

FRONTEIRAS DO SINCRETISMO EXPERIÊNCIA RELIGIOSA INDÍGENA GUARANI E PERSPECTIVA CRISTÃ

Gustavo Soldati Reis¹

RESUMO: Esse artigo procura analisar a possibilidade de interpretação das relações de contato entre comunidades *Guarani* e o pensamento cristão, a partir da produção sócio-antropológica e teológica em questão. Para além dos paradigmas teológicos da inculturação e do inclusivismo, as “teologias ameríndias”, exemplificadas em Manuel Marzal e Graciela Chamorro, podem avançar nas possíveis implicações da noção de sincretismo para caracterizar a raiz, tanto das experiências religiosas indígenas, quanto cristãs, principalmente quando essas experiências radicalizam, hoje, aspectos profundamente plurais e diferenciados, tal como os múltiplos encontros e desencontros entre indígenas *Guarani* e *Kaiowá* e os pentecostalismos presentes nas aldeias do cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul.

Palavras-chave: 1. Teologia, 2. Hermenêutica, 3. Sincretismo, 4. *Guarani* (*Kaiowá*), 5. Religião

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyze the possibility of interpretation from the contact relations between *Guarani* communities and Christian thinking from social, anthropological and theological works. Apart from the theological patterns of inculturation and inclusivism, the “American indigenous theologies”, exemplified by Marzal and Graciela Chamorro, can move forward the possible implications of the syncretism concepts in order to define the origin of indigenous religious experiences and Christians mainly when these experiences radicalize, nowadays, plural and different aspects, such as the multiple ups and downs between *Guarani* and *Kaiowá* indigenous and the Pentecostalism in the villages in the south of Mato Grosso do Sul.

Keywords: 1. Theology, 2. Hermeneutics, 3. Syncretism, 4. *Guarani* (*Kaiowá*), 5. Religion

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Esse texto foi produzido, originalmente, como resultado de um Colóquio no referido programa de doutorado. Posteriormente, parte do texto, especificamente a “Introdução” e o “Item 1” foram incorporados, com as devidas adequações e atualizações, na tese de doutorado intitulada “Ambiguidade como inventividade: um estudo sobre o sincretismo religioso na fronteira entre a Antropologia e a Teologia” (2010). O autor, atualmente, é professor Adjunto I do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – UEPA, em Belém. E-mail para contato: gsoldatireis@yahoo.com.br

Introdução

“O ser humano, tal como o imaginamos, não existe”

Nelson Rodrigues²

A socióloga Cristina Pompa, em sua análise do contato entre os índios Tupinambás e Tapuias com o projeto missionário católico no Brasil colonial, procura romper com alguns “lugares-comuns” que, ontem e hoje, se fazem presentes tanto em análises antropológicas quanto históricas (acrescentem-se, teológicas). Contra esses “lugares”, em primeiro lugar, rejeita-se o paradigma do contato/conquista, seja do lado da “perda”, seja do lado da “resistência”, que “[...] traduzem oposições binárias entre vencedores e vencidos, dominantes e dominados, e deixam para os povos nativos apenas dois papéis, os de vítimas de aniquilação ou de mártires da conservação de sua cultura. Num e noutro caso, o destino é um silencioso ou heróico desaparecimento” (POMPA: 2003, p. 22). Em segundo, é cada vez menos plausível o paradigma de “identidades puras originárias” dos indígenas, que teria sido malograda pelo “projeto civilizatório” dos religiosos “brancos” e conquistadores. Surge o que Pompa chama de “lógica mestiça”³, onde a resistência dos povos indígenas frente aos enquadramentos a que foram submetidos, “[...] não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais” (POMPA: 2003, p. 22). Portanto, no encontro colonial, o que está em jogo é a construção de sentido do “Outro”, da maneira como as alteridades envolvidas se reconstroem dentro de uma negociação das linguagens simbólicas.

A insistência, nesta introdução, nas palavras desta socióloga, é porque, de um lado, estas reflexões também se aproximam das preocupações atuais de antropólogos que pesquisam as culturas indígenas *Guarani* e, por outro lado, promove hipóteses importantes para repensar, especificamente, as culturas *Kaiowá* a partir da noção de sincretismo religioso. É importante pensar como estas populações *Kaiowá* reelaboram hoje, a partir de suas próprias representações culturais, os muitos sistemas simbólicos cristãos que interagem com eles, da forma como tomaram e transformam para si o que se apresentava como “outro”. Um dos problemas é justamente identificar o “próprio” da cultura indígena *Kaiowá* hoje. Não é sem motivo que o antropólogo Carlos Fausto, ao revisitar os percursos e percalços de uma possível “religião guarani”, no contato com os muitos cristianismos missionários, indaga-se: “Como os Guarani fizeram plenamente seu um discurso religioso que traz as marcas de um discurso-outro? [...] Como é possível não ser o mesmo e continuar a pensar-se como si mesmo?”⁴.

² Extraído de CASTRO, Eduardo V. de. O Nativo Relativo. In: **MANA** 8 (1), 2002. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, p. 113.

³ Pompa toma essa expressão do historiador Serge Gruzinski em sua obra *La pensée métisse* [“O pensamento mestiço”]. Paris: Fayard, 1999. A obra de Pompa é **Religião como Tradução**. Bauru/São Paulo: EdUSC/Anpocs, 2003.

⁴ Cf. FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI a XX). In: **MANA** 11 (2), 2005. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, p. 401.

E a Teologia, onde está nessas fronteiras? No que diz respeito ao tema do sincretismo religioso indígena, a maioria dos antropólogos e teólogos parecem dar as mãos em um ponto: a rejeição do termo. Seja de forma direta, ao atrelar à noção de sincretismo a ideia adjetivada de uma “mistura” confusa de crenças, com perda das identidades envolvidas, seja de forma indireta, substituindo o termo por outros, tais como, *acomodação*, *assimilação* e *adaptação* de universos simbólicos, como se fosse dar maior legitimidade epistemológica aos termos do discurso. No caso da teologia, em particular, os termos *inculturação*, *inclusivismo* e *pluralismo* ainda têm certa proeminência, via estudos missiológicos e do chamado diálogo interreligioso, para analisar os contatos interculturais.

Neste artigo, ainda que em caráter não exaustivo, a fim de semear algumas hipóteses reflexivas, será apresentado, primeiramente, algumas percepções teológicas de análise de culturas indígenas no pensamento de Manuel Marzal e Graciela Chamorro. A ideia é exemplificar os percursos e percalços da leitura teológica de uma possível “religião indígena”. Manuel Marzal, teólogo jesuíta e antropólogo, elegeu as culturas indígenas andinas, principalmente os *Quéchuas* peruanos, como enredo principal de sua trajetória acadêmica e pastoral. A importância de Marzal para os propósitos deste texto é que ele utiliza explicitamente o termo “sincretismo” como categoria analítica para compreender as muitas interações que as comunidades ameríndias andinas estabeleceram com o cristianismo. Já Chamorro, embora não trabalhe em sua teologia com a categoria do sincretismo, especializou-se, em sua biografia intelectual, em viver as lutas e realizações dos povos *Guarani* aqui no Brasil. Em um segundo momento, o objetivo desse artigo é estabelecer, especificamente, um diálogo com a dimensão de análise sócio-antropológica das comunidades *Kaiowá*, na interlocução com o antropólogo Levi Marques Pereira, na interação destes mesmos *Kaiowá* com o “rosto” pentecostal do cristianismo presente em vários aldeamentos indígenas no “cone” sul do Estado de Mato Grosso do Sul. Embora este antropólogo também não trabalhe com a categoria de sincretismo, fornece importantes pistas para o diálogo.

Ao propor esse percurso, o artigo procura repensar a noção de sincretismo a partir dos dilemas postos pelas referências teóricas estabelecidas, com o intuito de postular um olhar para as interações religiosas entre cristianismos e povos indígenas, a partir das ambigüidades e complexidades do discurso sobre a alteridade, algo que a categoria do sincretismo permite aprofundar. De fato, pensar as ressignificações sincréticas é assumir que os indígenas, do ponto de vista religioso, lembrando a epígrafe “rodriguiana” do início do artigo, não são tais como os imaginamos ser. Mas isso não significa que não possam ser “imaginados”. Afinal, as múltiplas histórias de contato entre as sociedades indígenas e não indígenas mostram que “imaginar” é, também, estabelecer que as interpretações são relações de poder. Assim, o sincretismo, por hipótese, “radicaliza” o discurso sobre as alteridades envolvidas em situação de múltiplos contatos religiosos como parece ser, por exemplo, o contexto dos *Guarani* e *Kaiowá* no Mato Grosso do Sul hoje. Se esses indígenas, tal como imaginamos, não existem, é porque, paradoxalmente, existem de muitas maneiras.

Por fim, a título de considerações finais, o texto ensaia breves possibilidades para a teologia, especificamente, aproximar-se hermeneuticamente do problema das pertenças e despertenças indígenas *Guarani* e *Kaiowá* na sua relação com o pentecostalismo, em torno do sincretismo religioso. Se, com o antropólogo Massimo Canevacci, o sincretismo cultural (e religioso, em particular) somente se estabelece na negação dos “asseios sintéticos” e dos evolucionismos unilineares e progressivos, é possível começar a pensar o sincretismo religioso indígena como um “movimento desejoso e inquieto” (CANEVACCI: 1996, p. 17), propulsor da dinâmica religiosa das culturas ameríndias na atualidade. Este movimento forja a construção de alteridades nunca negadas, mas nunca acabadas, mostrando que o ñande *reko marangatu* (o nosso jeito [religioso] de ser)⁵ dos *Guarani* e *Kaiowá* contemporâneos, talvez nunca se torne completamente “domesticado”, mas resguardado algo de “selvageria” e “desordem”, em um constante refazer-se. Caminhemos, então.

1. Sincretismo indígena como *inculturação* e *inclusivismo*? Perspectivas teológicas em torno de Manuel Marzal e Graciela Chamorro

O teólogo jesuíta e antropólogo Manuel Marzal, nascido na Espanha, radicou-se no Peru desde o início dos anos 50 do século passado. Foi, durante 35 anos, professor da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Lima. Destacou-se como membro do comitê acadêmico da *Enciclopédia Iberoamericana de Religiões*. Têm, dentre suas principais obras, os seguintes textos: *História da antropologia indigenista: México e Peru* (1981), *O Sincretismo Iberoamericano* (1985) e *Terra Encantada. Tratado de antropologia religiosa da América Latina* (2002). Além disso, organizou a conhecida obra *O Rosto Índio de Deus* (1988), onde contribui com o artigo “A Religião Quéchua Sul-Andina Peruana”, texto este que é, na realidade, uma síntese de aspectos da obra *O Sincretismo Iberoamericano*⁶.

⁵ Tomo essa expressão de Bartomeu Melià em seu artigo *A Experiência Religiosa Guarani* em MARZAL, Manuel (org.). **O Rosto Índio de Deus**, p. 293. Para Melià a expressão ñande *reko* indica uma realização cultural concreta do povo indígena *Guarani*. É uma expressão que indica a coletividade, uma vez que o pronome ñande aponta para o “nós” no sentido de inclusividade. Assim, “Ñande *reko* põe em relevo este aspecto de diferenciação cultural, que inclui um tipo especial de organização social, uma língua e uma linguagem própria”, cf. MELIÀ, Bartomeu et. al. **Los Paí Tavyterã**, p. 105. Já o *teko marangatu*, segundo Melià, indica o jeito de ser especificamente religioso dos *Guarani* e *Kaiowá*, o que implica na “[...] reprodução, imitação, o reflexo do modo de ser dos deuses”, cf. Idem, *Ibidem*, p. 102. Esses “campos semânticos” já haviam sido estudados pelo jesuíta Antonio Ruiz de Montoya em seu clássico *Tesoro de la lengua guarani*, obra esta de 1639. Todavia, é importante dizer que não há no léxico *Guarani* e *Kaiowá* um termo que seria o equivalente específico para o nosso termo “Religião”. Um dos meus interlocutores indígenas (da etnia *Kaiowá*) quando da pesquisa para a minha tese, em contato posterior à escrita desse artigo, disse-me que o termo *marangatu*, mais do que significar “religião”, indica um modo de ser pleno, “eterno”, sem fim (no sentido de maturidade). Isso não contraria a definição de Melià, uma vez que a reprodução do modo de vida das divindades implica na busca desta plenitude. *Pai Tavyterã* são grupos indígenas *Guarani* paraguaios que têm, aqui no Brasil, correlação com os *Kaiowá*.

⁶ Para maiores informações biográficas e da produção intelectual de Marzal, conferir no site: <<http://www.webpages.ull.es/users/fradive/confe/marzal>> Acesso em 22/05/06.

Marzal assume abertamente o que ele chama de “cristianismo sincrético indígena” para caracterizar as experiências religiosas sul-americanas. Na análise que faz da religiosidade *Quéchu*a peruana, após o contato com o cristianismo, ocorreu um progressivo processo de sincretização onde elementos (tais como crenças, ritos, formas de organização e normas éticas) das duas religiões em contato (no caso, as expressões “nativas” *Quéchu*as e, sobretudo, o cristianismo católico) se dialetizaram, formando uma “nova expressão religiosa”⁷. Para este autor, quando duas religiões entram em contato podem ocorrer, pelo menos, três experiências: A. Uma *síntese*, onde elementos das religiões em contato se fundem criando uma nova religião; B. Uma *justaposição*, onde os elementos religiosos em contato simplesmente se superpõem e ambas conservam suas identidades originais; e C. Um *sincretismo* que, não sendo fusão, é a ascensão de uma nova religião com elementos formativos das duas anteriores que entraram em contato. Assim, o processo indica que certos elementos que interagem dialeticamente na “nova religião sincrética” podem desaparecer por completo, ou sintetizar-se com similares da outra religião ou são reinterpretados, assumindo um novo significado. Marzal afirma que isto não somente ocorreu com a religião *Quéchu*a, mas também com a religiosidade *Aimara* boliviana e os *Guarani* paraguaios e brasileiros, por exemplo⁸.

É importante ressaltar que os contatos entre os *Quéchu*as e os projetos missionários católicos não aconteceram de forma contínua e homogênea. No século XIX houve, segundo Marzal, uma espécie de “vazio” católico na cultura *Quéchu*a após os séculos anteriores de contato. Assim, os líderes religiosos autóctones tiveram que recorrer à sua tradição religiosa original para redefinir “seu cristianismo”. De acordo com Marzal: “Esta liberdade, que não tiveram em sua primeira evangelização, veio quando os referidos povos indígenas já haviam sido fundamentalmente cristianizados e assim o resultado não foi a restauração radical das religiões indígenas originais, mas antes a ‘indianização’ do cristianismo” (1989, p. 30). Este fato é fundamental para Marzal pois, a partir daí, é que se instaurou definitivamente o processo sincrético já afirmado, ou seja, este “cristianismo indianizado” seria, se bem entendido, a “nova religião” sincrética que surge. Isso o leva à conclusão que o “rosto índio” de Deus não se dá tanto através da inculturação promovida pelos missionários, mas pelo sincretismo dos índios “[...] para tornarem mais compreensível a mensagem cristã recebida e para conservarem certos traços religiosos autóctones duradouros” (MARZAL: 1989, p. 30). Mas antes de pensar que Marzal prefere a categoria de sincretismo em detrimento do clássico conceito cristão de *inculturação* do Evangelho, é preciso entender que o sincretismo é o caminho inverso ou o outro lado da moeda dos processos de inculturação da fé. Assim, o que seria a inculturação para Marzal? De forma simples, é possível entender a inculturação, nas palavras de Marzal, como

⁷ MARZAL, Manuel. A Religião Quéchu Sul-Andina Peruana. In: MARZAL, Manuel (org.). **O Rosto Índio de Deus**, p. 198.

⁸ Para estas definições ver também REYNA, Carlos P. **Cinema e Antropologia. Novos diálogos antropológicos na interpretação de um ritual andino**. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/reyna-carlos-cinema-antropologia.pdf>> Acesso em 30/05/06.

o esforço sistemático e consciente dos evangelizadores para traduzir a mensagem universal do evangelho para as categorias culturais da sociedade evangelizada. Neste caso o sincretismo seria o processo/resposta, através do qual, os evangelizados (os indígenas, no caso) procuram reter seus próprios traços religiosos enquanto não se opuseram aos cristãos e revestir os traços cristãos aceitos com as categorias religiosas autóctones/nativas⁹.

A partir destas idéias é salutar postular algumas questões para a reflexão. Estaria Marzal sugerindo que o sincretismo é uma “repaginação” do conteúdo cristão frente a novas formas culturais indígenas? Não seria isso mais “inculturação”, nos termos da definição, do que sincretismo propriamente?

É possível perceber que essa compreensão de sincretismo em Marzal, pode ser amplificada, em possíveis respostas às questões levantadas anteriormente, através do exposto pelo teólogo e cientista da religião Antonio Magalhães, uma vez que o mesmo afirma que o sincretismo é o “produto final” de um processo de anúncio numa mediação cultural específica (ou seja, inculturação). Mas é importante que se diga que, em Magalhães, este produto final gera novos “começos”, novos processos, nunca acabados. Isso significa que, posto dessa forma, o que se chama de sincretismo foge do controle, tanto do missionário, quanto do receptor da mensagem. De acordo com Magalhães: “[...] Deste confronto/diálogo surge uma reelaboração da mensagem cristã a partir de mudanças, não somente nas suas formas, mas também nos seus conteúdos”¹⁰. A possível crítica é que a alteridade indígena se justifica, nos processos de inculturação, somente na capacidade que os mesmos têm de entenderem a fé cristã dentro de seu universo simbólico, pois é o cristianismo que toma a iniciativa e inicia o movimento, não tendo maiores preocupações com o fato de que o próprio cristianismo é afetado e reelaborado pelas religiosidades indígenas. Haveria ainda, no pensamento de Marzal, um sacrifício de sua “dialética sincrética” no altar do dualismo “sujeito (igreja e missionários cristãos) e objeto (religiões e culturas indígenas não cristãs)”¹¹? Haveria ainda resquícios de pensamento dicotômico entre religião cristã e cultura que coloca o evangelho como uma realidade que chega “de fora” da própria cultura?¹¹

É legítimo que Marzal se esforce para trazer para a discussão epistemológica e prática-teológica a noção de sincretismo entre as culturas indígenas e o cristianismo. Não se deve

⁹ MARZAL, Manuel. Op.cit., p. 30. Aqui não se pretende entrar nas questões específicas em torno da noção de “Inculturação” do Evangelho. Para este fim, é possível remeter a três textos que podem ser úteis: SUESS, Paulo (org.). **Culturas e Evangelização** (1991); SUESS, Paulo. **Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros**. Ensaio de Missiologia (1995); FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade** (2007). Os textos do teólogo católico Paulo Suess citados tratam também de questões indígenas.

¹⁰ MAGALHÃES, Antonio C. de M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: UMESP, 1998, p. 68.

¹¹ Seria sintomático que Marzal, em sua obra *O sincretismo iberoamericano*, após, na terceira parte, trabalhar com o sincretismo religioso em perspectiva antropológica, chega ao ponto teológico que lhe interessa, na última parte da obra, que é a discussão da *inculturação* da fé no nível das crenças, ritos, organização e conduta ética das religiosidades por ele analisadas: comunidades andinas, maias e afro-brasileiras. Estaria o sincretismo visto em função ou preparação para o advento da inculturação, ou seja, da hegemonia da fé cristã?

diminuir este mérito em um período histórico de produção teológica onde a categoria do sincretismo não era muito empregada, principalmente em relação a populações indígenas. Todavia, é importante insistir no fato de que o cristianismo que encontra as culturas indígenas são muitos: cristianismos. E o inverso também se verifica. Quando os muitos catolicismos e protestantismos encontram os *Quéchuas* e qualquer outra cultura indígena sul-americana, não é possível que já encontrem estes indígenas “sincretizados” nos seus processos religiosos e culturais? E as “faces cristãs” que encontram estas culturas indígenas não chegam “sincretizadas”? Sincretismo não é, pois, interação e/ou “produto final” entre *dois* sistemas religiosos que, antes do contato, eram estanques e “monolíticos”. Quem sabe o sincretismo torna-se uma “metáfora” (enquanto recurso da linguagem que proporciona “corpo” às idéias e discursos) para traduzir condições humanas religiosas em movimento que, desde sempre, se vêem como múltiplas. Conquanto tenha sua valia, Marzal não deixa de se situar em quadros tipológicos descritivos e explicativos que caracterizam o fenômeno sincrético, bem presentes em algumas análises tanto antropológicas como teológicas. Para cobrir, justamente, a complexidade e especificidade das interações religiosas, chamou-se o sincretismo de “paralelismo”, “justaposição”, “síntese”, “adição”, “fusão”, “bricolagem”, “marronização”, “hibridação” e outros conceitos dentro desta “dança das metáforas”. Certamente que esses “tipos” são importantes, afinal, como afirma o antropólogo Sergio Ferretti:

O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdo de diversas origens. Tal fato não diminui mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas¹²

Muito embora seja questionável a idéia de uma “síntese integradora” em se tratando de sincretismo religioso, é plausível utilizar os conceitos acima para caracterizar a complexidade das interações de “conteúdos (e não apenas formas) de diversas origens”, como afirma Ferretti. Dando prosseguimento às análises serão apresentadas, agora, algumas perspectivas em torno das idéias de Graciela Chamorro.

A teóloga, historiadora e antropóloga paraguaia Cândida Graciela Chamorro Argüello, residente há vários anos no Brasil, após concluir seus estudos doutorais em Teologia, passou alguns anos em Hamburgo, na Alemanha. Atualmente reside no Brasil, trabalhando na Universidade

¹² FERRETTI, Sergio F. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida, p. 114. O próprio Ferretti categorizou vários tipos dentro dos processos sincréticos na junção entre a descrição e a interpretação do fenômeno. Assim, Ferretti fala de um sincretismo de “junção”, “mistura”, fusão”, “paralelismo”, “justaposição”, dentre outros. Cf. FERRETTI, Sergio F. Repensando o Sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas, p. 90. Em perspectiva semelhante, só que no campo da Teologia enquanto ato segundo às categorizações sócio-antropológicas, estão as idéias de BOFF, Leonardo. Igreja: Carisma e Poder, p. 160-1.

Federal da Grande Dourados (UFGD), no Estado do Mato Grosso do Sul. Têm larga experiência de convívio e pesquisa com comunidades indígenas *Guarani*¹³, mais especificamente com as comunidades *Kaiowá* e *Ñandeva* do Mato Grosso do Sul e os *Chiripá* e *Mbyá* na região sul do país. Foi o contato de vários anos com esses grupos, em torno de suas narrativas religiosas e expressões de espiritualidade que ela procurou analisar teologicamente em sua tese doutoral intitulada *Papa tapia rete marangatu: que nossos corpos tenham sempre algo bom para contar*, publicada com o título *A Espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra* (1998). Antes disso, sua dissertação de Mestrado em História foi publicada com o título *Kurusu ñe'ëngatu [A boa palavra da cruz]: Palavras que la historia no podría olvidar* (1995)¹⁴.

Em sua “Teologia Ameríndia da Palavra” o próprio título “denuncia” seu objetivo: ao partir da premissa de que a cultura e, em particular, a religião *Guarani* está centrada no conceito-existência ‘palavra’, a autora, em seu texto, pretende “[...] descrever, a partir das categorias indígenas e através da linguagem teológica, a experiência religiosa dos grupos guarani e de considerar, com base na já mencionada preponderância da *palavra* nesses grupos, a possibilidade de um diálogo entre religião indígena e cristã” (CHAMORRO: 1998, p. 13). Eleger a categoria da *Palavra* (*Ayvu*) como eixo central da proposta não é nenhuma novidade em se tratando das análises das comunidades *Guarani*. Esta perspectiva já se encontra amplamente presente em estudos clássicos da cultura Guarani, tais como o texto *Ayvu rapyta [Fundamento da palavra ou palavra fundamental]: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, de León Cadogan e os textos de Bartomeu Melià¹⁵, autores estes que Chamorro não esconde seu tributo. Assim, a novidade posta por esta teóloga é justamente tentar “sistematizar” o campo semântico em torno dos muitos significados da “palavra” guarani, ou seja, entendê-la em seus aspectos profético, mítico-cosmológico e sacramental (ritualização) em diálogo com a revelação de Deus em seus temas já classicamente conhecidos: profecia, “teo-antropologia”, criação, pecado, soteriologia e liturgia. Com isso, na análise teológica da interação entre uma possível teologia guarani e a teologia cristã, pode-se afirmar:

¹³ Segundo a autora, os primeiros contatos com os indígenas no Brasil ocorreram nos idos de 1983 com as comunidades *Kaiowá* na região de Dourados, MS. O envolvimento posterior com o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e o GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico) aprofundaram as perspectivas pastorais, teológicas e antropológicas da autora. Cf. CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guarani**, p. 13-5.

¹⁴ Quando da escrita desse texto ainda não havia sido publicado o texto de Graciela Chamorro intitulado **Terra Madura. Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani**, em 2008. Nesse texto a autora retoma e amplifica as idéias fundamentais já expostas em **A Espiritualidade Guarani**.

¹⁵ Tais como “A Experiência Religiosa Guarani” In: MARZAL, Manuel (Org.). **O Rosto Índio de Deus**, (1988) **El Guarani: experiencia religiosa** (1991) e seu clássico **El guarani conquistado y reducido; ensayos de etnohistoria** (1986). O próprio Melià reconhece sua profunda dívida para com Cadogan onde, em entrevista “auto-biográfica” afirma: “Para mim ele [Cadogan] era uma pessoa muito respeitável e grande, um grande pesquisador. [...] Acho que é justo dizer que houve entre nós uma espécie de simpatia, amor à primeira vista!” [...] Deste modo estes pesquisadores [referindo-se também a Kurt Nimuendajú] puderam desvendar o fundamento da cultura guarani, que é a religião. Além disso, as obras menores de Cadogan tratam de outros temas que também são muito importantes porque contém dados valiosos. Mas a grande experiência ficou registrada no *Ayvu Rapita*, de 1954. Hoje é um clássico da literatura e da antropologia do século xx”. Cf. MALINOWSKI, Maria I. & BATISTA, Selma. **Bartomeu Melià: Jesuíta, Lingüista e Antropólogo. Os Guarani como compromisso de vida**. Disponível em <<http://calvados.cesl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/viewFile/1641/1383>> Acesso em 22/05/06.

“Palavra” é o fundamento dos seres, a unidade vital, como *pneuma* e *ruah* na linguagem do Novo e do Antigo Testamentos. Aplicada aos seres humanos, “palavra” é análoga aos termos hebraico e grego *nepheš* e *psychê*, que designam o indivíduo integralmente. Os seres humanos se entendem como palavra divina sonhada e encarnada. A palavra é, assim, um tecido divino, comum entre os humanos e as divindades. Mas a palavra é também a energia básica (o murmúrio) que origina todos os seres. A irmã ou esposa interior, a alma. Ela é a categoria que dá conta de explicar como se trama o modo de ser indígena, nas diversas instâncias da existência e qual é a experiência que os Guarani fazem do sagrado¹⁶

E assim, ao traçar analogias temáticas com a teologia cristã, Chamorro vai construindo seu exercício dialógico. Porém, é preciso perguntar-se, na leitura de seu texto, de qual teologia guarani da palavra ela está se referindo. Claro que a resposta virá em torno das experiências de fé míticas e ritualizadas das diversas etnias *Guarani*, nomeadamente: *Kaiowá*, *Mbya* e *Ñandeva*. Certamente que a “teologia da palavra” pode ser um fio condutor que une estes grupos Guarani. Mas mesmo sendo todos *Guarani*, é preciso pensar nas muitas especificidades que estes povos guardam hoje (e guardavam) e em contextos amplamente diferenciados. Assim, não há tanta segurança quanto à possibilidade da ideia de “sistematização” aplicada às interpretações (teologias) que estes indígenas têm de sua relação com o sagrado a quem eles aderem pela fé (outro termo a ser problematizado também). Pensando, por exemplo, nos tipos de teologias que podem surgir do encontro entre os *Kaiowá* e os pentecostais atualmente (conforme próximo item do artigo), estas aproximações ocorrem também, porque as interpretações dos dados de fé “revelados” são fugidios, cheios de equivocidades, escapando a certos enquadramentos sistematizadores.

Se for posta a pergunta pela “teologia indígena” é preciso perguntar-se, também, qual teologia cristã entra no diálogo. Chamorro responde: “[...] Partindo de uma prática antropológica que procura compreender o outro nas próprias categorias nas quais o outro se entende, eu não poderia me aproximar teologicamente dos Guarani apenas pelo caminho inclusivista. Também _ ou principalmente _ teria que fazê-lo pelo paralelismo. Nesse sentido, a religião indígena é vista como algo cuja plenitude não depende de uma confirmação que o cristianismo lhe possa conceder” (CHAMORRO: 1998, p. 20). Sem dúvida que na reflexão sobre o “outro”, Chamorro tenta, de forma importante, resguardar sua alteridade e riqueza própria (do “outro” indígena). O que ela chama de atitude “paralelista” ou “pluralista” é o reconhecimento teológico de que todas as religiões conduzem ao absoluto, podendo ser vistas “em paralelo”, em sua dignidade própria. Cada uma delas é plenamente dotada de condições salvíficas sem a chancela cristã. Citando o teólogo indiano Michael Amaladoss em seu texto intitulado *O pluralismo das religiões e o significado de Cristo*, Chamorro afirma que todas as religiões são “teocêntricas” (incluindo as indígenas). Se há compreensão no raciocínio exposto, o absoluto das religiões é nomeado pelo “*theós*”. Ainda que este termo possa ter

¹⁶ CHAMORRO, Graciela. *A Espiritualidade Guarani*, p. 195.

caráter mais vago, o que não é o caso das nomeações das divindades indígenas *Guarani*, não soa aqui certa “nostalgia” das nomeações sagradas de corte mais judaico e cristão? E o sincretismo, conseguiria lidar bem com esses “centrismos”? É possível ilustrar com o seguinte raciocínio dela: ao partir do fato de que a teologia guarani é uma profunda reflexão sobre a vida e sobre o ser humano na sua significação divina, o que parece correto e desafiador, a “palavra” guarani, o dizer-se como evento e existência é:

[...] ao mesmo tempo, metafórica e abstrata e, também, concreta e real. [...] Nesse sentido, a profusão de divindades e espíritos tanto poderia ser um recurso da ‘cosmogonia metafórica que personifica as formas do dizer’ quanto um resultado da coabitação do religioso com o social. O esforço dos indígenas por integrar suas divindades em um único sistema nos sugere que sua teologia seja do tipo monoteísta inclusivo (CHAMORRO, 1998, p. 196).

Há uma percepção de que este esforço seja menos dos indígenas e mais da teóloga em questão. Amparando-se no teólogo teuto-americano Paul Tillich ela vai afirmar que “Deus” é o nome que é dado a tudo aquilo que nos preocupa de forma última. Assim, uma afirmação é teológica se coloca a pergunta decisiva sobre a existência ou, em outros termos, se coloca a existência em sua dimensão de decisividade (ultimacidade). Assim, os nomes das divindades indígenas convertem-se em “metáforas” que tentam representar (Paul Tillich diria ‘simbolizar’) o fundamento, a “substância”, o incondicional que se “esconde” atrás das formas culturais e religiosas, sua dimensão de profundidade¹⁷. Afirma, também, que as divindades indígenas não perdem sua identidade própria para uma divindade exclusivista, pois elas estão, metaforicamente, em uma “relação pericorética”, interativa, a modo da teologia das relações trinitárias de Jürgen Moltmann¹⁸.

Sem dúvida que Chamorro tem todo o direito de partir destes referenciais teológicos cristãos. Afinal, ela fala a partir e para o diálogo com o Cristianismo. Além disso, é muito significativo refletir a linguagem metafórica como expressão das vivências religiosas indígenas. Todavia parece que, no final das contas, acaba-se retornando para uma proposta inclusivista, pois termina atestando as experiências religiosas e as teologias *Guarani* segundo paradigmas teológicos cristãos. É o que parece quando, à pergunta “que teologia?” ela se ampara, além destes teólogos citados, em Leonardo Boff, Karl Rahner e Rosemary Ruther. Assim, a pergunta que se poderia fazer a ela é: até que ponto esses(as) teólogos(as) vão além de um inclusivismo se todos(as) ele(as) estão centrados, cada um a seu modo, no evento Cristo? Fica a questão.

¹⁷ Muito embora a religião em Tillich não é “forma”, não é uma dimensão da cultura, mas o próprio fundamento/substância de toda a cultura.

¹⁸ Teólogo alemão. Para Moltmann as pessoas divinas, na perspectiva cristã, ou seja, “Pai”, “Filho” e “Espírito” interpenetram-se, estabelecem uma relação de reciprocidade contínua. Cada pessoa divina “esvazia-se” de si mesma, pelo vínculo do amor, abrindo espaço para que o outro aconteça e manifeste-se. Essa interpenetração de amor, essa diversidade em relação tão íntima que não descaracteriza a unidade, é o que Moltmann chama de relações trinitárias em perspectiva *pericorética* (termo grego que produz a ideia de “envolvimento”, circundar-se plenamente um do outro, interpenetrar-se).

Por outro lado, é possível refletir e perceber que Chamorro tem uma leitura “apaixonada” da causa indígena no texto ora analisado, a ponto de enxergar na teologia *Guarani* da Palavra as “chaves hermenêuticas” esquecidas (os “elos perdidos”) por uma teologia cristã que, dogmática, fechou portas “[...] pela intolerância e por um certo tipo de teologia que fortaleceu um cristianismo autocompreendido como organização eclesiástica monocultural e agressiva” (CHAMORRO: 1998, p. 20). Não há dúvida que esse tipo de cristianismo afirmado pela autora jamais se colocará em uma autêntica escuta e participação para com a riqueza religiosa dos povos *Guarani*. Também é digno de nota o esforço dessa teóloga em mostrar que não é somente a religião *Guarani* que se enriquece com o Cristianismo, mas o contrário também se verifica. Mas será que não há, em teoria, o risco oposto, ou seja, que a “alteridade” teológica cristã fique “tutelada” por uma teologia *Guarani*? Claro que toda produção teológica depende, também, das condições históricas e políticas de sua produção. Nesse sentido mais concreto e prático não é possível pensar uma teologia cristã, qualquer que seja, “tutelada” por “teologias *Guarani*”, uma vez que, historicamente, o Cristianismo, em relação às religiões indígenas, sempre foi hegemônico e dominante. O que se quer dizer com a crítica posta, em outras palavras, é o seguinte: nos termos de uma hermenêutica teológica, o cristianismo somente recuperará o que aparentemente lhe é próprio (experiência do respeito, do diálogo, da reciprocidade e solidariedade) se passar pela “depuração” de uma teologia indígena? É preciso ficar mais claro quando propostas inclusivistas e “paralelas” são horizontes de diálogo ou se convertem em uma *mea culpa* por séculos de dominação religiosa.

É importante concordar parcialmente com Chamorro quando ela afirma que, nos vários séculos de colonização cristã frente aos povos indígenas *Guarani*, somente estes últimos estavam interessados no diálogo. A concordância é parcial porque é possível enxergar que várias comunidades *Guarani*, seja no período colonial, sejam em períodos considerados “pós-coloniais”, também não estiveram interessadas nesse diálogo. Todavia, este “desinteresse” não deve ser visto de forma necessariamente depreciativa, pois pode muito bem traduzir criativas reações a muitas imposições a que essas mesmas comunidades foram submetidas. Chamorro enfatiza bastante certa “positividade” da religião *Guarani* que “nubla” um pouco as ambigüidades religiosas destes povos. Assim, em uma raríssima menção ao termo, ela afirma que é necessário que o cristianismo reconheça e assuma as “práticas *sincréticas* que estão na sua própria origem”, a fim de que se estabeleça o diálogo (CHAMORRO: 1998, p. 198). A pergunta direta é: somente o cristianismo deve reconhecer seu “fundamento” e práticas *sincréticas*? E a religião *Guarani*, não se deve enxergá-la nesta perspectiva *sincrética* também? Chamorro não desenvolve este aspecto. Muito embora reconheça o sincretismo nas origens de formação do Cristianismo, o que não é pouca coisa, ainda que não extraia maiores implicações dessa afirmação. É possível que estimule essa tarefa em seus leitores e leitoras. Reconhecer uma “originalidade *sincrética*” implica, por exemplo, que os múltiplos contatos interculturais e religiosos se fazem muito mais que o reconhecimento das diferenças de alteridade, mas de uma “alteridade das diferenças”, de que a experiência religiosa é, em seu âmago, uma privilegiada testemunha.

Assim, parece que o sincretismo (se mais descritivo, como em Marzal, se mais “adjetivado”, como em Chamorro) não encontra maior espaço em uma antropologia e teologia da religião indígena. Nesses autores a categoria de sincretismo possui autonomia epistemológica, no máximo, para subsidiar o que realmente interessa: referendar processos de inculturação da fé (Marzal) ou como “preparação” para uma atitude de “incluir” temas clássicos da teologia cristã como referência última para o diálogo com a tradição *Guarani* (Chamorro). Um ñande *reko* (jeito de ser) *Guarani* “sincretico”, pelo menos hoje, pode até ser pressuposto por estes autores, mas será “superado” por análises que rejeitam o sincretismo como categoria epistêmica própria, em função das categorias classicamente consagradas, do ponto de vista teológico.

2. Cruzamentos sincreticos? *Kaiowá* e Pentecostais na fronteira religiosa

Neste segundo item do artigo, iremos fundamentar as discussões a partir da reflexão teórica em torno de situações de contato religioso atuais envolvendo povos indígenas *Guarani* e expressões cristãs pentecostais, a fim de exemplificar as implicações de uma possível leitura destes contatos em torno de uma perspectiva do sincretismo. De fato, os dados a seguir não se baseiam em uma etnografia do próprio autor do artigo, mas tão somente em reflexões sócio-etnográficas de pesquisas já publicadas sobre os *Guarani* e *Kaiowá* no contexto das aldeias do sul de Mato Grosso do Sul.

A região da Grande Dourados, no sul do Estado de Mato Grosso do Sul, conta com uma população indígena *Guarani* em torno de 31.000 pessoas, dos quais aproximadamente 13.000 indígenas estão na reserva “Francisco Horta Barbosa” em Dourados, demarcada em 1917 pelo antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio)¹⁹, reserva esta com cerca de 3.475 ha. A reserva de Dourados é, hoje, a segunda maior do país em termos populacionais. A maior parcialidade de indígenas nesta reserva corresponde aos *Kaiowá* e aos Ñandeva²⁰. Convivem também com

¹⁹ Atualmente é a FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

²⁰ Cf. BRAND, Antonio. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. In: **TELLUS**, ano 1, n. 1, 2001. Campo Grande: UCDB, p. 68. Brand baseia-se nas estatísticas da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde). Como não há um censo oficial das populações indígenas no país, fica-se com os dados de diferentes agências. Além das governamentais como a FUNAI e a FUNASA, temos os dados do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e o ISA (Instituto Sócio-ambiental que, no específico das questões indígenas, herdou o trabalho do CEDI _ Centro Ecumênico de Documentação e Informação). Dados atuais do site da FUNAI apontam para uma população indígena total de 73.295 indivíduos em todo o estado do Mato Grosso do Sul, não especificando os números das etnias. Já o site do ISA informa que a população *Guarani* no Brasil gira em torno de 51.000 indivíduos. Para maiores detalhes ver o site oficial destas instituições: <<http://www.funai.gov.br>> e <<http://www.institutosocioambiental.org.br>>. De acordo com Carlos Fausto, o termo *Kaiowá* ou *Kaiová* é uma “corruptela” de *Kaaguá* que, por sua vez, significa “os habitantes [ou homens] da mata”, termo genérico pelo qual ficaram conhecidas as populações *Guarani* que ter-se-iam mantidas irredutíveis ao sistema colonial. In: FAUSTO, Carlos. **Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX)**, p. 385. As populações *Guarani* atuais estão divididas, no Brasil, em três etnias: Ñandeva, *Kaiowá* e *Mbyá*. Nesse artigo, quando se menciona o termo *Guarani*, no que diz respeito ao Estado de Mato Grosso do Sul, é referente à etnia Ñandeva. Todavia, os próprios indígenas Ñandeva do sul de Mato Grosso do Sul preferem se autodenominar com o termo *Guarani* mesmo.

esses grupos *Guarani* nesta reserva indígena, outras etnias que não são da família linguística *Tupi-Guarani*, como os *Terena* que, por sua vez, pertencem ao troco lingüístico *Aruak*.

A presença cristã e, mais especificamente, protestante e evangélica (com suas respectivas teologias) entre os *Guarani* e *Kaiowá* da região de Dourados, começou a ganhar força a partir de 1928 com a criação da “Missão Evangélica Caiuá” (MEC), administrada pelas Igrejas “Presbiteriana do Brasil” e “Presbiteriana Independente”. Há, também, presença Luterana e Metodista. Já os pentecostais e neopentecostais começaram a marcar presença na reserva de Dourados em fins dos anos 70. De acordo com a antropóloga Katya Vietta é possível perceber a presença de várias igrejas “neo” e pentecostais dentro e fora da reserva, tais como: *Deus é Amor*, *Assembléia de Deus*, *Congregação Cristã do Brasil*, *A Palavra de Cristo para o Brasil*, *Só o Senhor é Deus*, *Cantores de Salomão*, *Pentecostal Indígena de Jesus*, *Igreja do Evangelho Quadrangular* e *Igreja Estrela da Manhã*, para citar algumas²¹. Baseado nesses dados é inegável perceber que o cristianismo pentecostal é a expressão cristã que mais se faz presente nas culturas religiosas *Guarani* e *Kaiowá* hoje. Se Antonio Magalhães está certo ao afirmar que a “quarta face” do Cristianismo na atualidade é a face pentecostal, então o rosto religioso *Guarani* e *Kaiowá* expressa muito bem este pentecostalismo²². Isso não significa necessariamente desprezar as ações contínuas dos “protestantismos históricos” em meio a essas populações indígenas. Mas no caso das aldeias de Dourados, a formação de comunidades pentecostais ocorre não somente pelo crescimento dessas comunidades em si mesmas, mas pelo deslocamento, descentramento de algumas dessas mesmas comunidades que vão “ramificando-se” ao longo das aldeias. Além disso, a presença da cidade, muito próxima às aldeias, facilita esses deslocamentos.

Não é nada fácil perceber as interações simbólicas entre os *Guarani* e *Kaiowá* com os pentecostais e, mais difícil, nomear estas interações de sincretismo religioso. Do ponto de vista da análise social e antropológica a dificuldade se estabelece, dentre outros fatores, por que, de acordo com o historiador Antonio Brand e Katya Vietta:

Inicialmente, os cultos contavam com a presença de pastores não-índios, mas, gradativamente, o espaço tem sido ocupado pelos *Kaiowá* e pelos *Guarani*, e hoje são poucos os templos não conduzidos por eles. No entanto, não é muito fácil precisar números, pois há uma grande mobilidade entre os frequentadores das igrejas, sendo que algumas pessoas já passaram por duas, três ou mais denominações diferentes. Desta forma alguns templos têm vida curta, podendo ou não ser posteriormente reabertos. (...) essas igrejas tiveram, como portas importantes de entrada nas reservas exatamente a atração de famílias para as igrejas construídas na periferia das áreas e a realização de cultos durante os trabalhos nas usinas de

²¹ VIETTA, Katya e BRAND, Antonio. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os *Kaiowá* e os *Guarani* em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). **Transformando os Deuses**. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil. Volume II, p. 241. Em minha pesquisa de doutorado apresento uma relação mais atualizada da presença de Igrejas nas aldeias de Dourados, até 2009: cerca de sessenta e quatro comunidades.

²² MAGALHÃES, Antonio C. de M. **Uma Igreja com Teologia**, p. 20.

álcool, cujos barracões pastores índios e não-índios freqüentam regularmente, fazendo muitos adeptos²³

O que chama a atenção nesta citação é a chamada “grande mobilidade” dos indígenas pentecostalizados e suas múltiplas pertenças e despertenças, chegando a casos de “desconversão” em relação aos movimentos pentecostais instituídos. A última parte da citação insinua uma das principais justificativas do crescimento pentecostal, por exemplo, entre os *Kaiowá*, segundo análises antropológicas e sociológicas (como as dos dois autores da citação anterior), ou seja, que o pentecostalismo reorganiza o espaço social indígena desagregado por diversos problemas sociais, tais como: violência, alcoolismo, suicídio, conflitos familiares, dentre outros. O antropólogo Levi Marques Pereira é taxativo ao afirmar que a conversão ao pentecostalismo é buscada pelos *Kaiowá*, porque esta mesma conversão cria condições de recomposição da “parentela” (família extensa), instituindo formas de socialidade que permitem que as pessoas se encontrem e se redescubram enquanto grupo²⁴. Além disso, Pereira afirma que os *Kaiowá* encontram na prática das crenças pentecostais certas homologias com suas crenças e visões de mundo tradicionalmente *Guarani*, tais como a ênfase em uma “cataclismologia”²⁵, a figura do pastor indígena como o novo ñanderu²⁶, ou seja, aquele que faz a mediação com o sagrado, e a ênfase nos dons do Espírito, principalmente nas curas e na revelação (PEREIRA: 2004, p. 299).

Ao especificar mais algumas questões, a partir de seus inúmeros trabalhos de campo e interpretações etnográficas na reserva de Dourados²⁷, Levi Pereira observou que nos cultos pentecostais há freqüentes menções de espíritos “maus”, por parte dos pregadores, que aparecem nas narrativas míticas e cosmológicas dos *Kaiowá*, levando-os a operar diversas analogias com o texto bíblico. O interessante a ser destacado é que Pereira afirma: “[...] A hierarquia das Igrejas pentecostais tem pouco controle sobre a hermenêutica implicada nessas ‘traduções’, porque freqüenta pouco os cultos nas aldeias, não domina a língua e porque os missionários kaiowás evitam aplicar esse recurso na presença das autoridades da

²³ VIETTA, Katya e BRAND, Antonio. Op.cit., p. 241.

²⁴ PEREIRA, Levi M. O Pentecostalismo Kaiowá: Uma aproximação dos aspectos Sóciocosmológicos e Históricos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). **Transformando os Deuses**. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil. Volume II, p. 299.

²⁵ Todo um discurso e reflexão *Guarani* tradicional, sustentado miticamente, para uma noção de urgência da realidade, de definitividade, ou seja, o tempo presente rumo para um fim catastrófico, a fim de que uma nova realidade possa ser formada. Pereira encontra nesse discurso uma certa homologia com pregações mais “apocalípticas” oriundas dos segmentos cristãos.

²⁶ O termo, segundo Chamorro, pode ser traduzido por *Nosso Pai* ou *Nosso Ancestral*. No plano das narrativas míticas e religiosas o Ñanderu abandona sua roça e sua mulher, que estava grávida, e desaparece do cenário da criação, reaparecendo só no fim da história. No plano real das relações sociais e constitutivas da família extensa, o Ñanderu é o chefe desta mesma família, notadamente o líder religioso. Pode ser considerado o “rezador” (expressão muito utilizada na região de Dourados), o qual, pela “possessão” da palavra, assume funções xamânicas de representação do sagrado. Cf. CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guarani**, p. 218.

²⁷ Embora o texto de Pereira citado anteriormente não restrinja suas análises tão somente à realidade da reserva de Dourados, expandindo mais para a região sul de Mato Grosso do Sul.

igreja (brancos)” (PEREIRA: 2004, p. 286). Além disso, para este autor, o que ele chama de “maleabilidade” do discurso pentecostal, por estar mais aberto às idiossincrasias do pregador e da congregação dos membros, confere importante elemento para a excepcional aceitação do discurso pentecostal entre esses indígenas, ao contrário “[...] do tipo de pregação praticado pela Missão Caiuá durante décadas, marcado pela forte ênfase doutrinária e disciplinar, dentro do estilo racionalista de filiação calvinista” (PEREIRA: 2004, p. 287).

Porém, Pereira afirma que, em que pese a enorme aceitação do discurso e práticas pentecostais, estar-se-á ainda longe de uma unanimidade nas análises e compreensão sobre o papel do pentecostalismo junto aos indígenas *Guarani* e *Kaiowá*. Assim, Pereira detecta o que chama de “fendas no edifício pentecostal” para designar as ambigüidades e as muitas críticas ao ñande *reko* (jeito de ser) pentecostalizado. Muitas das críticas viriam de alguns xamãs/rezadores tradicionais. Estes afirmam que os pastores pentecostais prometem resolver todos os problemas (doença, briga de casal, feitiço, excesso de bebida), fazendo com que as pessoas sejam atraídas por soluções fáceis, “[...] como a caça é atraída pela espiga de milho que o caçador coloca em seu caminho” (PEREIRA: 2004, p. 295). Também críticas mais “teológicas” se evidenciam, por exemplo: de que a responsabilidade pela onda de suicídio é inteiramente dos “crentes”, que ensinam que o próprio Deus (no caso, Cristo) aceitou de maneira resignada uma morte violenta. Obviamente que esta interpretação de uma “teologia da expiação” não se aplica somente aos pentecostais. Por isso, não é incomum casos de “desconversão”, para usar o próprio termo de Pereira.

Todavia é legítimo pensar que a “desconversão” implica em novas retomadas e pertencas, transformando as “diásporas” religiosas dos *Guarani* e *Kaiowá* em algo bem mais complexo. Como exemplificação, é possível remeter a uma fala colhida na obra “*Canto de Morte Kaiowá, história oral de vida*”, organizada pelo historiador José Carlos Meihy, que consiste em um conjunto de entrevistas, sob a forma narrativa, de diversos indígenas e não-indígenas, focando o problema do suicídio na reserva indígena de Dourados²⁸. Perceptível é que na quase totalidade das entrevistas o problema religioso e, em especial, a inserção dos pentecostais na referida reserva se faz presente. Mas um determinado indígena assim se expressa:

[...] A Missão Kaiowá é da igreja presbiteriana e ela tem dado total apoio ao índio e a sua família... Cada pessoa deve fazer a sua opção e nós não podemos

²⁸ Estas narrativas contam com, aproximadamente, 20 anos, mas continuam, no que diz respeito às vivências religiosas, bem atuais. Em que pese as críticas direcionadas a este texto, principalmente por parte de antropólogos que viram uma espécie de “fetiche pelo documento” na intencionalidade dos autores. As narrativas colhidas foram fruto de algumas semanas de trabalho de campo efetuadas pelos pesquisadores e pesquisadoras, o que levou os antropólogos a “torcerem o nariz” para o que seria uma “fixação textual apressada” das narrativas, realizada pelos autores/historiadores. Outras críticas direcionam no sentido de que o texto virou um “panfleto” defensor da causa indígena, elevando esses mesmos indígenas ao posto máximo de vítimas, embora as ambigüidades do jeito de ser indígena transpareçam nas falas dos mesmos, através de uma leitura mais atenta. Mas isso não inviabiliza, no juízo deste artigo (e nem por parte destes mesmos críticos), a importância desta obra.

falar para que eles sigam esta ou aquela religião... O fato de pessoas quererem passar a noite na igreja pentecostal traz problemas sérios para todos... Eu digo isso porque já fui seguidor dessa igreja e conheço profundamente o que eles fazem... A tradição religiosa dos índios é outra... estamos lutando para reviver a tradição de nosso povo... Eu sou católico... vou à cidade rezar quando preciso, mas também faço minhas rezas indígenas aqui na aldeia²⁹

Para tornar a situação mais complexa, na página de apresentação do entrevistado, lê-se: “[...] Há quem diga que ele não é exatamente índio e o colar e contas negras denuncia seus envolvimento com cultos de inspiração africana” (MEIHY: 1991, p. 71). Estaria aqui um Sincretismo de múltiplas “pertencas” e “despertencas”? Esta situação, é possível afirmar, não é incomum na reserva de Dourados³⁰. Se, por um lado, o pentecostalismo é visto como prática decisiva na recomposição da vida indígena *Kaiowá*, como afirma Pereira, por outro é visto como um conjunto de experiências ameaçadoras a esta mesma vida. Se o indígena da narrativa anterior em questão deixou o pentecostalismo, a questão não é tão somente o “porquê”, mas quais as implicações de uma “despertença” que não se assume isoladamente, mas se constrói lançando pontes para outras direções.

Quando o indígena se “des-converte” do pentecostalismo, isso não significa que ele retorne necessariamente a uma vivência religiosa tradicional, nativa, até porque esta vivência não esteve necessariamente ausente quando ele professava o pentecostalismo. Mesmo que se fale em “retorno” a práticas religiosas tradicionais, este movimento nunca é unívoco, mas “capilar”, difuso. A despertença pode qualificar uma proposta para se repensar o sincretismo também, posto que ela sempre é relativa a uma experiência de busca de sentido (despertença a quem, a quê?), “inventando” novas maneiras de se ser religioso. O “outro”, para o qual aponto eu mesmo, torna-se sincrético. O possível sincretismo exposto na fala do indígena acima tem que ser analisado em diversos níveis em que se dão as muitas apropriações e expropriações simbólicas. Afinal de contas, entre o sincretismo falado (e teorizado) e o sincretismo vivido há desníveis a serem considerados. Uma implicação para a discussão aqui é justamente essa: o termo “sincretismo” (e seus “disfarces” mais bem “comportados” como “adição”, “fusão”, “justaposição”, “inculturação”, “inclusivismo” e outros), por mais que evoque as “misturas” e “aproximações” de universos simbólicos das experiências religiosas múltiplas envolvidas no contato traz, consigo (embora a etimologia do termo não ajude), a necessária ideia das rejeições, retomadas e disjunções típicas quando se lida com a pergunta pelas recomposições de sentidos religiosos. O sincretismo, por hipótese, é a radicalização da ambigüidade “em ato” da vida religiosa. É possível que seja nestes “desníveis” ambíguos o lugar em que a antropologia e a teologia indígenas devam postar-se.

Em reforço e ampliando o raciocínio exposto no parágrafo anterior, para se repensar a importância da categoria do sincretismo para o discurso teológico indígena, em particular,

²⁹ MEIHY, José C. S. B. (Org.) **Canto de Morte Kaiowá**. História oral de vida, p. 78ss. Esta obra foi produzida

³⁰ Como pude constatar, vários anos depois, em minha própria pesquisa de doutorado.

é colocar justamente a vivência religiosa (produção simbólica de sentidos) vista a partir do que Levi Pereira chamou, anteriormente, de “fendas”. As traduções e ressemantizações dos códigos simbólicos envolvidos se movimentam, no cotidiano, muito mais nas “rachaduras” do que na imagem “tranquila” e distanciada do edifício inteiro. O sincretismo torna-se uma possível metáfora para a religião em movimento. Como afirma Massimo Canevacci (muito embora com um otimismo exagerado), o sincretismo é “diaspórico”, “inseminação aqui e acolá, uma fecundação dispersiva, uma disseminação desordenada” que rompe com as imposições monológicas e as oposições binárias (CANEVACCI: 1996, p. 8).

O que a teologia precisa é sempre recolocar a pergunta pelo tema da “revelação”³¹, enquanto esse caminho “desordenado” do humano com Deus (mas, na prática, cheio de sentido para os que vivenciam sua fé), a partir de uma atitude hermenêutica e participativa do poder metafórico que o sincretismo tem de conotar as experiências religiosas reais. Ao levar em consideração os múltiplos contatos entre os *Guarani*, *Kaiowá* e pentecostais, é preciso sempre lembrar da dificuldade (porque sempre se lida com sujeitos e atores religiosos concretos) posta por aqueles que rejeitam já, de saída, o fato de caracterizar sua religião de “sincrética”. Porém, o contato com as experiências religiosas *Guarani* e *Kaiowá* pode mostrar para a Teologia que o pentecostalismo, visto a partir dos indígenas, não se torna tão “assustador” e negativo quando “sincretizado”. Isso porque, como foi dito anteriormente (a partir das idéias de Levi Pereira), as resignificações feitas pelos indígenas nem sempre respeitam “cercas eclesiais”, embora elas existam e devam ser levadas em consideração. É o jogo da ambigüidade. Se a teologia continuar insistindo na imposição destas “cercas” na aproximação que faz das experiências religiosas indígenas, dificilmente será uma interlocutora legítima. É importante afirmar isso, pois aqui reside outra implicação das discussões acerca do sincretismo religioso. Ao revelar as múltiplas ambigüidades, uma leitura sincrética dessas experiências religiosas mostra que os indígenas “pentecostais” sofrem, pelo menos, um duplo estigma: se não bastasse o peso (pejorativo) de serem qualificados por sincréticos, o próprio fato de serem pentecostais já se torna um estigma quando, na reserva de Dourados, por exemplo, várias gerações de indígenas foram ensinados por um protestantismo (como o da Missão Caiuá) que estigmatiza os próprios pentecostais. Isso gera um paradoxo: ao mesmo tempo em que muitos indígenas assumem o discurso de setores religiosos cristãos e de antropólogos contrários às manifestações pentecostais, ao mesmo tempo ressemantizam esse discurso, haja vista que o pentecostalismo, antes de qualificar Igrejas e denominações específicas (em um acento mais sociológico), denota um comportamento, um movimento “sorrateiro” de leitura da realidade (atitude hermenêutica) que pervade muitas comunidades cristãs indígenas. Um pentecostalismo que “bebe” em muitas fontes. Sincrético.

³¹ Como bem faz o teólogo e cientista da religião Afonso Ligório Soares. Uma de suas teses principais é: “[...] As variáveis sincréticas são justamente o rastro que vai ficando ao longo do caminho da autocomunicação de Deus na história”. Cf. SOARES, Afonso M. L. No Espírito do Abbá, p. 195.

Considerações finais. Para continuar a reflexão

Em consonância do que foi afirmado no fim da seção anterior, é legítimo concordar com Antonio Magalhães que, no que diz respeito a perspectivas teológicas, é melhor compreender o pentecostalismo hoje como um *movimento* religioso, no sentido de maneiras próprias de compreender a vivência dos fiéis com Deus, movimento este que perpassa, inclusive, outras expressões de fé cristãs, do que enxergar o pentecostalismo como um conjunto de denominações ou organizações religiosas uma ao lado das outras (MAGALHÃES: 2006, p. 55)³². A ideia de “movimento” mais como uma construção metafórica do que como um “tipo social” de institucionalização do religioso. Assim é que o pentecostalismo se “movimenta sincreticamente” entre os indígenas *Guarani* e *Kaiowá*, criando novos espaços de produção de sentido. Não é difícil perceber que as análises sócio-antropológicas priorizam a visão do pentecostalismo como função reguladora das crises sociais indígenas. Esta leitura não deixa de ser pertinente, mas a Teologia pode colocar outras questões, para além do inclusivismo e da inculturação, tais como: se as religiosidades “nativas” também têm esta função reguladora, e se até mesmo o “protestantismo histórico” ofereceu esta recuperação social da desintegração cultural (a Missão Presbiteriana Caiuá, por exemplo, sempre se notabilizou por sua forte ênfase na educação, saúde e na assistência social dos indígenas), é preciso ir mais fundo para perceber o porquê de certa “preferência” ao pentecostalismo hoje. Além disso, esta análise sócio-antropológica e teológica ainda não dá conta de responder o porquê que o pentecostalismo deixa, em alguns contextos, de cumprir com esta função reguladora. Do ponto de vista teológico, é preciso analisar as transformações hermenêuticas posta pelos pentecostalismos e ressemantizados sincreticamente pelos *Guarani* e *Kaiowá*, aos modelos de teologia instituídos, modelos estes que, conforme nos inspira Magalhães, teimaram em afirmar, a partir de uma visão conceitual e sistemática da doutrina, que o pentecostalismo e as experiências de fé indígenas carecem, justamente, de teologia (MAGALHÃES: 2006, p. 58). Se for afirmado também, por hipótese, que o sincretismo é a linguagem metafórica por excelência em problematizar a ambiguidade da religião, a teologia não pode apenas fazer um inventário dos conceitos/categorias para onde apontam esta metáfora. Deve problematizar a própria categoria da metáfora para o discurso teológico, levantando suas riquezas e limitações³³. Assim, a reinterpretação da dimensão pneumatológica da vida, a relativização da vida cristã em comunidade, ao gerar novos modelos para além do excessivo “eclesiocentrismo” e uma nova perspectiva, enquanto ressignificação da “palavra” como eixo-normativo do fazer

³² Magalhães faz uma menção explícita a Bernardo Morante em seu texto *Na Força do Espírito: Pentecostalismo, Teologia e Ética Social*. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F. & CAMPOS, Leonildo S. (Eds.). **Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas**. São Paulo/São Bernardo do Campo: Pendão Real/Ciências da Religião, 1996. O texto de Magalhães é o já citado **Uma Igreja com Teologia**.

³³ Esforços neste sentido existem. É possível lembrar aqui as construções teológicas de Sallie McFague (por exemplo, em sua obra *Metaphorical Theology*) e John Hick (em seu texto *A Metáfora do Deus Encarnado*). Também, em uma perspectiva mais filosófica, Paul Ricoeur, em sua *A Metáfora Viva*.

teológico, podem ser algumas portas de entrada da teologia para o diálogo com o sincretismo pentecostal indígena.

Certamente que o elemento da ambigüidade deve estar presente nas análises do ñande *reko* (o modo de ser próprio, peculiar) *Guarani* e *Kaiowá*. Talvez o sincretismo hoje, ainda que com o risco de sacrificar experiências identitárias tradicionais, seja a própria condição de possibilidade do ñande *reko* desses grupos indígenas. Certamente que as contribuições de Marzal e Chamorro, mostradas na primeira parte do texto, para uma Teologia indígena, é de muita importância, principalmente quando, cada um a seu modo, recoloca a fundamental questão do protagonismo indígena em formular seus próprios “planos epistemológicos” no que diz respeito à religião e fazer dialogar esses “planos” com as epistemologias teológicas cristãs. Mesmo que corram o risco de insistir em categorias como a inculturação (Marzal), onde o sincretismo fica subserviente, haja vista que essa inculturação pode “instrumentalizar” a diversidade cultural indígena (sincrética) para favorecer a missão cristã, gerando um “defeito de reciprocidade”³⁴. Mesmo que se corra o risco de um diálogo que fica, no final das contas, a reboque de uma proposta inclusivista (Chamorro), pois o quadro de referência teológico coloca o cristianismo como o agente que “controla” a inclusão. Todavia riscos há, também, nas leituras em torno do sincretismo.

A antropóloga Regina Novaes afirma que já é tempo de nos livrarmos de uma visão de sincretismo “[...] enquanto eventuais e parciais identificações ou confusões entre elementos de dois conjuntos religiosos, tanto quanto como simples processamento totalizante de produtos culturais”³⁵. Para esta antropóloga o sincretismo sempre será um encontro que modifica crenças, crenças do “si mesmo como outro”, para lembrar Paul Ricoeur. Isto significa continuar a insistência no caminho, mesmo diante das dificuldades epistemológicas proposta pela idéia. Será o sincretismo mera descrição de movimentos religiosos ou a afirmação de que os encontros/fusões necessariamente desemboquem em sínteses, nem que seja para afirmar a continuidade do processo? É preciso ir adiante. Ao pensar com Novaes para aplicar à realidade indígena estudada, dois erros precisam ser evitados nos estudos sincréticos, de certa forma, retomando o que foi afirmado na introdução deste trabalho: 1. a impossibilidade de pressupor um “tempo zero”, uma pureza anterior sem misturas e; 2. o ocultamento de assimetrias e subordinações em nome da síntese/solução que supostamente caracterizaria os brasileiros (indígenas ou não) (NOVAES: 2001, p. 201). A antropologia e a teologia devem dar as mãos nesta tarefa para que o ñande *reko sincrético* possa traduzir alteridades fluidas e em constante processo de “fazer-se”, sem cair em “identidades sincréticas absolutas”.

Este artigo quer, apenas, pontuar algumas possibilidades e, certamente, conta com limitações nas análises dos referenciais propostos. Mas como todo exercício hermenêutico, segue como processo aberto em busca de novos caminhos.

³⁴ Cf. FARNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e Interculturalidade**, p. 43-4.

³⁵ NOVAES, Regina R. Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis e Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil**, p. 199.

Bibliografia

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. São Paulo: Ática, 1994.

BRAND, Antonio. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. In: **TELLUS**, ano 1, n. 1, p. 67-88, 2001. Campo Grande: Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas/UCDB.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**. Uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel/Instituto Italiano di Cultura/Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1996. Tradução de: *Sincretismi. Una esplorazione sulle ibridazioni culturale*.

CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson. (Orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

CASTRO, Eduardo V. de. O Nativo Relativo. In: **MANA** 8 (1), p. 113-148, 2002. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1998.

_____. **Terra Madura**. Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani. Dourados: UFGD, 2008.

FERRETTI, Sergio F. **Repensando o Sincretismo**. Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo/São Luís: Edusp/Fapema, 1995.

FAUSTO, Carlos. **Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI a XX)**. In: **MANA** 11 (2), p. 385-418, 2005. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Sinodal/Harmonia, 2007. Tradução de: *Religión y interculturalidad*.

GUTIÉRREZ, Benjamin F. & CAMPOS, Leonildo S. (eds.). **Na Força do Espírito**. Os Pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo/São Bernardo do Campo: Pendão Real/Ciências da Religião, 1996.

MAGALHÃES, Antonio C. de M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: UMESP, ano XII, n. 14, julho de 1998.

_____. **Uma Igreja com Teologia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

MARZAL, Manuel M. et.al. **O Rosto Índio de Deus**. Série VII: Desafios da Religião do Povo. Petrópolis: Vozes, 1989. Tradução de: *El Rostro Indio de Dios*.

MELIÀ, Bartomeu et.al. **Los Paí Tavyterã**. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. 2.ed. Asunción: CEADUC/CEPAG, 2008.

MEIHY, José C. S. B. **Canto de Morte Kaiowá**. História oral de vida. São Paulo: Loyola, 1991.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2003.

SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis e Cidadãos**. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SOARES, Afonso M. L. **No espírito do Abbá**. Fé, revelação e vivências plurais. São Paulo: Paulinas, 2008.

SUESS, Paulo (org.). **Culturas e Evangelização**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros**. Ensaio de Missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

WRIGHT, Robin M. (Org.). **Transformando os Deuses**. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Volume II. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

Recebido em 01/10/ 2012

Aprovado para publicação em 15/12/2012