingang chegou extremamente fragmentado na segunda metade do séc.XX, vivendo o eminente risco de extinção como povo, em constante destruição do território, sistema de valores, doenças e mortes.

7.7.8 - Os enfoques diferenciados no pastoreio cristão

Diante da realidade aldeã caótica, a diferença escatológica entre as igrejas, as incisivas pregações salvacionistas sobre a alma, inferno e céu, os conflitos e preconceitos da sociedade regional, os temores pela sobrevivência perante o mundo ostil, também favoreceu ao indígena em crise, a aderir ao pentecostalismo.

Os ‘católicos’ preservam uma convicção Kaingang de que na vida ‘verdadeira’, o mundo em que vale a pena viver é o mundo presente, na sua aldeia nesta terra. A vida no mundo dos espíritos, na aldeia dos mortos é apenas passageira, e, o desejo é sempre voltar ao mundo atual. Já os ‘crentes’ aceitam aderir a uma expectativa de vida ‘em plenitude’ futura, *post-mortem*.⁴³⁰

O movimento pentecostal, direcionado pelo evangelismo formador de *igrejas de salvação*, enfoca a sua mensagem e ritualidade num prisma de condenação às realidades terrenas e verticalidade salvífica, dentro de um julgamento apocalíptico sobre o universo

⁴³⁰ Juracilda da VEIGA. *AS RELIGIÕES CRISTÃS ENTRE OS KAIKANG*: mudanças e permanência. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas Evangélicas, pentecostais*, p.170.

permissivo e arrebatamento dos *salvos* na vinda milenarista do *Sr. Jesus*. A acolhida e adesão Kaingang a esta mensagem plausível à realidade indígena conflitiva e desesperançada foi de grande envergadura. A estratégia da oralidade do líder pentecostal soube acirrar a compreensão maniqueísta (bem-mal), sobre a história de crise pela desarticulação das tradições, ecossistema, sociabilidades e valores culturais-religiosos das aldeias. O pentecostalismo impõe-se pelo discurso do temor, destituição da autoridade religiosa dos Kuiãs e o ritual do kikikói que já estavam em decadência e instalou-se como agente ideológico, estabilizador simbólico e social, perante a desestruturada escatologia tradicional Kaingang. A resignificação do Kaingang sobre a guerra teve transferência no decorrer histórico. Passou da rivalidade e disputa de espaço, entre povos indígenas para o enfrentamento dos colonizadores. Pentecostalizado, o indígena transferiu o imaginário guerreiro ao combate espiritual, definindo como malignos, os entes sobrenaturais de sua própria tradição ancestral, as crenças do catolicismo caboclo, a sociedade liberal e as pessoas *incrédulas*.

Nas relações das igrejas e Kaingang, ocorreu contraste, entre a pouca presença católica com sua condescendência, perante as compreensões e ritualidades indígenas resignificadas, de onde gestou-se um catolicismo caboclo. A princípio, o catolicismo inserido nas populações indígenas, estaria mais propenso à conservação das tradições. Enquanto que o pentecostalismo exacerba na estratégia proselitista, realizando o combate à cultura ancestral e exigência de *conversão*, perante a religiosidade e liderança espiritual do Kuiã. “Já, as igrejas pentecostais acreditam ser seu dever de caridade ‘salvar as almas Kaingang’ e procuram, através da doutrinação, vigilância e do controle sobre seus membros, imprimir normas de conduta para os convertidos ao cristianismo.”⁴³¹

Neste enfoque evangelístico, o tripé da dinâmica pentecostal encontrou operacionalidade. A moral sectária e puritana que exige sacrifício, perante a sociedade regional destrutiva, tida como católica, apresentará a alternativa do templo com sua pregação doutrinal pietista e ritualidade catártica. A agregação entre *irmãos* no templo, o prisma da *aldeia espiritual* de resgate simbólico do tempo das origens, a sensação de harmonia e solidariedade. Perante a desestruturação do sistema normativo tradicional, o

⁴³¹ Juracilda da VEIGA. *AS RELIGIÕES CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG*: mudanças e permanência. In: WRIGHT, Robin(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES*: Igrejas Evangélicas, pentecostais, p.196.

proselitismo pentecostal com sua normatividade e proibições, incute equilíbrio emocional e simbólico aos indígenas desesperançados e vulneráveis aos fatores e elementos destrutivos no contato com a modernidade. Na agregação da *irmandade*, em oposição aos católicos liberais e conflituados, o *crente* insere-se com prestígio na sociedade regional pelo comportamento regrado, poupança financeira perante os gastos com lazer e vícios, contribuindo com dízimos e ofertas. Como também, podendo participar com alcance de ser proprietário dos produtos do progresso (bens domésticos, veículo), tendo certo alcance econômico.

O pentecostalismo insiste no temor da perdição da alma, perante o mundo moderno propenso às tentações. Mas, de forma enviesada insere os corpos na dinâmica materializada, despertando as conquistas particulares.

O pentecostalismo fornece uma outra matriz ideológica, pela qual se podem abandonar as lealdades a um modelo coletivo, centrado no grupo, ao qual o sujeito deve fidelidade e subordinação e cujos interesses são maiores que os do indivíduo. O 'crente' ganha um suporte ideológico para aderir a práticas sociais e econômicas dirigidas pela perspectiva do sucesso individual, que não são mais, entre os Kaingang, casos isolados.⁴³²

A este processo, Ledson afirma que a *conversão* opera a passagem à *vida adulta*, o indígena deixou da vida liberal (vícios) da *infância* (imaturidade), e, em crise entrou na igreja pentecostal que foi mediadora para o Kaingang, adquirir reconhecimento e até assumir ministérios, tender ao cacicado pela construção de um trajeto existencial emancipado. Este resgate do indivíduo, via crença pentecostal, sinaliza

(...) a religião como um canal de ordenamento familiar para a possível aquisição das mercadorias do *branco*. A transição para a idade adulta significa um ato de deslocamento à vida adulta pública, assumindo papéis sociais dentro da comunidade e nas relações com os brancos. A religião *crente* neste sentido permite a construção de uma imagem caricatural de *branco*.⁴³³

Também, a dualidade referencial de oposição e complementariedade (*Kamé* e *Kairú*) pode ter passado por uma reconfiguração, mediante o poder ideológico conversionista do pentecostalismo. Mantém-se agora, uma dualidade distintiva (*salvos* e *perdidos*) e que rejeita a complementariedade original no todo da população Kaingang. O complemento passa ocorrer na agregação interna da *irmandade*, associada pelo

⁴³² Juracilda da VEIGA. *AS RELIGIÕES CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG*: mudanças e permanência. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES*: Igrejas Evangélicas, pentecostais, pp.192-193).

⁴³³ Ledson Kurtz de ALMEIRA, *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang*, p.260.

comportamento religioso, cultivando os laços familiares, casamentos, convivência, ascensão hierárquica eclesial, entre o indígena pentecostalizado. Neste enfoque, afirmou a Juracilda: “deixa-se a exogamia de metade pela endogamia religiosa.”⁴³⁴

De forma similar, a divisão interna das aldeias Kaingang, operacionalizada pelos diferenciados enfoques no pastoreio cristão (católico e crentes) pode servir de acomodação de grupos e lideranças. Uma reelaboração em diferente formato da antiga sistemática de formação de novos cacicados e suas *hordas*, diferenciando do que ocorria na tradição, mediante guerras e domínios de espaços, o que provocava a migração em busca do novo território aos divergentes. No séc.XX com o estabelecimento das *reservas*, a divisão e acomodação passou a ter espaço contingenciado e pode ter sido ressignificada pela distinção de credo, mediante agregação eclesial interna à coletividade nas aldeias. Desta forma, formando pela atribuída *conversão*, uma diferenciada aldeia pelo prisma espiritual, a *irmandade crente*, também portadora de hierarquia Kaingang.

7.7.9 - Um romance realista: as tentativas de *conversão*

Peter Matthiessen no romance *Brincando nos Campos do Senhor*, redigido em 1965 nos apresenta uma narrativa, bastante ilustrativa do contato conversionista, entre igrejas cristãs e indígenas. O conteúdo romanceado expõe diversos elementos, fatores, interesses, conflitos de líderes e crise de consciência, sobre a tentativa de *conversão* dos arredios Índios Niarunas na selva amazônica peruana. O centro do enredo está na utopia proselitista de dois casais de missionários protestantes, vindos de Dakota do Norte (EUA) no início do séc.XX: Laslie e Andy Huben, Martin e Hazel Quarrier com o filho Billy. Mas, o missionário Martin Quarrier, demonstrava questionamentos à militância religiosa, a estratégia de manipulação para impor o evangelho, visto saber o que ocorrera com a missão do seu pai que fora pastor na China (p.150). De forma semelhante, Martin já tinha servido na Missão Sioux (Minnesota-EUA), durante dez anos e apresentava maior experiência que o ambicioso colega de missão, o Leslie Huben (p.20). Visto que sentira a reação daqueles indígenas norte-americanos, cujo processo

⁴³⁴ Juracilda da VEIGA. *AS RELIGIÕES CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG*: mudanças e permanência. WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES*: Igrejas Evangélicas, pentecostais, p.193.

de *conversão* forçada provocara “... a terrível apatia da desesperança que os brancos preferiam chamar de preguiça e burrice.” ⁴³⁵

Sabendo da experiência missionária do pai na China e a sua nos EUA, M.Quarrier manifestava receio, quanto ao proselitismo da missão, a falta de cuidado com a cultura nativa e demonstrava ter admiração pelos valores religiosos expressados pelos indígenas. Apresentava rejeição às tentativas fundamentalistas de *conversão* dos Niarunas. Teve crise existencial (p.312-13). Defendia o respeito às características dos nativos e a aplicação de *métodos gradualistas* (p.33 e 150), através de paciência, exemplo cristão, assistência às necessidades e sem a manipulação com presentes (p.130 e 149), cuja tática visava incutir a *conversão* e o casamento cristão aos Niarunas (p.150). De forma semelhante, personagens que observavam a presença cristã, acusaram os católicos e protestantes de destruição da cultura e abandono, deixando os indígenas sem referenciais à existência (p.59 e 280).

M.Quarrier, também, contestava o uso da força militar do comandante governador (soldados indígenas católicos, Quíchuas-chamados *índios verdes*), usada para instalar a missão protestante, entre os resistentes Niarunas (p.141). Além do uso do poder civil, ocorria o confronto de índios contra índios, a serviço da evangelização-civilização, envolvendo os protestantes e a *oposição* (*forças* de Roma). Igualmente, Martin rejeitava a visão missionária de *maioridade moral*, a ocupação do indígena Uyuyu (loiô) que era dos povos Tiro, como tradutor da língua Niaruna e na montagem de um dicionário confuso (p.62, 297-99)). Também não aceitava a tentativa de domínio da língua para o ensino de orações protestantes numa capela tosca, a estratégia de doações de alimentos e objetos em troca de trabalho (p.143).

O escrúpulo pela nudez (vestir a *roupa de cristão*) é outra contestação do reticente missionário M.Quarrier. Mas, a sua mulher Hezel, divergia e cultivava a rigidez moral, só concordava com a nudez no âmbito da inocência dos pagãos. Porém, quando percebeu a sensualidade indígena, expressou postura puritana. Criticava os Niarunas pelo consumo da metade da plantação de mandioca, em vista da bebida ritual preparada e fermentada, o *masato*. Hezel procurou incutir que a quantidade usada na celebração deveria ser transformada em farinha a ser trocada na vila por calções e vestidos (p.144-45). Assim, Quarrier encontrou divergência com a mulher e o puritano casal Leslie e

⁴³⁵ Peter MATTHIESSEN, *BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR*, p.132

Andi Huben, sendo acusado de crer nos *instintos pagãos* daqueles *selvagens*: “Não acho que andar nu seja pecado.” ⁴³⁶

A divergência e simulação sobre a *conversão* também está presente entre as lideranças indígenas: o Kori e seus liderados colaboravam com os missionários protestantes em troca de presentes, mas não eram fiéis e viviam sem base de crença evangélica ou católica. Kori, já havia abandonado a devoção à N.Sra. pela compreensão do inferno, convencido pelo missionário Leslie Huben (p.150). Kori é o caso do indígena infiel, de cuja *beatitude*, os protestantes desconfiaram e não oficiaram o batismo. Kori com seu grupo roubou as coisas da missão e fugira. A partir daí, Kori voltou a prometer fidelidade ao Pe.Xantes e à Ig.Católica (p.231). Outro exemplo de dupla/tripla pertença foi Uyuyu (p.142 e 216). Porém, o Boronai que era líder da aldeia teimava na autenticidade da tradição clânica:

Desde que Boronai se instalara na missão, Kori e seu bando de índios amansados pararam de fingir que haviam se convertido e aguardavam que lhe oferecessem mais presentes, para suborná-los de novo. Quanto a Boronai, ele se recusava a ouvir ensinamentos cristãos e a sequer receber presentes; sua intransigência havia infectados todos os outros. ⁴³⁷

Devido à malária, adoeceu o menino Billy, filho do casal de missionários Martin e Hazel Quarrier, e, a mãe não aceitou a medicação oferecida pelos indígenas (p.194). Aos nove anos morreu o Billy, que segundo os indígenas, vivia integrado *como um Niaruna*. Os indígenas reagem perante a fraca expressão de pranto da mãe Hazel e dos outros protestantes, como também, devido ao enterro ter sido rápido e por não ter ocorrido o *tratamento do espírito*, o que seria fonte de males à aldeia, dali em diante (p.203,206 e 247). O líder tradicional Boronai (p.205-14), chamou a aldeia (Kori também participou) para celebrar o ritual à base de ayahuasca (*nipi*), o *cipó da morte* com efeitos mágicos (p.106) e mandioca (*masato*). Sobre a invocação sagrada Niaruna pelo espírito do guri, o missionário Leslie Huben acusou de ter ocorrido um ritual diabólico (*poção de satanás*). Já, o missionário M.Quarrier, compreendeu a diferença de crença e afirmava: “a nossa religião não é a única que existe... se fosse, a gente não estaria aqui.” ⁴³⁸

⁴³⁶ Peter MATTHIESSEN, *BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR*, p.200.

⁴³⁷ *Ibidem*, p.206.

⁴³⁸ *Ibidem*, p.207.

A velha índia Taweeda, assimilou palavras, gestos e orações ensinadas pelo fervoroso missionário L.Huben e tornou-se viciada em presentes, alimentos e curativos da missão (p.169 e 191). Diante do desrespeito dos protestantes à tradição de culto pelos mortos, Taweeda seguiu junto de Kori, em retirada da missão e voltou a ser católica (p.247). Entre os missionários e indígenas Niarunas, também ocorria a diferença de compreensão da doença, morte e salvação (p.201-206, 247). Assim, L.Huben concluiu no seu fanatismo que os Niarunas continuavam selvagens e sem a *salvação alma* e não *crentes* no Deus ensinado pela sua missão protestante fundamentalista. O conflito mental do missionário, também, ocorre na visão espiritual que tenta incutir, de que o guri falecido seria um sinal à *conversão* dos arredios indígenas (p.234 e 312). Perante a crise nas tentativas de conversão dos *selvagens* Niarunas, o missionário L.Huben indignado radicalizou: “antes mortos que vivendo no pecado.” ⁴³⁹

Depois do ritual para apascentar a alma do Billy, Kori desviou-se dos protestantes e voltou a simular seguimento, agora ao missionário católico, o velho e experiente Pe.Xantes (p.231). A rejeição indígena crescia contra os missionários protestantes aflitos. Ocorreram afirmações, atribuídas ao governador Gusmán de que os Niarunas, havia 30 anos que rejeitavam a presença de estranhos no seu território (p.73). Os indígenas não mais pegavam os presentes nas *armações*, colocadas em locais estratégicos. Ao contrário, os Niarunas começaram a colocar símbolos de protesto: jararaca morta enrodilhada, flecha quebrada. “Da margem da floresta via o brilho fraco do facão, quase ocultado pelas dobras frias da serpente. A lâmina já estava carcomida de ferrugem e, em pouco tempo os cupins devorariam o cabo de madeira, com a cruz nele gravada.” ⁴⁴⁰

Os Niarunas foram estabelecendo contínuas rejeições à missão protestante e aos mansos *índios verdes* (soldados do governador militar Rufino Gusmann): destruição da horta, ameaças de arrasar a missão e matar. Passaram os missionários a serem compreendidos como causantes de divisões, cobiças, doenças (p.304), gripe, ensino de um deus – espírito mau (p.298), combate dos costumes, *envelhecimento* do chefe que estava abatido.

⁴³⁹ Peter MATTHIESSEN, *BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR*, p.273.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.243

Assim, por muito tempo, o chefe permaneceu calado. Depois falou no silêncio da clareira, relembrando sua vida e a história de sua tribo, que descera do céu, chegara àqueles rios vindo do Leste distante, de onde nascia o Sol; falou do homem branco, que viera do Oeste, onde o Sol morria. O índio era o Espírito de toda a Vida – pois ele não nascia e renascia em tudo o que havia na Terra? - e o homem branco era o Espírito dos Mortos. Mas agora o homem branco estava entre eles e era preciso expulsá-lo.⁴⁴¹

Peter, narrando de forma romanceada a tentativa de *conversão* cristã dos Niarunas, apresenta alguns exemplos de dissimulação indígena: Uyuyu (Ioiô) é visto como um índio astuto que atuava com interesse pessoais e colaborava com os brancos(p.43). Da selva fora levado à cidade pelo dominicano espanhol, o Pe.Xantes, a fim de estudar e ser defensor da aldeia, perante a exploração dos negociantes. Foi auxiliar do padre que o ensinou a ler e escrever. Ioiô assumiu a fé católica e o padre o nomeou professor e capelão da missão católica.

Mas, quando percebeu que as preces católicas que rezava por seu povo não eram atendidas, Uyuyu trocou-as pelas orações protestantes de Leslie Huben. Além disso, passou a utilizar a instrução que adquirira para explorar as pessoas que havia se proposto a defender, e agora sentira-se tão mal com sua própria consciência...⁴⁴²

Pe.Xantes, velho e experiente na missão indígena, dialogou com os missionários protestantes e defendia a prudência na evangelização, a superação das diferenças entre os missionários, o não suborno para conquista indígena, a busca de aprendizado (p.288-89). O religioso dominicano expressava que as tentativas de *conversão*, apresentam resultados enganosos. Afirmou que Ioiô (Uyuyu), declarava ser mas não era Niaruna e sim um índio da tribo Tiro. Também, que o Ioiô nunca lhe fora fiel e que, semelhante aos demais indígenas não distinguia a diferença entre as igrejas com suas concepções de crença (p.286-87). Ioiô e era o exemplo da resistência e múltipla pertença indígena (p.49, 53, 142, 216, 284, 294).

Ioiô ganhou crucifixo do padre e a camisa do pastor e dissimulava:

O padre Xantes dera a Uyuyu uma cruz de prata pendurada numa corrente e fez dele professor, e, Huben dera a Ioiô uma camisa de gringo, de um vermelho muito vivo, com estampado de pênis azuis. De início Ioiô usava o crucifixo por cima da camisa, mas quando Huben mandou que ele o jogasse fora, passou a usá-lo por debaixo dela.⁴⁴³

⁴⁴¹ Peter MATTHIESSEN, *BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR*, p.267

⁴⁴² *Ibidem*, p.49.

⁴⁴³ *Ibidem*, p.142.

O índio Ioiô acompanhou o missionário M.Quarrier para avisar (p.290) os Niarunas sobre a eminente destruição da aldeia, devido aos indígenas terem expulsado os missionários protestantes. Haveria represália do comandante e governador Gusmán e seus soldados, os *índios verdes* (Quíchuas). O Pe.Xantes sabia e já havia apresentado a contestação ao próprio Gusmán, sobre o injusto combate, em castigo aos Niarunas. Porém, Ioiô não simpatizava o missionário M.Quarrier e Gusmán, também, nutria rejeição desde que o protestante havia descoberto que o índio dissimulado, fez trapaças atuando como traficante de escravos, negociando crianças indígenas para vender aos fazendeiros (p.126). Na mata, próximo à missão abandonada, Ioiô assassinou Quarrier com o facão doado pela missão, arrancou o crucifixo que havia ganhado do padre e tirou as roupas ganhas dos protestantes, em sinal de revolta e voltou à nudez nativa, fugindo pela mata (p.316-17).

Perante os complicados relacionamentos, envolvendo povos indígenas (Niarunas, Tiros, Quíchuas, Uri-mahas), líderes e igrejas cristãs, colonizadores e o poder estatal, descobriu-se que Ioiô (Uyuyu), atuava como informante sobre os diferentes indígenas, a serviço do governador que praticava repressão. Foi guia da expedição do comandante Gusmán e seus soldados, os *índios verdes* (p.322).

M.Quarrier pretendia salvar os Niarunas dos extermínios do militar governador Gusmán, que desejava vingar a rejeição aos missionários pelos indígenas. Quarrier desejava estudá-los mais tarde (p.313), mas pela raiva e traição de Ioiô, acabou assassinado por este índio e morreu expressando as últimas palavras: “toda a minha vida eu quis...” (p.318).

Podemos perceber o intrincado processo conversionista católico e protestante com enfoque fundamentalista. Todos os missionários eram estrangeiros e de matriz cristã. Ocorreu diferença, entre o condescendente padre espanhol e o incisivo proselitismo salvaçãoista dos missionários evangélicos norte-americanos, incisivos no fundamentalismo doutrinal e moral. Havia interesse e apoio do governador militar na presença das missões, tanto que havia pelotão de soldados indígenas. A missão protestante contou com o apoio da força do exército na sua instalação. Os nativos arredios, apresentavam constante dissimulação e nomadismo, relacionando-se ora com a missão católica, ora com os evangélicos e, ao mesmo tempo, permanecendo na prática de seus rituais tradicionais, o que colocava em crise de fé, alguns dos protestantes, preocupados em *salvar a alma dos selvagens!*

7.7.10 - Proselitismo: tradução à *conversão*:

Wilmar D'ANGELIS ao estabelecer críticas aos interesses do Summer Institute of Linguistics (SIL), em traduzir a Bíblia e documentos religiosos nas línguas indígenas, tendo em vista a *conversão* ao evangelismo, recorda o comportamento religioso dos nativos no decorrer do contato civilizatório. Perante projetos de assimilação social e religiosa, os indígenas "... assumiram em muitos lugares a religião católica, levada a eles como parte inseparável da identidade de cidadão do Reino ou do Império; melhor ainda, parte da identidade de 'civilizado'. Isso nunca significou - tudo indica - conversão efetivamente religiosa." ⁴⁴⁴

Cristina POMPA, refere-se ao processo colonial, onde também, os jesuítas tentaram traduzir o catolicismo à língua e aos valores tupi-guarani, colocando-se o missionário como mediador no lugar do líder religioso nativo, adequando elementos religiosos-culturais para *converter* os indígenas. Esta tentativa de conhecer a cultura, aproximar as línguas para estabelecer a estratégia do proselitismo jesuítico à *conquista*, ocorreu em nada isenta de problemas, tanto ao respeito à religião nativa, quanto à ortodoxia doutrinal católica.

Ao transferir significados entre colonizadores e colonizados, a tradução articulou as linhas fundamentais do discurso de poder que a conversão implica. Mas, de outro lado, ela levou também uma separação definitiva entre o sentido original da mensagem cristã e sua formulação na língua vernacular, pois a necessidade de utilizar as línguas nativas limitava o discurso universalizante (e uniformizante) cristão... ⁴⁴⁵

D'ANGELIS de forma semelhante, afirma: quando o conteúdo religioso é traduzido à língua indígena, pode haver deturpada interpretação, atingindo valores religiosos-culturais e desprezo das crenças nativas, beneficiando o proselitismo missionário. Pode ocorrer um *autoritarismo técnico*, através do uso...

(...) da língua indígena para construir uma compreensão não-indígena do mundo... por meio de tradução e interpretação das passagens bíblicas – valoração negativa sobre práticas sociais legítimas da sociedade indígena... ressemantização de termos indígenas, que de conotação positiva passam a uma conotação francamente negativa, da ótica da mensagem missionária. (...) ... a utilização alienígena da língua indígena, ou seja, seu uso em função de interesses de não-Índios nos principais documentos até aqui publicados em Kaingang. ⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Wilmar D'ANGELIS, *O SIL e a Redução da Língua à Escrita: um caso de Missão 'por tradução'*. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas evangélicas, pentecostais...* p.213.

⁴⁴⁵ Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p.90.

⁴⁴⁶ Wilmar D'ANGELUS, *Ibidem*, pp.214-217.

Vemos que no tempo histórico, os diferentes perfis cristãos eclesiais com suas tentativas de sobreposição de crença e, as religiões indígenas resistindo de forma pública e oculta, ocorreram permanentes apropriações e rejeições, um *jogo de poder* onde a cultura indígena acabou pouco respeitada e foi transformada, em parte.

Numerosos casos demonstram a construção, através do tempo, de campos inter-religiosos de crença e ação em que índios e missionários buscam áreas de compatibilidade apropriadas à situação histórica. Em vários casos, as religiões indígenas e o cristianismo são misturados na prática embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo.⁴⁴⁷

Os jesuítas nos aldeamentos Kaingang no RS (1848-51), queixavam-se com os problemas da língua na catequese dos Coroados, sendo os padres originários da Espanha, a língua portuguesa do Brasil e a língua indígena Kaingang, tornava-se difícil encontrar palavras adequadas para o ensino dos *mistérios da encarnação e da trindade*. Preocupavam-se com o conteúdo teológico racionalizado, os dogmas e cânones romanos. A permanente dificuldade em achar termos similares, entre a doutrina e o indígena a ser atingido pela catequese de *conversão civilizadora*.⁴⁴⁸

Por outro lado, observando o proselitismo na TIG e, também nas outras *reservas*, os pentecostais, em torno de 1950, foram encontrando os indígenas, já falando o português e não se envolvem nas suas pregações com temas doutrinários complexos. Trabalham o conteúdo evangelístico, a partir de noções literais da Bíblia, enfocando a vida cotidiana dentro da dualidade salvação (céu) – perdição (inferno). Portanto, uma linguagem sensível, emotiva e ligada aos problemas vividos, ofertando promessa de solução miraculosa, segundo a lógica cristã pentecostalizada.

Cabe observar, a partir dos variados enfoques aqui expostos, que o intrincado processo de inserção do pentecostalismo com predomínio assembleiano na TIG, estabelece uma apropriação-mudança-continuidade-rejeição, dentro da mesma matriz religiosa cristã popular, transitando do catolicismo caboclo ao protestantismo caboclo, que marca o proselitismo da AD e DéA, junto aos Kaingang. O pentecostalismo tornou-se corporativo nas aldeias na TIG, envolvendo as lideranças indígenas na hierarquia eclesiástica dos templos e introduziu a sua dinâmica evangelística, aplicando a sua doutrina, moral e ritualidade preponderante, sobre as tradicionais crenças envolvendo

⁴⁴⁷ Robin M. WRIGHT, Apresentação. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, p.14.

⁴⁴⁸ Pe.Ferdinand AZEVEDO SJ. *JESUÍTAS ESPANHÓIS NO SUL DO BRASIL (1842-1867)*, pp.123-136.

grande membresia, em vários encontros cúltricos na semana. A religião nativa e seus últimos Kuiãs, portadores de tradição na liderança, mensagem e ritualidade ancestral, baseada no culto aos mortos (kikikói) foi suplantada pelo domínio *crente*.

(...) a adesão de muitos Kaingang às seitas evangélicas (na sua maioria pentecostais), também exerceu forte influência no sentido de forçar os índios ao repúdio de suas crenças e práticas culturais próprias. Tais seitas exigem dos Kaingang convertidos o abandono daquelas práticas, quer sob a acusação de serem coisas do 'demônio', quer sob a alegação de que 'isso não é religião' ⁴⁴⁹

Ao Kaingang restou a estratégia cultural de ressignificação de certos elementos míticos. O pentecostalismo (AD e DéA) é um culto exógeno que construiu inserção pela estratégia de releitura pelo enfoque bíblico, relacionando os valores cristãos que fossem similares à dimensão mítica indígena. Assim, estabeleceu intersecção religiosa-cultural, promovendo dentro da sociedade Kaingang, um processo endógeno, mostrando capacidade agregadora e resgate da solidariedade clânica, atingida pela influência do contato com a sociedade regional individualista e permissiva. O modelo evangelístico pentecostal, desenvolveu o seu proselitismo pelo contraponto, condenando a cultura tradicional Kaingang, mas nela operacionalizou os fundamentos cristãos, tidos como paralelos às crenças indígenas. A estratégia pentecostal, apropriou-se do valor simbólico existencial das tradições condenadas, as ressignificou tornando-as capazes de envolver os indígenas na lógica de conversão. Por outro lado, sabemos que o Kaingang resistiu e também, apropriou-se e ressignificou a sua base mítica, estabelecendo intersecção de valores com a sua base mítica e construindo razões existenciais.

Sobre a estratégia de convencimento bíblico pentecostal, junto aos indígenas, Ronaldo afirma:

A exegese fundamentalista e literal entende que as histórias fantásticas da primeira parte da Gênese (criação, queda, dilúvio, Babel) são também o passado real e concreto de toda a humanidade. Assim, o caso de Gênese 1-11, a tradução ancora-se em uma exegese bastante realista, que procura vestígios nas mitologias indígenas dos acontecimentos bíblicos, conferindo-lhes um caráter universal e material. ⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Juracilda da VEIGA, *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*, p.182.

⁴⁵⁰ Ronaldo ALMEIDA, *TRADUÇÕES DO FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO*, p. 43.

7.7.11 - A inserção cristã fundamentalista

Robin Wright na *apresentação* do volume sobre os *múltiplos sentidos da conversão*, salienta a presença do cristianismo fundamentalista, entre os indígenas no Brasil, usando as expressões: *fundamentalismo cristão*, *movimentos de conversão* e *orientação fundamentalista*. Expressa que houve crescimento do avanço das igrejas fundamentalistas nas áreas indígenas, sendo marcante o proselitismo da AD. Salienta que a estratégia de uma missão fundamentalista, busca compreender a cultura nativa de forma instrumental para viabilizar a sua lógica de presença e *conversão*, objetivando: “... impor transformações nas identidades étnicas, religiosas e políticas, baseada no pressuposto da universalidade dos valores cristãos. Tais casos demandam uma atenção especial, pois comprometem seriamente a viabilidade das culturas indígenas.” ⁴⁵¹

Almeida analisa as *traduções do fundamentalismo evangélico*, junto aos povos indígenas. Salienta que a mensagem e prática missionária incutem nos nativos, sentimentos de *culpa*, a *individualidade* da salvação e a oferta de *redenção* pós-morte, mediante a necessidade de *conversão* à lógica de crença e ritualidade pregada, tendo como *referente simbólico* a Bíblia. As várias Igrejas Pentecostais e as agências missionárias *transculturais*, procuram a seu modo e realidade do povo indígena em contato, estabelecer *negociações de sentido* que viabilizem a fixação de *pontes simbólicas*, tendo como base comum

(...) o biblismo, comportamento e espiritualismo para constituir a cosmologia fundamentalista que remonta às idéias de Lutero, do metodismo, do pietismo, do evangelicalismo anglo-saxão e desdobra-se no pentecostalismo. São princípios gerais ativados na missão como tradução lingüística, a conversão, o comportamento, a escatologia, o transe e outros, os quais são ‘resolvidos’ em diferentes dosagens, dependendo da denominação ou agência em questão. Diferenças que aparecem no processo empírico da tradução cultural empreendido pelas missões e são potencializadas pela diversidade dos grupos indígenas. ⁴⁵²

Segundo R. Almeida, o evangelismo fundamentalista é antiecumênico e centra-se numa militância bíblica, embasada em princípios cristãos, incutidos como *verdadeiros e eternos fundamentos* à relação com Deus. A mensagem e a ritualidade, justificadas pela mediação da Bíblia, mediante uma *exegese fundamentalista e literal*, partem da convicção espiritual do envio para proclamar o anúncio da revelação divina na palavra

⁴⁵¹ Robin M. WRIGHT, Apresentação. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, pp.14-15.

⁴⁵² Ronaldo de ALMEIDA, *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*, pp.34-35.

que tem sentido imutável, atemporal, um *caráter trans-histórico*. O Espírito Santo é incutido como agente sagrado, transmissor da experiência divina que leva à mudança de comportamento, o convencimento de agraciado pelo reconhecimento das *culpas* e ser capacitado de falar a *língua dos anjos* (glossolalia). Enfim, a nova conduta pela acolhida de valores fundamentais legitimados no livro sagrado, envolvendo a dimensão física do indivíduo que externaliza a sua experiência pelo êxtase salvífico.

A partir da *conversão* de indivíduos, moldados no fundamentalismo bíblico doutrinal e moral, desafiados à *militância salvacionista*, a agregação ritual envolve numa *experiência coletiva de posseção*, reforçando à mudança de linguagem, comportamento e relações sociais.

A experiência pentecostal, que envolve transe e catarse coletivos, estabeleceu uma nova mediação entre esses fundamentalistas e Deus, expressa em uma nova ritualidade. Muito mais extática (e bastante audível), trata-se de um transe coletivo que produz palavras sem sentido. Uma oralidade possuída na qual as palavras de Deus são compreendidas somente por ele, mas que, ao final do transe, cria na pessoa a convicção de ter sido incorporada pelo Espírito de Deus.⁴⁵³

Wright afirma que a *orientação fundamentalista*, também estaria presente na atuação católica, junto aos indígenas. Certamente, refere-se quando há repetição da ortodoxia teológica e pastoral, a exemplo do período colonial. Mas, coloca que o Conselho Indigenista Missionário demonstra orientação renovada na presença católica com os nativos, tendo se estabelecido na década de 1990, um processo de reflexão sobre a evangelização e sua relação com os valores da cultura e organização dos povos indígenas. Os coordenadores regionais do CIMI têm formado a Articulação Nacional de Diálogo Inter-Religioso e Inculturação (ANDRI). Esta postura de prudência e discernimento pastoral, dentro do catolicismo e, diferenciação em relação às igrejas com *movimentos de conversão*, mostra outro tipo de *ideologia missionária*: “... que busca forjar um terreno comum entre as religiões indígenas e o cristianismo, através da tradução e equação de categorias e processos, ou através da ‘inculturação’ (as teologias da libertação), que procura ‘indigenizar’ o empreendimento missionário.”⁴⁵⁴

⁴⁵³ Ronaldo de ALMEIDA, *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*, p.41.

Ver Tb., sobre compreensão literal e fundamentalismo bíblico: nota 169, cap. II – O Pentecostalismo.

⁴⁵⁴ Robin M. WRIGHT, Apresentação. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, p.14.

Pudemos perceber os dois tipos diferenciados de *ideologias missionárias*, a fundamentalista e a inculturada, apresentadas por Robin Wright. Sobre os seus objetivos, métodos e consequências aos povos indígenas em contato, temos como caso ilustrativo no estudo de Maria Denise, sobre os Índios Tiriýós. O território está na fronteira norte do Pará e Suriname, onde a área indígena contínua abrange (ultrapassa) a linha divisória, entre os países. As doze aldeias no lado brasileiro estão sob a presença da Missão Franciscana, iniciada com frades alemães, desde o ano 1960. Há, apenas três aldeias que estão na parte do Suriname, mas têm a presença de duas Missões Protestantes, de origem norte-americana, desde 1963.

O estudo realizado no final da década de 1990 mostra a diferença entre: as *fronteiras ideológicas* no ser Tiriýó católico ou protestante; os *para cá* e os *para lá*; o respeito e o suplantar a cultura pré-existente; o *antes* e o *depois* do Deus cristão; os *tempos antigos* e os de *agora*; as estratégias e as resistências à *conversão*; as intervenções, doutrinações e o radical cristianizar; as inconstâncias, apropriações e nomadismos de crença; as conferências e a formação de *pastores* Tiriýós; o modo de vida puritano e o fanatismo.⁴⁵⁵

Em reportagem baseada nas afirmações do antropólogo Marcos Rufino da USP, os pentecostais são chamados de '*jesuítas*' do *século 21* e, coloca a contraposição que se estabeleceu na atuação da cristã (católicos e pentecostais), junto aos indígenas nas últimas três décadas do séc.XX. A diferença é que organismo católico, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), após o Concílio Vaticano II (1962-65), realizou mudança de atuação na pastoral da igreja, recusando-se à catequização e, tentou estabelecer relações respeitadas à religiosidade e cultura pré-existente das aldeias.⁴⁵⁶ Por outro lado, o abandono da evangelização colonial do catolicismo, deixou um vazio na tradição cristã inserida, junto aos indígenas. Aconteceu priorização do sociológico e não ocorreu um processo de redimensionar a evangelização católica, em adequação ao sistema de

⁴⁵⁵ Ver: M^a Denise FAJARDO PEREIRA, *Catolicismo, Protestantismo e Conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriýó*. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, pp.425-445.

⁴⁵⁶ Sobre a mudança da pastoral indígena católica, Benedito realizou a análise dos trinta anos de atuação do CIMI, a qual apresentou desta forma: - *fase de missão inculturada e da denúncia profética* (1971-87); e, *fase do diálogo inter-religioso* (1987 aos nossos dias/2003). Benedito PREZIA (org). *CAMINHANDO NA LUTA E NA ESPERANÇA...* pp.57-94.

crenças indígenas, superando os antigos métodos doutrinários por um adequado (inculturado) pastoreio.

Enquanto o CIMI esteve procurando atuar na orientação reivindicativa dos direitos e necessidades indígenas, tendo deixado de realizar *um discurso explicitamente religioso*, acabou gerando espaço ao *avanço evangélico*. Assim, as estratégias de *conversão*, ocuparam o espaço da catequese colonial, aplicando os pentecostais uma *catequese explícita*, objetivando a *mudança da cultura dos Índios*.

Rufino declarou a diferença:

Já ouvi da boca de alguns missionários protestantes a idéia de que era necessário avançar na prática da expansão das missões evangélicas por que os índios estavam sendo deixados sem nenhuma assessoria espiritual... Eles nunca gostaram do catolicismo. Diziam que a catequese católica era muito incompetente. Mas dizem que agora nem aquela atuação incompetente existe mais, já que a Igreja Católica se recusa a administrar sacramentos e a levar a palavra de Deus.⁴⁵⁷

7.7.12 - *Conversão* ou adesão transitória?

Desta forma, a atribuída *conversão* pentecostal do Kaingang na TIG, envolve um processo de *ruptura-com-continuidade* pela ressignificação de valores da crença ancestral e cristã, incutindo diferenciada mensagem e compreensão do sobrenatural, novas ritualidades e visível conduta moral: comportamento, disciplina, separação, hábitos e costumes, linguagem... Assim, a atribuída *conversão* indígena pentecostal é impulsionada por uma histórica matriz comum, entre valores cristãos e tradição K, em permanente mutação. Acrescido de um processo de proselitismo da AD e DéA, portador de forte inserção na fragmentada sociabilidade indígena e constante perda de valores referenciais. Neste contexto, a dinâmica eclesial passou a integrar o existencial em crise e construir agregação coletiva, centrada na membresia *crente* (*irmãos*) e no templo, através do tripé (doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva).

A *conversão* Kaingang ao pentecostalismo ocorre como uma moldagem criativa dos elementos cristãos ao universo existencial indígena, processando uma lenta *negociação* de símbolos, *reformulação* da mensagem e *resistência* das tradições

⁴⁵⁷ Marcos RUFINO, *Cresce Presença Evangélica entre Índios*. In: Jornal Folha de São Paulo, Caderno A p.11, 18/abril/2005.

nativas, embora fragmentadas. A base autóctone não é simplesmente suplantada, mas acontece uma *adaptação* pentecostal aos códigos culturais e à cosmologia indígena, ocorrendo uma *conservação oculta* na interioridade religiosa-cultural dos nativos. O Kaingang tenderá paulatinamente a moldar um pentecostalismo autóctone, caminhando à independência, embora conservando a placa Assembléia de Deus ou Deus é Amor nos templos na TIG, enquanto não houver conflito com o ministério do Pastor regional ou do campo, residente na cidade.

As tradições Kaingang não estão suplantadas no *reino dos demônios*, como as afirmações corriqueiras dos *crentes* expressam. A exemplo do que ocorreu com a catequese colonial, o pentecostalismo e seu perfil cristão diferenciado, aparenta ter sido absorvido na totalidade, mas não corresponde à propagada *conversão* que é divulgada pelas afirmações proselitistas. Evidente que a AD, seguida pela DéA, construíram um processo de inserção de uma crença exógena na TIG, sendo em certa parte, incorporado pelos indígenas *crentes*. Porém, de forma subliminar, a religião cristã de perfil impositivo, tenderá a ser transformada e rejeitada pelo resgate da religião nativa, restando influências pentecostais ressignificadas. Neste processo, entre a doutrina, moral e ritualidade *crentes* e o sistema religioso-cultural Kaingang vão sendo estabelecidos, *campos inter-religiosos de identidade*, resultante da “... diversidade de estratégias indígenas através das quais os povos evangelizados, com o tempo, reafirmam as suas religiões, moldando os ensinamentos cristãos para satisfazer as suas necessidades espirituais específicas.”⁴⁵⁸

Na medida em que os Kaingang assumem e desenvolvem os ministérios hierárquicos das igrejas pentecostais (AD e DéA), a leitura bíblica, pregação e ritualidade vão adquirindo ressignificação pelo viés da tradição, cultura e crença ancestral. Inicialmente de forma subliminar, mas tenderá a um processo gestador de maior caracterização indígena e, possivelmente de autonomia institucional, mesclando valores nativos e pentecostais, formará um *hibridismo* Kaingang pentecostal. Observando a diversidade de projetos proselitistas no Brasil, a análise histórica, mostra que os “... indignas em situações de contato e através das suas cosmologias e rituais,

⁴⁵⁸ Robin M. WRIGHT, Apresentação. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, p.7.

conceitualizam, transformam, controlam e incorporam o ‘outro’ – inclusive os missionários.”⁴⁵⁹

Analisando o processo de intersecção religiosa, entre os Kaingang e o pentecostalismo na TIG, no qual ocorrem mútuas e diferenciadas apropriações e ressignificações, cabe apresentar um caso, envolvendo o catolicismo. Segundo uma ampla reportagem, sobre as áreas indígenas gaúchas, tratando dos problemas sociais e mudanças culturais, temos um caso incomum de apropriação Kaingang do ministério católico na Terra Indígena de Ligeiro-RS. Um indígena proclamava-se e era considerado, o *Padre Angelino*, tendo 71 anos, em 1987 e não é sabido se ainda vive. Dizia ter recebido do *Tupé*, em 1937 a missão religiosa para *fazer o povo feliz*, pois só havia *cacique curandeiro* na época. O *Padre Angelino* pronunciava noções religiosas católicas, devoção mariana, vestia batina, estola e chamava o povo para procissão, carregando a imagem do santo e a cruz. Invocava o ‘*bom Tupã*’ para chover e outros pedidos, rezava o terço e o templo católico ficava aos cuidados deste *padre* nativo. Também, pedia ajuda para construir uma igreja nova com sino no lugar da velha. A cada mês, o Padre da Paróquia da cidade, ia até a aldeia rezar missa e sacramentos. Portanto, havia integração, entre a oficialidade católica e o exercício religioso do auto-instituído ministério local. Um caso raro de aceitação para a ortodoxia eclesial católica com o seu monopólio ministerial.⁴⁶⁰

Vemos que a presença pentecostal, através da *religião do livro*, a Bíblia na mão do pastor *crente* deu poder à pregação doutrinal e moral, à oferta ritual e introjeção eclesial, perante os Kaingang, desarticulados em suas crenças tradicionais, centradas na memória oral nativa. Mas, perante o sacerdócio universal facilitado pelo pentecostalismo, o indígena com razoável alfabetização, sentiu-se inspirado e apropriou-se do livro sagrado, assumiu o púlpito e o manejo das ofertas rituais, o prisma da mensagem e o ofício eclesiástico. Assim, as suas expressões de crença, flexibilizarão o padrão exógeno e ortodoxo pentecostal, tendendo a adquirir um modelo autóctone ressignificado e direcionamento institucional. Portanto, a inserção do pentecostalismo na TIG estabeleceu um processo de intersecção religiosa com mútuas e diferenciadas apropriações e ressignificações de valores, crenças e comportamentos.

⁴⁵⁹ Robin M. WRIGHT, Apresentação. In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, p.10

⁴⁶⁰ Ver: Jornal ZERO HORA - Porto Alegre. *Padre que invoca Tupã e a Virgem Maria*, pp.4-5, 13/ dezembro/1987.

CONCLUSÃO

Os quatro pilares do templo Kaingang pentecostal

Pelo estudo realizado, um *espírito branco (!)* me inspirou uma visão, através da metáfora, na qual está em construção um pentecostalismo que tenderá a adquirir uma tipificação Kaingang, cujos pilares do templo em andamento já estão cravados com solidez na Terra Indígena Guarita. O arcabouço da estrutura da obra está sendo confeccionado pela trama de elementos em intersecção, entre o imaginário religioso-cultural Kaingang e o conteúdo doutrinário-moral, a ritualidade envolvente e as estratégias, até aqui, corporativas da presença do pentecostalismo com predomínio assembleiano. As apropriações e ressignificações, as continuidades e rejeições interiores (subliminares) e exteriores (objetivas), entre as duas coletividades diferenciadas e assemelhadas, mantêm uma montagem dinâmica de ampla participação religiosa dos indígenas, nessa evangelização popularizada e tradicional.

Em torno desse templo, levantado e que tende a um acabamento sempre inconcluso pela dinâmica do fenômeno religioso-cultural, caberá observar como estão sendo confeccionadas as suas partes menores e coadjuvantes, a sustentação e durabilidade do conjunto da obra. Caberá analisar, a partir da construção em andamento, há mais de cinco décadas até esta época, o desenvolvimento das etapas seguintes, cujos pilares já estão firmados e são: a gestação de um evangelismo Kaingang pentecostalizado; a verticalidade salvífica; o recrudescimento da estrutura hierárquica Kaingang; um processo de nova e incisiva colonização religiosa-cultural.

Na continuidade da construção e acabamento dinâmico (aberto), vejo que deverão ser observados e analisados, os seguintes elementos estruturais e complementares da obra do templo Kaingang pentecostal: a assiduidade da juventude (logo adultos!) na agregação pentecostal; se com o surgimento da Igreja Deus é Amor, o corporativismo e monopólio assembleiano terá continuidade ou haverá um possível nomadismo de crença; se ocorre um processo de conversão pentecostal do Kaingang ou uma adesão transitória; a dicotomia de crença, entre a conservação da base religiosa e cultura Kaingang pré-existente e a apropriação de valores pentecostais; as ressignificações religiosas-culturais e o estabelecimento de marcas pentecostalizadas

nos indivíduos e sociedade indígena; se haverá a formação de um indígena pastor-kuiã pentecostal; o possível estabelecimento de um evangelismo Kaingang pentecostalizado, autônomo e mantenedor do templo.

Como finalização do estudo realizado até o momento, recolhemos elementos que nos permitem embasar os quatro pilares da construção em andamento do templo Kaingang pentecostal. À luz de elementos teóricos do pensamento de Bourdieu, sob o prisma da economia das trocas simbólicas, busco observar a colocação e solidez de cada um dos pilares. Neste contexto é pertinente a afirmação que:

(...) a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações, cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política, apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.⁴⁶¹

1º Pilar - A gestação de um evangelismo Kaingang pentecostalizado

Percebemos que há um *habitus* que caracteriza o evangelismo pentecostal e a sociedade Kaingang na TIG, como duas realidades coletivas com organizações marcadas pelo perfil tradicional de poder, cujos líderes exercem o modelo hierárquico e normativo de socialização pela moral e sanções disciplinares que envolvem as suas massas. No campo da TIG, está o espaço de disputa religiosa e a busca de poder, formando o domínio e legitimação de novos e antigos *habitus* com suas práticas, objetivando a detenção do capital social, o crédito às parcelas adesistas da sociedade indígena ao proselitismo pentecostal. A Igreja Evangélica Assembléia de Deus e a Igreja Pentecostal Deus é Amor exercem o seu pastoreio no campo religioso, ressignificando o *habitus* mítico indígena, aplicando uma heterodoxia, marcada por rituais sacrílegos à cultura Kaingang. A estratégia proselitista do pentecostalismo, na TIG, estabeleceu concorrência no campo de crenças e construiu hegemonia, a partir da introdução de uma eclesialidade corporativa que em parte subverteu e incutiu descrédito ao sistema estabelecido. Moldou nova crença, conforme os interesses da luta pelo campo religioso,

⁴⁶¹ Pierre BOURDIEU, *A Economia das Trocas Simbólicas*, pp. 33-34

inserindo posturas justificadas (doutrina, moral e rito), procurando mudar o *habitus* tradicional.

Diante da histórica fragmentação da ortodoxia indígena, houve aplicação da *heterodoxia* pentecostal, gestando apropriação e transformação do *capital simbólico*. A estratégia de subversão da ordem simbólica e a conquista de hegemonia no campo religioso nas aldeias ocorreram pela acusação de idolatria no rito católico, falta de doutrina na mensagem luterana e acusação de feitiçaria na crença Kaingang e o líder Kuiã acusado de *charlatão* e *homem do mato*. Portanto, o pentecostalismo e seu corpo sacerdotal na TIG inculcaram outra orientação significativa, impondo um esquema diferente de percepção, visando monopolizar o campo com a sua dinâmica eclesiástica e modificar no indígena o *habitus* religioso.

A competição e disputa de espaço no campo religioso indígena inserem o pastor pentecostal, amparado na Bíblia, o livro sagrado cristão, como o detentor de uma *manipulação legítima* do sagrado, perante os atribuídos *rituais profanos* existentes. A entrada missionária na TIG de muitos pastores, acompanhados da sua escala hierárquica pentecostal, inseriu um *corpo de especialistas*, em nome de suas empresas de salvação, gerando crédito pela celebração do ritual refinado, pregação de doutrina heterodoxa e uma moral estritamente formalista, baseada num *deus superior*. Diante do campo social conflituado e *habitus* religioso fragmentado é incutida uma doutrina pietista com legitimidade no texto oficial cristão, que incute obediência e *domesticação* pela pregação de um *deus particular* que promete milagre, diante dos males existenciais e estabelece *vingança simbólica*.

A estratégia de subversão do campo religioso acontece pela introdução de agentes religiosos, missionários da sociedade envolvente cuja gestão dos bens de salvação apresenta uma *manipulação legítima* do sagrado, perante as manifestações profanas existentes. Nesse monopólio moldante de novo *habitus* religioso, ocorre a formação de agentes especializados locais, a instituição de pastores Kaingang auxiliares com suas hierarquias pentecostais indígenas. Com a concordância da hierarquia cacical foi ocorrendo a construção de templos, marcando o espaço das aldeias (setores) agregando-se na nova lógica de crença. A rede de templos assembleianos ocupando o espaço geográfico, propiciou a integração dos indígenas *crentes*, através de concentrações religiosas com as igrejas pentecostais (AD e DÉA) da sociedade envolvente e, as congregações das diversas aldeias que compõem a vasta TIG.

A operacionalidade do pentecostalismo inserido na Terra Indígena Guarita, através da abrangente penetração da AD e depois de quatro décadas, a DéA, estabelece comunhão com a histórica desagregação da sociedade indígena e suas instâncias associativas clânicas. Na medida em que o proselitismo adquiriu legitimidade pela sua operacionalidade doutrinal, moral e ritualidade, o templo e os encontros celebrativos nas palhoças residenciais, os laços ancestrais restabeleceram a sua força de sentido e grandes núcleos familiares, agregaram-se na igreja pentecostal, assumindo testemunhos de *conversão*. Assumem a pertença à *igreja crente*, demonstram apropriação da normatividade moral e expressam o comportamento regrado de separação dos convívios nocivos advindos da sociedade envolvente. A linguagem pentecostal introjetada, expressa a piedade devocional, a visibilidade corporal, a postura de pertença e obediência à lógica de crença e estes sinalizam fatores marcantes que demonstram prestígio existencial.

A situação histórica e seus estímulos levam à necessidade de definição de estratégias, como ações práticas inspiradoras, dentro duma situação social configurada. Dessa forma, o pentecostalismo apresenta-se como igreja inserida no campo religioso Kaingang e incute um *habitus* de crença e comportamento, operativo diante das crises existenciais. Transmite referenciais estabilizadores e diretivos, uma catequese permanente que produz sentido de pertença e não envolvimento com os conflitos terrenos, fazendo comunhão com a tradição de obediência hierárquica que marca as coletividades pentecostais e indígenas, o poder centralizado nas escalas de liderança.

O interesse no monopólio dos bens de salvação ocorre pela estratégia corporativa pentecostal, em associar-se e não contestar o poder hierárquico Kaingang, conquistar líderes indígenas, inclusive o cacique para fazer parte da empresa de salvação e atuarem na manipulação do sagrado. Nesta comunhão de poderes, ocorre a legitimidade do pentecostalismo na conjuntura do campo social e religioso indígena, provoca-se a destituição e apropriação do crédito e espaço da liderança espiritual tradicional, o Kuiã e a capacidade dele de manipulação simbólica e poder de comando dos bens divinos nativos. Há uma ressignificação do inconsciente coletivo indígena, em que as práticas evangélicas interagem com os valores profundos do imaginário Kaingang e solidificam a operacionalidade de comportamento na disputa de *habitus*, marcando a disputa de poder no campo religioso, dentro da conjuntura coletiva na TIG.

As representações, que envolvem o campo religioso, trazem em si uma base mítica, articuladora de uma mensagem discursiva, que normatiza o comportamento e compreensões da coletividade, revelando estruturas mentais moldantes do viver e relacionar-se com o mundo. Por isso, a religião e seu sistema simbólico impõem uma hierarquia de poderes, dando base ao seu sistema de dominação. Torna-se uma ideologia de classe social com interesses e estratégias internas e externas à classe, mostrando sua capacidade de disputas, a partir de um campo marcado pelo simbólico. A religião e seu conjunto de valores geram e conservam representações, mantendo conquistas e organização de poder, perante o seu campo e o todo da conjuntura social, envolvendo contingentes adesistas a esta lógica.

Analisando o processo histórico religioso, constata-se que o fenômeno pentecostal multiplica-se pela divisão e concorrência na disputa pela formação de novas seitas-igrejas, movidas por líderes dissidentes. Foi esse o abalo que a AD sofreu, nos anos de 1950, com a chegada de evangelistas norte-americanos autônomos, e, também, provocadores de concorrência interna e fortes dissidências na Assembléia de Deus originada no Brasil (AD-Br). Certamente essa, é a base da tática corporativa da AD, apoiada pela hierarquia cacical, em tentar cercear a entrada de outras igrejas pentecostais na Terra Indígena Guarita. Assim, como no Brasil colonial, o indígena foi cercado pelo poder da cruz e a espada, de forma similar, no corporativo proselitismo assembleiano, o Kaingang acabou sendo *enredado* (pescado) pela Bíblia e o cacique, uma união dominante do poder religioso e civil.

Dessa forma, em conformidade com a comunhão de valores tradicionais na organização coletiva e exercício de poder que caracteriza a sociedade Kaingang, a AD garantiu o domínio pentecostal e estabeleceu ampla inserção no campo religioso indígena durante quatro décadas. Somente em 1998, a também pentecostal DéA conseguiu estabelecer lenta inserção e no tempo atual tem apenas um templo, mas com solidez de membra. E, ambas as igrejas estabelecem estrutura hierárquica religiosa indígena, fazendo comunhão que conserva e legitima a disciplina e visão da realidade, em concordância com a estrutura hierárquica Kaingang.

O pentecostalismo estabeleceu vigorosa inserção, tornando-se a AD e DéA, igrejas de dentro das aldeias com dinâmica eclesial inserida no campo social, envolvendo a maioria das famílias, apresentando um movimento participativo em constantes atividades religiosas na semana. O comando religioso está nas lideranças

indígenas locais e na troca de apoio, entre os líderes de igrejas de dentro da sociedade Kaingang. A supervisão e celebração por pastores das igrejas da sociedade envolvente, já se tornaram esporádicas e, muitas vezes, apenas como troca de visita. O controle da sede regional das igrejas pentecostais, ainda retém a celebração da santa-ceia pelo pastor regional (AD) e o pastor de campo (DéA), ocorrendo mensalmente no rodízio das igrejas nas aldeias.

A propagada *conversão* indígena, afirmada pela membresia e lideranças pentecostais, tende lentamente a tornar-se uma adesão transitória, deixando marcas crentes nos Kaingang. Será lento um processo de seita-igreja pentecostal indígena, devido ao sólido corporativismo pentecostal. Mas a realidade destas cinco décadas de efetiva presença assembleiana, mostra a solidez do protagonismo Kaingang, em apropriar-se da lógica pentecostal e conduzir a eclesialidade no interior da TIG. Por três motivos, será lento o estabelecer da autonomia de um pentecostalismo Kaingang: a) como fundamento estrutural, as igrejas pentecostais zelam pela estrita obediência hierárquica em sua organização eclesiástica. Assim, a Assembléia de Deus com seu pastor presidente e a Deus é Amor com o seu pastor de campo, concedem um autonomia relativa aos seus pastores auxiliares indígenas, como também, os pastores da sociedade regional; b) o Kaingang por natureza de sua organização social, cultiva a obediência hierárquica, sendo raras as subversões, neste modelo de autoridade que constituído na tradição, desde a família patriarcal, marcada na prevalência dos anciãos clânicos e o cacique com sua milícia, governante em todo o conjunto das aldeias que formam o território; c) nesta conjuntura e intersecção de modelos de exercício do poder e submissão às lideranças hegemônicas, o pastor auxiliar na *reserva* indígena, tende a zelar pelo grau hierárquico concedido. Pois, qualquer tentativa de subversão da ordem, poderá estar *enredada* pelas sanções do pastor regional, o qual acionará a autoridade interna do cacique, como também, inflamará a membresia e sua hierarquia do templo para a radical rejeição e expulsão do pastor divergente.

Portanto, o processo interno à dimensão religiosa-cultural vai sendo estabelecido como intersecção, entre valores, mensagens e práticas religiosas pentecostais e indígenas. Mas no âmbito da autonomia institucional, o perfil hierárquico e corporativo das duas organizações coletivas, tenderá a ser muito lento à separação eclesiástica Kaingang, um controle e caracterização indígena pentecostal própria. A menos que a

hierarquia cacical, portadora de domínio territorial, estabeleça rebelião com a hierarquia pentecostal da sociedade envolvente, o pastor regional (AD) e o pastor do campo (DéA).

2º Pilar - A verticalidade salvífica

Na realidade humana, perante as carências de sentido na horizontalidade terrena, ocorre a tendência de maior necessidade de formulação de elementos simbólicos, animadores na esperança, proteladores dos desejos. Símbolos tradicionais recebem mudança de enfoque e, ressignificação, perante as crises e buscas de orientações à situação pessoal, dentro da realidade conflitiva. Busca-se justificação da precariedade do presente, visando construir forças de sentido e transcender o existencial caótico. Líderes com discurso agregador, novos espaços, mensagens, normas de comportamento e ritualidades passam a ser plausíveis e geradores de sentido.

Observando a permanente conjuntura problemática na TIG, observa-se que as Igrejas Pentecostais com sua dinâmica evangelística, atuam gestando um efeito estabilizador das históricas desestruturações internas nas aldeias: perdas dos valores religioso-culturais; rivalidades clânicas; reorganização dos referenciais existenciais; molda resistência comportamental aos contra-valores da sociedade envolvente. Perante os desajustes sociais, torna-se plausível a inculcação da doutrina pietista com base bíblica literal e fundamentalista, a moral puritana e sectária perante o mundo hostil, a ritualidade com êxtase espiritual que estabelece compensação simbólica e ressignifica os tradicionais lamentos pelos mortos, a perda de território, desajustes sociais e desestruturação religiosa-cultural.

O pentecostalismo, como movimento do espírito e reavivamento cristão, voltado ao sentido existencial foi despertado na crise dos grupos subalternos e embasa-se na crença de um Deus todo poderoso que abençoa os deserdados terrenos. Os sacrifícios da existência recebem enfoque religioso e passam a ter conotação de provação e benção divina em vista da recompensa eterna. Diante da sociedade moderna pluralista e atrativa, o Kaingang na TIG como coletividade diferenciada, sendo envolvido pela militância proselitista da *irmandade crente*, encontra animação através da dinâmica da ritualidade que dramatiza os problemas existenciais e gesta sentido redentor. A mudança de crença e o regrado comportamento incutido pela doutrina pentecostal, moralidade nos usos e costumes resgatam referenciais ao indígena confuso na realidade terrena. Nesta agregação, passa a ocorrer um cotidiano esperançoso,

segurança e solidariedade entre os pares subalternos na crise sócio-cultural, animados pela dimensão transcendental da existência que foi incutida pela crença de reavivamento e santidade.

A sociedade Kaingang na sua constituição tradicional é formada por definida estratificação do poder civil e religioso, sendo os indígenas regidos por claro sistema disciplinar. O *movimento-reavivamento* pentecostal, embasado no enfoque espiritual sobre as realidades terrenas, compreende que a existência é marcada por hierarquias pré-existentes, no âmbito religioso e social. O ser humano é inserido dentro de um esquema dualista, marcado pelo temor, entre quem exerce o poder e quem deve obediência. Desta forma, se constrói uma intersecção de poderes, entre a organização sócio-religiosa Kaingang e a eclesialidade pentecostal, pelo prisma vertical de crença e convívio do indígena pentecostalizado.

Este processo envolvente conversionista, desenvolve-se por que, a AD e DéA caracterizam-se pela formação de igrejas com regime hierárquico e corporativo no âmbito administrativo e ministerial, dogmatizadas na doutrina e moral, dando à membresia, um estrito espaço participativo controlado na ritualidade. Os pastores atuam à semelhança e se sobrepondo ao xamã Kaingang, ofertando milagres, exercendo confiança e dominação, embasados na leitura literal e fundamentalista bíblica e com oralidade convincente, transmitem uma esperança milenarista. A dinâmica eclesial exerce o gregarismo da membresia, em que: - valoriza e aglutina pela identificação e ênfase coletiva dos conflitos pessoais; forte controle comunitário pela inculcação do significado da pertença e prestígio no ser *crente*; substituição da vida social injusta pelo adversário sobrenatural; as crises e desigualdades são enfocadas como castigos físicos vindos do mundo espiritual; incute uma compreensão dualista de vingança e retribuição da divindade. O Espírito Santo é inculcado como força mágica do criador: protege, transmite dons e exige fidelidade do *crente*, mediante o comportamento de indivíduo agraciado e dedicado à santidade pessoal.

O evangelismo pentecostal com suas origens populares, doutrina pietista, moral sectária e puritana, ritualidade emotiva, escatologia apocalíptica e organização institucional hierárquica, modula um prisma subjetivo, privado e intimista de santidade e convencimento da salvação. Derivado de grupos protestantes à margem na sociedade e instituições eclesiásticas evangélicas, o movimento do pentecostes desde o pentecostes no século XVIII foi gestando movimentos de avivamento, seitas-igrejas proselitistas,

exercendo o monopólio doutrinal sobre a membresia carente de sentido existencial. Trata-se de uma subversão ao protestantismo, o qual tem sua natureza teológica, liberal e racional, centrada na autonomia do indivíduo inserido na sociedade moderna.

Na Terra Indígena Guarita esta contraposição é marcante pelo formato, como a AD e a DéA apresentam o seu evangelismo salvacionista verticalizado, com clara diferença da pastoral luterana, a qual atuou buscando estabelecer alternativas terrenas (agricultura, educação, saúde) à realidade caótica da reserva. Porém, o projeto da Missão Indígena, iniciado em 1960, acabou destruído por ser uma prática pastoral inserida, causando questionamentos à incompetência dos programas indigenistas estatais e contestação aos exploradores da sociedade envolvente. As invasões no território Kaingang aconteciam com a conivência dos agentes indigenistas estatais e a hierarquia indígena de predomínio assembleiano, inclusive o cacique era evangelista e arrogava-se como pastor, realizando tendenciosas pregações, temerosos ritos e eloquentes programas radiofônicos.

A Assembléia de Deus surgiu no Brasil, encarnando o pentecostalismo inspirado por líderes com mentalidade euro-americana, desvinculados do movimento de santidade (*holiness*) dos negros militantes por direitos sociais e contra as discriminações raciais nos EUA. Assim, o evangelismo assembleiano tem o seu enfoque de crença, em que preponderam as origens do pentecostalismo, como movimento de reavivamento (*revival*) de *mentalidade branca*, surgido no metodismo inglês e que, também, teve inserção na Igreja Batista, migrando à Colônia da Nova Inglaterra na América do Norte. Portanto, o enfoque religioso da AD está no reavivamento centrado na crença dos dons espirituais, destinados ao indivíduo *crente*, estabelecendo o prisma da direta salvação da pessoa, pertencente ao grupo distanciado das questões terrenas e congregado na igreja.

Como vimos a centralidade no reavivamento espiritual mostra o prisma evangelístico assembleiano, focalizado numa crença mais transcendental do que imanente da salvação, fazendo leitura espiritual e vertical da realidade terrena. Nesse sentido de pregação e prática evangelística, podemos entender a incompreensão de grande parte da população regional e também da sociedade Kaingang, perante a postura da pastoral luterana e católica na TIG, perante as permanentes invasões e expropriações do território e patrimônio indígena. Nos históricos conflitos na TIG, provocados pelos agentes exploradores da sociedade regional, conivência do indigenismo estatal e dominações internas da hierarquia e milícia cacical, nunca

encontramos um pronunciamento das autoridades pentecostais da região. Enquanto as Igrejas Católica e Luterana sofreram pressão de membros influentes de seus próprios contingentes eclesiais, autoridades civis e também das lideranças indígenas corrompidas em sua maioria pentecostalizada.

A Assembléia de Deus desenvolveu o seu proselitismo centrado na oferta individual à salvação sobrenatural, condenando e propondo a separação do *crente* da realidade terrena negativa. Mas enquanto viventes na sociedade humana, o discurso assembleiano afirma que Deus, o soberano, constituiu o mundo com hierarquias de poder e valores. No zelo pelo valor da instituição eclesial com o seu legalismo doutrinal e moral, cabe obediência, perante as suas lideranças com níveis de poder, portadores do monopólio do saber. Esta centralizada organização eclesial assembleiana, adquire dinamização no culto emotivo, um reavivamento propiciador de êxtase sagrado, nutrindo o enfoque individual e subjetivo à salvação, à busca de mudança via milagres. Nesta dinâmica eclesiástica, a AD construiu a sólida inserção na TIG e exerceu o seu corporativismo, durante quarenta anos, até a inserção da DéA, estabelecendo intersecção com os valores hierárquicos e tradição de obediência dos indígenas. Aplicou um evangelismo de base cabocla e tem atuação social, em comunhão com a mentalidade e domínios da sociedade branca regional.

A Assembléia de Deus, junto aos Kaingang, reproduz a experiência do pentecostalismo dos brancos norte-americanos e não, dos negros migrantes na periferia de Los Angeles e Chicago, na virada dos séculos XIX-XX. Junto a isso, a Assembléia de Deus surgida no Brasil (AD-Br) incorporou o viés do devocionismo católico-caboclo, em sua origem nordestina no Belém do Pará e migrado aos interiores e periferias do país. A missão evangélica pentecostal chegou ao Brasil pelos líderes euro-americanos com *mentalidade branca* e instituiu-se como igreja pentecostal entre caboclos. O perfil vertical e mágico de crença, trocando a relação mediadora dos santos populares pela mensagem bíblica literal e fundamentalista, em que só Jesus e o Espírito Santo têm poder para retribuir milagres e *não os santos construídos por mãos humanas!*

A mensagem pentecostal ignorou a conjuntura da realidade conflitiva na TIG e estabeleceu compensações de enfoque transcendental. Pois, o pastor exerce liderança tradicional-carismática e ritualidade emotiva, doutrina e moral intimista, imprimindo uma comunicação efetiva entre a assembléia celebrativa, que caminha para o cotidiano, animada pelo senso de irmandade, tornando os indígenas imbuídos de um subjetivismo

esperançoso. Este devocionismo vertical leva o Kaingang a colocar relatividade às questões terrenas (exploradores), dominações das lideranças e o risco de destruição da aldeia. A permanente inculcação da dinâmica evangelística pelos variados encontros doutrinários e celebrativos na semana, apregoam a escatologia milenarista do arrebatamento dos preparados a serem salvos. Perante a aldeia problemática, as revelações apocalípticas prometem: *Jesus buscará a sua igreja, seu povo escolhido... chegará o novo céu e a nova terra...!*

Perante os dramas da existência, dentro do território dominado pela invasão de agentes exploradores da sociedade envolvente, conivência e dominação da liderança cacical e sua milícia, a mensagem apocalíptica gestou esperança da recompensa extraterrena. Pela efervescência do discurso e ritualidade pentecostal, o *índio crente* tornou-se batizado simbolicamente com mais ênfase no *espírito do alto*, do que nas *águas terrenas*; foi inspirado mais no dom de falar línguas diferentes para o céu, do que a linguagem de defesa da cultura e valores autóctones; a desenvolver profecias da salvação transcendental, ignorando a perdição do próprio território; a ter uma participação individual e coletiva emocionada, como catarse e imaginação de, já estar na terra da Jerusalém celeste; a assumir e defender uma moralidade dos *puros*, contando-se entre o reduzido rebanho a ser elevado, no eminente chegar do bom pastor para o *arrebatamento do vale de fogo!*

3º Pilar - O recrudescimento da estrutura hierárquica Kaingang

Analisando o fenômeno religioso, percebemos que pela transposição dos mitos em doutrina, moral e ritualidade, permeada de sinais e símbolos, a religiosidade manifesta-se como linguagem individual e coletiva. Tem capacidade de comunicar conhecimentos, demonstrando ser um veículo simbólico que direciona e estrutura o sentido existencial humano. A religião e suas variadas formas de linguagem (verbal, simbólica, ritual, escrita, comportamentos...), mostra desde as mais remotas narrações das origens míticas, as compreensões humanas de ordenação do mundo.

Por isso, o conjunto de idéias que a mensagem religiosa transmite e envolve o ser humano num ato de crença, pode tornar a religião ideologia. Será fator determinante de moldagem do comportamento aos indivíduos e seus agrupamentos, em comunhão com os interesses de determinada organização social. A religião, dentro de sua propriedade de ligação e religação do humano com o sagrado, tem a força de envolver os indivíduos

e grupos numa dimensão transcendental, gerando uma dinâmica simbólica, produtora de crença e atitudes nas pessoas. Através da força de sentido e significados que incute, a religião tende a proporcionar no comportamento humano, uma dinâmica de agregação e zelo por valores incutidos que se torna veículo de poder. A sistemática religiosa imprime seguimento doutrinal, moral e ritual, permeados de conteúdos, normas e símbolos, em que a sua mensagem e presença na coletividade, atuarão como legitimadoras ou contestadoras da ordem social. Portanto, a manifestação religiosa, acontece como fenômeno que interage na sociedade humana, em sua organização política, econômica, cultural com suas divisões e antagonismos de grupos.

O discurso religioso tende a reproduzir interesses dos representantes da classe que tem o monopólio de comando ou contestação da estrutura da sociedade. Nisso, o grupo de especialistas do campo e *habitus* religioso, produzem e difundem a ideologia, em conformidade com interesses da classe a qual estão integrados. Muitas vezes, os especialistas atuam conforme as diretrizes da elite dirigente, interessada na conservação estrutural e controle das massas subordinadas, reforçando-lhes dominações por dentro, já existentes e introjetando, outros objetivos externos de poder. Esta *gestão dos bens de salvação*, a serviço da classe dominante, atua como mecanismo transfigurado de domesticação das classes subalternas. Dando diretrizes aos produtores deste discurso, permeado de simbolismos que extrapolam a realidade concreta, forma-se o senso comum, via mensagem transcendental, condicionando o imaginário vivido dos subalternos. Dá-se apoio aos gestores de mensagens e ritualidade que moldam as massas, às conformações com seus projetos de conservação e reprodução da estrutura social terrena.

Analisando o proselitismo pentecostal na TIG e a organização social Kaingang, ocorre uma sólida intersecção no formato, estrutura e exercício do poder hierárquico, tradicional e patriarcal, regido por temores e sanções drásticas. As Igrejas AD e DéA, caracterizadas pelo pentecostalismo clássico, conservam e inculcam nas suas memórias a tradição monopolista da liderança que exerce o poder com carisma pessoal e institucional. Estas *igrejas crentes* nutrem uma visão religiosa e social, na qual, as realidades mundanas provêm e devem obedecer a uma hierarquia natural e espiritual, exigindo da membresia a reta obediência às autoridades terrenas.

Dessa maneira, a religião como força simbólica, transmitida numa prática discursiva e ritual justificadora, atua como linguagem portadora de mecanismos de

poder. Nesse sentido, forma mentalidades estruturadas e comportamentos concordantes, direcionados aos objetivos do poder dirigente e seu *corpo de especialistas* religiosos subordinados. Então, a eficácia simbólica da religião exerce uma dissimulada e direta função de poder na coletividade aglutinada pela crença. A religião, tornada ideologia, dentro dos interesses externos a si, estrutura-se numa organização doutrinal, moral e ritual de legitimação do exercício de poder dos dominantes. Objetiva responder de forma mágica, construindo pelo seu potencial simbólico, mecanismos de transfiguração às necessidades concretas dos dominados dentro da problemática da conjuntura social.

Observando os fatores que propiciaram a acolhida do pentecostalismo pelos Kaingang, ocorre a intersecção, a afinidade de elementos culturais e formato de organização tradicional das duas coletividades. Como também, a similaridade de grupos sociais subalternos e portadores de valores religiosos populares, apropriados e ressignificados. O evangelismo assembleiano iniciado em 1911 no Belém do Pará compreende e sedimenta a sua organização eclesial, a manifestação religiosa e as normas de comportamento, conforme os valores institucionais advindos das origens dos fundadores suecos de origem batista, pentecostalizados na emigração operária aos EUA. Como missionários, pastorearam junto aos operários no ciclo da borracha na Amazônia, também migrantes com suas origens interioranas, em sua maioria, nordestinos. Provocaram cisão na protestante Igreja Batista e o Movimento de Fé Apostólica foi moldado a partir dessas características e fatores determinantes: austeridade na participação eclesial, pobreza econômica e cultura tradicional, pietismo na crença e sectarismo grupal, poder hierárquico patriarcal. De forma semelhante, ocorre a dinâmica evangelística da DéA, fundada em 1962 na capital de SP, mas igualmente com base na cultura popular migrante, cujo fundador, Davi M. Miranda, também estabeleceu o caminho de cisão institucional, separando-se da AD.

No contato religioso cristão na TIG, parcelas do povo Kaingang tiveram aproximação com as Igrejas Luterana e Católica. Pelo estilo de mensagem, líderes religiosos, ritualidades eruditas e europeizadas dessas igrejas históricas, o indígena com a própria diferenciação cultural e social não encontrou sintonia, tendo uma relação passiva de crença. Por outro lado, o indígena no encontro com o pentecostalismo, estabeleceu sintonia com o perfil popular de liderança e constituição hierárquica das *igrejas crentes* nas aldeias, a mensagem oralizada, normatividade comportamental,

testemunho e ritualidade comovente, sendo ambas as coletividades com semelhança econômica, social e cultural. O Kaingang tornou-se ativo no culto, permeado de expressões emotivas e corporais, interagindo na mensagem pela apropriação doutrinal e moralidade, resgatou sentido existencial. O sentido tradicional de obediência à hierarquia cacical, encontrou sintonia para o seguimento da visão hierárquica da crença e fidelidade à orientação da hierarquia pentecostal.

As afinidades religiosas e culturais, econômicas e sociais que facilitaram a aproximação e sintonia de crença, entre o pentecostalismo e o povo Kaingang, também devem nos chamar a atenção aos elementos similares. Como exemplo, podemos observar o paralelo na relação de gênero: o indígena, na TIG, nunca teve uma mulher como cacique e nem no conselho indígena e as pentecostais AD e DéA, nas suas hierarquias ministeriais, não têm pastora, evangelista, diaconisa, presbítera. Uma característica similar à tradição católica.

O Kaingang tem sua organização aldeã e patriarcal, centrada na autoridade do cacique e seu conselho nos moldes militares. O indígena participando da eclesialidade pentecostal, marcada pelo controle hierárquico com doutrina e sansões morais temerosas, tende a tornar-se extremamente passivo à voz da liderança centralizadora de predomínio masculino, tanto na hierarquia Kaingang como na pentecostal. Pela legitimidade institucional, o pastor muitas vezes é autoritário na inculcação doutrinária e moral, oficiante de ritualidade contundente, centrada no temor da divindade encolerizada perante as fraquezas humanas. Com oralidade coloquial, amparada nos enfoques bíblicos maniqueístas, oferta possibilidades miraculosas às crises existenciais e legitima-se no poder instituído para transmitir a mensagem divina à membresia *crente*. Como também, essa passividade vai ser projetada na obediência às autoridades civis e submissão da mulher ao homem. Portanto, da igreja com seu discurso e prática hierárquica, legitimadas numa leitura religiosa da existência que incute relações escalonadas de poder e obediência, o comportamento concorde da pessoa *crente* (indígena ou não) projeta-se à hierarquia eclesial. O que, gestará reflexos hierárquicos e de submissão à família e à sociedade, sendo que, o domínio religioso transfere-se ao civil (secular), recrudescendo a estrutura hierárquica indígena.

Como na cultura Kaingang o papel da mulher está restrito ao ambiente doméstico, trabalho, criar filhos, artesanato, agricultura e a coleta à subsistência, também no pentecostalismo, cabe à mulher ter comportamento de submissão ao homem cabeça,

portador de poder autônomo e inquestionável, o chefe em casa e na igreja. Na tradição indígena, a mulher é tida como fraca para a guerra. Cabe ao homem ser cacique, guerreiro e membro da milícia da aldeia. Na AD e DéA, a mulher por descender de Eva tem natureza fraca e é tendenciosa ao pecado. O homem e seu introjetado poder masculino tem a capacidade de ser o patriarca familiar e na igreja poderá ser o hierarca (evangelista, diácono, presbítero, pastor). Em ambas as tradições (pentecostalismo e Kaingang), há a compreensão determinista de que o homem é tido como portador de natureza superior e poder dominante. Uma mentalidade reforçada pela visão pentecostal de que o mundo foi feito e é regido por uma hierarquia natural e espiritual, proveniente do Deus masculino, criador e disciplinador.

No pentecostalismo a autoridade dos pioneiros, o zelo pela tradição eclesial, o respeito aos irmãos mais velhos na AD e DéA e a direção dos homens anciãos vão coincidir com o Kaingang e seu respeito cultural aos troncos das grandes famílias clânicas, das quais têm origem os caciques (autoridade civil) e havia origem, o kuiã (autoridade religiosa). O pastor é o cabeça da igreja, o maior, a autoridade, que deve ser obedecida, aquele que ensina o caminho da verdade divina. Assim, há a forte tendência de introjeção à passividade, obediência, confiança e submissão às autoridades, recrudescendo a tradição centralizadora e submissão hierárquica do Kaingang, no âmbito interno da aldeia aos líderes pentecostais e corporação cacical, como também, às autoridades da sociedade envolvente.

O povo Kaingang pela cultura ancestral e poder imprimido pela milícia cacical masculina tem definida tradição à obediência nas instâncias internas de sua sociedade. Na TIG, o pentecostalismo com predomínio assembleiano penetrou e estabeleceu sistemática inserção pela introjeção de pontuais valores bíblicos, tidos como superiores à tradição religiosa indígena, em busca de prosélitos. Insistente na conversão do Kaingang, foi inserida uma organização eclesial hierárquica, centralizadora e dogmática, tendo doutrina pietista, moral sectária e puritana e, ritualidade emotiva, incutindo zelo pela autoridade patriarcal do pastor e seus ministros, concedendo a líderes indígenas alcançarem à hierarquia pentecostal. Mas o culto e ritualidade da Assembléia de Deus, como também da Deus é Amor, horizontaliza-se na possibilidade da massa deserdada dos bens materiais, ser coprodutora de bens simbólicos e sentido existencial, mediante a direção do líder eclesiástico indígena, detentor de carisma e tradição, legitimado pela instituição com sede regional, fora da TIG.

Em sua história de cinquenta anos de inserção no povo Kaingang, a AD em cada setor (aldeia), em conformidade com a característica das igrejas pentecostais, mantém uma ampla hierarquia de ministérios, sob o comando de um indígena pastor - auxiliar. Pertencer ao grupo dirigente ou desejar este espaço depende do prestígio pessoal do *crente*, o sentir-se inspirado pelos entes divinos cristãos e bem-relacionado na membra e com a hierarquia do templo. Dessa forma, como o SPI nos anos de 1940 introduziu uma hierarquia de perfil militar, entre os indígenas, desestruturando a hierarquia tradicional dos anciãos e líderes clânicos. A inserção do evangelismo pentecostal (AD e DéA) introduz uma hierarquia Kaingang com poder estruturado no templo. Esta hierarquia eclesiástica indígena, em grande parte faz comunhão, envolvendo muitas das lideranças e milícia indígena de cada setor (aldeia), também conquistando prestígio nas relações com os agentes da sociedade envolvente, surgindo candidaturas ou sendo cabos eleitorais nas eleições regionais. Portanto, acaba havendo uma intersecção de poderes eclesiásticos e indígenas, embasados em afinidades culturais e de formato na organização tradicional hierárquica e disciplinar das coletividades pentecostais e Kaingang.

4º Pilar - O processo de nova e incisiva colonização sócio-cultural

A massiva presença assembleiana e a posterior inserção da Igreja Deus é Amor na TIG, sinaliza a capacidade de penetração do movimento pentecostal evangélico junto aos excluídos e a construção de sólidas relações de sentido às coletividades de cultura popular. Junto aos Kaingang, essas igrejas pentecostais caracterizam-se pela formação de comunidades com forte agregação, apresentando um evangelismo pragmático numa doutrina, moral e ritualidade de *conversão* e proselitismo. Combatem os fatores destrutivos, vindos da sociedade envolvente e provocadores de comportamento desintegrador da coletividade Kaingang, como: o alcoolismo, vícios, jogos e diversões. Porém, consideram as crenças originárias, as apropriações e a sincrética tradição indígena, como destrutiva: o culto aos mortos (kikikói), os espíritos da natureza, as crenças católicas e caboclas, as danças, a mensagem luterana...

Os elementos da tradição religiosa-cultural Kaingang são combatidos ou em parte, ressignificados e conciliados com o evangelismo pentecostal, que provém de fora, sendo exógeno à cultura indígena, mas que estabelece pontos de sintonia. Também, o Kaingang ressignifica valores nativos e pentecostais, estabelecendo uma intersecção

com maior influência pentecostal e menor presença de elementos indígenas, devido à estrutura eclesial incisiva. A permanente aplicação do tripé pentecostal: doutrina, moral e ritos, são embasados no simbolismo e fundamentos do livro sagrado cristão, a Bíblia. Ocorrem sinais objetivos de apropriação e expressão da lógica evangelística, mostrando que há contingentes de indígena pentecostalizados, sendo nítido: o comportamento, assiduidade cútlica, linguagem religiosa, usos e costumes, zelo hierárquico, dízimos e ofertas... Quanto ao pentecostalismo ser indigenizado, os sinais não são nítidos, o que demandaria uma maior observação, captando esses elementos de intersecção que devem estar mais interiores ao viver pessoal do *índio crente*. Pois, os valores religioso-culturais Kaingang rejeitados pelos católicos e luteranos também pelo pentecostalismo são combatidos de forma contundente, sendo incisiva e permanente a catequese de *conversão* pelo temor desafiador à mudança de crença e comportamento para o indígena ser *crente* e salvo. Portanto, na intersecção religiosa entre os Kaingang e pentecostais, ocorrem mútuas e diferenciadas apropriações e ressignificações.

A estrutura evangelística pentecostal, com a inserção de lideranças indígenas no comando cútlico e do templo, diversos encontros celebrativos na semana, o senso de pertencimento entre a *irmandade*, tornou a estratégia pentecostal inserida, introjetada na dinâmica cotidiana das aldeias (setores) na TIG. A AD pela sua estrutura corporativa cinquentenária, iniciada em 1956-58, apresenta ampla solidez por envolver a maior parte dos Kaingang de cada setor (aldeia) pela rede de templos, além das periódicas concentrações, entre as congregações, dentro e fora da TIG, com os *crentes* da cidade. Também, a DéA realiza este permanente movimento agregante eclesial. A dinâmica evangelística é reforçada pela assídua audição da programação radiofônica pentecostal e os recursos da mensagem gospel, via CDs. Dessa forma, a doutrinação religiosa tomou o lugar, o espaço da transmissão da história dos antigos, dificultando a possibilidade de resgate da tradição religiosa Kaingang dentro das aldeias, que formam a sociedade indígena.

O povo Kaingang, em sua tradição clânica transmitia o aprendizado à geração nova, visando a conservação do *jeito de ser* indígena pela oralidade e exemplo dos anciãos, portadores da cultura tradicional. Este processo de reprodução das tradições sofreu permanente desestruturação no decorrer do tempo histórico. De outro lado, a AD e a DéA, de forma incisiva, ocuparam este espaço pela constante pregação, aplicando um ensino oralizado da doutrina pietista, moral puritana e sectária, ritualidade

envolvente. Transmitem a tradição dos heróis bíblicos, as perseguições sofridas pelos primeiros cristãos e insistem no reconhecimento da agregação redentora de suas igrejas, como também perseguidas, mas que conservam a tradição salvífica, dirigidas pela liderança de seus pastores nas aldeias e nos ministérios e campos regionais. No carisma e liderança tradicional, pastores vitalícios colocam-se como guardiões da história eclesial, amparados no discurso bíblico dogmatizado e moralidade sectária, sendo moldado o *crente* à salvação individual, mostrando um comportamento que é exteriorizado como sinalizador de pertencimento e seguimento no rebanho da igreja. De forma semelhante, também a hierarquia do cacique e sua milícia asseguram o poder entre os Kaingang, mediante a tradição de rígida obediência, claras sanções para a conservação da unidade das aldeias formadoras da TIG.

O culto e a incisiva doutrina pentecostal atuam como instâncias de reconfiguração do campo social e religioso, como também, de recomposição híbrida do *habitus* de crença e cultura, diante da pressão da sociedade envolvente e sua lógica de fragmentação e dominação. Mas perante a força da organização eclesial (hierarquia, mensagem, moral e ritualidade), o pentecostalismo atua de forma subliminar, induzindo a um ajustamento do Kaingang ao *habitus* do público e campo da sociedade envolvente. De forma dissimulada, processa-se uma moldagem dos indígenas *crentes* na interação e na cultura regional, levando o Kaingang a ser mais pentecostal e menos índio, facilitando uma transição sócioeconômica *branqueadora* pela influência religiosa-cultural do protestantismo caboclo, o pentecostalismo.

Este processo ocorre devido às igrejas pentecostais doutrinarem na condenação à ciranda da sociedade moderna, considerada permissiva pela promoção da moda, jogos, festas, bailes, vícios. É incutido um comportamento moralizado puritano e sectário, resultando em zelo indireto ao econômico. Pelo enfoque religioso, gesta-se um viver material regrado e de pequena acumulação, em que o incentivo à retribuição a Deus pela existência agraciada e não mais destrutiva, desencadeará na contribuição do dízimo à igreja, o respeito à família e sua melhoria de condições de existência, além do afincamento pela salvação pessoal. Assim, o evangelismo pentecostal que em princípio condena, acaba inserindo o Kaingang na sociedade moderna, voltada ao consumo de alimentação industrializada e conquista individual de bens domésticos, o prestígio pela compra de vestes e calçados de melhor presença e decentes, conforme exige a moralidade da igreja.

Portanto, a pregação pentecostal colonizadora na realidade terrena, em vista da salvação celeste, tem função compreensível e prática ao viver indígena nas aldeias e no contato com a população regional, orientando ao que pode ser aceito e o que deve ser rejeitado pelo *crente*. Há condenação a certos elementos destrutivos da sociedade envolvente, liberal e permissiva. Por outro lado, a doutrinação pietista e moral puritana e sectária, acaba inserindo o Kaingang no ritmo da sociedade de produção e consumo de bens, gerando potencialidade de compras e diferenciação pessoal. De forma subliminar, o pentecostalismo pela inculcação de valores evangélicos, exteriores à cultura indígena estaria estabelecendo um *branqueamento*, uma nova colonização da crença, costumes e manejo econômico aos indígenas. A doutrinação proselitista e vertical, induz à mudança de comportamento e inserção horizontal na dinâmica comercial da sociedade envolvente, gerando crédito e consumo na mesma sociedade mundana, condenada pelo âmbito moral e espiritual.

Em sentido contrário, o indivíduo Kaingang, confuso pela desestruturação religiosa-cultural e perda de normatividade de comportamento, tende a produzir pouco ou abusar dos recursos dos programas assistenciais e entrar na liberalidade, gastando os escassos valores na autodestruição pessoal no lazer desregrado, alcoolismo, outros vícios e atritos pessoais. Estará problematizando a família e a aldeia, sendo provocador de preconceitos da sociedade envolvente. Enquanto o Kaingang pentecostalizado vivendo sob rigidez da doutrina e moralidade com temor transcendental, tende a produzir para subsistência, sendo pequeno agricultor, artesão, peão nas lavouras ou empregado. Tende a cuidar dos recursos do próprio trabalho e os vindos da assistência social, gastando de forma prestigiosa (bens, vestuário, dízimo, ofertas), tendo preservação e harmonia pessoal e familiar, vivendo como indivíduo produtivo. E, pelo âmbito comercial ser também prestigiado na sociedade envolvente pelo seu comportamento e inserção econômica. Podemos concluir que pela pentecostalização, o *índio crente* é inserido na acesse weberiana e participa do capitalismo regional.

As Igrejas Assembléia de Deus e Deus é Amor com seu proselitismo, estabelecem continuidade e ruptura, devido os condicionamentos que inculcam na tradição religiosa-cultural Kaingang. O pentecostalismo atinge a autonomia, como povo diferenciado e constrói uma recomposição religiosa, uma configuração social sectária (*irmandade*) e a moldagem comportamental no contingente indígena participante, adequando os indivíduos Kaingang aos padrões do campo exterior, ao induzir uma

tentativa de *conversão*, solidificando um acentuado hibridismo do *habitus* ao indígena *crente*, dentro do já híbrido campo religioso na TIG. Na missão proselitista pentecostal, repete-se na modernidade, o colonialismo e seu projeto catequético de *salvar almas*, mas com fisionomia diferenciada: na época, passou do catolicismo romano ao caboclo; agora, passa do protestantismo caboclo ao pentecostalismo indigenista, gestador do Kaingang pentecostalizado.

Sabemos que o povo Kaingang na sua longa história de fragmentações, resistiu pelo fator religioso-cultural e suas bases subjetivas, às constantes perdas objetivas de contingentes, territórios e organização social. A presença pentecostal com predomínio assembleiano, dentro do campo religioso Kaingang, sinaliza a moldagem de um *habitus* exterior, acontecendo um panorama de subjugação, a serviço ou coincidindo com interesses de setores da sociedade circundante. A realidade mostra sinais, de que estes *novos missionários* de perfil evangélico pentecostal, estariam ocupando o espaço deixado pela Igreja Católica, como também da Igreja Luterana na Terra Indígena Guarita e estabelecendo com estratégias mais corporativas, um processo de nova e incisiva colonização sobre o povo Kaingang.

Neste panorama, ocorre na TIG um processo circular de apropriação-mudanças-continuidades-rejeição, estabelecendo pontos de intersecção religioso-culturais, entre os Kaingang e as Igrejas Pentecostais (AD e DéA). De forma direta ou subliminar, ocorrem mútuas e diferenciadas apropriações e permanente ressignificação de valores e comportamentos. Sendo assim, construtoras de uma dinâmica de agregação e resgate de sentido existencial aos indivíduos Kaingang em crise de sentido, provocada pelo contato destrutivo com a sociedade regional. Podemos afirmar, que as estratégias do proselitismo e o processo de intersecção ressignificante, junto à religião e cultura indígena atingiram ampla inserção na TIG, através do pentecostalismo com predomínio assembleiano. Por outro lado, a membresia Kaingang pentecostalizada também exerce estratégias de apropriação e ressignificação, estabelecendo intersecção de crenças, valores e comportamentos, no qual tende a ir construindo o seu templo Kaingang pentecostal.

Concluindo a tese pode-se afirmar, que a Igreja Evangélica Assembléia de Deus e a Igreja Pentecostal Deus é Amor, inseridas na sociedade Kaingang na Terra Indígena Guarita, não ***são nem anjos e nem demônios!***

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, G, F. *Todo Poder aos Pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus – Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. UMESP. Mestrado em Ciências da Religião. 2000.

ALMEIDA, Ledson Kurtz. *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang*. Universidade de Florianópolis-SC. Doutorado em Antropologia Social. 2004

ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do Fundamentalismo Evangélico. In: WRIGHT, Robin M.(org). *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais...* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, Vol.II, 2004

AMBROSETTI, Juan Bautista. Os Índios Kaingang de San Pedro(Misiones). Campinas-SP: Ed.Curt Nimuendajú, 2006.

ANDRADE MARCONI, Marina de e NEVES PRESOTTO, Zélia Maria. *Antropologia: uma introdução*. 2ª ed, São Paulo-SP: Ed.Atlas, 1987.

ANTONIAZZI, Alberto. Mudanças na religião. In: *Revista Vida Pastoral*, São Paulo, 129: 8-15, julho-agosto 1986.

ANTONIAZZI, Alberto; MARIZ, Cecília Loreto(orgs). *Nem Anjos nem Demônios: interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis/RJ: Vozes/CERIS, 1996.

AYRES, Antônio Tadeu. *Reflexos da globalização sobre a Igreja...* RJ: CPAD, 2001.

AZEVEDO, Pe.Ferdinand SJ. *Jesuítas Espanhóis no Sul do Brasil(1842-1867)*. Coleção PESQUISAS – História 24. São Leopoldo-RS: Instituto Anchietano, 1984.

BECKER, Ítala I.Basile. *O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo-RS: Ed. UNISINOS, 1995.

BECKHAUSEN, Marcelo da Veiga. As Consequências do Reconhecimento da Diversidade Cultural. In: SCHWINGEL, Lúcio Roberto(org.). *Povos Indígenas e Políticas*

Públicas. Porto Alegre-RS: STCAS (Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência social), s/d.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: Um perfil intelectual*. Brasília: UnB, 1986.

BIASI, Renato Estêvão. *HISTÓRIA E UTOPIA NA TERRA INDÍGENA LIGEIRO: a presença da Igreja Católica...* PUC-SP. Mestrado em Ciências sociais. 2009.

BÍBLIA(teb): Tradução Ecumênica. São Paulo: Paulinas, Loyola.1995.

BITTENCOUR Fº, José. *MATRIZ RELIGIOSA BRASILEIRA: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis-RJ: co-edição Vozes/Koinonia, 2003.

BOBSIN, Oneide. *Produção Religiosa e Significação Social do Pentecostalismo a partir de sua Prática e Representação*. PUC-SP. Mestrado em Ciências da Religião. 1984.

BORBA, Telêmaco. *Actualidade Indígena*. Coritiba-PR: Imprensa Paranaense, 1908.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ª ed. SP: Ed. Perspectiva, 2005.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Coleção Aldus, nº18. Ed.UNISINOS. 2003.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo, Conversão e Construção de Laços Sociais no Brasil. In: *Ver. Estudos de Religião*, S.Bernardo-SP: UMESP-22: 85-109, jan-junho, 2002.

CATAFESTO DE SOUSA, José Otávio. A Construção de Políticas Públicas Diferenciadas. In: **SCHWINGEL, Lúcio Roberto** (org.). *Povos Indígenas e Políticas Públicas...* Porto Alegre-RS: STCAS (Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência social), s/d.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.

_____. *A FALTA DA PRIMEIRA REFORMA: o valor da proposta original*. In: *Revista ULTIMATO*, Viçosa-MG, p. 46-47. Nov-dezembro/2002.

CESAR, Waldo & SHAULL Richard. *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs*. Rio de Janeiro-RJ: Vozes e Sonodal, 1999.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. *Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia Kaingang*, Cadernos de Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC, vol.2, 1981.

COHN, Gabriel (org). *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática.

CORREA Marina, A.O.S. *Alteração das Características Tradicionais da AD: um estudo a partir da igreja do Bairro Bom Retiro-SP*. Dissertação de Mestrado, PUC-SP, 2006.

COSTA, Juarez Aparecido. *Salvação e Comportamento Moral*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP. 2004.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *Toldo Chimbanguê – História e Luta Kaingang em Santa Catariana*. Xanxerê-SC: CIMI-Sul, 1984.

DORNELAS, Nelito N.(org). *Ecumenismo e Evangelização Inculturada*. CEBI e CEB's, 2005.

EDWAR, J. *A força do Senhor*. In: *Revista VEJA*, São Paulo, p. 88-95, 03/07/2002.

ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA – LOGOS. Lisboa/São Paulo: Ed.Verbo, volume 4.

FALCADE, Noelí Teresinha. *Buscando estratégias educativas de prevenção ao alcoolismo com a comunidade escolar indígena*. São Leopoldo-RS: Escola Superior de Teologia, TCC de Especialização em Educação, 2010.

FERRARI, Odêmio Antonio. *BISPO S/A: a IURD e o exercício do poder*. 3ª edição. São Paulo-SP: Editor Ave Maria, 2007.

FLORES, Moacyr. *COLONIALISMO E MISSÕES JESUÍTICAS*. Porto Alegre-RS: Ed.EST,1996

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais*. Novos Estudos. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Ed.UNESP, 1991.

GLOCK, Clarinha. MERCADORES DA FÉ - *os deuses proibidos; Paulo vive sua fé, entre frangos e porcos; O índio vira ajudante de pastor; Jussara descobriu que salvar a alma custa caro; O americano Thimoty ensina em caingangue*. In: *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre -RS. p.30-31, 31/08/1991.

_____. OS HERDEIROS - *A tradição caingangue virou história; A pequena Juliana perdeu suas ilusões; A forte ligação com a terra resiste a tudo*. In: *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre-RS, p.34-36, 27/10/1991.

_____. OS HERDEIROS - *Para as crianças só restou estudar idioma caingangue; Festa do Kiki como símbolo para recuperar a identidade; Desenhos revelam as inseguranças*. In: *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre-RS, p.28-29, 28/10/1991.

GONÇALVES, Marcos Antonio. Apresentação. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang...* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, 1993.

GOZZI, Paulo Humberto. Igrejas, comunidades, confissões, seitas. In: *Revista Vida Pastoral*, São Paulo, 129: 2-7, julho-agosto 1986.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Dicionário Novo Aurélio Séc.XXI*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1999.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *POVOS INDÍGENAS DO BRASIL*: 1991/95. São Paulo (p.796-98)

JACOB, César R.; HESS, Dora R. (orgs.) *Atlas de filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-RJ/CNBB/Loyola, 2003.

_____. *Eleições presidenciais no Brasil: uma nova geografia eleitoral?* In: *Revista Alceu*, Rio de Janeiro, 3: 287-307, jan-jun 2003.

JUNQUEIRA, Carmem. *ANTROPOLOGIA INDÍGENA: uma interpretação*. S.Paulo: EDUC, série TRILHAS,2002.

KERN, Arno Alvarez. *Antecedentes Indígenas*. Porto Alegre-RS: Editora da Universidade(UFRGS), 2ª Ed.,1994

LANDAIS, Napoléon, *Dictionnaire Générale et Gramatical des Dictionnaires Français*, 10 ed., Vol. 1, Paris: Didier Librairie Editeur, 1850.

LANGDON, Ester Jean. *O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa*. In: *Rev. Tellas*, ano 5, nº 8/9. Campo Grande-MS: abril/out 2005 (p.103-124)

LANGDON, Esther Jean e WIIK, Flávio Braune. *ANTROPOLOGIA, SAÚDE E DOENÇA: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde*. In: *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, maio-junho 2010.

LEPARGNEUR Hubert. *O FUTURO DOS ÍNDIOS NA BRASIL*.Rio de Janeiro-RJ: Ed.Livraria HACHETTE, 1975

LIMA, Elinaldo, R. *Ética Cristã: confrontando as questões morais...* RJ: CPAD, 2002.

MABILDE, Pierre. *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação dos Coroados...*, São Paulo-SP: co-ed. IBRASA/INL, 1983.

Marlene de OLIVEIRA, Alcoolismo entre os Kaingang: do sagrado e lúdico à dependência. In: TOMMASINO, Kimiye e MOTA, Lúcio Tadeu(orgs). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares do Kaingang*, p.317-352 Ed.EDUEL – Londrina-PR 2004

MARCON, Telmo (org). *História e cultura Kaingáng no sul do Brasil*. Passo Fundo-RS: Graf. Editora da UPF, 1994.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. *Libertação e Ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo*. In: ANTONIAZI, Alberto(org). *Nem Anjos nem Demônios*. 2ªed, Petrópolis-RJ: Vozes, 1996 (p.204-224)

MATIAS, Dalziro V. e MATIAS, Silvani P. *AS MUDANÇAS OCORRIDAS NA CULTURA DOS ÍNDIOS KAINGANG...* Frederico Westphalen-RS: Universidade regional Integrada(URI), 2002.

MATTHIESSEN, Peter. *BRINCANDO NOS CAMPOS DO SENHOR.* São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1991.

MELIÁ, Bartolomeu. *O Índio no Rio Grande do Sul...* Frederico Westphalen-RS: Edição da Diocese, 1984

MENDONÇA, A.G. e VELASQUES Fº, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil.* 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Seitas e Igrejas.* In: *Revista Estudos de Religião*, UMESP-S.Bernardo do Campo, 8: 79-89. 1992.

_____. *Seitas e Igrejas.* In: *Revista Estudos de Religião*, UMESP -São Bernardo, 5: 71-89, 1986.

MÉTRAUX, Alfred. *Os Kaingang.* Paraná: ANAI(tradução Jacó Cesar Piccoli) (p.37-50)

_____. *The Caingang* – In: “Handbook of South American Indians”, Washington, J.Steward, ed. 1946, vol.1, part 3, p.445-75

MONTEIRO DE LIMA, Délcio. *Os Demônios Descem do Norte.* 5º Ed. Francisco Alves. Rio de Janeiro-RJ, 1990.

MONTEIRO, Paula (org). *DEUS NA ALDEIA: missionários, índios e mediação cultural.* São Paulo-SP: Ed.GLOBO, 2006.

MONTOYA, Daniel. *Seitas: Origem e expansão.* In: *Revista Estudos de Religião*, São Bernardo, 5: 71-89, 1986.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. *Relação da origem e estado atual das Reduções de Los Angeles, Jesus Maria y Conceição dos Gualachos(1630).* Manuscritos d coleção D’Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Vol.I, Jesuítas e Bandeirantes no Guairá(1549-1640). 1951(p.342-351)

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Alguns dados para a história recente dos Índios Kaingang.* In: LÁ SITUACIÓN DEL INDÍGENA EM INDÍGENA EM AMÉRICA DEL SUR. Montevideo, Tierra Nueva, 1972.

MOTA, Lúcio Tadeu, NOELI, Francisco S. e TOMMASINO, Kimiye(orgs). *URI e WÃXI: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang.* Londrina-PR: Editora UEL, 2000.

NASCIMENTO, Ernilda Souza. *Há Vida na História dos Outros.* Chepecó-SC: Ed. Argos, 2001.

_____. Espiritualidade Indígena e Inculturação. In: ORNELAS, Nelito(org). *Ecumenismo e Evangelização Inculturada – CEB's*, São Leopoldo-RS: ed. CEBI, 2005. (p.64-93)

NIMUENDAJÚ Curt. *Etnografia e Indigenismo sobre os Kaingang,* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, 1993.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul,* Porto Alegre-RS: EDIPUC, 2000.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulf. *Nosso vizinho Kaingáng.* Florianópolis-SC: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

OLIVEIRA, Marlene de. *Alcoolismo entre os Kaingang: do sagrado e lúdico à dependência.* In: **TOMMASINO, Kimiye e MOTA, Lúcio T.(orgs).** *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang.* Londrina-PR: Eduel, 2004 (p.317-352)

ORTIZ, Renato (org). *A Procura de uma Sociologia da Prática.* In: *Pierre BOURDIEU.* São Paulo/SP: Coleção Ed. Ática, 1983. (p. 07-29)

PASSOS João Décio. *PENTECOSTAIS: origens e começo.* S.Paulo-SP: Paulinas, 2005

_____. *MOVIMENTOS DO ESPÍRITO: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.* São Paulo-SP: Paulinas, 2005.

PAULI, Evaldo Luis. *E OS CRENTES?* São Leopoldo-RS: Editora Sinodal, 1987.

PEREIRA SOARES, Mozart. SANTO ANTÔNIO DA PALMEIRA. P. Alegre - RS: Ed. Bels, 1974.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução.* Baurú-SP:EDUSC/ANPOCS,2003(p.84-97).

PREZIA, Benedito e VEIGA, J. (orgs). *KAINGANG: confronto cultural e identidade étnica.* Piracicaba-SP: Ed. UNIMEP, 1994

PREZIA, Benedito (org). *CAMINHANDO NA LUTA E NA ESPERANÇA...* São Paulo-SP: Ed.Loyola, 2003

PREZIA, Benedito. *O Colaboracionismo Kaingang: dos Conflitos Intertribais à integração à Sociedade Brasileira do Séc. 19.* In: PREZIA, Benedito e VEIGA, J.(orgs). *KAINGANG: confronto cultural e Identidade étnica,* Piracicaba-SP: Ed.UNIMEP, 1994

PREZIA, Benedito. *Os Indígenas do Planalto Paulista nas Crônicas Quinhentistas...* São Paulo: Humanitas-FFLCH, 2000. (p.187-227)

_____. *São João Maria e os quatro batismos Kaingang.* In: *Revista Porantim,* Dezembro-2003.

FERNANDES Ricardo Cid, Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: Kimiye TOMMASINO e MOTA, Lúcio Tadeu. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos KAINGANG,* p.83-143 **Ed.EDUEL – Londrina-PR 2004**

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização.* Petrópolis-RJ: Ed.Vozes, 1986.

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

_____. *PENTECOSTALISMO: Brasil e América Latina.* Coleção Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

RUSCHEL, Renato Roque. *Paróquia N.Sra.Aparecida(1946-96).* Tenente Portela-RS: Gráfica Stein, outubro/1996.

SANTA ANA, Júlio de. *Igreja e seitas: reflexões sobre este antigo debate.* In: *Revista Estudos de Religião*, São Paulo, 8: 11-34, 1992.

SCHLESINGER, Dr. Hugo e PORTO, Pe. Humberto. *LÍDERES RELIGIOSOS DA HUMANIDADE.* Tomos 1 e 2. São Paulo: Paulinas, 1986.

SCHWANTES Norberto. *Uma Cruz em Terra Nova.* São Paulo-SP: Ed.Scritta-SP, 1989.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto (org.). *Povos Indígenas e Políticas Públicas...* Porto Alegre-RS: STCAS (Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência social), s/d.

_____. Apresentação. In: SCHWINGEL, Lúcio Roberto(org.). *Povos Indígenas e Políticas Públicas.* Porto Alegre-RS: STCAS (Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência social), s/d.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea.* In: *Revista Brasileira de Educação*, nº 20. Ed. USP/SP, p. 60-70. Maio-agosto/2002.

SIMONIAN, Lígia T.L. *VISUALIZAÇÃO: Estado Expropria e Domina...* Coleção CADERNOS DO MUSEU, Ijuí-RS: Ed. FIDENE, 1980

_____. *O círculo vicioso da violência na Área Indígena Guarita e os possíveis limites das ações judiciais.* Procuradoria da República - Porto Alegre-RS: laudo antropológico, 31/01/1991.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *UM GRANDE CERCO DE PAZ.* Petrópolis-RJ: Ed.Vozes, 1995.

SOUZA, Beatriz Muniz de ; GOUVEIA, E.H.; LIMA JARDINO, J.R. (orgs.). *Sociologia da religião no Brasil.* São Paulo/São Bernardo: PUCSP/UMESP, 1998.

STEELE, David N. e THOMAS Curtis. *CALVINISMO versus ARMINIANISMO.* In: *Revista Fé para Todos...* S. José dos Campos - SP: Editora FIEL, nº 20-ano 2003 (p.19-23)

SUNG, Jung Mo. *Teologia e Economia: repensando a teologia da libertação e utopias.* Petrópolis: Vozes, 1994.

TEMPSKI, Edwino Donato. *CAINGÂNGUES – Gente do Mato.* Curitiba-PR: Boletim do Instituto Histórico Paranaense – volume XLIV, 1986.

TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu e NOELLI, Francisco Silva (orgs). *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares Kaingang.* Londrina-PR: Eduep, 2004.

TOMMASINO, Kimiye, REZENDE, Jorgisnei. *KIKIKOI: ritual dos Kaingang na Área Indígena Xapacó-SC.* Londrina-PR: co-edição UEL-CIMI, 2000

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade.* 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

?? Hulda STADTLER. Conversão ao pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade. In: Revista de Estudos da Religião. São Paulo-SP: Ciências da Religião, nº 2, 2002 ??? (p.112-135) foi conseguido em: www.pucsp.br/rever/rv2_2002/p_stadtl.pdf

VEIGA, Juracilda. *As Religiões Cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência.* In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas evangélicas, pentecostais...* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, Vol.II, 2004

_____. *Aspectos Fundamentais da Cultura KAIKANG.* Campinas-SP: Ed.Curt Nimuendajú, 2006.

_____. *KAIKANG: Revisão bibliográfica crítica,* Chapecó-SC: cadernos do CEON-UNOESC, nº 8, out/92.

_____. *Toldo Chimbanguê, história e luta Kaingang em Santa Catarina.* Chapecó-SC: CIMI - Regional Sul, 1984.

VV.AA. EF JAMEN KY MU – Textos Kanhgág. Brasília: Ed. APBKG e MEC, 1997.

VV.AA. PROBLEMÁTICA DO ALCOOLISMO NOS GRUPOS INDÍGENAS. 9p

_____. *O PESO DA CRUZ: Conquista e Religião.* Chapecó-SC: UNOESC e Diocese de Chapecó, 1993.

WAGNER, Carlos e GLOCK, Clarinha. *Só os brancos foram heróis; Para muitos, a única saída foi se unir aos exércitos; “Levei um susto. Tínhamos flechas contra espingardas”.* In: *Jornal Zero Hora*, Porto Alegre-RS, p.26, 11/03/1991

WAGNER, Carlos, ANDREATTA, H., PEREIRA, A. *A GUERRA DOS BUGRES...* Porto Alegre-RS: Ed.TCHÊ, 1986.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva.* 4ª edição, Brasília-DF: Ed.UnB, Vol.I, 2009. (tradução Regis e Karen Barbosa)

VEIGA Juracilda, Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye e MOTA, Lúcio Tadeu(orgs). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares do Kaingang*, p.267-284 Ed.EDUEL – Londrina-PR 2004.

WIJK, Flávio Braune. *O EVANGELHO TRANSFORMADO: Apropriações Xokleng(Jê) do Cristianismo Pentecostal.* In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas evangélicas, pentecostais...* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, Vol.II, 2004.

Wilmar D'ANGELIS, *O SIL e a Redução da Língua à Escrita: um caso de Missão 'por tradução'.* In: WRIGHT, Robin M.(org). *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas evangélicas, pentecostais...* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, Vol.II, 2004

Wilmar D'ANGELIS. RONDON E O SPI. In: PREZIA, Benedito e HOORNAERT, Eduardo. *Esta Terra Tinha Dono.* 6ªed, São Paulo: FTD, 2000 (p.150-51)

WRIGHT, Robin M.(org) *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Igrejas evangélicas, pentecostais...* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, Vol.II, 2004

WRIGHT, Robin M.(org) *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil.* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, Vol.I, 1999

WRIGHT, Robin M.(org). Apresentação. In: WRIGHT, Robin M.(org) *TRANSFORMANDO OS DEUSES: Os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil.* Campinas-SP: Ed.UNICAMP, Vol.I, 1999

ZWETSCH, Roberto E. *COM AS MELHORES INTENÇÕES: trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas(1960-1990).* São Paulo:

Faculdade de Teologia N.S.Assunção – Dissertação de Mestrado em Missiologia, 1993. (p.193-312).

JORNAIS

CIMI - Sul - LUTA INDÍGENA. *Reytkóg, o velho Kanheró.* Boletim nº 23, 1984

Jornal Folha de São Paulo, 09.05.2002, Especial A, CENSO 2000p. A1-A6.

Jornal Correio do Povo. Dez feridos na briga dos índios. Porto Alegre-RS, p.12, 30/08/1988.

Jornal Correio do Povo. FUNAI tenta acordo em Guarita. Porto Alegre-RS, p.10, 07/09/1988.

Jornal Correio do Povo. Índio aceita rebelados de volta: o poderoso cacique Claudino diz que desta vez não vai mandar bater.Porto Alegre-RS, p.14, 08/09/1988.

Jornal Correio do Povo. Índios voltam e pedem eleição. Porto Alegre-RS, p.12, 09/09/1988.

Jornal Correio do Povo. PFL vence PMDB na reserva. Porto Alegre-RS, p.12, 31/08/1988.

Jornal Folha de S.Paulo. Cresce presença evangélica entre índios. São Paulo-SP: caderno A, p.11, 18/05/2005.

Jornal Folha de São Paulo, ARAÚJO, Levi Corrêa. O número de evangélicos cresceu, e daí? In: 07.10.2002, p. A 4.

Jornal Zero Hora. Cultura e costumes estão morrendo. Porto Alegre-RS: caderno D, p.3, 13/12/1987.

Jornal Zero Hora. GUARITA - “Cansados das injustiças que os brancos praticaram.” Porto Alegre-RS: caderno D, p.4, 13/12/1987..

Jornal Zero Hora. IRAPUÁ - Um jogo de muitos interesses; “Antigamente o índio não tomava cachaça”; O segredo das ervas, de pai para filho. Porto Alegre-RS: cad.D, p.5, 13/12/1987.

Jornal Zero Hora. LIGEIRO - Da imagem guerreira à realidade dura da perda da identidade; Padre que invoca Tupã e a Virgem Maria. Porto Alegre-RS: caderno D, p.4-5, 13/12/1987.

Jornal Zero Hora. GLOCK, Clarinha. *MERCADORES DA FÉ*: os deuses proibidos; O índio vira ajudante de pastor; Jussara descobriu que salvar a alma custa caro; O americano Thimoty ensina em caingangue. Porto Alegre-RS: p.30, 31 de agosto de 1991.

Centro Ecumênico de Documentação e Informação. *POVOS INDÍGENAS DO BRASIL*: 1987-90. ACONTECEU- especial 18. São Paulo-SP: CEDI, 1991 (p.555-72).

REVISTA VIDA PASTORAL. São Paulo-SP. Ed.Paulus, nº 129: julho-agosto, 1986.

SITES

<http://pt.wikipedia.org>

www.batistas.org.br

www.cimi.org.br

www.comin.org.br

www.cpad.com.br

www.curtnimuendaju.com

www.est.com.br

www.funai.gov.br

www.museudoindio.org.br

www.pibpa.org.br

www.portalkaingang.org

www.socioambiental.org.br

ANEXO I

DIVISÃO EM SETORES (ALDEIAS) Terra Indígena Guarita (TIG)

(última criação de setores foi em 2008)

(nenhum setor pertencente a Miraguaí, visto que o Município, apenas faz divisa)

Município de **Tenente Portela**

- Setor Pedra Lisa
- Setor Três Soitas (ABC)
- Setor Km 10
- Setor Vila Esperança*

Município de **Redentora**

- Setor Pau Escrito (antes da cidade de Miraguaí)
- Setor Bananeiras (após a cidade de Miraguaí - L^a Mõmbó)
- Setor São João-Irapuã
- Setor Mato Queimado (abaixo do Distrito do Irapuã)
- Setor Estiva – L^a Passarinho
- Setor Laranjeiras*
- Setor Missão
- Setor Katiu-griá*

Obs: entre setores de reconhecimento recente (2008)* e antigos, junto aos Kaingang, todos têm igreja/templo AD; inclusive, os três setores novos, surgiram em torno da aglomeração comunitária assembleiana; há 40 anos não existem mais Kuiãs (rezador Kaingang); ao ser estabelecido o setor (aldeia), novas lideranças de assessoria ao cacicado passaram a ser instituídas por escolha do grupo dirigente. O nome setor foi definido pelo indigenismo estatal. Na tradição indígena trata-se de aldeia, constituindo-se a Terra Indígena Guarita de diversas aldeias ou comunidades indígenas, dentro da ampla sociedade Kaingang.

Município de **Erval Seco**

- Setor Gengibre (M'boá e Tupi-Guarani) 29 famílias
- Setor Capoeira dos Amaros (caboclos com Guaranís) 12 famílias

Obs: estes dois setores de domínio Guaraní tem a coletividade resistente na religiosidade própria com Pajé (Kunha-Karaí) e a Casa de Rezas ou Casa de Deus (Opy).

ANEXO II

AOS 30 DIAS DO MÊS DE JANEIRO DE 1.983.

O Senhor Cacique IVO RIBEIRO e demais autoridades abaixo assinados; e suas contribuições legais que lhe conferem da LEI de nº 20, e do artigo 1º, deixa bem claro para o público ou para autoridades de qualquer sociedade, ou religiões que: Aqui na área indígena do P.I.S.J.I, se encontra somente 3 (Três) tipos de religiões, que é registrados na LEI de nº 20 do artigo 1º, que são as seguintes:

- 1º)-..... Igreja Católica;
- 2º)-..... Igreja Confissão Luterana; no Brasil
- 3º)-..... Igreja Assembléia de Deus.

São esses 3 (tres) tipos de religiões que funcionam, dentro desta área indígena, porque o evangélio da palavra de deus, entrou nesta área indígena desde o ano de 1.950, à 1.953, e que esse evangélio começou por igreja Assembléia de Deus e que os nossos antigos autoridades indígenas, deram apoio totais até os nossos dias de hoje.

Que existe uma LEI pelos esses nossos pioneiros nossos tempos atrás ou seja alguns anos atrás, denominações a não ser á esses 3 (Tres) tipos de religiões, acima citados.

Portanto, são os seguintes Caciques que deram apoio para esses 3 tipos de religiões desde anos, acima citados:

- 1º)-..... Cacique Fungue;
- 2º)-..... Cacique Geraldino;
- 3º)-..... Cacique Sebastião Jacinto;
- 4º)-..... Cacique Sebastião Alfaiate;
- 5º)-..... e agora o Cacique IVO RIBEIRO

Portanto é proibido a entrada de outras denominações nessa área indígena do P.I.S.J.I, e que se entrar pode trazer divisão entre a nossa comunidade, e que qualquer o índio que trazer outros tipos de religiões, está sujeito as penalidades da LEI nº 20 do artigo 1º. E que é apoiado pela FUNAI, órgão FEDERAL.

CBS: Esse documento, não tem o tempo determinado, é valido p/ sempre:

Ivo Ribeiro- Cacique
Antônio Sales- Major.
Claudio Mineiro- CAP: B.

Natalino Sales- Coronal.
Lourenço Bento- DEL.POL.IND.
Oscar de Souza- CAP: P. Missão
Albino Ferreira- CAP: S. Miraguaí

ANEXO III

Convite

6º CONGRESSO DE JOVENS - GRUPO ELSHADAI

A Igreja Assembléia de Deus de São João do Irapuá – Redentora – RS. Área Indígena do Guarita, tem honra de convidar juntamente com o seu Pastor presidente Cerilo da Fonseca e Evang. Super visor Jesus Jata Sales e Cacique Valdenez Joaquim e o Capitão do Setor, Dirceu Sales Moreira e o Grupo de Obreiro Local convida a sua Igreja e Família em geral para 6º congresso de jovens da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, dias 26,27,28,29 e 30 de Maio de 2010.

Tema:

"Geração Santa em meio a crise" I Samuel 2-26.

Lema:

**"O Espírito e a Noiva dizem... ...Vem! quem ouve dizem vem!
ora vem Senhor Jesus".**

Programação

Quarta-feira Dia 26 de Maio de 2010 - 19 hs. Abertura de campanha de culto com a presença do pregador "Eder Ottonéli."

Quinta-feira Dia 27 de Maio de 2010 - 19:30, Culto com pregadora "Missionária Almeri" de Missão Indígena.

Sexta-feira, dia 28 Sábado dia 29 e Domingo dia 30 de Maio de 2010
Estarão cantor e "Missionário Dener" de Porto Alegre - RS. e o cantor Luiz Lamarque de Portão – RS.

No Sábado>>> NOITE MISSIONÁRIO<<<

Domingo Dia 30 de Maio de 2010 - 09:00 hs Recepção aos visitantes logo após Culto de ação de Graça, com "Missionário Elizeu Sales" de Santo Ângelo – RS.

As 12:00 hs Almoço:

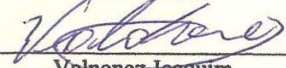
Churrasco, saldas e pães e Refrigerantes.

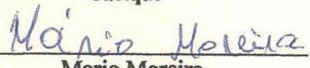
E pela parte da tarde às 13:00 hs. Tarde de Louvor de vários grupos e duplas da região.
às 15:00 hs. culto de pregação e encerramento

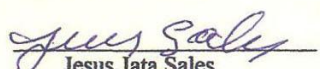
Contato: 055xx96576377 para reserva de vagas
Desde já agradecemos a vossa presença!!!

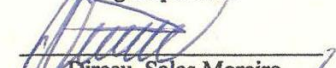
Atenciosamente:

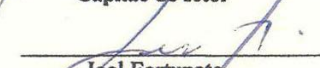

Cerilo da Fosenca
Pr. Presidente


Valdenez Joaquim
Cacique


Mario Moreira
Coordenador


Jesus Jata Sales
Evang. Supervisor


Dirceu Sales Moreira
Capitão do setor


Joel Fortunato
Coordenador

IMAGENS AVULSAS



Ruínas da Enfermaria da Missão Luterana

Foto: Odêmio Antonio



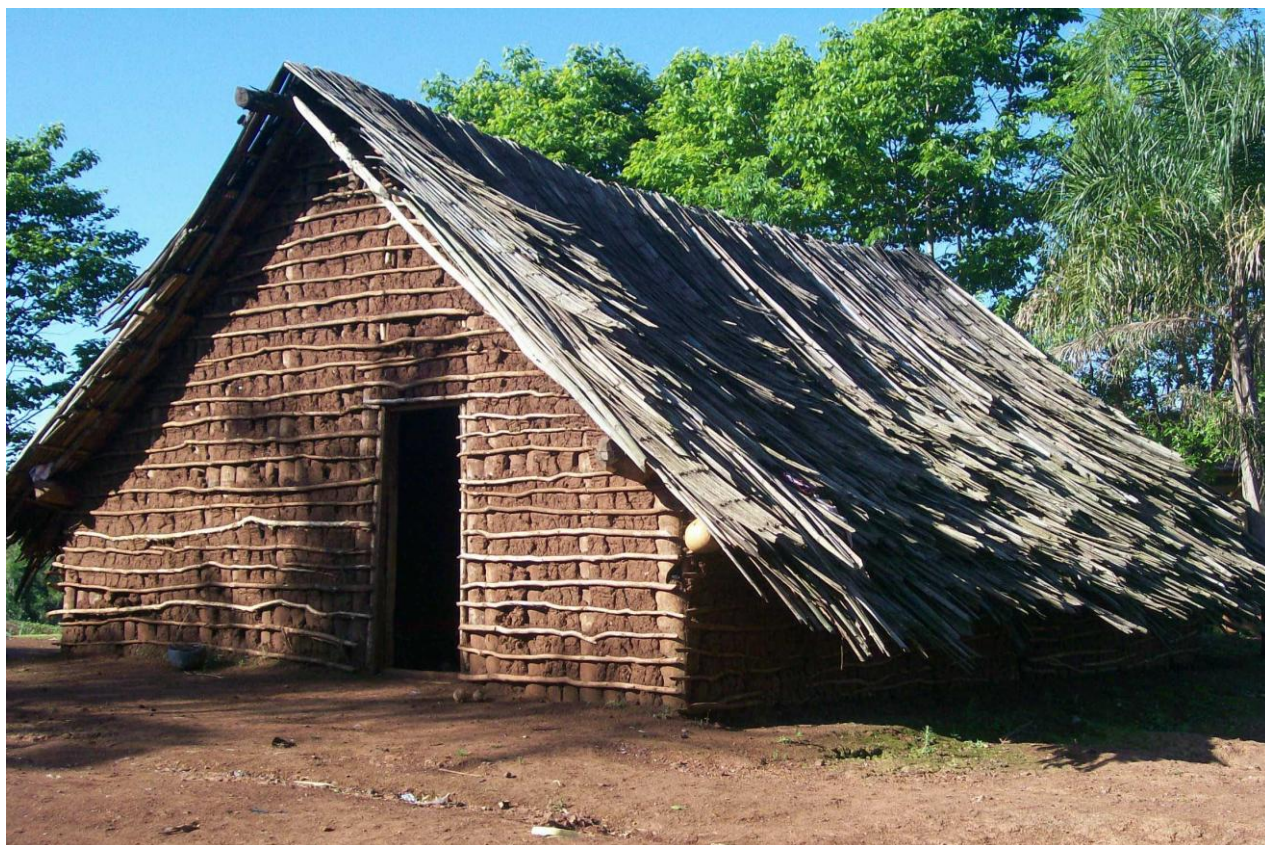
Indígena Kaingang com 103 anos (2012)

Foto: Odêmio Antonio



Religiosidade Católica – Família Kaingang

Foto: Odêmio Antonio



Casa de Rezas ou Casa de Deus (OPY) – Índios Guarani (Setor Gengibre)

Foto: Odêmio Antonio