



Pastor versus Pajé: o sopro do espírito em contextos indígenas

Pastor versus Shaman: the blow of the spirit in indigenous contexts

Donizete Rodrigues*

Resumo

Apoiado em teorias antropológicas e sociológicas, categorias conceituais e densa etnografia, e numa perspectiva comparativa e intercultural, o objetivo principal do artigo é discutir o processo de mudança religiosa que está em curso na Terra Indígena Sororó (Suruí-Aikewara), no Pará. Com a introdução do protestantismo pentecostal, e utilizando a sua cosmologia animista anterior, a maioria das aldeias, em fase de conversão evangélica, incorpora, ressignifica e cria novas expressões do sagrado. De uma disputa real e simbólica, entre o Pastor e o Pajé, surgiu a categoria êmica de 'índio-crente' e um tipo ideal, no sentido weberiano, que estamos denominando de 'pentecostalismo indígena'. Com uma lógica comparativa e complementar, discute-se também a etnografia feita com a pajé cunhã-karaí, da etnia Kaingang, em Santa Catarina. Nesses dois contextos indígenas, não ocorre uma ruptura com as cosmologias originais, mas sim uma lógica de correspondência, coabitação de contrários, estratégias de acumulação de diferenciadas lógicas de pensamento, de categorias simbólicas e práticas religiosas. Mesmo constituindo-se como paradigmas distintos, os dois modelos – xamanismo-indígena e cristianismo-pentecostal - estão imbricados numa teia de relações mágico-religiosas, materializadas num evidente hibridismo religioso, numa nova religiosidade sincrética e, na lógica lévi-straussiana, com eficácia de cura, real e/ou simbólica.

Palavras-chave: Xamanismo. Pentecostalismo indígena. Suruí-Aikewara. Kaingang. Conversão evangélica. Hibridismo religioso.

Abstract

Based on anthropological and sociological theories, conceptual categories and dense ethnographic work, and from a comparative and cross-cultural perspective, the objective of the article is to discuss the process of religious change that is taking place in the Sororó Indigenous Land (Suruí-Aikewara), Pará, Brazil. With the introduction of Pentecostal Protestantism, and using their previous animist cosmology, most villages, in the process of evangelical conversion, incorporate, re-signify and create new expressions of the sacred. From a real and symbolic dispute between the Pastor and the Pajé, there emerged the emic category of 'indigenous believer' and an ideal type, in the Weberian sense, which we are calling 'indigenous Pentecostalism'. With a comparative and complementary perspective, the ethnography made with a Kaingang pajé cunhã-karaí, in Santa Catarina, is also discussed. In these two indigenous contexts, there is no rupture with the original cosmologies, but rather a logic of correspondence, cohabitation of opposites, strategies of accumulation of different logics of thought, of symbolic categories and religious practices. Even constituting themselves as distinct paradigms, the two models – indigenous-shamanism and Pentecostal-Christianity – are intertwined in a web of magical-religious relationships, materialized in an evident religious hybridity, in a new syncretic religiosity and, in the Lévi-Strauss perspective, healing efficacy, real and/or symbolic.

Keywords: Xamanism. Indigenous pentecostalism. Suruí-Aikewara. Kaingang. Evangelical conversion. Religious hybridity.

Artigo submetido em 25 de fevereiro de 2021 e aprovado em 28 de dezembro de 2022.

* Doutor em Antropologia social pela Universidade de Coimbra. Mestre em Antropologia social pela USP. Pesquisador-Sênior do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-Universidade Nova de Lisboa). País de origem: Portugal. E-mail: donizetti.rodrigues@gmail.com

Introdução: as bases conceituais

Do ponto de vista antropológico, os cinco principais grupos étnico-raciais e socioculturais na formação do povo brasileiro são (RIBEIRO, 1995): 1. os múltiplos povos indígenas (os denominados ameríndios); 2. o ‘branco’ (miscigenado, e não totalmente branco) português católico; 3. os diversos grupos étnicos de origem negro-africana que foram escravizados; 4. os imigrantes brancos europeus, muitos deles de base protestante; e 5. os asiáticos, com grande destaque para a comunidade japonesa. Com a óbvia maior presença dos indígenas, todos estes grupos contribuíram, significativamente, para a formação do *ethos* amazônico.

Apoiado em teorias antropológicas e sociológicas, categorias conceituais e denso trabalho etnográfico no sentido preconizado por Geertz (1973), e numa perspectiva comparativa e intercultural, o objetivo principal do artigo é discutir o processo de mudança religiosa que está em curso na Terra Indígena Sororó (Suruí-Aikewara), no Estado do Pará¹. Com a introdução do protestantismo pentecostal, e utilizando a sua cosmologia animista anterior, a maioria das aldeias, em fase de conversão evangélica, incorpora, ressignifica e cria novas expressões do sagrado. De uma disputa real e simbólica, entre o Pastor e o Pajé, surgiu a categoria êmica de ‘índio-crente’ e um tipo ideal, no sentido weberiano, que estamos denominando de ‘pentecostalismo indígena’.² Com uma lógica comparativa e complementar, discute-se também a etnografia feita com a pajé cunhã-karaí, da etnia Kaingang, no Estado de Santa Catarina.

É pertinente, nesta introdução, trabalhar os conceitos de *pentecostalismo indígena*, *pentecostalismo caboclo* e *perspectivismo indígena*, elementos conceituais cruciais que sustentarão a análise antropossociológica do material

¹ Este trabalho está inserido num projeto próprio mais amplo, denominado “Estudo antropológico e sociológico de expressões religiosas e identidades na Amazônia”, desenvolvido no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-Universidade Nova de Lisboa) e na Universidade do Estado do Pará (UEPA), instituições financiadoras do projeto. A pesquisa tem como objetivo estudar diferentes grupos étnicos e culturais-religiosos - indígenas, judeus, japoneses, caboclos, ribeirinhos, quilombolas, peri-urbanos - na Amazônia. Neste contexto, o artigo aqui apresentado é resultado do sub-projeto “Ser Índio Evangélico: etnogênese e novas expressões religiosas na Etnia Suruí-Aikewara, Médio Tocantins, Pará”, em desenvolvimento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEPA, em estreita parceria com o Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior.

² Uma versão inglesa deste artigo - “Pastor versus Shaman: indigenous evangelicals in the Amazonia, Brazil” - foi apresentado num seminário que ministrei na Columbia University, New York, em novembro de 2020, como ‘visiting-scholar’. Um especial agradecimento ao antropólogo Sidney Greenfield, pelos valiosos comentários e sugestões ao manuscrito.

etnográfico e a construção do texto.

Como proposta de uma nova categoria conceptual, entendemos o ‘pentecostalismo indígena’ como resultado de um processo de hibridização cultural e sincretismo religioso, de um encontro de tradições indígenas e protestantes evangélicas. Como prática espiritual de êxtase e cura, embora de caráter sincrético, está mais centrado nos sistemas simbólicos tradicionais, na cosmologia animista-xamânica, do que na teologia e ritualidades pentecostais. A passagem do xamanismo indígena para o pentecostalismo protestante é um processo facilitado de tradução cultural. Neste contexto, os nativos convertidos, os ‘índios-crentes’, a partir do seu sistema simbólico e cosmologia xamânica, assimilam e ressignificam as formas de atuação do pentecostalismo, criando, desta forma, novas expressões do sagrado, novas ritualidades e experiências religiosas e espirituais.

Um outro conceito associado ao ‘pentecostalismo indígena’ é o de ‘pentecostalismo caboclo’, que definimos, num outro trabalho (RODRIGUES; MORAES, 2018), como uma prática de base pentecostal, ainda mais sincrética, cada vez mais descentrada dos sistemas tradicionais protestantes que, na região da Amazônia, se dissemina como prática de êxtase e cura, em contextos comunitários de índios destribalizados, mestiços e povos ribeirinhos; os dois últimos inseridos na categoria social de caboclo. Neste contexto do ‘pentecostalismo caboclo’, as igrejas evangélicas assimilam e ressignificam as formas de curandeirismo ou de xamanismo caboclo e – como práticas de bricolagens e ascetismo evangélico – desenvolvem e expressam novas ritualidades e experiências religiosas-espirituais.

A terceira chave hermenêutica do presente texto é a concepção de ‘perspectivismo indígena’. Na verdade, não propomos aqui um conceito novo, mas sim uma (re)interpretação do conceito antropológico de *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2017).

O perspectivismo é uma premissa epistemológica que defende a ideia de que há uma única realidade – natural, social, cultural, religiosa. No entanto, tal como no relativismo, cada indivíduo ou grupo percebe e interpreta a realidade à

sua maneira. Com foco e como discussão epistemológica, esse paradigma envolve duas principais categorias de interpretação do mundo, dos animais e do ser humano: as dualidades natureza-cultura e animalidade-humanidade. Então vejamos.

a) No “multinaturalismo”, o pensamento indígena defende uma diversidade dos corpos (natureza/biologia), mas (um)a unidade da cultura, do espírito. No entanto, é cosmocêntrico, ou seja, natureza e cultura fazem parte de um mesmo campo sociocósmico. Há aqui uma unicidade do/de ser (metamorfizado): o humano é um animal e o animal é um humano; ou seja, o pensamento indígena humaniza o animal e animaliza o humano. Sendo o animismo-xamanismo o sistema simbólico-religioso predominante nessas sociedades, o xamã é o único sujeito que transita entre os dois mundos, o humano e o animal; por isso, é uma figura central na interpretação da cosmologia indígena;

b) No “multiculturalismo” prevalece a ideia de separação entre natureza e cultura. As sociedades modernas defendem (um)a unicidade da natureza (do biológico) e diferenciação e multiplicidade de culturas. No entanto, numa lógica etnocêntrica, defende que a cultura do branco é ‘civilizada’ e a do indígena ‘selvagem’.

Um aspecto importante que aflora nessa discussão é a noção de ‘humanidade’ e – o seu oposto – a ‘animalidade’ (DESCOLA, 1992; INGOLD, 1994). A ideia de humanidade, segundo o que estamos a chamar de ‘perspetivismo indígena’, não é a da noção de espécie humana (*humankind*), mas a da condição reflexiva de sujeito (*humanity*). No pensamento moderno ocidental, o estatuto de ‘humano’ tem um duplo sentido: de um lado, a *humankind* é uma espécie animal entre outras, está no domínio da animalidade; por outro lado, a *humanity* é uma condição moral, portanto, exclusivamente humana; excluindo, desta forma, os animais (INGOLD, 1994).

Retornando à ideia da cultura branca-civilizada e cultura indígena-selvagem, ao contrário do que pensavam os europeus brancos colonizadores do século XVI (ELIAS, 1994) – pressuposto que perdura até hoje –, o nativo também possui uma epistemologia: pensa e reflete sobre as suas ações, sobre a sua cultura

e sistema simbólico-religioso. A sociedade indígena também possui conhecimento, cria modelos interpretativos, teorias e uma (a sua) perspectiva da natureza (animais, plantas), do corpo/alma (sujeito da metamorfose animal-humano-animal), de si mesmo, da sua cultura, do outro e do mundo.

Segundo esse paradigma, o antropólogo deve interpretar a cultura indígena, não a partir da sua própria cultura (ocidental), mas a partir da visão do nativo, ou seja, a partir da maneira como ele interpreta a sua própria cultura e o mundo. Assim, na lógica do perspectivismo, para entender a cultura, a cosmologia indígena, é preciso utilizar as categorias interpretativas (as hermenêuticas) empregadas pelo nativo. Em resumo: a chave que descodifica a cultura indígena está, portanto, dentro da própria cultura do nativo.

Apresentados os três suportes conceituais da análise antropológica, é altura de discutir, primeiro, um dos dois sistemas simbólicos religiosos que são a base deste trabalho: o animismo-xamanismo indígena; o outro é o cristianismo-protestante-pentecostal, do qual falaremos mais adiante.

1 O contexto animista-xamânico indígena

Segundo Lévi-Strauss (1970) – e também na lógica do ‘perspectivismo indígena’ – a prática cultural-religiosa-simbólica só faz sentido no contexto social em que é produzida, praticada, ritualizada. No contexto cultural animista – xamânico-indígena, por exemplo, a causa de uma enfermidade é atribuída a um feitiço e/ou à incorporação de um espírito maligno no corpo (a possessão) da vítima/doente, com a consequente perda da sua alma e do seu estado de saúde (CRAVALHO, 1993). Ou seja, as enfermidades, mesmo sendo diagnosticadas, pela ‘medicina dos brancos’, como sintomas de variadas doenças, as pessoas doentes são consideradas ‘possuídas’ por espíritos, por encantados; neste caso, a figura central no processo de cura é o xamã (ELIADE, 1964). Ou seja, cada cultura, cada contexto social, cria, forja, com eficácia (mesmo que simbólica, na lógica lévi-straussiana), a sua própria maneira de lidar com as doenças, sejam do foro físico e/ou espiritual.

O xamã (feiticeiro, curandeiro, mediador entre os espíritos e os seres

humanos), que mantém “relações íntimas com as forças sobrenaturais.” (STRAUSS, 1970, p. 188), segundo Lévi-Strauss, tem uma função religiosa-espiritual primordial no grupo, sendo o principal decodificador do sistema de referência simbólica e da visão de mundo indígena (ELIADE, 1964). É por isso que, historicamente, no contexto de estratégias semânticas e de ressignificação religiosa, este operador de cura religiosa-espiritual tem sido, na Amazônia, a fonte privilegiada dos missionários, católicos e protestantes, para realizar o trabalho de conversão e evangelização indígena (CARVALHO JÚNIOR, 2017).

Na Amazônia, terreno da nossa atual etnografia, o xamã/pajé é (um)a figura central nas sociedades indígenas (LANGDON, 1996). No entanto, no contexto dos grupos em evidente processo de conversão ao cristianismo, que implica sempre resistências, reconfigurações, ressignificações, nomeadamente no cenário da pentecostalização (RODRIGUES; MORAES, 2018), ocorre uma redefinição do papel religioso-espiritual e social do pajé dentro do grupo. Neste cenário de mudança religiosa, ocorre um processo de ressignificação do imaginário simbólico indígena, dos mitos, dos valores culturais e religiosos e das crenças ancestrais. Nas aldeias em processo de conversão, o pajé passa a fazer a intermediação simbólica entre três universos culturais-religiosos distintos: como veremos a seguir, no caso dos Aikewara, animista-xamânico, xamânico-católico e, atualmente, xamânico-evangélico.

Nessa fase da discussão, é pertinente apresentar o conceito de ‘pajelança’. Inserido no contexto cultural-religioso-animista-xamânico, no caso específico da Amazônia, pajelança é um termo para caracterizar um sistema de medicina tradicional, cuja figura central é o pajé – vocábulo tupi *pa-ye* ou *pai'é*, ‘o profeta, aquele que diz o fim’. Quando uma pessoa está doente, com problemas físicos e/ou espirituais, o pajé realiza um ritual de cura: na floresta, recebe os espíritos (da natureza, dos antepassados e, principalmente, de outros pajés), entra em transe e processa a cura. No dia a dia da aldeia, também utiliza uma vasta gama de plantas medicinais para curar os enfermos³.

Um conceito associado é ‘pajelança cabocla’. Segundo o antropólogo

³ Para uma listagem mais completa de plantas medicinais utilizadas no contexto indígena, ver Ana Menezes e José Fonteles Filho (2011).

Heraldo Maués (1999; 2003), a ‘pajelança cabocla’ é uma forma de culto (e de cura) de origem indígena tupi, todavia sincrético, mesclado com concepções católicas (populares), espíritas-kardecistas e afro-umbandistas. É um sistema terapêutico alternativo “integrado a um sistema mais amplo de várias formas de medicina populares.” (MAUÉS; VILLACORTA, 2008, p. 121).

No estudo que estamos a realizar na Amazônia, uma questão central é como se relaciona o pentecostalismo do branco com as populações indígenas, ou seja, o impacto da chegada de um movimento de reavivamento religioso protestante no contexto de uma sociedade de cosmologia xamânica. Mas para isso é necessário entender o que é o pentecostalismo protestante.

2 O pentecostalismo protestante

O Pentecostalismo surgiu, em 1901, no contexto protestante norte-americano. Este movimento de reavivamento religioso é fruto do trabalho de evangelização de Charles Fox Parham e, principalmente, do pastor negro Willian Joseph Seymour. Este último, através da sua ação religiosa na Azuza Street, em Los Angeles, a partir de 1906, foi o principal responsável pela forte expansão do pentecostalismo – primeiro dentro dos Estados Unidos e em seguida em (quase) todos os países do mundo (RODRIGUES, 2016).

O movimento pentecostal centra-se no batismo no/do Espírito Santo, que testemunha a sua presença através do ‘falar em línguas’, na profecia, cura e no exorcismo. Enfatiza a experiência relatada no Livro de Atos 2:1-4, em que os apóstolos de Cristo falaram línguas estranhas (glossolalia), ficando conhecida como o batismo de fogo no/do Espírito Santo. Teologicamente, adota uma vivência religiosa centrada na experiência do Espírito Santo, que se revela, sobretudo, pelos dons espirituais da glossolalia e da cura divina.

Na Bíblia, Antigo e Novo Testamento, base teológica do Judaísmo e do Cristianismo, existem inúmeras narrativas de processos de cura, física e espiritual. No pentecostalismo (onde também existe uma vertente católica) existem dois grandes dons do poder divino: a) 'dom da cura'; considerando que há limites para a medicina, se os crentes-doentes têm fé, eles podem ser curados

através da intervenção de Deus (Mateus 4:23-24; Marcos 8:22-25); b) ‘dom da fé’: é um ‘dom’ dado por Deus, através do Espírito Santo. Na verdade, esses dois dons agem em conjunto - sem fé, não há cura: “Quem crer e for batizado será salvo... E estes sinais seguirão aos que crerem: Em Meu nome expulsarão os demônios... falarão novas línguas [...] e porão as mãos sobre os enfermos e os curarão.” (Marcos 16:16-18).

O *corpo* é o suporte da doença, física e espiritual. No contexto pentecostal, o corpo é um elemento muito importante, nomeadamente no sentido de pureza⁴. Para além da valorização da parte espiritual, os pentecostais procuram o bem-estar físico; daí a proibição do consumo de álcool, tabaco e, principalmente, a utilização de drogas. Todo o sofrimento humano, todas as doenças são causadas pelo mal – o Diabo que se apodera do *corpo* humano. Portanto, é preciso ‘esvaziar’ o *corpo* das impurezas/doenças e isso é feito através do exorcismo; a cura é feita pelo dom e intervenção direta do Espírito Santo; após a cura, há o preenchimento do *corpo* (agora puro, curado) pelo Espírito Santo (RODRIGUES, 2016).

Em ritos e rituais específicos – denominados ‘cultos de cura e libertação’ –, a cura envolve um estado de transe e de libertação espiritual. Após uma profunda oração, colocando as mãos sobre os doentes (daí a expressão ‘cura pela imposição das mãos’), o oficiante (pastor) entra em transe. Qual é a relação entre o transe e a cura? O transe é a evidencia da manifestação do Espírito Santo no corpo do oficiante (pastor), que faz a mediação entre as entidades que curam (Deus e Jesus Cristo) e os fiéis que buscam ajuda. No fim da sessão, os enfermos ficam, assim, libertos da doença, seja ela física e/ou espiritual (GOODMAN *et al.*, 1974).

Vejamos, como exemplo, um momento especial de cura realizada pelo ‘pastor Isaque’ (pseudónimo), pela intervenção do Espírito Santo, extraído de uma etnografia multissituada que realizamos, nos Estados Unidos, sobre o pentecostalismo:

⁴ Embora aplicadas primordialmente no contexto de sociedade indígenas (como é o caso das etnias Suruí-Aikewara e Kaingang aqui retratadas), é tentador utilizar, no contexto pentecostal, as categorias apresentadas por Mary Douglas, em *Pureza e Perigo* (2012). Com forte influência de Smith, Frazer, Durkheim e Mauss, Mary Douglas estabelece as seguintes categorias dualistas: corpo/alma; matéria/espírito; sujo/puro; perigo/pureza; profano/sagrado; desordem/ordem.

Neste culto ... foram chamados os que estavam doentes e que queriam ser curados. Do ponto de vista da teologia pentecostal, a cura envolve um estado de transe e de libertação. Após uma profunda oração, o pastor entra em transe no momento da cura. A oração é uma forma de comunicação entre o pastor, Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo. O transe é a manifestação do Espírito Santo no corpo do oficiante, que faz a mediação entre as entidades que curam e os crentes doentes que ficam, assim, libertos da doença, física e/ou espiritual. (RODRIGUES, 2016, p. 44).

A partir dos Estados Unidos, o pentecostalismo rapidamente chega ao Brasil, tendo a Amazônia desempenhado um papel de relevo no processo de adaptação, expansão e afirmação pentecostal de base protestante no país (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2022).

3 A chegada do sopro do espírito na Amazônia

É pertinente realçar que, antes da chegada do pentecostalismo, o Brasil já tinha recebido missões de evangelização do protestantismo histórico (do século XVI), com um proselitismo mais intenso a partir das primeiras décadas do século XIX. No caso específico do pentecostalismo, os principais responsáveis pela introdução deste movimento de reavivamento religioso foram o italiano Luigi Francescon (1866-1912) – fundador da Congregação Cristã, em São Paulo e no Paraná – e, principalmente, os suecos Daniel Berg (1885-1963) e Gunnar Vingren (1879-1933), organizadores da Igreja Assembleia de Deus, em Belém do Pará, em 1918 (ALENCAR, 2010). Esses missionários eram imigrantes nos Estados Unidos, onde frequentaram a *North Avenue Mission* (Missão do Evangelho Pleno na Avenida Norte), igreja fundada em 1907 e liderada por William Durham, pastor em Chicago, cidade que teve uma enorme influência no processo de internacionalização do movimento pentecostal.

O animismo xamânico indígena, a pajelança, o catolicismo popular, os cultos africanos (umbanda) e o protestantismo de missão, entrelaçaram-se num sincretismo cultural-religioso (BASTIDE, 1975) e formaram o *ethos* amazônico. É neste cenário que o pentecostalismo encontra campo fértil para semear a palavra de Deus e provocar o ‘sopro do Espírito’.

Portanto, é num complexo contexto multi-étnico-cultural-religioso, de múltiplas e diversificadas religiosidades e espiritualidades, que passam a atuar os

movimentos e igrejas pentecostais que, no início do século XX, apareceram na Amazônia (WRIGHT, 2004). Desde então, ocorre, com mais intensidade nas duas últimas décadas, um processo de pentecostalização dos povos indígenas, de diferenciados estágios de integração (aculturação e assimilação) na sociedade brasileira (RODRIGUES; MORAES, 2018).

As precárias condições econômicas e sociais das populações indígenas, relacionadas com o processo de aculturação/assimilação – com sérios problemas de alcoolismo nos homens, fator que agrava ainda mais a situação e reforça o estigma social (no sentido goffmaniano) destes grupos –, favorecem a penetração e expansão do pentecostalismo entre os grupos tradicionais; é importante lembrar que este movimento religioso tem nas suas origens a prática de ‘salvação material e espiritual’ dos excluídos socialmente.

As denominações evangélicas que trabalham com as populações indígenas atuam segundo dois princípios distintos: ‘inculturação’ e ‘transculturação’. Vejamos as principais diferenças entre esses dois modelos de mediação cultural, materializados num maior e/ou menor respeito pela cultura indígena.

a) Na perspectiva da inculturação – com maior sensibilidade antropológica, digamos assim – há um maior respeito e aceitação das tradições culturais e religiosas dos nativos por parte dos missionários. Mais do que isso, os missionários servem de intermediários com os brancos e tentam apoiar as populações indígenas na sua luta pela demarcação de terras e ‘autodeterminação’ étnica. A partir dos ensinamentos bíblicos – usando, principalmente, o Novo Testamento e personagens chaves do Antigo Testamento –, a ideia é fazer uma partilha de códigos religiosos, ou seja, encontrar na cosmologia nativa elementos (acontecimentos, rituais, crenças) que podem ser traduzidos e adaptados, facilitando, deste modo, a aceitação do cristianismo por parte dos indígenas. E, assim, as populações indígenas, em processo de evangelização, criam a sua própria maneira de viver a (sua) nova prática religiosa;

b) Na perspectiva da transculturação, ao contrário, a missão é ‘salvar’ espiritualmente o indígena, considerado ‘pecador e sem Deus’. Para isso,

é preciso anular, converter e transformar tudo aquilo que é representado como sendo parte do sistema religioso nativo – mitos, ritos, comportamentos, moral, símbolos (ALMEIDA, 2006, p. 287). Ou seja, a partir de uma (necessária) desestruturação da cosmologia original, do ‘perspetivismo indígena’, o objetivo é fazer uma reestruturação da mesma e, assim, facilitar a inserção, no seio da comunidade indígena, do modelo religioso evangélico.

Na lógica das missões transculturais, no entanto, os espíritos que se manifestam no xamanismo são considerados seres malignos (o Diabo e seus demônios) e a pajelança (indígena) está associada ao espiritismo kardecista e à umbanda (do universo das religiões afro-brasileiras); portanto, práticas xamânicas e pajelança não são de Deus e são contrárias aos ensinamentos evangélicos e devem, por isso, ser combatidas e eliminadas.

Numa outra lógica, a da inculturação, segundo Capiberibe (2006), referindo-se à evangelização dos Palikur (Amapá), “a força motora da conversão foi certamente o batismo com o Espírito Santo da religião pentecostal, experiência de êxtase religioso que possui um forte élan xamânico.” (CAPIBERIBE, 2006, p. 307); ou seja, “a relação entre a experiência do transe xamânico e a experiência do transe pentecostal parece ser a chave que abriu as portas à religião cristã evangélica.” (CAPIBERIBE, 2006, p. 338). É este também o caso do grupo indígena que estamos a estudar no Pará: os Suruí-Aikewara.

4 O contexto etnográfico: duas formas de se comunicar com espíritos

O nosso terreno etnográfico é a Área Indígena Sororó, localizada no Médio Tocantins, entre os municípios de São Geraldo e São Domingos do Araguaia, Estado do Pará. Está dividida em sete aldeias: *Sororó* (aldeia central), *Itahy*, *Ietá*, *Tukaperi*, *Iperahy*, *Awusseré* e *Akamassyro*. Porém, o estudo com os Suruí-Aikewara (que significa, *nós, a gente*), iniciado em 2017, está focado em três aldeias principais: Itahy, Yetá e Sororó, cujos indígenas estão a passar por um intenso processo de conversão religiosa evangélica. Estas aldeias foram criadas, respectivamente, pelos irmãos Tiwaku, Tiremé e Marahi⁵, que se tornaram

⁵ O guerreiro Marahi faleceu no dia 08 de fevereiro de 2021. Segundo a família, ele tinha 103 anos de idade.

caciques das suas aldeias; o outro irmão, o Mihó, tornou-se pajé da aldeia Sororó. Com uma organização social patrilinear, os atuais caciques dessas três aldeias são os seus filhos Welton Suruí, Amoneté e Mairá.⁶

Antes de abordar o processo de conversão religiosa e a consequente ressignificação religiosa xamânica-evangélica, talvez seja pertinente falar um pouco sobre o sistema simbólico-religioso e a cosmologia Suruí. Para isso, apoiamo-nos em Roque Laraia (1986, 2005), pioneiro (década de 1960) nos estudos antropológicos sobre esta etnia, mas, principalmente, nas nossas próprias etnografias, realizadas, presencialmente, com os Aikewara, entre 2017 e 2019. A síntese aqui apresentada é decorrente das conversas com dois irmãos pajés: Mihó (aldeia Sororó) e, em particular, com a convivência com Tiwaku, na aldeia de Itahy e, posteriormente, em conversas ‘virtuais’ utilizando o Facebook e Whatsapp.⁷

O herói mítico, civilizador, o principal ancestral é *Mahyara*, que vive no céu (*Ywaga*), pai dos gêmeos *Korahi* e *Sahi* (o sol e a lua)⁸. As figuras judaico-cristãs de Deus e Diabo são traduzidas e ressignificadas, respectivamente, por *Senehuparera* e *Awai'ym*. *Awai'ym* também pode significar inferno, coisa ruim, o que não presta⁹. A partir desta dualidade, surge a ideia de que o mundo está dividido entre o bem (*Ikatweté*) e o mal (*Ikatueym*). Os seres humanos, os animais e os seus espíritos habitam a terra (*Ywissa*). Para além do corpo físico (considerado impuro), todas as pessoas são dotadas de alma (*owera*). Na floresta, habitam os espíritos dos mortos (*asonga* ou *asomera*) e dos seres sobrenaturais (não humanos), os *karowara/karuara*. Os espíritos, quando descontrolados (tornam-se maus), podem apoderar-se do corpo e aprisionar a alma do indivíduo, provocando doenças (*mae'ahy*) e até mesmo a morte. Os *karowara* formam uma

6 É importante referir que esta pesquisa seguiu criteriosamente as normas do Processo de Consentimento Livre e Esclarecido. Com a devida autorização oral, utilizou-se os nomes reais de cada um dos interlocutores ('key-informants') citados no texto.

7 A partir do ano de 2020, a pandemia do Covid-19 implicou não somente o isolamento físico do antropólogo, mas, também, do campo etnográfico. Para continuar a acompanhar o quotidiano na/da aldeia, a alternativa foi fazer uma 'cyber-virtual-online ethnography', utilizando a internet, nomeadamente as redes sociais Facebook e Whatsapp (RODRIGUES, 2023). Ver também RODRIGUES (2020).

8 Os gêmeos Korahi e Sahi (o sol e a lua) poderão ser traduzidos, ressignificados, como as figuras de Adão e Eva, retratadas no Livro de Génesis, do Antigo Testamento.

9 Apenas para utilizar outro exemplo, de uma etnia amazônica que está também a passar por um forte processo de conversão evangélica, vejamos o caso dos Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015). No contexto da tradução linguística e da ressignificação simbólico-religiosa, do animismo-xamânico para o cristianismo do *Napë* (homem branco), *Omama* é Deus e o seu irmão *Yoasi* é o Diabo. *Omama* mora na floresta, terra dos índios, mas também é o criador do branco. *Teosi* é Deus, que mora no céu, terra dos brancos. No culto Yanomami-evangélico, o Diabo é *Satanasi* e Jesus Cristo é *Sesusi*; *Xapiri*, o espírito que faz a ligação entre *Omama* e os homens, é comparado ao Espírito Santo.

categoria especial - são considerados os espíritos dos pajés já falecidos; habitam num lugar especial denominado de *itakuara*, de onde saem apenas por invocação dos pajés, em ocasião de cerimônias xamanísticas e no ritual de cura (*ahioháia*). Por ser muito importante, de 4 em 4 ano, é celebrado o ritual *karuara*, que dura sete dias seguidos, com o objetivo de espantar os espíritos do mal, proteger a aldeia e curar os enfermos¹⁰.

Tabela 1 – ressignificação religiosa – da cosmologia aikewara para o pentecostalismo.

Mahyara – herói mítico, criador do cosmos, vive no céu (ywaga).	Deus (Yahweh), criador do mundo, vive no céu.
Mahyara é pai dos gêmeos Korahi (sol) e Sahi (lua).	Deus, criador de Adão e Eva
Senehuparera (espírito do bem) e Awai'ym (espírito do mal).	Espírito Santo e espíritos demoníacos
O mundo está dividido em <i>ikatweté</i> (bem) e <i>ikatueym</i> (mal).	Bem e Mal
Owera: espíritos humanos	Os seres humanos possuem almas. Os animais não têm almas.
Os serem humanos e os seus espíritos vivem na terra (ywissa).	Os serem humanos vivem na terra e as almas vivem no céu.
Na floresta, habitam os espíritos dos mortos (asonga/asomera e karowara).	Sem evidente ressignificação – categoria de espírito indefinida
Os maus espíritos se apoderam (possessão) do corpo e levam a alma do indivíduo, causando doenças (mae'ahy) e até a morte.	Os espíritos demoníacos se apoderam (possessão) do corpo do indivíduo, causando doenças e até a morte.
Karowara - espírito poderoso dos xamãs mortos; habita num lugar especial chamado <i>itakuara</i> , de onde sae apenas quando invocado por outro xamã, por ocasião de cerimônias xamânicas e rituais de cura (<i>ahiohaia</i>)	Espírito Santo, que habita no céu, que se manifesta por invocação dos pastores, em momentos especiais do culto.

Fonte: Quadro síntese, elaborado pelo autor.

A figura central da etnografia é o pajé Tiwaku ('borboleta azul'), fundador da aldeia Itahy. A escolha de Tiwaku, como 'gate-keeper' e 'key-informant' (CRESWELL, 1998), justifica-se porque é na aldeia de Itahy que nos hospedamos quando estamos no terreno etnográfico e onde o estudo sobre este tema está mais avançado.

O caso de Tiwaku é paradigmático: na altura que não tinha ainda sido

¹⁰ A última Festa Karuana foi celebrada no aldeia-sede Sororó, em setembro de 2018, no momento em que estávamos no terreno a fazer trabalho de campo. O oficiante principal foi o pajé Mihó, auxiliado pelos anciãos da etnia Suruí.

criada a aldeia de Itahy, o seu primeiro contato com um sistema simbólico-religioso não xamânico foi com o catolicismo, através do Frei Gil Gomes, na década de 1950. Posteriormente, no início do século XXI, já na aldeia de Itahy, conheceu a igreja pentecostal ‘Assembleia de Deus-Ministério Seta’, onde se converteu; conforme constatamos na etnografia, hoje toda a família (extensa) é evangélica.

Na aldeia de Itahy, moram com Tiwaku somente os seus familiares diretos: a mulher D. Mariquinha e os seus filhos casados (Welton e Clelton) e a filha Cleodene (de nome indígena *murehassawara*), com os respectivos cônjuges e filhos. Cleodene é casada com o Natan, um caboclo nascido noutra região e que está a passar por um forte processo de etnogênese¹¹. Hoje presbítero da igreja evangélica localizada na aldeia, Natan exerce um papel social e religioso muito importante e é muito respeitado pelo grupo; é uma espécie de enfermeiro – tem uma cabana própria para tratamento dentro da comunidade.

Tiwaku tem hoje um duplo papel na comunidade Itahy; é, simultaneamente, pajé e evangélico. Como pajé, é procurado na aldeia para tratar tanto de doenças do foro físico (utilizando remédios a base de plantas) como as doenças espirituais (provocadas por feitiço). No contexto da cura, Tiwaku é um ‘experiente’, um grande conhecedor de remédios extraídos de plantas da floresta, cuja mistura é denominada de ‘garrafada’. Indagado sobre a composição deste remédio, respondeu “que depende do tipo de maleita; não há uma mistura só; a garrafada é individual, é feita para cada caso”¹². No caso das ‘sessões de cura xamânicas’, ele realiza um ritual mais elaborado no interior da floresta: cantando e dançando, tendo na mão o *maracá* e fumando o cigarro *tauari*, em transe, invoca e recebe espíritos da natureza, dos ancestrais e de outros pajés já falecidos, solicitando a intervenção e a cura do doente. A palavra nativa para cura(do), sarou, é *ukaé*.

Portanto, atualmente, na etnia suruí-aikewara há dois sistemas de cura que atuam em simultâneo: a ‘sessão de cura indígena’, da cultura ancestral, que é

¹¹ O conceito de *etnogênese* é entendido aqui como uma busca e afirmação de uma identidade étnica perdida. É uma reconfiguração identitária de uma ancestralidade indígena. É o retorno, ou melhor, uma recriação dos padrões culturais, linguísticos e religiosos ancestrais. Para uma discussão mais detalhada sobre o assunto, ver Jonathan Hill (1996).

¹² - Entrevista feita com o pajé Tiwaku, na aldeia Itahy. Notas do diário de campo, novembro de 2017.

realizada na floresta pelo pajé e a ‘sessão de cura evangélica’, realizada pelo pastor na igreja da aldeia. Os dois sistemas (xamânico e pentecostal), através da intermediação de seres espirituais, tratam de doenças do foro físico e espiritual e ambos apresentam eficácia, real ou simbólica (na lógica de Lévi-Strauss, 1970).

O ex-cacique Tiwaku (o atual cacique é o seu filho Welton Suruí), aculturado, evangelizado, mesmo tendo ainda o reconhecimento social de pajé, se considera um “homem de Deus”. Conforme verificámos em cultos realizados na aldeia, num templo ainda em construção, este reconhecimento social de pajé é feito tanto pela comunidade (indígena) de Itahy como pela comunidade (evangélica) da Igreja Assembleia de Deus, da qual fazem parte (notas do diário de campo, setembro de 2018).

Para ilustrar, etnograficamente, o processo de ressignificação simbólica (xamânica- pentecostal), transcrevemos a seguir trechos de uma entrevista que fizemos com dois importantes líderes religiosos da aldeia Itahy: os presbíteros Clelton e Natan, respectivamente, filho e genro do pajé Tiwaku.

Etnógrafo: vocês encontram na Bíblia elementos ou personagens importantes, mitológicos, que dão para fazer uma relação com a vossa cosmologia ou visão de mundo suruí-aikewara?

Clelton: aí é onde a gente encontrou a facilidade para ligar o evangelho com a cultura dos suruí. Um exemplo: na Bíblia é feito as revelações e nós sabemos que a revelação é de Deus, né... o pajé, que é sábio, ele tem o dom da revelação, a visão do que vai acontecer: quem vai ser o caçador, quem vai ser uma liderança forte, quem vai ser a pessoa que vai substituí-lo, né... com canto, com as danças, com as curas. Da mesma forma que a Bíblia relata a história de Noé, que houve um dilúvio... os suruí também têm uma história do dilúvio, por coincidência ou não existe a mesma história, né... A Bíblia relata a história da criação [...] Deus criou o Céu e a Terra... a Terra era sem forma e era tudo escuro... e aí surgiu o dia e a noite e tudo o que há nela. Da mesma forma também os suruí têm uma história que conta a mesma coisa, que existiu um supremo ser, o Mahyra. De certa forma, nós acreditamos que o Deus da Bíblia e o Mahyra é a mesma coisa.

Etnógrafo: Isso facilitou o vosso processo de mudança religiosa evangélica?

Clelton: Então, se você for analisar, a história dos suruí segue o roteiro da Bíblia, né. Por isso, a gente não vê nenhuma dificuldade de conciliar o Evangelho com a nossa cultura. Prova disso é que os pastores não interferem na nossa cultura. Então por isso que a gente hoje se considera não ‘crente-índio’, mas sim ‘índio-crente’, porque o Evangelho chegou dentro da aldeia e de maneira alguma ele interferiu na questão cultural.

Natan: Eu queria acrescentar só dizendo o seguinte sobre a presença do Evangelho na aldeia – não existe isso de ‘crente-índio’; em primeiro lugar, ele é índio, mesmo sendo crente não deixa de ser índio, ele preserva a sua cultura. Não houve e não há dificuldade de adaptação do

índio às igrejas evangélicas, tanto que hoje tem índios-pastores que preservam a sua cultura indígena.¹³

Conforme realçou Alfred Métraux (1979), no contexto Tupi, todas as principais personagens e divindades cristãs – e a cultura bíblica em geral – foram traduzidas para o idioma indígena. Isso explica porque nos cultos da aldeia, os Aikewara-evangélicos oram, cantam, pregam, louvam, dançam e entram em transe também na língua nativa. Como vamos ver mais à frente, Deus (representante do bem) e o diabo (representante do mal) têm os seus correspondentes na cosmologia do nativo.

Outra facto que se destaca nesta entrevista é que a categoria êmica (do ponto de vista do nativo) é a de ‘índio-crente’ e não ‘crente-índio’. Esta manutenção - mais do que isso o reforço - da identidade Aikewara (LIMA, 2015) é expressa de duas maneiras: principalmente nos cultos especiais, vão todos com indumentárias indígenas (os homens com os cocares) e com os rostos pintados, representando os respectivos grupos totémicos (cobra, jabuti, onça); e, em momentos especiais do culto, oram, pregam, louvam a Deus na língua *akwáwa*. Assim, nos cultos dos indígenas-evangélicos, o Espírito Santo manifesta-se e fala, não só em línguas (glossolalia), mas também na língua do nativo, a mesma utilizada pelo pajé para se comunicar com os espíritos da floresta e dos antepassados.

Mas esta realidade dos Aikewara não é caso único. Conforme foi testemunhado por Flávio Wiik, os índios-crentes Xokleng consideram que o “Espírito Santo [...] é parte de um ancestral comum encarnado em seus corpos que oram em línguas estranhas, profetizam, curam, cantam e usam estes poderes para se autoprotegerem.” (WIİK, 2010, p. 30).

Para reforçar esta discussão, vejamos agora um outro exemplo, agora no Estado de Santa Catarina, no contexto dos Guarani-Kaingang, mais precisamente na aldeia de Ipuacu, Chapecó. A comunidade de Ipuacu faz parte da Reserva Kaingang, território com cerca de 16 aldeias e cerca de 6.500 nativos, que passam por um forte processo de aculturação/assimilação (NARSIZO; SANTOS;

¹³ Entrevista feita com os indígenas-presbíteros Clelton e Natan, no interior da igreja evangélica, situada dentro da aldeia Itahy. Notas do diário de campo, setembro de 2018.

PINHEIRO, 2017).

À semelhança de várias etnias amazônicas, esta sociedade indígena, embora de origem animista-xamânica e depois católica, atualmente está a passar por um intenso processo de conversão evangélica, em função da forte ação proselitista das igrejas Assembleias de Deus (FERRARI, 2012).

4.1 A *cunhã-karaí kaingang*

Na etnografia, realizada em novembro de 2017, privilegiou-se o papel da mãe Diva, uma pajé-católica, mas em intenso processo de conversão evangélica. A ‘mãe-véia’, uma *cunhã-karaí* – ‘pajé-mulher-curandeira’ (TEDLOCK, 2008; FRIEDRICH, 2016). Essa pajé-benzedeira tem o dom de entrar em contato com o mundo sobrenatural: servindo-se do poder, da força e intermediação dos espíritos dos antepassados, em transe, recebe os espíritos capazes de diagnosticar e curar as doenças, de foro biológico e/ou espiritual. Como verifiquei no terreno etnográfico, a mãe Diva é também procurada, na sua *opy* (casa de reza, de cura), por não indígenas, que a chamam de ‘benzedeira’, ‘rezadeira’, ‘oradeira’.

No período do trabalho de campo nesta aldeia, ocorreram várias sessões de cura que, com a permissão da mãe Diva, foram gravadas. Vejamos o caso da ‘consulta’ e do ‘tratamento’ de um rapaz não indígena:

Pajé-benzedeira: com a graça de Deus, Nosso Pai, esse filho veio aqui à procura de cura, ele vai sair curado.

(Descrição: ela passa ‘azeite’ nas mãos e nos antebraços do rapaz. Benze o seu rosto, em cruz, com a mão direita).

Pajé-benzedeira: em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém. (Descrição: agarra a mão direita do rapaz, com a palma virada para cima).

Pajé-benzedeira: Nosso Pai, Jesus Cristo, Nossa Mãe Maria Santíssima, a Mãe está aqui, junto com nós.

(Descrição: põe a palma da mão dela em cima da palma da mão esquerda do rapaz. Ele fica com as duas mãos viradas para cima. Ela ‘trabalha’ só na mão direita. De repente, parece ter recebido um espírito ... [gemido] e entra em transe...).

Pajé-benzedeira: põe o teu poder na minha mão aqui e vamo’ consultar esse filho. Tá aqui ó ... você sofre mais do que sabe... de dor, né... [Rapaz: sim]. Você sofre da bexiga, do rim, tá começando, mas você vai sair curado, ouviu? Entendeu? Tou certo? [Rapaz acena que sim]. Você tem um plano que não tá certo pra você, você tem que largar mão lá... não do teu lugar, daquela pessoa, tá? Entendeu? ... [Rapaz: sim]. Então, tá na tua cabeça ... Pai, Filho e Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida tira esse mal desse filho aqui, com todas as forças divinas ... vai dar milagre prá você... Jesus Cristo, Divino Mestre, São Bento, São Pedro

estenda com a chave ... e vai endireitar seu caminho em roda da sua casa ... tire a perturbação dele, que ele tem dentro da casa, dentro de canto por canto, na roça ou nas criações... tire aquele espírito mau... nunca mais há de pegar, com o poder de Deus, nosso Pai, Filho e Espírito Santo, saia dele [agarrando as duas mãos do rapaz]. Mas o mal já saiu, ó... você está curado.¹⁴

E o etnógrafo também foi consultado. No instante imediato em que me viu, a *cunhã-karaí* disse que eu estava doente e precisava ser consultado. Na verdade, ela notou que eu estava bastante debilitado fisicamente; tinha vindo de uma estada prolongada no interior da Amazônia e as minhas condições físicas denunciavam o meu estado de saúde (ou a falta dela).

(Descrição: coloca as minhas duas mãos viradas para cima. Passa o azeite nas mãos e antebraços ... e estende a mão à testa).

Pajé-benzedeira: vou te consultar agora... Ó Deus... Nosso Senhor Jesus Cristo, esse filho precisa de cura ... ele vai receber, vai sair curado. Com o Poder do nosso Pai, da nossa Mãe Divina e do Espírito Santo, nosso 'Pai véi' [gemido ... invocação do espírito de um pajé ancestral] ... vai dar milagre prá ele ... cure tudo o que ele tem, tudo nas costas dele, ele tem uma dor nas costas, ele tem uma dor nos braços. Assim vai ser operado com as tuas mãos, 'Pai véio'... [agarra as minhas duas mãos e abana-as]. Saia dele, saia dele... a perturbação que ele tiver, de febre, de calor, de tudo o que ele tiver de mal... saia dele, saia dele, tire, deixe coisa boa para ele, com a graça de Deus Pai, filho e Espírito Santo, amém.

Eu: era grave?

Pajé-benzedeira: É grave, mas já saiu. Mas se tiver alguma coisa, passe aqui de novo... mas também aí né ... tem de tomar, né, o remédio...[a garrafada].¹⁵

Assim como o Tiwaku Aikewara, esta 'cunhã-karaí' Kaingang é uma grande conhecedora de plantas medicinais, que utiliza para fazer as 'garrafadas', cuja composição de ervas depende do tipo de doença a ser tratada. No benzimento, ela coloca a Bíblia em cima da mesa, e com o crucifixo na mão esquerda e um ramo de arruda na mão direita, faz as orações (adaptadas do catolicismo) e processa a cura. Além disso, no dia a dia, faz uso de ervas medicinais, em chás, banhos e emplastros, que fazem parte do conjunto de saberes da cultura ameríndia.

Conclusão

No contexto amazônico, o pentecostalismo (híbrido, indígena e caboclo), sendo de grande complexidade, apresenta um enorme desafio de compreensão,

¹⁴ Transcrições das gravações feitas no âmbito do trabalho de campo, realizado na aldeia Guarani-Kaingang de Ipuacu (Chapecó, Santa Catarina). Notas do diário de campo, novembro de 2017.

¹⁵ Transcrições das gravações feitas no âmbito do trabalho de campo, realizado na aldeia Guarani-Kaingang de Ipuacu (Chapecó, Santa Catarina). Notas do diário de campo, novembro de 2017.

do ponto de vista antropológico e sociológico.

Baseando-se no princípio da ‘inculturação’, as igrejas evangélicas, fortemente proselitistas e conversionistas, principalmente as Assembleias de Deus, como estratégia facilitadora no processo de conversão, dialogam com as culturas locais indígenas, possuidoras de crenças animistas-xamânicas milenárias. É importante lembrar que este processo dialogante inclui a tradução da Bíblia (uma narrativa escrita) para línguas nativas, marcadamente de cariz oral.

Na Amazônia, o pentecostalismo, hibridizado, tem como estofa as práticas da pajelança; portanto, tem uma intimidade eletiva com práticas xamânicas, expressões linguísticas, magia, êxtase, cura, profecia, etc. O imaginário antropológico do pajé expressa-se no líder religioso e também naquele que “ora” e ‘adora ao Senhor’, de acordo com as bases teológicas e litúrgicas da igreja pentecostal (que os tenta converter), mas sem romper com a sua cosmologia indígena original. Afinal, as suas práticas de cura e de êxtases xamânicos encontram correspondência nos relatos bíblicos dos apóstolos e do próprio Jesus Cristo.

Nesses dois contextos indígenas, não ocorre uma ruptura com as cosmologias originais, mas sim uma lógica de correspondência, coabitação de contrários, estratégias de acumulação de diferenciadas lógicas de pensamento, de categorias simbólicas e práticas religiosas. Mesmo constituindo-se como paradigmas distintos, os dois modelos – xamanismo-indígena e cristianismo-pentecostal – estão imbricados numa teia de relações mágico-religiosas, materializadas numa ‘mestiçagem cultural’, num evidente hibridismo religioso, numa nova religiosidade sincrética e, na lógica lévi-straussiana, com eficácia de cura, real e/ou simbólica.

Após a conversão evangélica, as populações indígenas “não deixam de trazer consigo práticas e crenças de seu antigo repertório cultural-religioso.” (PANTOJA, 2011, p. 117), as suas narrativas míticas e expressões do sagrado. Ou seja, a partir dos seus processos culturais originais, da sua cosmologia nativa, os indígenas reinterpretem a matriz protestante e ressignificam e transformam a

tradição escrita (a Bíblia) numa oralidade própria, criando, desta forma, um pentecostalismo híbrido.

Abordando especificamente o nosso campo etnográfico, os Aikewara (Pará) e os Kaingang (Santa Catarina), esses ‘indígenas-evangélicos’ (categoria êmica, ou seja, a forma como eles próprios se autodenominam) fazem uma tradução cultural-religiosa: criam estratégias e significados para interiorizarem, assimilarem, dialogarem com os novos símbolos e crenças pentecostais, diferentes dos seus padrões cosmológicos tradicionais, criando, desta forma, rituais religiosos híbridos – indígena e evangélico; categoria, ‘tipo-ideal’ (WEBER, 1922), que denominamos no presente trabalho de ‘pentecostalismo indígena’.

Então vejamos: hoje, na Amazônia, o (ainda) pajé Tiwaku Aikewara é evangélico. No estado de Santa Catarina, a mãe Diva, a ‘cunhã-karaí’ Kaingang, é benzedeira-católica, em processo de conversão evangélica. E a categoria de pastor pentecostal, que estou aqui a denominar de ‘Isaque’? Depende do contexto social: no periurbano, é um católico ou um afro-umbandista convertido; no mundo amazônico, pode ser um indígena ou um caboclo (mestiço de índio com branco), como foi o caso do primeiro pastor assembleiano que iniciou o processo de conversão evangélica dos Aikewara. Portanto, estes três tipos de operadores rituais são resultados de um complexo processo de reconfiguração, de ressignificação dos seus imaginários, das crenças e valores culturais-religiosos originais.

Uma outra conclusão que deve ser aqui realçada é que o xamanismo indígena, como sistema religioso de cura, é comparável ao pentecostalismo do branco. No caso, por exemplo, do pajé Tiwaku, quando realiza sessões de pajelança na mata, quando incorpora espíritos (caruanas, encantados) do mal ele identifica estes com os demónios referidos na Bíblia e amplamente exorcizados nos cultos pentecostais da aldeia, nos quais ele participa como índio-evangélico.

A abordagem comparativa e transcultural sobre xamanismo e pentecostalismo provoca a seguinte reflexão, ou melhor, constatação antropológica: o xamã (pajé) indígena e o pastor pentecostal, embora fazendo

parte de sistemas culturais-simbólicos-religiosos distintos, fazem parte da mesma categoria – a de mediadores espirituais, ligando o imanente ao transcendente, o natural ao sobrenatural, o mundo dos humanos ao mundo dos espíritos. Esses operadores rituais de cura possuem a capacidade de se comunicar com espíritos: o pajé (na sessão xamânica) e o pastor pentecostal (no exorcismo) não expulsam espíritos malignos e demônios e curam enfermos? Os espíritos dos antepassados e o Espírito Santo não são ambos espíritos?

Como realçou o mestre Lévi-Strauss (1970), uma prática cultural-religiosa só faz sentido no contexto social em que é produzida, praticada, ritualizada. Não tendo um carácter universal, cada cultura, cada contexto social, cria, forja, com eficácia (mesmo que simbólica), a sua própria maneira de lidar com os problemas quotidianos. Na lógica da eficácia real e/ou simbólica lévi-straussiana, o pajé Tiwaku-Aikewara, a cunhã-karaí-Kaingang e o pastor evangélico (Isaque) são operadores rituais capazes de curar, física e espiritualmente, as pessoas. Por isso, a imbricação entre esses dois modelos (xamanismo e cristianismo, católico e pentecostal) é um processo facilitado de aculturação, assimilação e de tradução cultural. No contato entre eles, não deixam de trazer consigo práticas e crenças de seu antigo repertório cultural-religioso, as suas narrativas míticas e expressões do sagrado. Ou seja, a partir dos seus processos culturais originais, pajés e pastores reinventam, ressignificam, transformam a sua tradição religiosa; neste caso, materializadas em práticas de cura. Num complexo processo de bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1970), a partir da sua cosmovisão, cada um destes sistemas sociais-culturais-religiosos-simbólicos absorve, interioriza e ressignifica os outros dois, criando, desta forma, novas expressões do sagrado; neste caso, híbridas, sincréticas e com eficácia de cura, mesmo que simbólicas.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Assembleia de Deus**: origem, implantação e militância (1911-1940). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

BASTIDE, Roger. **Le Sacré Sauvage**. Paris: Payout, 1975.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos**: poder, magia e religião na Amazônia-Colonial. Curitiba: Editora CRV, 2017.

- CRAVALHO, Mark Andrew. **An invisible Universe of Evil**: supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants. San Diego: University of California (Unpublished master's thesis), 1993.
- CRESWELL, John. **Qualitative Inquiry and Research Design**. London: Sage, 1998.
- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (ed.). **Conceptualizing Society**. Londres: Routledge, 1992.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- ELIADE, Mircea. **Shamanism**: archaic techniques of ecstasy. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FERRARI, Odêmio Antônio. **A intersecção religiosa entre o povo Kaingang e o pentecostalismo na terra indígena Guarita**: apropriações e ressignificações. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2012.
- FRIEDRICH, Neidi Regina. **Entre Xales, Cachimbos, Mulheres e Xamãs**. Curitiba: Appris Editora, 2016.
- GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- GOODMAN, Felicitas *et al.* **Trance, Healing, and Hallucination**: three field studies in religious experiences. New York: Wiley, 1974.
- HILL, Jonathan. Ethnogénesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture. In: HILL, Jonathan (ed.). **History, Power and Identity**. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, p. 142-160.
- INGOLD, Tim. Humanity and Animality. In: INGOLD, Tim (ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology**: Humanity, Culture and Social Life. London: Routledge, 1994, p. 14-32.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LANGDON, E. Jean (ed.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LARAIA, Roque de Barros. **Tupi**: índios do Brasil atual. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

- LARAIA, Roque de Barros. As Religiões Indígenas: o caso tupi-guarani. **REVISTA USP**, nº67, p. 6-13, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- LIMA, Luiza Mastop. ‘De Fraquinhos’ a Aikewára: construção de identidade e resistência de um povo tupi na Amazônia. **Tellus**, 15 (29), p. 19-47, 2015.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma Outra ‘Invenção’ da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. Belém: Edições CEJUP, 1999.
- MAUÉS, Heraldo. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, 46 (1), p. 9-40, 2003.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (eds.). **Pajelaças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.
- MENEZES, Ana & FONTELES FILHO, José. **Plantas Medicinais Indígenas: usos-saberes-sentidos**. Fortaleza: IPECE, 2011.
- MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Brasileira, 1979.
- NARSIZO, Ana Paula; Santos, Cesar dos; PINHEIRO, Claudemir. **Aprendendo sobre a Cultura Kaingang e Guarani**. Florianópolis: Epagri, 2017.
- OLIVEIRA, Liliane Costa de; RODRIGUES, Donizete. Amazônia, terra de avivamento religioso: o caso do pentecostalismo. **NORUS-Novos Rumos Sociológicos**, Pelotas, v.10, n.17, p. 112-133, 2022.
- PANTOJA, Vanda. **Santos e Espírito Santo, ou Católicos e Evangélicos na Amazônia Marajoara**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RODRIGUES, Donizete. **O Evangélico Imigrante: o Pentecostalismo Brasileiro Salvando a América**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- RODRIGUES, Donizete. How to Study Religion? Notes on research methodology in the context of Latin American Religions. **International Journal of Latin American Religions**, v.7, n.1, p. 1-19, 2023.
- RODRIGUES, Donizete; MORAES, Manoel Ribeiro de. A Pentecostalização de Povos Tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma Antropologia

de identidades religiosas. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n.50, p. 900-918, 2018.

RODRIGUES, Donizete. Uma etnografia virtual com os Suruí-Aikewara em tempo de pandemia. In. **CRIA: Confinaria: etnografias em tempos de pandemia**, 05 maio 2020. Disponível em:<https://confinaria.hypotheses.org/836>. Acesso em: abril de 2023.

TEDLOCK, Bárbara. **A Mulher no Corpo de Xamã: o feminino na religião e na medicina**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: UBU Editora, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WEBER, Max. **The Sociology of Religion**. London: Methuen, 1922.

WIIK, Flávio Braune. ‘Somos Índios Crentes’: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. **Tellus**, ano 10 (19), p. 11-51, 2010.

WRIGHT, Robin. **Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais Entre os Povos Indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.