

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

GLÍCIO FREIRE DE ANDRADE JÚNIOR

TORÉ E CULTOS PENTECOSTAIS:
Resistências, Limites e Desafios do Universo Cultural Religioso dos
Indígenas Tabajara da Paraíba do Século XXI

JOÃO PESSOA – PB
2022

GLÍCIO FREIRE DE ANDRADE JÚNIOR

TORÉ E CULTOS PENTECOSTAIS:
Resistências, Limites e Desafios do Universo Cultural Religioso dos
Indígenas Tabajara da Paraíba do Século XXI

Defesa de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (PPGCR - UFPB) como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões, sob orientação do Professor Dr. Lusival Antônio Barcellos.

JOÃO PESSOA – PB
2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A553t Andrade Júnior, Glício Freire de.

Toré e cultos pentecostais : resistências, limites e desafios do universo cultural religioso dos Indígenas Tabajara da Paraíba do século XXI / Glício Freire de Andrade Júnior. - João Pessoa, 2022.

208 f. : il.

Orientação: Lusival Antônio Barcellos.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Pentecostalismo. 2. Indígenas Tabajara - Cultura.
3. Etnogênese. 4. Religiosidade. I. Barcellos, Lusival Antônio. II. Título.

UFPB/BC

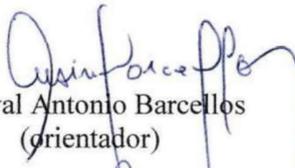
CDU 279.125(043)

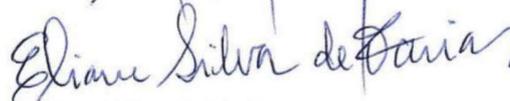
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“TORÉ E CULTOS PENTECOSTAIS: Resistências, Limites e Desafios do Universo Cultural Religioso dos Indígenas Tabajara da Paraíba do Século XXI”

Glício Freire de Andrade Júnior

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.


Lusival Antonio Barcellos
(orientador)


Eliane Silva de Farias
(membro-externo)


Carlos Adriano Ferreira de Lima
(membro-externo/UEPB)


Raoni Borges Barbosa
(membro-externo/UERN)


Carlos André Macêdo Cavalcanti
(membro-interno/PPGCR)

Aprovada em 28 de abril de 2022.

Dedico este trabalho a minha família, pelo
apoio e incentivo a realizá-lo.

AGRADECIMENTOS

Enfim, chego ao final do último ciclo acadêmico. Entre o curso de graduação em Ciências das Religiões, mestrado e por fim, o doutorado, somamos 11 anos dedicados aos estudos das religiões, religiosidades, espiritualidades e imaginários, e não poderia concluir sem antes deixar meus sinceros agradecimentos...

- ... ao meu orientador Lusival Antonio Barcellos, pelas orientações, inquietações e paciência;
- ... a Karla Samara (presente dos encantados que com ela me casei), por toda paciência, apoio e incentivo a pesquisa;
- ... a meus pais, Glício e Bernadete, que sempre estiveram ao meu lado;
- ... ao professor Carlos André, que por suas orientações e influência, iniciei os estudos sobre imaginário; além de ter acompanhado toda minha trajetória acadêmica desde a graduação em Ciências das Religiões;
- ... aos demais professores e funcionários do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões;
- ... ao professor Carlos Adriano, figura ímpar em minha graduação de história e que hoje tenho o prazer de tê-lo em minha banca de doutorado;
- ... ao meu amigo e irmão professor Raoni Borges, pelas orientações dada na qualificação;
- ... a professora Bernardina Freire, pelo apoio e incentivo;
- ... aos meus colegas de doutorado, em especial a Dávila, que nos deixou em decorrência da COVID-19;
- ... aos meus companheiros de pesquisa, Carla Jaciara, Márcia, Bianca, Surama, Maria José, Falcão Jr, Eliane Farias;
- ... aos indígenas Tabajara, em nome do Cacique Ednaldo, Cacique Carlinhos e Cacique Paulo;
- ... aos indígenas Potiguara, em nome do Pajé Isaias e Pajé Sanderline;
- ... a Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba – FAPESQ, pela concessão da bolsa e que tornou esta pesquisa possível;

A todos, minha eterna GRATIDÃO!

*Arrancaram nossas folhas,
Quebraram nossos galhos,
Cortaram nossos troncos,
Mas esqueceram de arrancar nossas raízes.
O povo Tabajara está vivo!*

RESUMO

A presente pesquisa sobre o toré e cultos pentecostais: resistências, limites e desafios do universo cultural religioso dos indígenas Tabajara da Paraíba do séc. XXI, teve por objetivo investigar como e até que ponto a conversão dos indígenas Tabajara à fé cristã, sobretudo, por meio do contato com igrejas pentecostais, intervém ou não na manutenção da sua tradição. Desde o final do século XIX, toda cultura, tradição e memória desse povo, foi negada, silenciada e oprimida, ocasionando uma diáspora, após suas terras serem expropriadas, fato esse que levou muitos indígenas a, sabiamente, se refugiarem nas periferias das cidades circunvizinhas e, como forma de sobrevivência, muitos acabaram se convertendo à fé cristã pentecostal. Devido a isso, muitos tornaram-se cristãos por escolha pessoal. A partir de 2006, com o processo de etnogênese Tabajara, que é a luta desse povo pelo seu reconhecimento, existem duas realidades: de um lado, o contato com tais igrejas compromete sua identidade religiosa e de um outro, um novo paradigma de pertença religiosa na cultura desse povo. Daí, serão conceitos-chaves de nossa pesquisa a ideia de trânsito religioso; identidade religiosa; múltipla pertença; e a própria ideia cultural. A relevância da religiosidade indígena Tabajara constitui um elemento de suma importância para a construção da identidade étnica/cultural desse povo, no entanto, embora as pesquisas em torno da temática sejam escassas, citemos o trabalho pioneiro de Barcellos e Farias (2015a), Marques (2015), Fábio Mura *et al* (2017), Saraiva (2019), Santos (2020) e Figueiredo (2020), foram essenciais para ancorar esta tese. Trata-se de uma pesquisa com abordagem qualitativa, que teve como caminho metodológico a pesquisa documental e uma revisão bibliográfica sobre a história dos indígenas Tabajara; o trabalho etnográfico por meio da observação participante e de registros filmicos, fotográficos e netnográficos. A partir dessa investigação, verificou-se como se encontra pluralismo religioso Tabajara contemporâneo; descreveu-se os principais traços da identidade étnica/cultural e religiosa do povo Tabajara; enfim, apresentamos as resistências, limites e desafios do universo cultural religioso Tabajara.

Palavras-chaves: Indígenas Tabajara; cultura; etnogênese; pentecostalismo; religiosidade.

ABSTRACT

The present research on Pentecostal and Toré cults: resistances, limits and challenges of the religious cultural universe of the Tabajara Indians of Paraíba in the century XXI, aimed to investigate how and to what extent the conversion of the Tabajara Indians to the Christian faith, especially through contact with Pentecostal churches, intervenes or not in the maintenance of their tradition. Since the end of the 19th century, all culture, tradition and memory of this people has been denied, silenced and oppressed, causing a diaspora, after their lands were expropriated, a fact that led many indigenous people to wisely take refuge on the outskirts of the surrounding cities. and, as a means of survival, many ended up converting to the Pentecostal Christian faith. Because of this, many became Christians by personal choice. As of 2006, with the process of Tabajara ethnogenesis, which is the struggle of these people for their recognition, there are two realities: on the one hand, contact with such churches compromises their religious identity and on the other, a new paradigm of religious belonging in the culture of these people. Hence, key concepts of our research will be the idea of religious transit; religious identity; multiple belonging; and the idea of culture itself. The relevance of indigenous Tabajara religiosity is an element of paramount importance for the construction of the ethnic/cultural identity of this people, however, although research on the subject is scarce, we cite the pioneering work of Barcellos and Farias (2015a), Fábio Mura *et al* (2017), Saraiva (2019) and Figueiredo (2020), were essential to anchor this thesis. This is a research with a qualitative approach, whose methodological approach was documental research and a bibliographic review on the history of the Tabajara Indians; ethnographic work through participant observation and film, photographic and netnographic records. From this investigation, it was verified how contemporary Tabajara religious pluralism is found; the main features of the ethnic/cultural and religious identity of the Tabajara people were described; finally, we present the resistances, limits and challenges of the Tabajara religious cultural universe.

Keywords: Tabajara indigenous people; culture; ethnogenesis; pentecostalism; religiosity.

RESUMEN

La presente búsqueda sobre toré y cultos pentecostales: resistências, límites y desafíos del universo cultural religioso de los indígenas Tabajara de la Paraíba del siglo XXI, tiene por objetivo investigar como y hasta que punto la conversión de los indígenas Tabajara a la fe Cristiana, sobre todo, a través del contacto con iglesias pentecostales, intervienen o no en la mantención de su tradición. Desde el final del siglo XXI, toda cultura, tradición y memoria de ese pueblo, fue negada, silenciada y oprimida, ocasionando una dispersión, después de que sus tierras fueron expropiadas, ese hecho llevó a que muchos indígenas, sabiamente, se refugiaran en las periferias de las ciudades circunvecinas y, como forma de sobrevivencia, muchos acabaron convirtiéndose a la fe cristiana pentecostal. Debido a eso, muchos se volvieron cristianos por decisión personal. A partir de 2006, con el proceso de etnogenesis Tabajara, que es la lucha de ese pueblo por su reconocimiento, existen dos realidades: por un lado, el contacto con tales iglesias compromete su identidad religiosa, y por otro lado un nuevo paradigma de pertenencia religiosa en la cultura de ese pueblo. De ahí, serán conceptos claves de nuestra búsqueda la idea de tránsito religioso; identidad religiosa; pertenencia múltiple; y la propia idea cultural. La relevancia de la religiosidad indígena Tabajara constituye un elemento de suma importancia para la construcción de la identidad étnica cultural de ese pueblo, no obstante, aunque las búsquedas en torno de la temática sean escasas, citemos el trabajo pionero de Barcellos y Farias (2015a), Fabio Mura *et al* (2017), Saraiva (2019), Santos (2020) y Figueiredo (2020), que fueron esenciales para anclar esta tesis. Trátase de una búsqueda con abordaje cualitativo, que tiene como camino metodológico la búsqueda documental y una revisión bibliográfica sobre la historia de los indígenas tabajara; el trabajo etnográfico por medio de la observación participante y de registros filmicos, fotográficos y netnograficos. Desde esa investigación, se verificó como se encuentra el pluralismo religioso tabajara contemporáneo; se describió los principales rasgos de la identidad étnica cultural y religiosa del pueblo Tabajara; por fin presentamos las resistencias, límites y desafíos del universo cultural religioso Tabajara.

Palabras Claves: Indígenas Tabajara; cultura; etnogenesis; pentecostalismo; religiosidad.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

ILUSTRAÇÃO 1: FOLDER DA LIVE CINEMA NAS ALDEIAS TABAJARA 2020.....	31
ILUSTRAÇÃO 2: CAPTURA DA TELA DA LIVE	31
ILUSTRAÇÃO 3: FORTALECIMENTO DE SUA CULTURA E IDENTIDADE.....	37
ILUSTRAÇÃO 4: O POVO TABAJARA.....	63
ILUSTRAÇÃO 5: LITORAL SUL DO ESTADO DA PARAÍBA	68
ILUSTRAÇÃO 6: CAPITANIAS DE PERNAMBUCO, ITAMARACÁ, PARAHYBA	71
ILUSTRAÇÃO 7: COSTA DA CAPITANIA DA PARAÍBA. DESTACA-SE ÀS ALDEIAS DE JACOCA, MAURÍCIA E PINDAÍNA	83
ILUSTRAÇÃO 8: CARTA CARTOGRÁFICA DA JACOCA	90
ILUSTRAÇÃO 9: CARTA CARTOGRÁFICA DA JACOCA	91
ILUSTRAÇÃO 10: CARTA CARTOGRÁFICA DA ALHANDRA.....	92
ILUSTRAÇÃO 11: CARTA CARTOGRÁFICA DA ALHANDRA.....	93
ILUSTRAÇÃO 12: FRAGMENTO DA CARTA DA JACOCA	95
ILUSTRAÇÃO 13: FRAGMENTO DA CARTA DA ALHANDRA	96
ILUSTRAÇÃO 14: FRAGMENTOS DO JORNAL O PUBLICADOR.....	97
ILUSTRAÇÃO 15: MÃE TERRA	99
ILUSTRAÇÃO 16: CACIQUE EDNALDO TABAJARA.....	100
ILUSTRAÇÃO 17: RECORTE DA REDE SOCIAL DE JUSCELINO TABAJARA	101
ILUSTRAÇÃO 18: MATÉRIA SOBRE OCUPAÇÃO DOS TABAJARA EM MACATU.....	105
ILUSTRAÇÃO 19: VISTA AÉREA DA ALDEIA VITÓRIA.....	106
ILUSTRAÇÃO 20: OCA - ALDEIA VITÓRIA	107
ILUSTRAÇÃO 21: CACIQUE PAULO, CACIQUE EDNALDO E O CACIQUE CARLINHO.....	108
ILUSTRAÇÃO 22: SACRALIDADE INDÍGENA	111
ILUSTRAÇÃO 23: RITO DO TORÉ	115
ILUSTRAÇÃO 24: TORÉ	117
ILUSTRAÇÃO 25: PARTICIPAÇÃO DAS CRIANÇAS NO TORÉ	117
ILUSTRAÇÃO 26: RITUAL DO TORÉ DENTRO DA ILHA	118
ILUSTRAÇÃO 27: PEÇAS DE CERÂMICA	120
ILUSTRAÇÃO 28: PARTICIPAÇÃO DAS CRIANÇAS NA FABRICAÇÃO DA CERÂMICA	122
ILUSTRAÇÃO 29: GRAFISMO INDÍGENA.....	124

ILUSTRAÇÃO 30: GRAFISMO INDÍGENA.....	125
ILUSTRAÇÃO 31: APRESENTAÇÃO DAS CRIANÇAS TABAJARA NA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS	160
ILUSTRAÇÃO 32: APRESENTAÇÃO DAS CRIANÇAS TABAJARA NA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS	160
ILUSTRAÇÃO 33: CULTO NA ALDEIA VITÓRIA	161
ILUSTRAÇÃO 34: EVENTO REALIZADO PELA ASSEMBLEIA DE DEUS	162
ILUSTRAÇÃO 35: ORAÇÃO DO PAI NOSSO, REALIZADO ANTES DO MANIFESTO PARA REIVINDICAR ESPAÇOS PARA COMERCIALIZAÇÃO NA PRAIA DE COQUEIRINHO	163
ILUSTRAÇÃO 36: VISTA DA PRAIA DE COQUEIRINHO.....	164
ILUSTRAÇÃO 37: ORAÇÃO DO PAI NOSSO, REALIZADO ANTES DO MANIFESTO PARA REIVINDICAR ESPAÇOS PARA COMERCIALIZAÇÃO NA PRAIA DE COQUEIRINHO	165
ILUSTRAÇÃO 38: ORAÇÃO DO PAI NOSSO, REALIZADO ANTES DO MANIFESTO PARA REIVINDICAR ESPAÇOS PARA COMERCIALIZAÇÃO NA PRAIA DE COQUEIRINHO	166

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Igreja Evangélica Assembleia de Deus
ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
Art.	Artigo
ATL	Acampamento Terra Livre
BPC	Igreja Evangélica Brasil Para Cristo
CCB	Congregação Cristã do Brasil
CEstA	Centro de Estudos Ameríndios
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPI	Conselho Nacional de Política Indigenista
COMIN	Conselho de Missão entre Povos Indígenas
CONFENIAE	Confederation of Indigenous Nationalities of the Ecuadorian Amazon (Confederação Nacional de Indígenas da Amazônia Equatoriana)
CPI	Comissão Pró-Índio,
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
EUA	Estados Unidos da América
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GATI	Projeto de Gestão Ambiental e Territorial Indígena
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Iepé	Instituto de Formação e Pesquisa em Educação Indígena
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
IMPD	Igreja Mundial do Incra
Poder de Deus	
INV	Igreja Nova Vida

IPDA	Igreja Pentecostal Deus é Amor
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
IWGIA	International Work Group for Indigenous Affairs (Grupo Internacional de Trabalho para Assuntos Indígenas)
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PDL	Projeto de Decreto Legislativo
PDPI	Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas
PPGCR	Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILT	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
TAC	Termo de Ajustamento de Conduta
TEEs	Território Etnoeducacionais
TL	Teologia da Libertação
TP	Teologia da Prosperidade
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
USP	Universidade de São Paulo
WIC	West Indische Compagnie (Companhia das Índias Ocidentais)

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	16
2 CULTURA, IDENTIDADE, ETNICIDADE E O “SER” INDÍGENA NESSA INVENÇÃO CHAMADA BRASIL	37
2.1 O QUE É CULTURA? UMA CULTURA INDÍGENA EM TRANSFORMAÇÃO ...	39
2.2 O “SER” INDÍGENA E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE CULTURAL	43
2.3 UMA ANTROPOLOGIA INDÍGENA-URBANA E O PROCESSO DE ETNICIDADE INDÍGENA.....	48
2.4 ETNOGÊNESE – PROCESSO DE LUTA, RESISTÊNCIA E AFIRMAÇÃO ÉTNICA DOS POVOS INDÍGENAS	51
2.4.1 As estratégias políticas dos povos indígenas	52
2.4.2 Legislação brasileira e os direitos indígenas na Constituição Federal de 1988..	55
2.4.3. Breve síntese do marco temporal das políticas indigenistas no Brasil	57
2.4.4 Os povos indígenas do Nordeste: emergência étnica.....	60
3 O POVO DA TABAJARA: ORIGEM, BANIMENTO E RETOMADA DE SUAS TERRAS E A AFIRMAÇÃO DO SER INDÍGENA.....	63
3.1 OS TABAJARA E A FUNDAÇÃO DA CAPITANIA DA PARAÍBA.....	68
3.1.1 Os Aldeamentos	73
3.1.2 A presença dos holandeses na Paraíba	77
3.1.3 A primeira reivindicação de suas terras.....	84
3.2 RETOMADA DE SUAS TERRAS.....	98
3.3 BREVE SÍNTESE CRONOLÓGICA DA HISTÓRIA DO POVO TABAJARA DA PARAÍBA.....	109
3.4 OS ELEMENTOS FUNDANTES DO UNIVERSO CULTURAL-RELIGIOSO TABAJARA	110
3.5 O RITO DO TORÉ ENQUANTO SÍMBOLO DE RESISTÊNCIA DOS TABAJARA	114
3.6 ARTE SACRA INDÍGENA TABAJARA.....	119

3.6.1 A cerâmica como construção de uma memória coletiva	120
3.6.2 O grafismo e a pintura corporal Tabajara	122
4 O PENTECOSTALISMO E SUAS NOVAS ELABORAÇÕES CULTURAIS....	127
4.1 PENTECOSTALISMO, EXPANSÃO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL	129
4.2 DO QUE SE FALA QUANDO SE FALA EM PENTECOSTALISMO LATINO-AMERICANO?	130
4.3 O PENTECOSTALISMO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	140
4.4 O PENTECOSTALISMO TABAJARA	158
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	172
REFERÊNCIAS	176

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Do outro lado do mar viviam pessoas.
Homens, mulheres, meninos, meninas.
Todos pardos, enfeitados de penas, pintados de cores alegres.
Índios. Lindos¹!

Os versos do poema acima, podem, de modo genérico, simbolizar o ‘fascínio’ que o homem ocidental, por algum tempo, teve sobre cultura indígena. Porém, no trecho, algo ainda chama nossa atenção: apesar dessa vertiginosa sensação de encantamento, o que prevaleceu durante muitos séculos foi um sentimento de repulsa e distanciamento acerca do povo originário². A representação do indígena como ‘o outro’, ‘selvagem’, ‘exótico’ foi o meio retórico utilizado para que ocorressem as mais grotescas formas de domínio, escravidão e extermínio em nossa história com relação a esses povos.

Sem dúvida, aspectos de sua cultura como costumes, língua, culinária, crença, deixaram aí de ser reconhecidos. Pode-se afirmar, inclusive, que, no decorrer desse tempo, colonizadores e muitos outros tentaram silenciar os povos indígenas, negando-lhes sua história, suas práticas. Esse olhar acerca da cultura indígena continuou existindo e ainda está presente na sociedade, principalmente através de manifestações de preconceitos e discriminação.

Mas a cultura indígena é imensamente rica. Com efeito, ela é detentora de um vasto conhecimento, saberes e práticas. Ademais, seus rituais, usos e costumes também são plurais. Lévi Strauss (2012) destaca que os indígenas possuem um profundo e complexo conhecimento e que suas sociedades são diversificadas. O autor reconhecia, portanto, a potencialidade desses povos. Concordamos com Lévi Strauss, afinal segue-se daí o desejo dessas sociedades buscarem continuamente preservar seus traços, sua identidade étnica, suas instituições e padrões culturais. Entretanto, como a cultura se constrói no tempo, *per si* ela é maleável, seus elementos modificam-se ainda que por razões distintas.

¹ ROCHA, Ruth. *In* Buriti (2011, p. 8).

² Doravante nesse texto, utilizaremos os termos originário, índio, indígena e povos originários para nos referirmos as “[...] aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos.” (LUCIANO, 2006, p. 26).

O conceito de cultura é singularmente abrangente, não só no campo da Antropologia. Logo, limitamo-nos a defini-la “[...] como uma propriedade humana ímpar, baseada em uma forma simbólica, ‘relacionada ao tempo’, de comunicação, vida social, e a qualidade cumulativa de interação humana, permitindo que as ideias, a tecnologia e a cultura material se “empilhem” no interior dos grupos humanos.” (MINTZ, 2010, p. 223). Ou como afirma Junqueira (1991, p. 17), “[...] os padrões de comportamento, as instituições, os valores materiais e espirituais de um povo são sua cultura. Assim toda sociedade possui uma cultura, elaborada e modificada no decorrer de sua história.”

O campo cultural e religioso pode assim ser remontado. Aspectos simbólicos, imagéticos sempre estiveram presentes em ambos os campos. Nesse sentido, demonstra a existência de um *imaginário antropológico*. As imagens permeiam as diferentes formas de comunicar-se. Para enfrentar seus medos, criam-se seus deuses e heróis. É pelo fato de imaginar que o homem se torna imortal, ou ao menos projeta-se na posteridade. Para Cassirer (1994, p. 49), “[...] o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em fantasias e sonho.” Cassirer descreverá por contrastes sucessivos o que ele prefere chamar de *formas simbólicas*, identificando as funções do significado que cada um destaca. Essa estrutura o levou a definir o homem como *homo symbolicus*, não reduzindo apenas ao *homo faber*.

É através dos símbolos que os homens se comunicam com o mundo e consigo mesmo. O símbolo está presente em sua língua, cultura e religião. O símbolo faz parte do mecanismo *relacional* do homem, constituindo, desta forma, o que entendemos aqui como imaginário. O imaginário circunda todos os estágios da vivência humana, e em específico, a religião, entendendo que, por meio das análises imagéticas dos ritos, mitos e símbolos podemos compreendê-los através de suas estruturas míticas e constelações simbólicas. Durand (1997, p. 18-19), corrobora bem isso, ao utilizar-se deste termo não o reduz “à louca da casa”, que a sumaríssima psicologia clássica o reduz, é, pelo contrário, a norma fundamental – a “justiça suprema”, diante da qual a contínua flutuação do progresso científico aparece como um fenômeno anódino e sem significação, mas, ao contrário, percebe nele (no imaginário) os elementos fundantes da cultura, da psiquê e do próprio homem.

A cultura, portanto, é a mola propulsora para o encadeamento de nossas ideias e percepção de mundo. A esse respeito também indicava Geertz (1989, p. 50): “[...] em vez de

a cultura funcionar simplesmente para suplementar, desenvolver e ampliar capacidades organicamente baseadas, lógica e geneticamente anteriores a ela, ela parece ser o ingrediente dessas capacidades.” Em suma, um ser sem cultura não é capaz de perceber a realidade, nem a si mesmo. Por meio da análise cultural de um povo, poderemos perceber que o homem religioso, mesmo em tempos modernos, constitui-se um *homo symbolicus*. A perspectiva simbólica faz saber que imaginar, ou melhor a habilidade de imaginar, talvez tenha sido a ferramenta pela qual a espécie humana fora privilegiada, se comparada às demais espécies, assim, garantindo-lhe êxito. É pelo fato de imaginar, criar mitos e elaborar ritos que o homem molda o meio em que vive, influenciando em seu destino.

Nessa esteira, se inscreve a história social e cultural dos povos indígenas do Brasil. Acrescenta-se aí que nos últimos anos, vem se impondo como fato característico dos povos indígenas do Nordeste, o chamado processo de etnogênese (ARCANJO, 2003). Que são movimentos protagonizados por populações originárias, reivindicando o reconhecimento de suas memórias, padrões culturais etc. Nesse rol, incluem-se tanto a emergência de novas identidades, quanto a reorganização de etnias já existentes. Em especial, aqui, investigamos a situação do povo Tabajara da Paraíba. Vimos que os indígenas Tabajara, na busca pela preservação de seus territórios e traços étnicos, continuam enfrentando muitos conflitos. Um desses conflitos está no campo da religiosidade.

Os Tabajara, mesmo após o período da colonização, mantiveram-se ligados à fé cristã. Sem abandonar os preceitos da tradição, conservando, ainda, vários elementos de seu sistema de crença ‘originário’, os indígenas Tabajara, nos últimos anos, se converteram ao cristianismo, principalmente como fiéis de igrejas pentecostais. Dos motivos que levaram a esse ‘deslocamento’ religioso, destacam-se tanto fatores socioeconômicos, quanto aspectos relacionados à própria escolha pessoal (BARCELLOS; FARIAS, 2015a). Nesse contexto, apresentamos duas hipóteses interpretativas: a relação dos Tabajara com a fé cristã professada pelas igrejas pentecostais intervém na manutenção de sua cultura e de sua indianidade, pelo fato das igrejas não os reconhecerem etnicamente; ou talvez haja um novo paradigma de pertença, sem nenhuma fronteira rígida que se imponha sobre a identidade religiosa desse povo.

Assim, essa pesquisa investigou o processo de reconhecimento e reelaboração da cultura indígena Tabajara nas últimas duas décadas e a conversão à fé cristã. A tal efeito, buscamos saber se a relação dos indígenas Tabajara com as igrejas pentecostais interviu na luta pela afirmação de sua identidade étnica. Enfatizamos a história, as especificidades

simbólicas, os ritos e crenças que compõe o universo religioso dessa comunidade, destacando quais elementos são inerentes à ‘sua’ cultura e quais tiverem que ser redefinidos.

A relevância da religiosidade indígena Tabajara se concretiza quando percebemos que ela constitui um elemento de suma importância para a construção da identidade étnica/cultural desse povo, no entanto, as pesquisas em torno da temática ainda são escassas. Citaremos o trabalho pioneiro de Lusival Barcellos e Eliane Farias (2015a), intitulado “Memória Tabajara: manifestações de fé e identidade étnica”. Além desse escrito, temos a obra “Paraíba Tabajara” (BARCELLOS; FARIAS; COZAR, 2015), também de autoria dos mesmos autores, mas que nesse último livro ganhou a contribuição do fotógrafo Juan Soler Cózar, que através de suas lentes, mostrou o dia a dia da cultura Tabajara, seus ambientes e belezas mais simplórias. Além dessas obras, destacamos as pesquisas de Marques (2015), Mura, Palitot e Marques (2010), Saraiva (2019), Santos (2020) Figueiredo (2020), que foram fundamentais para ancoragem de nossa tese. Ressaltamos que as pesquisas de Saraiva, Santos e Figueiredo foram desenvolvidas no âmbito do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR – UFPB).

O estudo aqui proposto investigou como vem se configurando a religiosidade desse povo no século XXI, levando-se em conta suas lutas e reivindicações, resistências em favor do direito de ser “diferente”, principalmente considerando sua relação com o pentecostalismo. A pesquisa pôde, dessa forma, também contribuir para o reconhecimento da alteridade nesse contexto. É essa reflexão sobre alteridade que possibilita-nos refletir sobre a “definição identitária”. Hoje, falamos de uma identidade mais ampla, aberta, flexível. Realizar uma investigação desse cunho nos permitiu visualizar os limites e desafios dentro deste quadro que enfrentam os indígenas Tabajara na atualidade.

Há nesse bojo algumas questões importantes: a primeira delas diz respeito àquilo que é peculiar, essencial a cada grupo religioso, a chamada *identidade religiosa*. Aqui não podemos simplificar a categoria *identidade* numa única e homogênea concepção. Podemos, grosso modo, concebê-la como uma construção histórico-cultural de sentimento de pertença (GIL FILHO; GIL, 2001). A identidade expressa-se por meio de diversas práticas, sejam elas artísticas, científica e ainda religiosas.

A segunda implicação, não menos importante, busca saber como as diferentes expressões religiosas interagem entre si. No contexto do pluralismo, o intercâmbio entre as religiões não só é possível, como revela-se algo frequente. A religião aqui, longe de ser vista

como uma realidade estanque, rígida, é interpretada como um fenômeno em constante transformação.

Em se tratando especificamente do universo religioso, é possível perceber que as transformações podem se dar no interior de um mesmo grupo e/ou de modo externo, relacionando-se com outros. Ademais, rompendo com as armadilhas do preconceito, a pluralidade religiosa abre caminho à aceitação do ‘outro’, cria condições para uma profusão de misturas, reavalia experiências, por assim dizer, originárias e até permite o surgimento de um novo paradigma de pertença.

Os povos indígenas passam por esse processo, principalmente nos dias atuais, quando têm buscado, por meio de lutas e reivindicações de seus direitos, mas acabam enfrentando obstáculos no atendimento das políticas públicas de seus interesses. Os povos indígenas trazem consigo uma herança de ancestralidade, conectada com mãe natureza e um poder energético de espiritualidade que normalmente não é reconhecido pela sociedade. Na maior parte das vezes, essa percepção está relacionada a uma ideia de *tradicionalidade*, que os ocidentais, europeus, pesquisadores, elaboraram. Um ponto relevante dessa visão é a religiosidade. De um lado, alega-se que, para ser ‘autêntica’, a religiosidade deve ser originária. No contexto do pluralismo religioso (SOUSA; ANDRADE JUNIOR, 2016), entretanto, não é isso que se vê. Os sistemas religiosos estão em constante interação, muitos se misturam, se reelaboram. É isso que ocorre com a religiosidade dos indígenas Tabajara da Paraíba, a qual investigamos.

Buscamos, através da literatura dessa área e da observação de campo, como o contato dos Tabajara com igrejas pentecostais tem influenciado na conservação do seu *status* indígena. Entendemos que a religiosidade é um componente fundamental na cultura de um povo, logo, suas continuidades e descontinuidades serão determinantes para que ela se defina. Para avançar no conhecimento desse campo, entendemos que é preciso fazer, e fizemos, um levantamento histórico dessa tradição, até que seja possível compreender suas reivindicações na contemporaneidade. Fala-se muito no processo de etnogênese indígena, porém, esse termo mostra-se problemático, sobretudo, quando nos deparamos com o tema religião. Nesse sentido, a questão que se coloca é a seguinte: **a conversão dos indígenas Tabajara à fé cristã, ligados a igrejas pentecostais, intervém na sua cultura e consequentemente em sua indianidade ou identidade cultural?**

Nessa perspectiva, alguns questionamentos nortearam a pesquisa: 1) de que forma o pluralismo religioso contemporâneo pode interferir na definição e redefinição da identidade

religiosa de uma sociedade? 2) quais eram os principais traços da identidade étnica/cultural e religiosa do povo Tabajara, considerando sua história de luta e negação até a diáspora ocorrida no século XIX? 3) como podemos definir e caracterizar o pentecostalismo e o pentecostalismo Tabajara? 4) o contato dos indígenas Tabajara com igrejas pentecostais tornaria inautêntica sua religiosidade ou faz surgir um novo paradigma de pertença? Que paradigma seria esse?

Mesmo antes da invasão do europeu, as terras brasileiras eram ocupadas vários povos. Todos possuíam seu sistema de crença, por vezes diferenciados. Necessário frisar que a religiosidade indígena tinha como cerne a crença nas forças da natureza, nos espíritos dos antepassados e outras entidades (BARCELLOS; FARIAS, 2015a), e não o divino, o Deus da visão ocidental.

[...] o índio, clã, tribo, espírito se integram de tal maneira que não se carece de religião, no sentido ocidental da palavra e também no sentido do que fizeram do sentido original da palavra. Conforme se diz, a palavra vem do latim religare, religar. Religar com alguma coisa. Com o Divino, com Deus. Foi essa a ideia trazida para estes trópicos no século XVI (JECUPÉ, 1998, p. 97).

Compreender o universo religioso dos povos indígenas é algo complexo e, ao mesmo tempo, instigante, devido à abundância de elementos existentes. Um dos principais elementos que compõe a identidade indígena e, por seu turno, sua religiosidade é o Toré. O Toré também possui uma notável variação semântica. Segundo Oliveira (2004, p. 9) no Nordeste, onde estão boa parte das tradições indígenas brasileiras, o Toré é concebido como uma “[...] expressão lúdica e organizadora, íntima e emblemática, definida pelos indígenas como ‘tradição’, ‘união’ e ‘brincadeira’, que é atualmente uma prática conhecida e presente na maioria das coletividades que se reivindicam como indígenas.” Trata-se ainda de uma dança e uma forma de expressão política. Ele também é visto como sagrado pois, afirma e delimita a presença indígena em um dado espaço.

Além do ritual do Toré, um aspecto que marca a religiosidade dos chamados povos originários é a forma transmissão dos seus ensinamentos. Em algumas culturas, os responsáveis são os mais velhos, os chamados ‘trancos velhos’. Em outros, era o ‘pajé’ quem detinha o saber. O pajé utilizava locais coletivos, como as matas, para tratar do bem-estar físico e espiritual do seu povo (BARCELLOS; FARIAS, 2015b).

Afora essas características, salta aos olhos o fato de que, devido a relações de opressão, os povos indígenas tiveram que enfrentar as máculas do colonialismo, qual seja: a

conversão ao sistema de crença do dominador, nesse caso, a evangelização cristã. O projeto de colonização tinha como propósito a total submissão dos nativos aos interesses reais. A submissão aqui também significava a ‘aceitação’ da fé cristã. Como os demais habitantes da terra ‘conquistada’, os nativos tornar-se-iam fiéis da Igreja. Daí que o projeto de submissão fosse também um programa de expansão do credo religioso do sistema dominante. A dominação, portanto, além de material, seria simbólica (BOSI, 1994).

Quando nos reportamos à nossa história, a nossa cultura, algumas inquietações são trazidas à baila, principalmente as que concernem à formação do povo brasileiro. O que sabemos é que congregamos em nossa formação étnica traços de diversas vertentes; dispositivos de origem indígena (nativo), africana (negro) e portuguesa (branco). Em nível macro, não resta dúvida de que somos híbridos. Entretanto, analisando apenas os povos originários, percebemos que muitos pontos acerca de sua identidade, memória e pertença, merecem ainda ser investigados. Nesse prisma, é fundamental observar os discursos que contribuíram com estereotipação do indígena no imaginário social, afinal, essa é uma visão ‘deturpada’ que tende a desconsiderar esses povos enquanto agentes históricos e participativos. Dentre esses pontos, destacamos a religiosidade. Ela é, portanto, um aspecto fundamental da cultura nativa. Assim, também lembra Flores (2003, p. 13): “[...] a vida do indígena está impregnada de religiosidade.”

Acreditamos que qualquer tentativa de descrever a religiosidade indígena será nesse sentido, incompleta, dado que há elementos nesse espectro que se metamorfoseiam tacitamente e dispensam o olhar do investigador. Escolhemos os povos indígenas da Paraíba para tratar a questão, em específico o povo Tabajara³. A Paraíba tem uma forte relação histórica com os povos indígenas. Conforme Barcellos e Farias (2015b, p. 16), no estado paraibano, “[...] os dados referentes à história indígena indicam que, a partir do século XIX, os indígenas passaram gradativamente por um processo de extinção ao mesmo tempo em que eram dispersos.” Havia dois povos, os Potiguara no litoral Norte, e os Tabajara no litoral Sul. Os Potiguara foram considerados como o único povo indígena paraibano durante todo o século XX, até 2006. Os Tabajara, após um período de ausência na história indígena da Paraíba, encontram-se em processo de reconhecimento. De acordo com Barcellos e Farias

[...] as etnias Potiguara e Tabajara passaram a ser vistas como indígenas acamponesados ou caboclos que viviam como moradores de fazendas e

³ Segundo Ciarlini (2009, p. 252) etimologicamente o termo Tabajara significa “senhor da aldeia”, “taba=aldeia+ jara=de yara, senhor, dono, aquele que domina.”

engenhos. Porém, continuaram se organizando de forma familiar, cultural e religiosa na transmissão de suas memórias. Os indígenas do litoral norte conseguiram, como muita resistência, manter-se no reduto das cidades de Rito Tinto, Marcação e Baía da Traição. E os do litoral sul, as famílias se espalharam nas cidades do Conde, Alhandra e nas periferias de João Pessoa e não mais se ouviu falar. Sempre que lia sobre a história indígena paraibana percebia essa lacuna. (BARCELLOS; FARIAS, 2015a, p. 22-23).

Em linhas gerais, o ressurgimento do povo Tabajara chama atenção, pois na luta por direitos e autoafirmação, discute-se até que ponto essa tradição mantém seus elementos de origem e de que modo ela acabou se entrecruzando com outros povos. Discute-se como a política de reconhecimento étnico se dá quando determinado povo se reconhece politicamente e culturalmente diferente. Bem assim, o campo acadêmico é fértil em análises desse âmbito. É possível mostrar que nenhuma cultura é estática e/ou se encerra em si mesma, pois, como discutiremos no decorrer do trabalho, culturas subjugadas, a exemplo da cultura nativa, sofrem influências das culturas ditas majoritárias.

No debate sobre o que é religião na contemporaneidade, o reconhecimento das diversas formas de crer desponta como uma questão premente. Nesse corolário, não falamos mais do fim ou privatização da religião. Pierucci (1997) afirma que muitos autores consideram que, na Modernidade, a religião entra em declínio, pois, de diversos ângulos, ela deixa de ser protagonista. Nesse período, revela-se que não são mais os princípios religiosos que norteiam a vida social, moral, política, estética, por exemplo. O assunto religião resguardar-se-ia, por assim dizer, ao âmbito privado. Tal leitura, porém, foi se modificando. Hervieu-Léger (2008) ao falar do assunto, defende que na Modernidade os indivíduos são livres, cada um afirma sua crença ou espiritualidade, sem, necessariamente, conformar-se com verdades impostas por uma determinada tradição religiosa. Trata-se de um cenário de reorganização de valores, de rupturas e de ressignificações.

Na verdade, concordamos com a perspectiva que defende que, no Ocidente, o monopólio de uma única tradição religiosa – antes responsável por todo ordenamento da vida social e moral dos homens – saiu de cena e dá lugar ao chamado *pluralismo religioso*, este mais aberto e dinâmico; é isso que caracteriza nossa época. Steil (2020) nessa linha afirma: “[...] na medida em que a religião deixa de ser o fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento.” (2001, p. 116). Em outras palavras, procurou-se compreender que a religião, para além de seus caracteres absolutos e de

transcendência, está envolta a vários aspectos, a exemplo da política, economia, ciências ou as artes. Daí que a dimensão religiosa também seja determinante na composição da sociedade, estando ela sujeita ao tempo e as alterações do processo histórico.

Desse modo, temas como “religião”, “fenômeno religioso”, “religiosidade” e outros afins, tornaram-se intenção de estudo para muitas áreas do conhecimento, a exemplo da Sociologia, Filosofia, Antropologia, Teologia e a própria Ciências das Religiões. Isso se explica, pelo fato de que ela (a religião) é “[...] um fenômeno que consegue, com mais ou menos sucesso, dar respostas para o grande enigma da existência humana.” (DIX, 2007, p. 5). Esse dado, por si, torna possível o estudo crítico das religiões. Ademais, como o cenário religioso contemporâneo é marcado pela pluralidade de crenças, diversidade de ritos, múltipla pertença, cada vez mais estudiosos têm buscado compreender *o modo* como as sociedades vem definindo e redefinindo sua religiosidade. Para muitas culturas, essas circunstâncias podem ser apontadas como um momento criativo e de inovação. Isso é o que encontramos, por exemplo, nas sociedades indígenas. A principal marca do mundo religioso indígena é a multiplicidade de crenças e práticas. Escolhemos o universo religioso dos indígenas Tabajara da Paraíba para realizar nossa investigação.

Considerando que as Ciências das Religiões constituem um campo de conhecimento multidisciplinar, pode-se falar que suas abordagens epistemológicas e metodológicas de também são plurais. Pesquisas que utilizam como intenção de estudo o homem, a cultura e a religião geralmente se alinham a investigações antropológicas, sociológicas, histórica e fenomenológicas. Nessa ótica, tem-se em mente que os sujeitos pesquisados são compreendidos com base em referenciais teóricos fecundos, bem como a partir de seus próprios pontos de vista. Outrossim, a partir do momento que o pesquisador escolhe sua intenção de estudo, ele deixa evidente que o escopo do trabalho a ser realizado possui uma dupla dimensão, a pretensão analítica e a própria afinidade com ele. Filoramo e Prandi (2005, p. 21) afirma sobre esse último aspecto que “[...] para o estudo de qualquer realidade humana, a “simpatia” pela intenção de estudo é uma condição psicológica que facilita sua inteligibilidade e sua interpretação.”

A partir de nosso **objetivo geral** que foi **investigar como e até que ponto a conversão dos indígenas Tabajara à fé cristã, sobretudo, por meio do contato com igrejas pentecostais, intervém ou não na manutenção da sua tradição**, aportando-nos nesse aspecto, esta investigação teve o seguinte caminho metodológico: partimos da pesquisa documental e da revisão bibliográfica sobre a história dos indígenas Tabajara, e

logo após nos detemos ao trabalho etnográfico, por meio da observação participante e do registro filmicos e fotográficos. A pesquisa documental tem sido uma prática comum entre aqueles que se debruçam sobre os povos indígenas contemporâneos, afinal muito do que ocorre no presente remonta-se a fatos e resquícios do passado, sejam esses fatos interpretados pela literatura especializada quanto pelos indígenas. No trabalho etnográfico, tentamos conhecer os principais rituais, os costumes; observamos como se dá toda essa devoção à natureza, como participam dos cultos pentecostais, sua receptividade e dedicação, etc. Corroboramos Laplantine (2007, p. 75): “[...] a etnografia só começa a existir a partir do momento no qual se percebe que o pesquisador deve ele mesmo efetuar no campo sua própria pesquisa, e que esse trabalho de observação direta é parte integrante da pesquisa.”

A pesquisa de campo, por meio da observação participante, aqui, mostra-se fundamental. Ela possibilita que o pesquisador se aproxime dos costumes, práticas, pensamentos de grupo em tese ‘diferentes’, fornecendo-lhe uma melhor compreensão/visualização desses aspectos, sistematizando-os em categorias⁴ quando oportuno. De acordo com Barfield, por exemplo, a etnografia é a “descrição sistemática de uma cultura contemporânea única, frequentemente mediante o *trabalho de campo* etnográfico.” (2001, p. 256, grifo do autor). Temos ainda o fato de que, ora a etnografia mostra-se como puro método de descrição da cultura estudada e suas categorias, ora estará relacionado com a escrita do pesquisador, a construção do texto monográfico, ora estará centrada no diálogo estabelecido entre nativo e antropólogo (ROCHA, 2006).

O trabalho de campo é prazeroso, entretanto, apresenta grandes desafios. Ele descreve vidas, comportamentos, visões de mundo, por meio uma observação detalhada de uma cultura, todavia, ao realizar tal tarefa faz algo muito além da mera descrição. Podemos visualizar o seguinte: a etnografia segue dois caminhos. O primeiro engloba os pontos estratégicos (que vai desde os primeiros contatos, a inserção do pesquisador na cultura estudada até a observação *in loco* propriamente dita) – caminho de ida. E o segundo, o qual denominamos caminho do retorno, que diz respeito à reflexão. Ao nosso ver, o que define uma boa etnografia é sua capacidade de dialogar com o “outro” e seu mundo, de construir-se e desconstruir-se diante o “outro”, seja ele indígena ou não, mediante suas falas, emoções e entendimentos.

⁴ A palavra categoria, em geral, se refere a um conceito que abrange elementos ou aspectos com características comuns ou que se relacionam entre si. Essa palavra está ligada à ideia de classe ou série. As categorias são empregadas para se estabelecer classificações (MINAYO, 1993, p. 70).

A pesquisa foi influenciada por dois motivos: primeiro, foi nossa formação em história, já que a partir dela surgiu o interesse no estudo sobre as religiões e seus fenômenos. O conhecimento histórico e particularmente, aquilo que se afirmavam sobre a história das religiões, nos levou a buscar a graduação em Ciências das Religiões, e assim, buscar novos caminhos para compreender as religiões como fenômenos a serem investigados. Foi através do curso de Graduação em Ciências das Religiões que pude conhecer e se debruçar mais a fundo sobre a cultura e religiosidade indígena. Nesse sentido, a disciplina de Arte Sacra Indígena e Afro-brasileira, foi fundamental para que pudéssemos investigar os indígenas Tabajara numa ótica mais global e reflexiva. Outro dado importante que também contribuiu para construção da pesquisa, tivemos contato com a cultura indígena em uma disciplina do mestrado em Ciências das Religiões. O segundo motivo, talvez o maior, foi o fato de ter participado do lançamento do livro “Paraíba Tabajara” na própria comunidade. Pelo que pudemos observar, os indígenas Tabajara são pessoas receptivas. Por outra parte, também é nítido que a comunidade tem visto a Universidade Federal da Paraíba (UFPB) como uma porta-voz de suas reivindicações, o que tem facilitado a abertura de diálogos e fortalecido o papel da produção científica fora dos muros da universidade.

Ao considerar as Ciências das Religiões enquanto campo de conhecimento multidisciplinar, pode-se falar que suas abordagens epistemológicas e metodológica também são. Estudar o homem em seus aspectos sócio-histórico e cultural, e até mesmo fenomenológico, tende-se a se alinhar com os métodos antropológicos, sociológicos e históricos. Como dito outrora, a pesquisa de campo mostrou-se fundamental a esta pesquisa. Diante disso, se ancorar na etnografia, enquanto método antropológico se fez necessário para compreendermos o contexto sócio-histórico-cultural dos indígenas Tabajara.

Embora prazeroso, o trabalho de campo apresentou grandes desafios, como bem nos lembra Malinowski (1997, p. 22) ao dizer que “[...] da parte do etnógrafo, significa que a sua vida na aldeia – no início uma aventura muitas vezes estranha e desagradável, outras vezes intensamente interessante – assume depressa um curso natural em harmonia progressiva com aquilo que o rodeia.”. E, de fato, foi. Na aldeia Vitória, nos estabelecemos numa casa construída pelo professor Lusival, em um espaço cedido pelos indígenas. Começamos, de certa forma tímidos, a participar da vida na aldeia, e confessamos a impaciência na espera dos acontecimentos, pois pensaríamos que algo de extraordinário poderia acontecer, mas não sabíamos o quê. Embora a casa fosse bem próxima às casas dos

indígenas, não tínhamos problemas; pelo contrário, eles sempre foram receptivos e prestativos.

As idas constantes à aldeia fizeram com que abandonássemos a ideia de que seríamos “perturbadores” ou “intrusos” da vida cotidiana deles. Registramos brigas, conflitos familiares, às vezes dramáticos, dentre outras conversas, que sempre surgiam entre eles e entendemos que, assim como temos nossos conflitos familiares, com eles não poderia ser diferente. Era parte da atmosfera que estávamos vivendo. Diante dessas situações, sempre nos recordávamos de um conselho fundamental dado pelo orientador Lusival: “cuidado no que fala” ou “fique em silêncio”.

Foi nessa constância que construímos nosso trabalho. Afinal de contas, Malinowski (1997, p. 23) já alertava no sentido de que o etnógrafo não tinha apenas que lançar a rede e esperar que algo caísse. Para ele, o etnógrafo deve “[...] ser um caçador activo [sic] e conduzir para lá a sua presa e segui-la até aos esconderijos mais inacessíveis.” A prática da etnografia, como destaca Geertz (1989, p. 4), tem que “[...] estabelecer relações, selecionar informante, transcrever textos, levantar genealogias, mapear o campo e manter um diário.” apresenta outros desafios, que para o pesquisador, “[...] um risco elaborado para uma descrição densa” (*ibidem, ibidem*). Contudo, Barbosa (2015, p. 67), complementa ao dizer que, “[...] o amadurecimento do intelectual se dá a partir da interiorização de hábitos que potencializam e aprofundam a sua capacidade analítica e produtiva: como manter um diário de campo permanentemente registrado de experiências pessoais [...]”, que de fato, partindo do método geertziano que objetiva a compreensão das estruturas consideradas principais da ação social observada.

A compreensão do aspecto religioso, foco da análise deste trabalho, está processada no dia a dia dos indígenas Tabajara em todos os seus aspectos, seja ele social, histórico e principalmente o cultural, foi de fundamental importância para o estabelecimento do desafio teórico-metodológico da pesquisa. Estabelecer os instrumentos necessários para captação de tais aspectos, vivenciar o cotidiano dos indígenas e suas relações entre si e com a sociedade não-indígena, faz com que no desenvolvimento deste trabalho pudéssemos questionar seus próprios métodos.

A construção deste trabalho se deu a partir, da abordagem metodológica, em consonância a revisão bibliográfica no âmbito dos estudos sobre os indígenas Tabajara (BARCELLOS; FARIAS, 2015a, 2015b, MURA *et al*, 2017), resultou no contexto da pesquisa qualitativa (DENZIN, 2006; TRINIÑOS, 1987), com enfoque na etnografia

(MATTOS, 2011; FERREIRA, 2011; MALINOWSKI, 1997) e talvez a mais importante o fenomenológico (ELIADE, 1992, 1996; OTTO, 2007). Enquanto exercício disciplinar para o pesquisador, a revisão bibliográfica, a partir das leituras dos autores tomados como essenciais para a pesquisa, nos proporcionou um amadurecimento intelectual, tendo em vista que para Geertz (1989) as ideias teóricas não apareceram inteiramente novas a cada estudo, pois as mesmas são adotadas de outros estudos relacionados e, refinada durante o processo, aplicadas a novos problemas interpretativos.

A etnografia é o elemento essencial para a pesquisa de campo, assim como o campo é o elemento característico da etnografia. Guiado pela perspectiva etnográfica é que se dá a descoberta do conhecimento cultural. E o conhecimento cultural aqui, definimos como o conjunto de informações privilegiadas que são compartilhadas entre as pessoas por meio das experiências e interações socioculturais.

Para Garfinkel (1984), os pesquisadores que se dedicam a abordar as atividades práticas desde a observação direta dos atores e a partir do sentido que atribuem às situações e aos símbolos que cercam, pois são detalhes que os atores interpretam sua realidade. Ter uma vivência intensa e direta, proporciona ao pesquisador a formulação de questões relevantes que só devem ser pensadas em campo. Triniños (1987) corrobora bem esse pensamento. Segundo ele:

A participação do investigador como etnógrafo envolve-o na vida própria da comunidade com todas suas essenciais e acidentais. Mas sua ação é disciplinada, orientada por princípios e estratégias gerais. De todas as maneiras, sua atividade, sem dúvida alguma, está marcada por seus traços culturais peculiares, e sua interpretação e busca de significados da realidade que investiga não pode fugir às suas próprias concepções do homem e do mundo. O valor científico de seus achados, porém, dependerá, fundamentalmente, do modo como faz a descrição da cultura que observa e que está tratando de viver em seus significados. (TRINIÑOS, 1987, p. 121)

Para Mattos (2011, p. 50), “[...] a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos, não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim, o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo.” Para tanto, Abreu (2005 *apud* BARBOSA, 2015, p. 69), “[...] coloca a necessidade de um diálogo permanente entre a teoria e a prática etnográfica.” A leitura e descrição do campo não segue um roteiro como uma receita de bolo, como o entrevistar o informante e observar o ritual e descrever o que foi dito e visto. O etnógrafo é como o paleógrafo ao tentar descrever um documento inquisitorial

desbotado, cheios de incoerências, trechos tedenciosos e arestas indecifráveis, bem assim, a descrição dada pelo etnógrafo vai depender, como destaca Mattos (2011), da qualidade da observação, de sensibilidade ao outro e da imaginação científica do pesquisador. Assim, a vivência no campo e o contato os atores sociais nos proporcionaram a compreensão do evento estudado.

A etnografia ou o ato de etnografar, por assim dizer, é mais do que a mera descrição, como já fora dito. É evidente que haverá conflitos, e de fato houve, causados entre o pesquisador e o próprio campo. Essa tensão foi provocada pelos valores que nós, enquanto pesquisadores trazemos consigo e os valores culturais propensos a estudar. Tudo era novo ao nossos olhos. No entanto, descrever a cultura dos indígenas Tabajara, é investigar uma cultura não como ela é vista, como sendo um mero reflexo das forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados, como um sistema de estruturas estruturantes e estruturados, como diria Bourdieu (2008). Compreender seus agentes como participação ativa e dinâmica no processo modificador das estruturas (MATTOS, 2011), é tarefa do pesquisador.

O ato de etnografar e, nesse caso, a construção e manutenção do diário de campo se fez necessário e apareceu como exercício fundamental para nós. Os registros, sejam eles escritos, fotografados e até mesmo filmados, foi fundamental para compreensão da religiosidade Tabajara. De fato, esse é o trabalho do etnógrafo. A partir da coleta de dados, do relacionamento com os informantes, análise dos materiais coletados, deu-se, por fim, a preparação do relatório final.

No entanto, a construção do diário de campo foi interrompida em março de 2020. O mundo foi acometido pela pandemia do Novo Coronavírus, a COVID-19, e ficamos impossibilitado de visitar e conviver, não apenas nossos familiares e amigos, mas também com os indígenas. Começamos a escrever nosso trabalho com o que tínhamos coletados, mas não era suficiente para que pudéssemos de fato chegar a uma resposta para nossas inquietações. Eis que em 28 de julho de 2020, durante nossa banca de qualificação, realizada virtualmente, um dos membros da banca, o professor Carlos Adriano, nos apresentou a netnografia⁵, com meio para que pudéssemos dar prosseguimento na construção do diário de campo. Em nossa pesquisa, a etnografia não deixou de existir. Foi nesse contexto que seguimos pela netnográfica, que poderíamos definir como: o ato de etnografar utilizando os

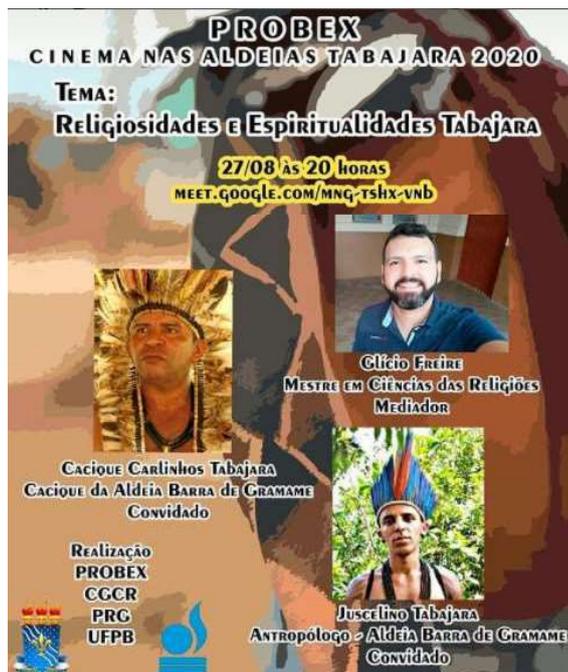
⁵ Método utilizado para pesquisas em mídias sociais, passou a fazer parte do cotidiano, não apenas o nosso, mas de tantos outros pesquisadores que se viram sem saída para continuarem suas pesquisas.

meios tecnológicos. Embora encontrássemos dificuldades, pois esses meios ainda são escassos para os indígenas, que não possuem condições de adquiri-los, podemos concluir nossa pesquisa. Alguns indígenas que tínhamos um maior contato, a exemplo da Dora Tabajara, do Edmilson Tabajara e do Cacique Ednaldo Tabajara, conseguimos conversar com o auxílio do Google Meet e por aplicativo, como o WhatsApp. Outro fator importante foram as falas dos indígenas universitários, que nos possibilitou um melhor entendimento do ser Tabajara nos dias atuais.

Outro fator que nos auxiliou em nossa pesquisa, foi a participação nas duas edições do PROBEX⁶ Cinema nas Aldeias Tabajara 2020 e Cinema nas Aldeias Tabajara 2021. Por estarmos proibidos de irmos as Aldeias dos Tabajara, tivemos que rever as ações e metodologias para que pudéssemos dar prosseguimento no projeto, foi nesse contexto que decidimos realizar o projeto com a mediação de tecnologias digitais, uma vez que o objetivo do projeto era fortalecer a cultura e a vida dos Tabajara através do cinema, diante do contexto que estávamos vivendo, decidimos realizar o projeto por meios de *lives* com a participação dos próprios indígenas. Ao todo, foram cinco encontros virtuais. Na primeira *live*, mediada pelo professor Lusival e participação do Cacique Ednaldo, tivemos como tema “*Nossa história não inicia em 1988*”; na segunda tivemos a participação da Bernardina Freire (vice-reitora da UFPB), da Érika Marques (reitora da UNIESP) e dos universitários Tabajara; na terceira, abordamos a “*Religiosidade e Espiritualidade Tabajara*” (ilustração 1 e 2), mediada por mim – Glício Freire e tivemos a participação do Cacique Carlinhos Tabajara e de seu filho, o Juscelino Tabajara; no quarto encontro foi abordado a “*Saúde Indígena*”, que contamos com o coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI, Vilson Roberto e das indígenas Natália Tabajara e Janiara Tabajara e por último, nossa quinta *live*, contou com as presenças do José Godoy (Procurador do MPF), Daniel Ribeiro (CIMI - NE) e a participação dos três caciques Tabajara, Ednaldo Tabajara, Carlinhos Tabajara e Paulo Tabajara. Nas *lives* (ilustrações 1 e 2) foram abordadas temáticas como a história dos Tabajara, dificuldades de permanência dos indígenas nas universidades, saúde indígena e sobre sua religiosidade e espiritualidade.

6 O Programa Institucional de Extensão da UFPB. tem a função de coordenar a política de extensão desta instituição, fundamentando-se nos princípios de extensão como um trabalho acadêmico e social, que promove a produção e a democratização do saber, o desenvolvimento e a organização da sociedade, a formação de cidadãos conscientes de seus direitos e das responsabilidades do exercício da cidadania.

Ilustração 1: Folder da Live Cinema nas Aldeias Tabajara 2020



Fonte: Acervo pessoal

Ilustração 2: captura da tela da live



Fonte: Acervo pessoal

Entendemos que nosso dever, enquanto pesquisador, é o de interpretar para o leitor os dados empíricos coletados em campo. Percebemos também que, infelizmente, a descrição desses dados reduzem o ponto de vista cognitivo a um esquema um tanto limitado. Sublinhamos que o foco da pesquisa consistiu, não apenas em investigar a religiosidade, mais também em compreender o ser indígena na sociedade atual e o ser indígena cristão

mantedor de sua cultura ancestral, e a partir dessa apreensão, apresentar para a sociedade não-indígena.

É nesse contexto, do indígena cristão e mantedor de sua cultura ancestral, que nos debruçamos e ancoramos nossa metodologia, também, na fenomenologia. Na fenomenologia, pois a análise dos mitos e ritos se fez necessário para compreensão da religiosidade e espiritualidade Tabajara. Analisar os relatos míticos, os ritos e símbolos que compõem a cosmogonia de qualquer povo, e caso nosso os *indígenas*, se mostra indispensável, do ponto de vista de dois grandes pesquisadores em religião, Mircea Eliade (1996; 2011) e Rudolf Otto (2007), ao qual será de grande valia para entendimentos futuros.

Vejamos a dualidade entre o sagrado e o profano, que podem estar presente na mesma classe de objetos. Como? Ainda que alguns objetos numa certa classe sejam sagrados, há sempre objetos nesta mesma classe, que são profanas. Nem todas as pedras são sagradas, algumas são sagradas porque ultrapassam a sua condição normal de pedra. O homem experiencia o sagrado a partir de sua distinção com o profano. Há a distinção: tempo sagrado, tempo profano, espaço sagrado, espaço profano. O espaço sagrado é heterogêneo. O espaço profano é homogêneo. No espaço sagrado, através dos ritos, o homem vive fatos primordiais da espécie humana. A separação do sagrado do profano é a separação da vida religiosa da vida secular.

O sagrado é aquilo que se distingue totalmente do comum, é algo que se revela completamente diferente do mundo cotidiano, mundo este definido por Mircea Eliade como profano. O sagrado e o profano formam assim uma dialética onde um impõe e pressupõe o outro de forma que seria impossível compreender o primeiro sem o segundo. O sagrado, no entendimento de Eliade (1996), consiste em qualquer força sobrenatural que rompa o mundo comum; assim, mesmo uma força tida como maléfica ou demoníaca seria também uma manifestação do sagrado. Outro autor que buscou compreender essa ideia de sagrado é o Rudolf Otto (2007).

Rudolf Otto e Mircea Eliade são sem dúvida dois importantes nomes no estudo das religiões. Observa-se no pensamento de ambos os autores que há um elemento fundamental, o Sagrado, a partir do qual se constitui a essência da religião. Em Otto, a ideia do Sagrado apresenta-se seguindo uma vertente fenomenológica e irracional, enquanto em Eliade o prisma enfocado é o histórico-mítico e racional.

Como mencionado, a noção de Sagrado em Otto insere-se no contexto de análise e compreensão da essência da religião. Segundo o autor, a experiência religiosa não pode ser

observada por si mesma, mas a partir de uma instância radicalmente distinta, com característica de inefabilidade, mistério e fascínio, capaz de despertar no homem o sentimento religioso. É essa instância e sentimento que constitui a essência da religião. Otto aponta que o que há de radicalmente distinto e paradoxal na experiência religiosa é o *mysterium tremendum* ou *numinoso*. É através do *numinoso* que se dá o sentimento de dependência do homem diante do sagrado. Destarte, ele revela-se de forma *a priori*, pois antecede ou preexiste ao homem, mas nele se manifesta.

Todos esses elementos representam a qualidade intangível do Sagrado que, na linguagem de Otto, refere-se ao próprio *numinoso*. O *numinoso* é por isso, não-racional, isto é, o caráter *numinoso* do elemento sagrado associa-se ao sentimento, ao mistério em oposição aos ditames da razão colocados sobre a religião. Otto quer mostrar, em outros termos que o que interessa e fundamenta a religião é esse aspecto não compreensivo, esse aspecto que causa terror no homem, mas ao mesmo tempo fascínio.

Para Eliade (1996), a essência da religião não difere da perspectiva de Otto, pois ela está fundamenta essencialmente na ideia de Sagrado. O Sagrado está presente em várias esferas da vida do homem e é a partir dele que ele orienta-se. Eliade mostra que o Sagrado se manifesta de várias formas possíveis; são essas formas que ele denomina de modalidades do sagrado, ou modalidades hierofânicas. Isso implica dizer que mesmo um acontecimento hierofânico singular, pode ser acessado de diferentes modos.

Cada modalidade possui uma categoria específica e uma estrutura própria, seja ela um mito, um rito ou um símbolo, por exemplo. O que aproxima Otto de Eliade é a noção de Sagrado, todavia, difere daquele proposto por Eliade, pois segundo ele, o sagrado venha a se manifestar em várias formas e não necessariamente no homem religioso como afirma Otto.

Será nesse aporte teórico-metodológico etnográfico e netnográfico, aliado aos registros das experiências vividas em campo, que iremos consolidar nossos questionamentos. O foco da pesquisa se mantém em investigar os limites e desafios do universo religioso Tabajara. Não obstante, explorar o berço histórico desse povo se faz necessário para termos uma ampla compreensão do processo de aculturação vivida por eles. Oportuno ressaltar que a história dos Tabajara está atrelada a história da fundação da Capitania da Paraíba, motivo esse que nos levou a uma releitura sobre os indígenas coloniais.

A partir da problemática da pesquisa nosso **objetivo geral** foi de *investigar* como e até que ponto a conversão dos indígenas Tabajara à fé cristã, sobretudo, por meio do contato com igrejas pentecostais, intervém na manutenção de sua tradição e identidade cultural, pois

questionamo-nos se a conversão dos indígenas Tabajara a fé cristã ligados a igrejas pentecostais intervém em sua cultura. A partir dessa investigação, nossos **objetivos específicos** foi *verificar* de que formar o pluralismo religioso contemporâneo pode interferir na definição e redefinição da identidade religiosa de uma sociedade; bem como *descrever* os principais traços da identidade étnica/cultural e religiosa dos indígenas Tabajara a partir de sua história, considerando o período da colonização até a diáspora do século XIX; e *analisar* se o contato dos Tabajara com as igrejas pentecostais realmente leva a perda de vários elementos de sua tradição ou faz surgir um novo paradigma de pertença religiosa no seio dessa cultura.

A pesquisa está estruturada em quatro capítulos, tendo as Considerações Iniciais (Introdução) tomada como primeiro capítulo, seguidos de mais três e, por fim, as Considerações Finais, que é a conclusão. Oportuno destacar que a pesquisa científica, no âmbito das ciências sociais, com ênfase nas Ciências das Religiões, deixará suas lacunas, e concordamos com o pensamento Geertz (*apud* BARBOSA, 2015, p. 75) ao dizer que não estamos como “[...] uma ciência experimental em busca de lei, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.”. Entende-se os estudos em Ciências das Religiões, não como uma estrutura estruturada, mas como uma estrutura estruturante em constante desenvolvimento. A partir do arcabouço teórico-metodológico proposto, buscou-se compreender o modo *Ser, Ver e Agir* dos indígenas Tabajara. Na parte dos apêndices, expomos alguns registros fotográficos realizados durante a pesquisa.

O segundo capítulo, intitulado *Cultura, Identidade, Etnicidade e o “Ser” Índio nessa invenção chamada Brasil*, tem por objetivo verificar de que forma o pluralismo religioso contemporâneo pode interferir na definição e redefinição da identidade religiosa de uma sociedade. Diante disso, abordamos algumas distinções básicas de cultura, identidade e etnicidade, com vistas para os problemas enfrentados, não apenas pelo povo Tabajara, mas também, por outros povos indígenas, que é o processo de emergência étnica e a luta por seu reconhecimento, como abordado por Mauro (2013) e Almeida (2013).

De fato, tais terminologias são frequentemente julgadas e usadas como autoexplicativas, geralmente por grupos étnicos, já que no contexto tradicional, diz-se que grupos étnicos são definidos por a origem de seus membros serem comum, uma homogeneidade cultural e/ou linguístico que os diferencie dos demais, como destaca Bonzon (1967) e Mercier (1961, *apud* AMSELLE, 2017, p. 35), que descreve como “[...] grupos fechados, descendentes de um ancestral comum ou, mais geralmente, tendo a mesma origem,

possuindo uma cultura homogênea e falando uma língua comum, é igualmente uma unidade de ordem política.” É notório que tais povos, dentro de um contexto urbanizado, e tomemos sempre como exemplo os Tabajara, redobrem seus esforços para encontrar seu passado e padronizar seus comportamentos de modo a reconquistar sua cultura tradicional ou quiçá original dentro do efeito erosivo do ambiente que se está inserido. O modo de pertencimento e a utilização de sua identidade étnica é o que o distingue e o será distinguido pelos outros na medida em que constituem uma categoria distinta de outras.

No terceiro capítulo, *O povo Tabajara: origem, banimento e retomada de suas terras*, buscamos descrever a história de luta do povo Tabajara, bem como os principais traços de sua identidade étnica/cultural. Apresentar os Tabajara de hoje enquanto indivíduos que se identificam fortemente como povo histórico definidos em termos de parentesco, religião e cultura e que resistem até hoje. Após levantamento bibliográfico sobre os indígenas Tabajara na Paraíba, percebemos que os estudos ainda são escassos e que praticamente os únicos estudos, com certo aprofundamento, estavam descritos no *Relatório de Fundamentação Antropológica*, coordenado pelo antropólogo Fábio Mura, Estêvão Palitot e Amanda Marquês (2017), na dissertação de Mestrado da professora Eliane Farias (2012), na dissertação de Mestrado de Ilson Saraiva (2019) e na dissertação de Mestrado de Márcia Figueiredo (2020).

A partir desta constatação, realizamos um estudo histórico-antropológico. Assim como Malinowski (1984), entendemos que a tentativa de atingir a totalidade por meio da análise independente de cada um dos aspectos nos quais a realidade pode ser decomposta (econômico, social, simbólico, histórico etc.) produz uma visão incompleta e deformada (DURHAM, 2004, p. 212). Daí a necessidade de analisarmos os Tabajara em um contexto mais amplo, ou seja, realizar um estudo histórico, sociológico, antropológico e cultural. De fato, a área das Ciências das Religiões, enquanto área multidisciplinar, nos permite realizar esse estudo. Estudar os povos indígenas requer do pesquisador três pontos que são essenciais: tempo, paciência e persistência.

A partir de textos e manuscritos que datam do período colonial, passando pelo Império até a República, buscamos reconstruir o passado dos Tabajara e destacamos alguns relatos do holandês Elias Herckman (1886), que faz uma descrição detalhada da Capitania da Paraíba e os relatos de Hans Staden (2008), que deram origem ao seu livro: *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros*. Em seus relatos, Staden cita a Capitania da Paraíba. No entanto, há de confessarmos que escrever esse capítulo nos frustrou. Frustrou no sentido de

apenas ter um lado da história. É bem verdade que há trabalhos consideráveis sobre a história colonial indígena, mas esses trabalhos dependeram, exclusivamente, da etnografia colonial. Mas não de uma etnografia colonial escrita por indígenas, mas por missionários, viajantes e colonizadores que, na maioria das vezes, buscaram apenas em classificar pejorativamente os nativos.

Ainda no terceiro capítulo, destacamos *os elementos fundantes do universo religioso Tabajara*, buscamos apresentar o universo religioso Tabajara. Por fim, no quarto e último capítulo, denominado *O pentecostalismo e suas novas elaborações*, chegamos a um dos pontos cruciais de nossa pesquisa, que foi buscar definir o *pentecostalismo Tabajara*. A profecia da vinda de um guerreiro que lutaria para que os Tabajara pudessem retornar a sua terra, nos leva a uma interpretação de padrões simbólicos e de fundamentos na mitologia e vida ritual desse povo. O símbolo-chave da profecia Tabajara é a resistência para suas constantes lutas. Aqui, buscamos analisar se o contato dos Tabajara com as igrejas pentecostais realmente leva a perda de seus elementos de sua tradição ou se faz surgir um novo paradigma de pertença religiosa. E aqui sublinhamos a relevância de nosso trabalho está na própria problemática proposta – a conversão dos indígenas Tabajara à fé cristã, ligados a igrejas pentecostais, intervém na sua cultura e conseqüentemente em sua indianidade ou identidade cultural?

2 CULTURA, IDENTIDADE, ETNICIDADE E O “SER” INDÍGENA NESSA INVENÇÃO CHAMADA BRASIL

“A nossa cultura não cabe em vossos museus”

A paráfrase acima, utilizada por Tolentino (2016, p. 2) em seu discurso sobre *narrativas de memórias e identidades locais*, nos faz pensar sobre o que, e como poderíamos definir Cultura e analisar sua dimensão em uma determinada sociedade e/ou comunidade. Para Tolentino, “[...] a citação remete para a ideia de que um museu, mesmo imposto e considerado como uma instituição extremamente elitista, pode ser recomeçada e reinventada.” (2016, p. 2), o que nos leva a pensar que uma ‘cultura’ poderia, ou até mesmo poderá ser modificada e/ou recriada. Ora, se assim como o autor chega a afirmar que a cultura pode ser reinventada, ou até mesmo modificada, podemos afirmar que, para além dos museus, a cultura seja dinâmica, assim, afirmando a inexistência do que poderíamos chamar de uma *cultura pura*, ou seja, aquela cultura que não fora tocada pelo devir humano no decorrer dos tempos.

Ilustração 3: Fortalecimento de sua cultura e identidade



Fonte: Acervo pessoal⁷

Para introduzir a este tema (da tese), cremos que seja oportuno, uma vez que falaremos constantemente sobre Cultura Indígena e/ou Cultura do povo Tabajara (ilustração 3), retomar alguns aspectos dos próprios conceitos de cultura. De fato, acompanhamos o mesmo pensamento de Pierre Sanchis (2018), ao dizer que o que pensamos enquanto cultura, não é a educação formal e/ou os conhecimentos que adquirimos, o que, porventura, Pierre Bourdieu (2008) classificará como *Capital Simbólico*, o que também não descartaremos; ou

⁷ As imagens fazem parte do acervo fotográfico realizado durante a pesquisa.

como bem frisa o Geertz (2008) ao dizer que Cultura é como uma teia de significados a qual o homem, criador da própria teia, se prendeu.

O que apresentamos enquanto Cultura é, de fato, o que está fundante nas perspectivas antropológicas, embora compreendamos que seu conceito tenha sido construído em torno do que fora denominada de *círculo hermenêutico* (MATARASSO, 1967). Destacamos os estudos de Geertz, pois o mesmo se debruça na busca de uma teoria interpretativa da cultura, em que a antropologia cultural se liga a códigos simbólicos e a diversidade cultural dos indivíduos em sociedade. A partir de suas análises, sustentando seus parâmetros numa antropologia simbólica-interpretativa, embasados na hermenêutica, Geertz funda os estudos da Antropologia Interpretativa, contrapondo ao modelo da Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss.

De fato, assim como os historiadores em estudos sociais e culturais se apropriam do pensamento geertziano, também nos apropriaremos. Nos apropriamos no sentido de que, para o antropólogo, a cultura faz parte de um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida (GEERTZ, *apud* BURKE, 2008).

Com uma abordagem weberiana, Geertz (1989, p. 4), compreende que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. O próprio homem está submerso e entrelaçado em meio aos seus significados e na busca constante de um significado. Engels (1980, p. 7) corrobora bem esse pensamento, pois segundo ele “[...] é a condição fundamental da vida humana, e em tão elevado grau que, certo sentido, se pode dizer: foi o trabalho que criou o próprio homem.” Parafraseando o pensamento de Engels, poderíamos claramente dizer que a cultura é a condição fundamental da vida humana, e foi ela quem criou o próprio homem. Nesse sentido, compreendemos que o homem que criou a cultura que criou o homem e a ele deu sentido.

Por assim dizer, cultura é o que cada grupo social tem. Nenhum homem a possui em sua individualidade. Cultura é o que faz com que você pertença a um determinado grupo. É o que faz você gente. O sentimento de ‘pertença’ em um determinado grupo social, é o que chamaremos de identidade. É justamente essa ‘pertença’ que os Indígenas Tabajara veem construindo. Reunindo seu povo e reconstruindo sua história e cultura. Outrossim, a cultura vai além da subjetividade a qual falamos anteriormente. Geertz corrobora sobre isso. Para o autor a cultura é uma realidade *superorgânica* (GEERTZ, 1989, p. 8). A cultura de

um povo também está associada as suas vestes, o modo de ver, ser e agir no mundo. A cultura é entendida como a maneira de viver de um povo. De fato, acompanhamos o pensamento gueertziano, e pensamos a cultura “[...] não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.” (GEERTZ, 1989, p. 8).

2.1 O QUE É CULTURA? UMA CULTURA INDÍGENA EM TRANSFORMAÇÃO

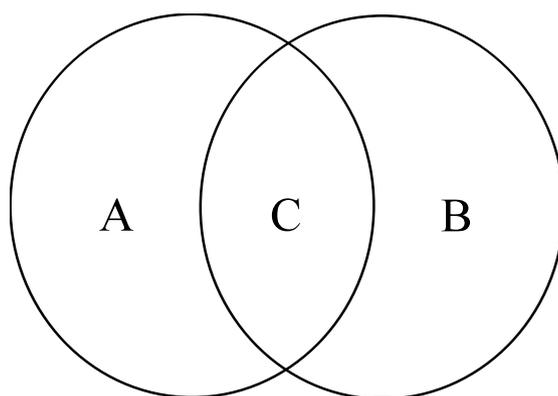
Quando apontamos a inexistência de uma *cultura pura*, nos remetemos aos estudos de Durkheim (2008). Diferentemente dos aborígenes australianos, abordados por Durkheim em sua famosa obra *Formas Elementares de Vida Religiosa*⁸, os indígenas brasileiros, e para sermos mais específicos, os indígenas do Nordeste, ao entendermos que os povos que habitavam o litoral brasileiro no período colonial foram os mais afetados, ou seja, o processo de aculturação se deu de forma mais incisiva, se compararmos, por exemplo aos indígenas que habitavam a região mais ao Norte. Seguindo esse panorama, concordamos com o pensamento de Arruda (2015) ao afirmar que é equivocada a ideia, em pleno séc. XXI, que temos sobre a concepção de autenticidade de uma cultura. Um povo que adota práticas culturais de outros povos torna-se ‘aculturada’, de fato.

Contudo, temos que entender que todos os componentes da cultura de um povo é e são dinâmicos. Para além de uma cultura indígena, em algum momento, há de pensarmos sobre uma cultura brasileira, ou como fez o próprio Sanchis (2018), questionar sobre reconhecer a existência de uma cultura brasileira. Para Sanchis, torna-se difícil reconhecer uma cultura propriamente e/ou genuinamente brasileira. De fato, se analisarmos o processo gestacional do povo brasileiro, nesse plano étnico-cultural que foram se unificando as línguas, costumes dos indígenas, com o europeu e os negros escravizados trazidos da África, veremos o nascimento do povo brasileiro. Nesse contexto, em âmbito de Brasil, podemos sim pensar em um conceito multicultural.

⁸ Durkheim em sua obra, analisa o comportamento religioso dos povos primitivos e, dentro desse quadro, na tentativa de formular uma teoria geral da religião, ele procura entender a natureza desse fenômeno e sua importância para a vida social, sobretudo buscando encontrar o elo comum entre todas as religiões. O autor escolhe os povos primitivos porque considera que é necessário remontar aos primeiros caracteres pelos quais se constitui o fenômeno religioso, para então se fazer ver, pouco a pouco, como ele se desenvolveu e se tornou tão complexo. Desse modo, ele tenta observar o fenômeno religioso em seu substrato mais “puro”, ou seja, aquele menos influenciado pelo devir humano através da história. É esse substrato mais “puro”, que poderemos considerar como uma Cultura “pura”.

Ora, se pensarmos em um conceito multicultural, como poderíamos então delimitar a cultura Indígena e/ou até mesmo a cultura Afro-brasileira em suas individualidades? Para tal questionamento, nós voltamos para Bourdieu e sua concepção de *Campo*. O multiculturalismo brasileiro é composto por várias outras culturas, dentre elas a Indígena e a Afro-brasileira. Quando recorremos ao conceito do autor, queremos dizer que determinada cultura é um Campo, e este Campo nada mais é do que um espaço abstrato de posições e relações onde os agentes específicos atuam buscando valores que são restritos aquele grupo. Logo, o agente pode, deve e será parte de outros Campos. O que queremos dizer com isso? A medida em que os agentes fazem parte de outros campos, os mesmos trazem para seu Campo primário aspectos e elementos dos outros, a exemplo:

Gráfico 1: esquema para compreensão de campo social



Fonte: Arquivo pessoal

No esquema proposto (gráfico 1), teríamos os campos ABC, onde A seria a representação dos povos originários, B seria a representação dos colonizadores e a interseção entre A e B que resultaria em C, a representação, por exemplo do povo Tabajara. Nesta interseção, C possui elementos simbólicos de ambos os campos.

Os Campos nada mais são do que uma estrutura imaginária e tal estrutura resulta de processos de diferenças sociais e da forma de ser e conhecer o mundo. Cada campo constitui seus próprios objetos, sejam eles políticos, artísticos etc.; em suma, cada campo constitui seu *Capital Simbólico*. Nos sistemas religiosos, por exemplo, ambos possuem seus sistemas de códigos comportamentais, linguísticos e intelectuais necessário para seu funcionamento e manutenção de seu sistema compartilhadas por seus agentes. Todavia, os

campos vivem em constantes conflitos gerados por seus agentes que monopolizam o capital específico do campo pela via da *violência simbólica*. Neste sentido, Bourdieu constrói uma tipologia de violência em relação aos modos tradicionais (coerção física) de dominação, abrangendo qualquer estrutura e espaço social Bourdieu (2008). Logo, não entendamos esse conflito como efeito direto de uma luta aberta, como bem destaca Thiry-Cherques (2006), do tipo ‘classe dominante’ *versus* ‘classe dominada’. Para o sociólogo:

O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. (BOURDIEU, 1999, p. 49-50, grifo do autor)

O processo de dominação pela via da *violência simbólica* onde os agentes da classe dominante que dominam o capital específico contra os agentes com pretensão à dominação, em suma, não são explícitas e/ou evidentes, contudo, são sutis e violentas; como bem nos lembra Bourdieu ao dizer que “[...] a força simbólica é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física.” (BOURDIEU, 1999, p. 50), o que nos faz entender que as relações de dependência são aceitas como naturais e legítimas por quem as sofre. Outrossim, a *violência simbólica* é considerada legítima dentro de cada campo. Para o autor:

As paixões do *habitus* dominado (do ponto de vista do gênero, da etnia, da cultura ou da língua), relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada, não são das que se podem sustar com um simples esforço de vontade, alicerçado em uma tomada de consciência libertadora. [...] a *violência simbólica* não se processa senão através de um ato de conhecimento e de desconhecimento prático, ato este que se efetiva aquém da consciência e da vontade e que confere seu ‘poder hipnótico’ a todas as suas manifestações, injunções, sugestões, seduções, ameaças, censuras, ordens ou chamada à ordem. Mas uma relação de dominação que só funciona por meio dessa cumplicidade de tendências depende, profundamente, para sua perpetuação ou para sua transformação, da perpetuação ou da transformação das estruturas de que tais disposições são resultantes. (BOURDIEU, 1999, p. 51-55, grifo do autor)

Essa teia de significados e significações que o próprio homem criou e nela própria se perdeu em busca de seu significado, faz com que ninguém seja verdadeiramente

responsável pela *violência simbólica*. Essa constante luta da cultura das classes, faz com que a cultura dominante, através de seus códigos linguísticos e intelectuais, por meio do poder simbólico, reproduza as ilusões (*illusio*) e suspenda o interesse e a fuga para diante. A ação desse poder simbólico, exercido pela classe dominante, faz com que reproduza o *habitus* nos agentes dominados. De fato, a vida social é governada por interesses específicos de cada campo. Cada campo tem seus próprios interesses que é fundamental para sua própria existência e sobrevivência.

Essa relação de Poder exercida pela classe dominante fica evidente quando estudamos a história dos povos indígenas. É indiscutível a violência simbólica que os europeus, enquanto classe dominante, exerceram sobre os povos (classe dominada) que encontraram quando aportaram no então *novo mundo*. No entanto não queremos aqui discutir o processo de violência, do tipo coerção física, acometida nos primeiros séculos do Brasil, pois compreendemos que seu *modus operandi* foi totalmente diferente do processo de *violência simbólica* que acontece na atualidade. Se analisarmos as bases históricas e as práticas sociais da colônia, veremos que tal conceito não se aplica. Nos dias de hoje, como bem frisou Bourdieu (2001, p. 2017-208, grifo do autor):

O poder simbólico só se exerce com a colaboração dos que lhe estão sujeitos porque contribuem para *construí-lo* como tal. [...] ela própria é o efeito de um poder, que se inscreve duravelmente no corpo dos dominados, sob a forma de esquemas de percepção e de disposições, ou seja, de crenças que tornam sensível a certas manifestações simbólicas, tais como as representações públicas de poder.

É difícil estabelecer um limite preciso entre um ato cometido voluntária e livremente e um ato cometido sob a restrição de violência simbólica pelo próprio fato de que isso pressupõe a violência simbólica. Mas nos questionarmos sobre o que de fato poderíamos chamar de violência simbólica? A partir do conceito do autor em que tal poder só se exerce com a colaboração dos que lhe estão sujeitos, compreende-se que, primordialmente, o indivíduo acredite nos valores dominantes para ele aderir e que ele participe da reprodução da ordem social que o domina sem que ele esteja ciente dessa dominação. Essa relação desigual, em que o sujeito considere como natural e certa, de fato não fica claro aos olhos do pesquisador se este é ou não violência simbólica.

De fato, o desenrolar da história dos indígenas, desde o período da colonização, conheceu um movimento de absorção da violência física institucionalizada em busca do

lucro e o monopólio do exercício que proíbe e inibe os nativos paralelamente à violência física e simbólica, devido à natureza das diferenças entre as duas culturas. As diferenciações sociais, no movimento histórico, foram acompanhadas pela construção de um estado autoritário cristão assim como a progressiva violência física e simbólica.

É a partir desse emaranhado de significados e significações que se inscreve a história dos povos indígenas. O confronto dos povos indígenas mantido com a sociedade dominante, tem um papel fundamental nesse processo de integração. Nesse contexto, onde a cultura local é massacrada e dilacerada sob as imposições da cultura europeia, vê-se que os atributos culturais que se adaptaram à nova dinâmica social, desde os aldeamentos dos missionários, onde foram subordinados aos valores culturais, foram sedimentando-se, e o que hoje poderíamos dizer que estão sobre a forma de sincretismo⁹. Em meio as imposições pelo dominador, os indígenas encontraram um meio de preservar seus valores, adequando-se as regras impostas. É nessa teia que se inscreve a história do povo Tabajara.

2.2 O “SER” INDÍGENA E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE CULTURAL

Pensar e/ou comparar o indígena de hoje, do século XXI com o indígena do século XV, talvez seja uma tarefa impossível, principalmente quando tratamos dos indígenas do Nordeste. Contudo, é possível levantar o seguinte questionamento: O que é *Ser* indígena hoje? Nesse sentido, vejamos o que Edson Kayapó (KAYAPÓ, 2017), em uma de suas entrevistas, nos faz refletir sobre o que é ser indígena no séc. XXI:

Eu vou contar uma história bem rápida de um colega meu. É... ia fazer uma entrevista parecida com essa mais ou menos, e eu estava observando, isso dentro da aldeia. E aí na hora que ia começar a gravação, o rapaz que estava gravando não era indígena. Era totalmente desavisado sobre as questões indígenas. Isso é engraçado porque no momento que ele falou assim: “-

⁹ O uso da terminologia, embora nos leve a uma outra discussão, Ferretti (2013), esclarece que a terminologia *sincretismo* passa a ser rejeitada por pesquisadores, justamente por o termo nos dicionários vim com uma conotação pejorativa. Bem assim, relata que o próprio Leonardo Boff procura recuperar a legitimidade do sincretismo, encarando-o como normalidade como fenômeno constitutivo de toda expressão religiosa e não como patologia da religião pura. “Referindo-se com aos sincretismos que rompem compromissos éticos ou que comprometem a identidade religiosa, afirma que há sincretismos verdadeiros e falsos ou patológicos.” (BOFF, ano *apud* FERRETI, 2013, p. 99). Segundo Ferretti, o sincretismo “[...] é a síntese de variados processos analíticos, podendo significar amálgama, superposição, paralelismo, adaptação, mistura, fusão, convergências, entre outros, a depender do estudo que se queira realizar e da referência teórica que se utilize.” (FERRETI, 1995, p. 18). Diante disso, Rodrigues (2011, p. 57) destaca que: “Devido à peculiaridade de locus religioso – que possui princípios e normas que orientam e reproduzem as práticas de um grupo, abarcando diversas crenças religiosas - o conceito de bricolagem é por vezes mencionado por autores que buscam explicar a associação de elementos simbólicos e múltiplas referências históricas das mais diversas culturas.”

pode começar a falar”, aí o telefone do meu parente tocou e ele falou “- não, peraí que eu vou atender”. Aí ele atendeu o telefone, na hora que ele terminou de atender o rapaz que estava entrevistando falou assim: “- ué, mas você não é índio? Como seu celular toca e você tem celular, e atende celular?”. Aí esse camarada, colega, parente, olhou para o rapaz e falou “- se você acha que eu não posso usar celular eu vou ter que estabelecer aqui um regimento e você não vai poder comer mamão, nem maracujá, nem farinha, nem açaí, nem peixe assado. Você não vai poder tomar banho todos os dias e, por favor, não use a palavra Brasil porque essa palavra é nossa, é do nosso povo! Então, se você acha que as relações devem se dar nesse formato, vamos estabelecer limites de maneira regimental”. Aí eu acho essa fala bem interessante porque o que eu estou dizendo é o seguinte: a sociedade tem que saber o que é ser indígena e desmontar essa generalidade. Porque índio, na verdade índio, o meu parente Daniel gosta de brincar e dizer assim: “índio é um metal”. Quem tiver dúvida vá lá na tabela periódica, tem um metal chamado “índio”, que tem número atômico, massa atômica. E eu não sou isso né? Então o povo brasileiro precisa saber que no Brasil existem mais de 300 povos indígenas, falantes de quase 200 línguas diferentes além da língua portuguesa, obviamente. Então é uma diversidade muito grande que o brasileiro pouco conhece, que precisa conhecer, e que a literatura indígena, certamente, tem e terá essa função, de informar a sociedade brasileira, assim, sobre esse jeito de ser, essa diversidade indígena. Essa riqueza grande né? Que para o Brasil tem sido motivo de tristeza porque dizem que o indígena atrapalha o desenvolvimento, que o indígena é atrasado, a literatura então tem que mostrar o inverso disso.

Ora, a classificação “índio” não diz respeito a um determinado grupo étnico, assim como o ser negro e/ou o ser branco, quando se diz respeito ao reconhecimento e ao seu estereótipo. O estereótipo do indígena está imbuído de negatividade. Está negatividade fez e faz com que muitos indígenas, ainda hoje, relutem e não queiram ser reconhecidos enquanto pertencente a um povo originário. A fala de Munduruku (2009, p. 13), retrata isso ao dizer que:

Nasci índio. Foi aos poucos, no entanto, que me aceitei índio. Relutei muitas vezes em aceitar essa condição. Tinha vergonha, pois o fato de ser índio estava ligado a uma série de chavões com que muitas pessoas me insultavam: índio é atrasado, é sujo, preguiçoso, malandro, vadio... Eu não me identificava com isso, mas nunca fiz nada para defender minha origem. Carreguei com muita tristeza todos os apelidos que recaíam sobre mim: Índio, Juruna, Aritana e Peri, entre outros. E tive de conviver com o que a civilização ocidental tem de pior, que é ignorar quem traz em si o diferente.

Então o que faz o índio ser índio? O que ou em que consiste sua identidade? É sabido que está ‘identidade’ fora atribuída pelos colonizadores como forma de rotulação. De fato, se nos reportamos aos livros de história utilizados nas escolas, informam de modo

‘romantizado’, que foram os portugueses quem atribuiu aos povos do novo mundo a classificação de ‘índio’, pois pensara eles que haviam descoberto novas rotas marítimas para as Índias.

No entanto, a construção de uma identidade cultural, nos aparecem em dois vieses: um conjunto de estruturas objetivas (como pensamento espontâneo na dimensão coletiva, social, histórica) e como um processo de subjetivação (pensamento espontâneo na dimensão "vivido", individualidade "consciente" ou "inconsciente"). Entre esses dois polos, normalmente haveria correspondência ou reciprocidade, de acordo com os esquemas de exteriorização e interiorização do ator social; mas também, se necessário, conflito.

É fato que, se acompanhássemos o pensamento de Darcy Ribeiro (2006), que busca descrever de forma harmoniosa o cruzamento racial brasileiro, etnicamente falando, e isso já mencionamos anteriormente quando falamos sobre o processo gestacional do povo brasileiro, não existe uma ou outra etnia, existe apenas a identidade étnica brasileira; se assim fosse. Contudo, contestamos a relevância de seu pensamento diante da complexidade das relações raciais contemporâneas e o advento das demandas, principalmente, dos movimentos indígenas.

Nesse contexto, a identidade cultural surge e seria a própria expressão da singularidade desses povos. Seria o que de fato proíbe confundi-los em uma uniformidade social, de pensamento e prática, ou pura e simplesmente apagar suas fronteiras que os separam e que traduzem a correlação pelo menos tendenciosa entre fatos da linguagem, parentescos, religiosos e fatores estéticos em seu sentido mais amplo (estilo de vida, musical e/ou literário).

A reivindicação de identidade nos faz observar um mecanismo de definição do Eu e do Outro em um contexto em que a identidade é um problema. Primeiro, porque as culturas são pensáveis em sua diversidade social ou antropológica apenas em comparação com os universais (naturais ou lógicos). Em segundo lugar, porque essa mesma diversidade induz a comunicação "entre culturas" ou entre os "portadores" de culturas singulares que, pelo menos potencialmente, atravessam todas as fronteiras. Finalmente e acima de tudo, porque seria necessário reconhecer na identidade de cada cultura um valor como tal universal.

Se observamos a história da formação da identidade do povo brasileiro, veremos que, embora o português se identificasse com sua nova terra, gostava de ser parte da metrópole lusitana, pois mostrava sua superioridade. Seu filho, embora nascido de uma ‘índia’ ou de uma negra, certamente, preferiria ser português, e isso fora se perpetuando,

pois era a classe dominante. Ninguém queria ser índio ou negro. Na verdade, eles não eram. Mas afinal, o que eles eram? Esses protobrasileiro ou brasilíndio ou afro-brasileiro, como dizia Darcy Ribeiro (2006), buscavam uma identidade grupal para serem reconhecidos e deixarem de ser ninguém. Afinal, pertencer a uma região e não possuir um nome específico que o designe aos olhos do Outro, é um desafio. É isso que permite, por exemplo, propor uma distinção entre um conceito de diversidade cultural "bom" e "ruim", de um ponto de vista ético e político (digamos esquematicamente: um conceito igualitário e um conceito hierárquico). É ele quem torna possível discutir as formas de comunicação "boa" e "ruim": aquelas que tendem a instituir o universal no que diz respeito às singularidades ou que encontram um modo "equilibrado" de sua combinação, em oposição às que esmagam a singularidade sob a uniformidade.

É notório que o Brasil é o país da desigualdade social e racial, e essa constante luta entre as classes é notório desde o seu primórdio. Como por exemplo, a criação das formas de mestiçagens (RIBEIRO, 2009) para estigmatizarem determinados povos, como os mulatos – hoje morenos (branco com o negro), os caboclos (branco com o índio) e os curibocas ou cafuzos (negro com o índio). Construir uma representatividade como uma nova identidade étnica consciente sócio-culturalmente visível para seus membros e reconhecível para outros, para Darcy Ribeiro (2009, p. 132), precisará:

[...] por igual, ser também suficientemente coesa no plano emocional para suportar a animosidade inevitável de todos os mais dela excluídos e para integrar seus membros numa entidade unitária, apesar da diversidade interna dos seus membros ser frequentemente maior que suas diferenças com respeito a outras etnias.

O antropólogo também ressalta que:

[...] uma representação coletiva dessa identificação tem de existir fora dos indivíduos, para que eles com ela se identifiquem e a assumam tão plausivelmente, que os mais os aceitem numa mesma qualidade coparticipada. Numa primeira instância, essa função é o reconhecimento de peculiaridades próprias que tanto diferencia e o opõe aos que a não possuem, como o assemelha e associa aos que portam igual peculiaridade. (RIBEIRO, 2009, p. 133)

Analisamos com um certo receio na fala de Ribeiro. De fato, uma identificação tem de existir fora dos indivíduos. No caso do ser negro ou do ser branco ou até mesmo o ser mulato ou mestiços, logo nos remeteremos a cor de sua pele – ao estereótipo. No entanto,

mais uma vez nos questionamos: e o “ser” indígena? No que consiste a construção de sua identidade? Obvio que enquanto agente de um determinado grupo étnico, me reconheço enquanto tal, mas como é construída, o que poderíamos chamar de *Identidade Cultural*, ou seja, como os atores sociais da sociedade não-indígena os veem? É certo que estaríamos entrando em um labirinto sem fim, caso fôssemos em busca de uma resposta, uma vez que os indígenas do século XXI se distanciam das características estereotípicas ‘originais’. Embora os indígenas de hoje se distanciem estereotipicamente, a identidade cultural resiste ao tempo da simples mudança.

De fato, entendemos que a questão da identidade nada mais é do que uma rotulação para sociedade. Marcadores que os façam ser percebidos e reconhecidos pelo Outro. No entanto, esses indicadores podem ser traços culturais, referindo-se ao comportamento coletivo, práticas linguísticas e/ou por seu estereótipo (vestuário). É a partir desses indicadores que se torna possível, não apenas para o pesquisador, mais para o outro comparar as fronteiras das identidades locais. É a partir da identidade que o sentimento de pertencimento é analisado não como um fenômeno estático, mas como o resultado das relações dinâmicas que mantêm o conjunto de traços entre eles.

Para além da questão identitária, o fato também que o indígena é portador de um *status* jurídico que o diferencia dos demais brasileiros. A população indígena está sob a tutela do Estado Brasileiro. O que isso quer dizer? Significa que o indígena não possui a mesma responsabilidade jurídica dos demais brasileiros e que o Estado deve zelar em defesa de seus interesses. Como por exemplo, a questão das terras. As terras indígenas são de posse e usufruto do indígena, mas é de propriedade do Estado. Não queremos com isso fazer uma crítica aos povos indígenas, mas mostrar as reais necessidades de se ter leis de proteção para esses povos, pois, a história nos mostra as vulnerabilidades dos indígenas desde o período da colonização.

2.3 UMA ANTROPOLOGIA INDÍGENA-URBANA E O PROCESSO DE ETNICIDADE INDÍGENA

A urbanização, apesar de criar muitos modos citadinos de ser, contribuiu para ainda mais uniformizar os brasileiros no plano cultural, sem, contudo, borrar suas diferenças (RIBEIRO, 2009, p. 21)

De fato, concordamos, em partes, com o pensamento de Darcy Ribeiro. Concordamos no sentido de que o processo de urbanização tenha contribuído, sim, para a uniformização dos brasileiros, mais discordamos no sentido do “borrar suas diferenças”. Para o autor, o processo de urbanização, embora tenha contribuído no processo de uniformização do povo brasileiro no plano cultural, ou seja, a criação de uma identidade nacional, manteve suas diferenças étnicas, o que de fato discordamos e vemos hoje com o processo de etnogênese. Contudo, o que de fato questionamos é: as cidades permitem a presença e a afirmação de grupos étnicos? Ou elas não conseguem fazer essa assimilação, sendo apenas integradora? Ou ainda se determinados grupos étnicos¹⁰ porventura são obrigados a se camuflarem para nela sobreviverem?

Antes de aprofundar em tais questões, parece-me importante justificar o porquê das interrogações, ou até mesmo os motivos que nos levaram a tais questionamentos. No período pré-colombiano, já existiam povos que habitavam o espaço territorial, hoje Brasil. Esses povos falavam sua própria língua e possuíam a noção de fronteiras, até a invasão dos europeus. A história do povo Tabajara, como já relatamos e veremos com maior profundidade no próximo capítulo, sempre foi marcada por conflitos, tanto entre outros povos indígenas, como também pelos colonizadores. Destaquemos aqui os colonizadores. Resumidamente, em meados do século XIV, os indígenas são forçados a deixar suas terras e passaram a habitar as periferias da cidade de João Pessoa. Se voltarmos nossos olhares para uma abordagem culturalista, veremos que a luta dos indígenas Tabajara estará pela preservação de seus territórios e seus traços étnicos, no entanto, continuam enfrentando inúmeros conflitos, e um desses conflitos está na cultura, especificamente no campo religioso. É bem verdade que, mesmo após o período da colonização, os mesmos mantiveram-se ligados a fé cristã; sem abandonar sua espiritualidade originária. Observa-se

¹⁰ Entendamos nesse contexto os grupos étnicos como sendo as minorias. A exemplo dos próprios indígenas, quilombolas, dentre outros. No entanto, o foco de nossa análise é a população indígena.

que os indígenas Tabajara, nos últimos anos, se converteram ao cristianismo, principalmente como fiéis de igrejas pentecostais¹¹. Dos motivos que levaram a esse ‘deslocamento’ religioso destacam-se fatores socioeconômicos quanto aspectos relacionados a própria escolha pessoal. Foi nesse contexto, que surgiram os questionamentos.

Foi nesse contexto do indígena citadino, que Lima (2010) buscou compreender os indígenas da cidade de Crateús. Destacamos a tese de Carmen Lúcia Silva Lima, pois sua pesquisa fundamentará nossa discussão, além de autores como Max Weber (1987) e Ferdinand Tönnies (1942). Weber se preocupa e se debruça em analisar o surgimento das cidades ocidentais na era da industrialização, tendo uma abordagem propriamente histórica, enquanto Tönnies tem um olhar culturalista da sociedade urbanizada.

É bem verdade que, numa visão weberiana, a *mola-mestra* de todo contexto e desenvolvimento urbanizado é fator econômico, e o pensamento de Weber nos faz compreender que assim como no processo do *êxodo rural*¹², também será o processo de migração, não apenas dos indígenas Tabajara, mais como também de tantos outros povos, a exemplo dos próprios Potiguara, Kalabaça, Kariri, Tupinambá, ambos abordados por Lima (2010). No entanto, o comportamento da sociedade nas cidades é completamente o oposto da sociedade do campo. A vida citadina tem a propositura de: isolar, desenraizar o ator social além de desintegrar a comunidade em sociedade. É nesse contexto do isolamento social e do desenraizamento do indivíduo que nos fazem discordar do Darcy Ribeiro. A vida nas cidades borra as diferenças, mas as diferenças étnicas-culturais e não as sociais. Na verdade, entendemos que as diferenças sociais ficam mais evidente no contexto urbanizado. Fica mais claras a percepção do *ser burguês* e do *ser proletário*.

É nesse imbróglio que buscamos, também, analisar os indígenas Tabajara. Hoje, a maioria dos indígenas que vivem tanto na aldeia Vitória, aldeia Barra de Gramame e aldeia Nova Conquista, viveram por muitos anos nas periferias da cidade de João Pessoa. O processo de isolamento e desenraizamento social por eles vividos, em muitos, causaram impasses de reconhecimento de sua indianidade. E entendamos essa indianidade envolvendo todo seu contexto étnico-cultural. Ao deixarem a vida em comunidade, eles se dispersaram pela cidade. Assim como uma brasa longe da fogueira, foram os indígenas longe de suas terras. É próprio do indígena ter afinidade com o ambiente do campo; sua cultura é difusa

¹¹ Destacamos aqui os indígenas que habitam a aldeia Vitória e aldeia Nova Conquista.

¹² Terminologia utilizada para designar as pessoas que migram do campo para cidade em busca de melhores condições de subsistência.

naquela territorialidade, pois vivem em comunidades, mas inexistente na cidade; as distâncias e a falta de mobilidade reduzem as pressões das comunidades.

Na cidade, os fatores negativos desse desenraizamento e a falta de interação entre os indígenas, dão lugar ao anonimato. O indígena já não se reconhecia enquanto indígena. Não realizavam o rito do Toré e tão pouco se pintavam. Sua cultura ancestral foi-se deixando para trás. Mas afinal, quem eles eram? Era necessária uma identidade; necessitavam pertencer a algum grupo social. Se nos voltarmos para análise weberiana, os centros urbanos levam ao empoderamento, principalmente os campos econômicos e religiosos (o próprio explica o surgimento do capitalismo à luz da teologia protestante em sua obra *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1920)). De fato, quando os Tabajara migram para as periferias da cidade de João Pessoa e cidades circunvizinhas, eles já haviam passado pelo processo de cristianização, tanto pelos missionários católicos portugueses como também pelos reformistas holandeses; mas mantinham sua cultura ancestral.

As gerações se passaram, e os que nasceram na cidade já não reconheciam sua etnia primária, a da cultura de origem, não escapou do processo de aculturação do integracionismo cidadão. Mas eles veem o surgimento de uma subcultura da cultura urbana apoiada por grupos excluídos, que eles mesmos faziam parte. São integrados a sociedade urbana, em termos. São integrados na linguagem, na cultura e em seus símbolos; mas não são integrados economicamente. São integrados, por exemplo, em comunidades religiosas periféricas, a exemplo das igrejas pentecostais. Os indígenas, que de certo modo, já ligados à fé cristã desde os aldeamentos, aqui encontraram espaço, seja por necessidade ou seja por escolha pessoal. O processo de *Violência Simbólica* e a concepção de *Campo* de Bourdieu, tão discutida anteriormente, aqui se torna mais claro e compreensível.

Mas retornemos aos questionamentos postos anteriormente. Se para Darcy Ribeiro, o processo de urbanização buscou criar uma uniformização, ou seja, a criação de uma identidade nacional, o que vemos hoje é um processo de distinção dessa identidade nacional para uma identidade étnica e grupal. Essa homogeneização, tornou-se uma heterogeneização nacional. Os grupos indígenas que habitam os centros urbanos, embora tenham incorporados para si, hábitos, símbolos e códigos, se redescobriram em sua ancestralidade. Ao se redescobrirem, passaram a afirmar sua identidade étnica e cultural enquanto povos originários.

2.4 ETNOGÊNESE – PROCESSO DE LUTA, RESISTÊNCIA E AFIRMAÇÃO ÉTNICA DOS POVOS INDÍGENAS

“Que dor é esta?” Ele falou, “assim foi com os nossos antepassados”. Eles mataram os nossos antepassados, nós perdemos quase todos, e nós não temos mais um chefe. Agora querem acabar com nós... Como é, então? Seguiremos o branco (Lenda do Keroaminali, Hohonedede)¹³

A história da formação do povo brasileiro é a história de massacres, escravidão, opressão dentre outros adjetivos que podem a estes se somar. Para o antropólogo Darcy Ribeiro (2009, p. 146),

A incorporação de indígenas à população brasileira só se faz no plano biológico e mediante o processo, tantas vezes referido, de gestação dos mamelucos, filhos do dominador com mulheres desgarradas de sua tribo, que se identificavam com o pai e se somavam ao grupo paterno. Por essa via, através dos séculos, a mulher indígena veio plasmando o povo brasileiro em seu papel de principal geratriz étnica. Numa sociedade com carência principalmente de mulheres, os índios e negros aliciados como escravos raramente conseguem uma companheira.

Nesse sentido, Cunha (2017, p. 127) destaca que “[...] a história dos povos indígenas no Brasil está mudando de figura. Até os anos 1970, os indígenas, supunha-se, não tinham nem futuro e nem passado.” Sabemos que o ser ‘índio’, principalmente dos fins do séc. XX e início do XXI, é ser portador de um status jurídico o qual lhes garante uma série de direitos. Um povo que por séculos tiveram que negar suas origens, mascararem suas identidades e culturas e fugir de suas terras, vítimas de um genocídio e de um etnocídio, como bem destaca Clastres (1982), ao frisar que o genocídio assassina povos em seus corpos, e o etnocídio os mata em seu espírito, mata cultura e apaga sua identidade, voltaram a se reconhecer e se afirmar como indígena. Outrora, os indígenas não se reconheciam mais como indígenas, e sim como caboclos, hoje, esses povos se reconhece enquanto indígena, enquanto povo originário. E é nessa esteira que também está escrita a história do povo Tabajara.

¹³ Extraído do texto *Uma História de Resistência: os heróis Baniwa e suas lutas* de Robin Wright (WRIGHT, 1992)

Nos últimos anos observa-se, a busca dos povos indígenas pelo reconhecimento de sua cultura e sua identidade étnica. A este processo de reconfiguração cultural e reafirmação de sua identidade, e paulatinamente de suas comunidades, dar-se o termo etnogênese. Dizemos reconfiguração cultural, pois como bem destaca Paiva (2013, p. 3), os indígenas forjam “[...] uma nova percepção de si, apartada de suas antigas concepções cosmológicas.” A própria noção de campo social, abordada por Bourdieu, nos faz compreender que essa reconfiguração cultural e identitária, possibilita a incorporação de novos elementos, sejam eles simbólicos ou não, a sua cultura. No caso dos Tabajara – indígenas urbanizados, integraram a sua cultura elementos que modificaram seu modo ser, ver e compreender o mundo. O Tabajara do século XXI, não é o mesmo do século XVI. O historiador Nathan Wachtel (1976, p. 111, *apud* PAIVA, 2013, p. 4), deixa isso bem claro ao dizer que:

Na situação propriamente colonial, os membros da sociedade dominada experimentam a intervenção estrangeira como atentado a sua tradição, e essa pode desencadear determinadas formas de recusa; enquanto que nas fronteiras a aculturação livremente aceita obedece aos dinamismos internos da sociedade indígena.

Entendemos que a incorporação desses elementos no segundo foi imposta, enquanto a do primeiro, espontânea – não no sentido literal da palavra, mas por meio da *Violência Simbólica* imposta pela classe dominante. Bem assim, o pesquisador não pode olhar para a sociedade indígena e perfazer uma análise como fez Durkheim sobre os aborígenes australianos¹⁴. Outrossim, o processo de incorporação de outros elementos a sua cultura, não pode ser visto como uma dissolução do ser indígena.

2.4.1 As estratégias políticas dos povos indígenas

Como mencionamos anteriormente, nos últimos anos passou-se a observar a busca dos povos indígenas por seu reconhecimento enquanto ‘povos originários’, e destacamos o que Cunha (2017) relatou em sua pesquisa de que até os anos de 1970, os indígenas, não tinham nem futuro e nem passado. Não tinham passado, pois a ausência da historiografia indígena, para a autora, se dava pela resistência, tanto por parte dos historiadores, como também por parte dos antropólogos. Segundo a autora, “[...] os historiadores, afetivos a

¹⁴ Cf. Item 2.1 deste trabalho.

fontes escritas – e escritas por seus atores – hesitavam ainda em pisar nas movediças areias da tradição oral ou de uma documentação sistematicamente produzida por terceiros: missionários, inquisidores.” (CUNHA, 2017, p. 127). De fato, podemos concordar com autora, mas não poderíamos esperar mais dos historiadores, sociólogos e antropologistas da época, pois eram frutos de um positivismo histórico¹⁵, até então forte no Brasil. Os historiadores, em especial, tinham sua visão voltada para a história cronológica e eram apegados a fontes escritas, excluindo as fontes orais. Apenas expunham suas fontes escritas, sem a necessidade de questioná-las, interpretá-las, nem tão pouco confrontá-las com outras fontes.

Desde a década de 1970, testemunha-se, não apenas a busca dos indígenas por seu reconhecimento, mas também o crescente interesse dos pesquisadores e órgãos internacionais pela questão indígena. Essa questão não surge apenas em âmbito de Brasil, e sim global. Morin (1994) relata que o indígena se tornou objeto de reflexão específica em vários órgãos internacionais, como as Nações Unidas, o Parlamento Europeu, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e o Banco Mundial. Destaca-se na OIT a convenção nº107 de 05 de junho de 1957, revogado pela convenção nº 169 de 27 de junho de 1989, concernente à proteção e a integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. Atualmente, no Brasil, a convenção da OIT é regida pelo Decreto nº 10.088 de 05 de novembro de 2019. Morin (1994, p. 161 – tradução nossa), destaca “[...] o papel desempenhado por um órgão da ONU, o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, que se tornou desde 1982 um local para a construção da identidade indígena.” Segundo o autor:

[...] é a convergência de várias ações que provocaram essa reflexão. Primeiro, a denúncia por etnologistas sobre massacre de grupos indianos em diferentes países da América Latina; um massacre que foi acompanhado por uma selvagem colonização de seus territórios e um etnocídio geralmente resultante da ação missionária. Em seguida, a criação de organizações humanitárias como o IWGIA (Grupo Internacional de Trabalho para Assuntos Indígenas) em 1968 e a Survival Internacional em 1969, que estabeleceram o objetivo de defender a causa indígena e

¹⁵ O método positivista fora confrontado pelos membros da Escola dos Annales, a partir de 1929. “Escola dos Annales”, ficou conhecido porque tal grupo se organizou em torno do periódico francês *Annales d'histoire économique et sociale* (Anais de história econômica e social), no qual eram publicados seus principais trabalhos. Os dois principais nomes da fundação desse periódico eram Lucien Febvre e Marc Bloch, e seus principais objetivos consistiam no combate ao positivismo histórico e no desenvolvimento de um tipo de História que levasse em consideração o acréscimo de novas fontes à pesquisa histórica e realizasse um novo tipo de abordagem (BURKE, 1991).

pressionar os governos de seus países. [...] eles solicitam às Nações Unidas que intervenham para defender os direitos indígenas. (MORIN, 1994, p. 162 – tradução nossa)

Novos padrões internacionais, levando em consideração os valores dos povos indígenas e preservando seus direitos, foram desenvolvidos. Passaram a ser referências para os países, o que levou a constituírem leis para reconhecerem seus direitos. O que antes era invisível, tanto aos Estado como também aos pesquisadores, passaram a ser visíveis a seus olhos. O IWGIA proporcionou uma oportunidade para os povos indígenas compartilharem suas experiências e levantarem suas preocupações na ONU. Em particular, o primeiro em 1977, que tratava da "discriminação contra as populações indígenas das Américas". Pela primeira vez na ONU, cem ameríndios representavam um continente inteiro. Eles recusaram o status de minorias étnicas e pediram para serem reconhecidos como povos indígenas. O direito a autoafirmação passa a ser uma das principais questões dos povos indígenas em suas negociações com os estados dos quais dependem.

Somam-se a este GT da ONU, outras organizações não governamentais de apoio aos povos indígenas. No Brasil, por exemplo, destacam-se a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), criada em 1979, onde realizam trabalhos aplicados e articulam políticas públicas nas mais diversas áreas, como saúde e educação, nas regiões Nordeste-Leste, em articulação com a Articulação dos Povos Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), criada em 1990; o Centro de Estudos Ameríndios (CEstA), grupo de pesquisa vinculado a Universidade de São Paulo (USP); o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criada em 1972, que embora tenha sua confessionalidade, o CIMI confere um novo sentido aos trabalhos da igreja Católica, se destacando como um dos grandes apoiadores das causas indígenas – Em meados da década de 70, o CIMI apoiou, em todo o país, as Grandes Assembleias indígenas, tendo por princípio que “[...] a causa indígena inspira um método que implique no protagonismo dos povos indígenas, na sua emergência política e histórica como sujeitos de seus atos, como donos de seu destino.” (CIMI, 2016); o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN), ligado à igreja evangélica Luterana; Comissão Pró-Índio (CPI), estão presente em 11 estados, a exemplo do Acre e São Paulo; Centro de Trabalho Indigenista (CTI), fundada em 1978, atuam diretamente com as comunidades indígenas – Guarani, Timbira, Terena, Vale do Javari, repassando recursos e assessoria técnica; Instituto de Formação e Pesquisa em Educação Indígena (Iepé), tem o objetivo central de contribuir para

o fortalecimento cultural e político e para o desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas; Projeto Vídeo nas Aldeias, que promover o encontro do índio com sua imagem, tendo como proposta de tornar o vídeo como instrumento de expressão das identidades indígenas; Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que é a entidade representativa dos indígenas e o Acampamento Terra Livre (ATL). Somam-se a estes, os órgãos governamentais, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), fundada em 1967 e o próprio Ministério Público Federal (MPF).

2.4.2 Legislação brasileira e os direitos indígenas na Constituição Federal de 1988

Morrer, se preciso for; matar, nunca!
(Cândido Mariano da Silva Rondon)

Foram 18 meses de intensos debates na Assembleia Nacional Constituinte para a elaboração do texto constitucional de 1988, relatou Burchillet (1993). Em torno desses debates, estava a questão indígena, em particular a de seus direitos territoriais e a exploração dos recursos minerais em seus territórios. Burchillet (1993, p. 225), relata que:

Nesta ocasião, informamos sobre a pressão anti-indiana exercida sobre os deputados da Assembleia Constituinte por empresas de mineração privadas brasileiras, pelos soldados da antiga Secretaria-geral do Conselho de Segurança Nacional a quem os direitos territoriais indígenas, fronteira, constituía um obstáculo à segurança e, em menor escala, pelos garimpeiros (e suas organizações) e pelos governos de certos estados amazônicos (particularmente Roraima) tradicionalmente aliados a este último.

Contudo, a partir do monitoramento do desenvolvimento das situações das populações indígenas no Brasil e suas vulnerabilidades, as pressões combinadas das várias associações, conselhos e grupos de estudos no Brasil em favor da causa indígena, surtiram efeito na Constituição de 1988. Segundo destaca Souza Filho (2006, p. 76), “[...] a Constituição da República dedica um capítulo para os indígenas, reconhecendo seus direitos, suas terras, seus costumes, suas línguas.”, além de fazer inúmeras referências ao longo de seu texto, tais como a inclusão entre propriedades da União de terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas (Art. 20) e inclusão entre as atribuições do Ministério Público da

responsabilidade de defender judicialmente os direitos e os interesses dos povos indígenas (artigo 129).

CAPÍTULO VIII DOS ÍNDIOS

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 1988)

Bem assim, soma-se aos artigos constitucionais, o Estatuto do Índio¹⁶, promulgado em 1973; contudo, infelizmente, além do braço executor do Estado não cumprir com a Constituição, além de, na mesma haver percalços que oferecem riscos aos indígenas, a

¹⁶ Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973.

exemplo das discussões sobre a questão da prospecção e mineração em território indígena regida pelo Art. 176, § 1, que estabelece condições para tais atividades em terras indígenas.

Em tese, a Constituição Brasileira confere ao indígena um status constitucional a seus direitos, definindo amplamente seus direitos territoriais e culturais, além disso, ao adotar o princípio do respeito à diversidade étnica e cultural das sociedades indígenas, rompe com a política de assimilação dos indígenas à comunidade nacional que havia prevalecido nas Constituições Federais anteriores que os considerava uma categoria puramente transitória, ou seja, desapareceria com o tempo. Embora garantida os direitos dos povos indígenas, em lei, a submissão aos interesses políticos e econômicos desses territórios, prevalece. O silêncio do legislador em relação aos povos indígenas é apenas um reflexo da ignorância e desprezo de grande parte da população não-indígena brasileira.

Embora a Constituição Federal de 1988 tenha inaugurado os princípios da descolonização, várias arestas precisam ser lapidadas e postas em práticas. Diferentemente do que muitos possam pensar, as leis criadas para defesa e preservação da cultura indígena, não foram criadas pelo branco por querer o bem aos nativos; elas são frutos das constantes lutas e resistência dos vários povos originários do Brasil. A legislação indígena foi escrita sob seu próprio sangue.

2.4.3. Breve síntese do marco temporal das políticas indigenistas no Brasil

1570	Lei contra o cativo indígena – Permitia a escravização indígena com alegação de Guerra Justa;
1680	Alvará nº 1 de abril de 1680 – Decretação do Regimento das Missões;
1755	Diretório do Índio instituído pelo Marquês de Pombal;
1758	Fim da escravidão indígena;
1798	Abolição do Diretório do Índio;
1824	A primeira Constituição do Império não mencionava os indígenas;
1845	Aprovação do regulamento das Missões religiosas;
1850	Lei nº 601 – Primeira Lei de Terras. Regulamentada em 1854. É nesse período que teremos as demarcações das terras dos Tabajara e Potiguará na Paraíba;
1887	Lei nº 3.348, de 20 de outubro de 1887, estabelecia que as aldeias extintas, passariam a pertencer aos municípios e os mesmos seriam responsáveis pelas medições e demarcações;

- 1889 A Constituição de 1889 segue os moldes da Constituição de 1824 e não mencionam os indígenas;
- 1891 Primeira Constituição da República;
- 1910 Criação do Serviço de Proteção aos Índios e localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN). Em 1918 passou a se chamar SPI – Serviço de Proteção aos Índios;
- 1916 Com a aprovação do Código Civil Brasileiro, os indígenas ficam sob tutela do Estado até a *integração à ‘civilização do país’*
- 1934 Constituição Brasileira – era Vargas. Estabelece o respeito a posse de terras silvícolas que nelas se achem permanentemente;
- 1967 Com a Constituição de 1967, às terras ocupadas pelos índios foram transferidas para a União, tirando qualquer intervenção de governos estaduais dessa definição;
- A Comissão de Investigação do Ministério do Interior no Executivo Federal, conhecido por Relatório Figueiredo, denunciou violações de direitos humanos dos povos indígenas, motivando a extinção do SPI e a criação da FUNAI como órgão indigenista oficial responsável pela promoção e proteção aos direitos dos povos indígenas de todo o território nacional.
- 1969 Criação da União das Nações Indígenas. Neste período é a primeira tentativa de defesa da cultura indígena;
- 1973 Lei nº 6001 cria o Estatuto do Índio;
- 1974 Primeira Assembleia Nacional de Líderes Indígenas; esse encontro propôs descobertas e trocas de experiências entre os povos e o contexto interétnico que enfrentavam. Esse é o marco do processo de etnogênese dos povos indígenas do Nordeste;
- 1976 Surgimento de organizações indígenas;
- 1980 Início de revisão do Estatuto do Índio;
- 1988 Com a Constituição de 1988, em seu art. 231, São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens;

- 1989 A Convenção Nº 169 baseia-se no respeito às culturas e aos modos de vida dos povos indígenas e reconhece os direitos deles à terra e aos recursos naturais;
- 1991 Publicado os Decretos Presidenciais nº 23, 24 e 25 – tratava sobre a proteção ambiental e da saúde indígena. Esse decreto foi revogado pelo Decreto nº 1.141, de 1994 e posteriormente pelo Decreto nº 7.747, de 2012, quando é criado o PNGATI;
Decreto Presidencial nº 26 – atribui ao Ministério da Educação a competência referentes à Educação Indígena;
- 1996 Criação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL);
Publicado o Decreto Presidencial nº 1.775, que institui os procedimentos administrativos para demarcação de terras indígenas;
- 2000 PDPI – Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas;
- 2002 Com o novo Código Civil, os indígenas são retirados como incapazes;
- 2003 Criação do Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI);
- 2004 O Decreto nº5.051, de 19 de abril de 2004, promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais;
- 2006 Criação da Comissão Nacional de Políticas Indigenistas (CNPI);
Conferência nacional dos povos Indígenas;
- 2009 Criação dos Territórios Etnoeducacionais (TEEs), Pontos de Cultura Indígena e a I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena;
O governo iniciou o projeto de reestruturação da FUNAI;
- 2010 Criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI);
- 2012 Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (OPNGATI). Criada pelo Decreto Nº 7.747, de 5 de junho de 2012, tem como objetivo garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente;

- 2015 I Conferência Nacional de Políticas Indigenistas;
- 2021 Projeto de Decreto Legislativo – PDL 177/2021 (tratemos o PDL 177 como a política do retrocesso), autoriza o Presidente da República para denunciar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, aprovada pelo Decreto Legislativo 143, de 20 de junho de 2002, e internalizada pelo Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004;

É notório o avanço nas políticas públicas que buscam promover a segurança e o bem-estar desses povos. No entanto, o grande gargalo em toda essa conjuntura se dá nos processos de demarcações de terras indígenas. Desde 1850, com a criação da primeira lei de terras, que estabelece que as terras devolutas, pertenciam ao Estado e não a particulares, deveriam garantir e servir aos aldeamentos de indígenas. Com a Constituição de 1988, em seu art. 231, descrita anteriormente, reconhece aos povos indígenas que as terras tradicionalmente ocupadas e de *usufruto exclusivo* dessas terras. Esse reconhecimento se dá pela demarcação de seu território, estabelecendo seus limites geográficos para posse dos indígenas, garantindo-lhes proteção e impedindo sua venda e ocupação por terceiros.

Embora a Constituição de 1988 tenha estabelecido ao governo brasileiro um prazo de cinco anos para que todas as terras indígenas fossem demarcadas, não foi o que ocorreu. As demarcações nunca foram prioridades em nenhum governo, criando um clima de instabilidade e insegurança pelos povos que habitam as terras que estão em processo de demarcação.

2.4.4 Os povos indígenas do Nordeste: emergência étnica

Seguimos com o pensamento de Cunha (2017) e Silva (2003, 2017). Até meados dos anos de 1970, os indígenas, de certo modo, foram desconsiderados pelas reflexões históricas e antropológicas. Esse desprezo se dá principalmente aos indígenas do Nordeste brasileiro. Se dá por vários motivos, e, um deles era o pensamento errôneo de seu desaparecimento. A própria história do Brasil retrata seu genocídio provocado pelos europeus, e aqueles que sobreviveram, não que eles tivessem migrado para outras regiões; mais seu desaparecimento fora pensado e baseado no processo de aculturação e mestiçagem em que viveram.

Ao longo dos anos, os povos indígenas, cada povo a seu modo, elaboraram suas estratégias de resistência e sobrevivência, “[...] seja por meio de conflitos, das alianças, das acomodações, das simulações, etc.” (SILVA, 2017, p. 148). Um desses meios foi o de negar sua origem e sua cultura. Com o Diretório do Índio, de Pombal, os nativos foram proibidos de usarem seus nomes e falarem sua língua e foram obrigados a usarem nomes e sobrenomes e a falarem unicamente a língua portuguesa.

Nesse sentido, o indígena não era mais indígena, o indígena agora é qualquer outra coisa, menos indígena. “O que a gente sabia mesmo, é que minha vó dizia que não era pra gente dizer a ninguém que era indígena.” (DORA TABAJARA, relato verbal, 2021). Além de obrigados a construírem suas casas iguais a dos portugueses, eram incentivados a realizarem casamentos mistos. No Nordeste do século XIX, não existiam mais aldeamentos e em decorrência dos esbulhos legitimados. Muitas famílias foram expulsas de suas terras, passaram a ocupar as periferias dos centros urbanos, como os Tabajara. Desde meados do séc. XIX até meados do séc. XX, teremos o silenciamento¹⁷ oficial desses povos no Nordeste. Esse silenciamento pode ser assimilado como o etnocídio da cultura indígena, o que provavelmente influenciou os historiadores e antropólogos a afirmarem o desaparecimento desses povos.

Os indígenas do Nordeste, invisíveis desde o séc. XIX, iniciam sua jornada de resistência e afirmação étnica. Para Silva (2003, p. 43), “[...] os povos indígenas no Nordeste considerados extintos desde meados e fins do século XIX, a partir das primeiras décadas do século XX pressionaram as autoridades para obterem o reconhecimento oficial enquanto povos étnicos diferenciados.” Segundo o autor:

Nos últimos 30 anos, diversos povos indígenas ressurgiram no Nordeste, como os Pitaguary no Ceará, os Tumbalalá, os Pipipã em Pernambuco. Os Tupinambá na Bahia, os Kalancó (1998), os Karuazu (1999), os Catókin (2001), todos em Alagoas, e mais recentemente tornou-se público o ressurgimento dos Koiupanká também naquele Estado. Esses povos vivenciaram um processo dinâmico de reelaborações das identidades étnicas, em contextos políticos de lutas pela terra, conquista e garantia de seus direitos sociais¹⁸. (SILVA, 2003, p. 43)

Desde os primeiros marcos dessa “emergência étnica”, dados do censo de 1991, 2000 e 2010, apresentam um crescimento considerável da população indígena autodeclarada,

¹⁷ Esse silenciamento é retratado pelo Cacique Ednaldo ao relatar a história dos Tabajara.

¹⁸ Acrescenta-se a essa lista o ressurgimento dos Tabajara em 2006.

principalmente no Nordeste. Segundo dados, o Censo de 1991, informou que 29% dos municípios do Nordeste, residia ao menos um indígena; uma década depois, em 2000, esse número passou para 59,1% e no Censo de 2010, passou a 78,9%. Ainda de acordo com dados do Censo, “[...] esse espalhamento da população indígena foi mais significativo na Região Nordeste, corroborando com o processo da etnogênese.” (IBGE, 2012, p. 4).

Dentro desse contexto de melhorias das políticas públicas e o consequente crescimento populacional, Luciano (2006, p. 28) observa que:

[...] desde a última década do século passado vem ocorrendo no Brasil um fenômeno conhecido como “etnogênese” ou “reterritorialização”. Nele, povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas.

Podemos elencar vários fatores que contribuíram para esse aumento populacional, que vai desde às melhorias de políticas públicas ofertadas aos indígenas, até mesmo a homologação do processo de demarcação de terras. Haja vista toda problemática no processo de demarcações das terras indígenas, segundo levantamento do CIMI¹⁹, desde o governo de José Sarney até o presente, foram homologadas 451 demarcações, sendo: José Sarney – 67 homologações, Fernando Collor – 121, Itamar Franco – 18, Fernando Henrique Cardoso – 145, Luiz Inácio Lula da Silva – 79, Dilma Rousseff – 21, Michel Temer e Jair Bolsonaro não homologaram nenhum processo.

O ressurgimento desses povos, nos obriga a refletir e a repensar a história desde a colonização quando conquistaram e subjugararam os nativos. Pelo que podemos observar, a resistência dos povos indígenas, se deu de forma silenciosa, invisível e camuflada (SILVA, 2003). O genocídio e o etnocídio, resultante do processo da colonização, principalmente no Nordeste brasileiro, e tido os indígenas como vencidos, não é o que ora se apresenta. As apropriações simbólicas e todo o hibridismo cultural influenciando-os e os reinventando-os, os tornaram os indígenas do séc. XXI.

¹⁹ Disponível em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/>. Acesso em: 20 abr. 2020.

3 O POVO DA TABAJARA: ORIGEM, BANIMENTO E RETOMADA DE SUAS TERRAS E A AFIRMAÇÃO DO SER INDÍGENA

Ilustração 4: O povo Tabajara



Fonte: Página do Cacique Ednaldo no Facebook²⁰

Sou Tupã, sou Tupã, sou Tabajara.
 Sou Tabajara nesta terra de Tupã,
 Tenho arara, craúna e xexéu,
 Todos os pássaros do céu,
 Quem me deu foi Tupã,
 Foi Tupã, sou tupã, sou Tabajara.
 (Letra do Toré Tabajara)

Percebe-se no poema acima, que é cantado durante o rito do Toré, o processo de empoderamento e reconhecimento dos Tabajara enquanto indígenas (ilustração 4). A afirmação do “Ser” indígena se faz necessária nesse processo de emergência étnica de resistência e reavivamento de sua cultura, de seu modo de ser, ver e agir no mundo. Para Bruna Tabajara (informação verbal, 2022), “[...] ser Tabajara é carregar consigo a história de luta e resistência da nossa ancestralidade, é possuir a identidade de um povo que lutou e luta pelos seus direitos (re)existindo.” Os Tabajara têm uma população estimada em 755 indígenas²¹ (MURA; PALITOR; MARQUES, 2015), distribuída em 3 localidades, no município de Conde, litoral sul da Paraíba. Ambas são consideradas aldeias, por possuírem

²⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/cacique.tabajara>. Acesso em: 23 set. 2019.

²¹ Dados do IBGE, disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>. Acesso em: 20 jul. 2019.

representantes legais que são os Caciques. A Aldeia Vitória, que possui o maior número populacional, localizada na Mata da Chica, possui aproximadamente 23 famílias indígenas, a Aldeia da Barra de Gramame, com 8 famílias e a Aldeia Nova Conquista, que está em formação.

Este capítulo tem a propositura de descrever a história étnica e cultural do povo Tabajara. Reconstruir sua historiografia e entendê-la em toda sua complexidade, o processo de aculturação vivida por eles, é um de nossos objetivos. Como bem nos lembra Marc Bloch, o papel do pesquisador é investigar e se esforçar para reconstruir o máximo do cenário ao qual não assistiu. Contudo, uma cultura quase exclusivamente oral, como foi a dos indígenas, tende a não deixar pistas, ou então deixar pistas distorcidas. “Que haja nessas observações uma parte de verdade, ninguém pensará em negá-lo. Elas exigem, no entanto, serem sensivelmente nuançadas,” como diria Bloch (2001, p. 69).

É fato que, enquanto pesquisador, necessitamos de fontes, e em sua maioria fontes escritas. Infelizmente, temos apenas o testemunho de um dos lados, os relatos (documentos, cartas e outros escritos) sobre os povos indígenas e negros no Brasil Colônia, estarão sobre a tutela dos dominadores: missionários, inquisidores, administradores, viajantes (e tomemos como exemplo o Hans Staden), dentre outros, exceto dos próprios indígenas e negros.

Compreendemos que as referências tomadas aos Tabajara são dinâmicas, bem assim, nos fazem a não acreditar necessariamente no que está mantido intacto entre o passado indígena e o nosso presente enquanto pesquisador; isso se deve principalmente às transformações e rupturas radicais que ocorreram nos contextos de contato externo, colonialismo e modernização. Não mais do que outros tipos de textos, histórias indígenas e estudos etnográficos não imitam o que aconteceu.

Bem assim, acompanhamos o pensamento de Douglas (1996, p. 129), em que:

Os textos coloniais, na medida em que são contemporâneos às ações descritas e, portanto, podem conter vestígios de ações, relações sociais e contextos locais sempre indecisos e parciais, constituem recursos importantes para a exploração etno-histórica de experiências literárias e indígenas do colonialismo.

Embora haja riqueza dos dados etnográficos, a respeito dos registros sociais e culturais, surgem a necessidade de identificar, decifrar e sistematizar o processo étnico-histórico contido nos textos. É nesse contexto que o trabalho de campo se torna prazeroso. A análise de histórias orais (FERREIRA *et al*, 2000) – do pai que falou para o filho que falou

para seu filho, também nos mostra formas culturais, da perspectiva indígena, pois fazem parte de suas lutas e suas histórias.

A história dos povos indígenas é a história de constantes conflitos, mesmo antes da chegada dos europeus, motivo esse que ocasionavam sucessivas migrações. A costa atlântica da Ilha Brasil (JAIME, *apud* RIBEIRO, 2009, p. 29) era habitada por inúmeros povos indígenas. Cada povo disputando os melhores locais (onde possuíam mais animais para caça, por exemplo), fazendo deles povos nômades, uma vez que eles se alojavam, desalojavam e se realojam, constantemente. Os indígenas que habitavam a costa do atlântico, tinha como característica ser bons guerreiros e falavam o *tupi*, língua da família tupi-guarani (LOUKOTKA, 1950).

Explorar o berço histórico dos povos nativos tem se tornado uma prática comum dos pesquisadores que se debruçam sobre os povos indígenas contemporâneos. Neste estudo, centraremos nossa atenção no povo Tabajara. Essa primeira etapa revelará continuidades, permanências e ressignificações desse povo que serão fundamentais as questões que ora investigaremos. Do início do século XVII até meandros do século XX os Tabajara ocuparam seu território tradicional que se localizava na microrregião do litoral sul paraibano. Antes disso, porém, no século XVI, a história dos Tabajara tem registros de constantes conflitos e alianças, não só com colonizadores, mas também com os Potiguara, como destaca Gonçalves (GONÇALVES, 2007, p. 43) ao relatar que:

[...] os aliados Tabajaras que, naquela época, ocuparam uma porção do território incrustada entre as terras dos seus inimigos tradicionais, Kaeté ao sul e Potiguara ao norte, já haviam sido expulsos, passando a transitar na faixa de terra entre a Zona da Mata e o Rio São Francisco, onde continuavam a prestar serviços aos aliados, fazendo guerra para cativo.

Após a ocupação lusitana na Paraíba - 1516, os indígenas Tabajara e outros foram submetidos ao *regimento do aldeamento*. Conforme Barcellos e Farias (2015b), a prática do aldeamento tinha como desafio fazer do indígena um sedentário; a tática utilizada para tanto costumava ser o deslocamento de povos inteiros para novas aldeias e a própria catequização. O aldeamento (e conversão) dos nativos era liderado por religiosos, colonos e soldados e tinha como propósito “[...] domesticar essas populações introjetando os valores e normas portuguesas no universo cultural indígena.” (BARCELLOS; FARIAS, 2015a, p. 80).

Nos séculos posteriores, a história dos Tabajara se entrelaça à questão fundiária. Com a demarcação dos lotes na antiga sesmaria da Jacoca - atual Conde, o aldeamento dos

Tabajaras ganha outros contornos. Na região, onde localizava-se o Sítio dos Caboclos, as famílias viviam da agricultura, caça, pesca e outras atividades. Afora isso, muitos conflitos e atos de violência preenchem a memória histórica desse povo. Registros apontam que, à época, grande parte das terras indígenas foram expropriadas. Quem protagonizava tais atos eram famílias detentoras de um grande poderio econômico, as chamadas “oligarquias”. Estas, utilizavam-se de atos de violência física e psicológicas. Dentre as famílias, destaca-se a família Lundgren (BARCELLOS; FARIAS, 2015a).

Em 1850, teremos a publicação da lei de terras. Os aldeamentos foram extintos e criou-se a política de registro de terras para poder ter direito sobre ela. É nesse período que dar-se a demarcação das terras dos Tabajara por Antônio da Justa Araújo (ver imagem 7 – cartografia da Jacoca), em 1867. Cada família teve direito a um lote, porém nenhum dos indígenas teve o cuidado de registrar seus lotes, pois não tinham noção de propriedade privada, pois sua cultura era viver em comunidade.

As origens do povo Tabajara remontam assim a um cenário de jugo e tirania. Além da exploração econômica, do brutal anseio de ‘conversão’, das tentativas de extermínio, a cultura Tabajara testemunhava a violação de suas tradições e elementos mais sagrados. Devido a isso, preocupados com a sobrevivência de seu povo, os Tabajara foram forçados a migrar de suas terras para outros locais. Conquanto, após um longo período de exclusão, o povo indígena Tabajara ressurge. O povo indígena Tabajara ressurge em 2006 mediante os movimentos de emergência étnica (etnogênese) que ocorreu entre os povos nativos do Nordeste. Esses movimentos, segundo Grünewald (2001, p. 43):

[...] reivindicavam da atual agência indigenista – a Fundação Nacional do Índio – Funai, o reconhecimento de seu status indígena e a conseqüente demarcação dos territórios indígenas. Se na década de 1930, três ou quatro povos indígenas eram reconhecidos no Nordeste, o número atual dos grupos reconhecidos e/ou solicitando reconhecimento chega aos cinquenta.

A partir do processo denominado etnogênese, o povo vem fortalecendo-se, buscando sobretudo, o reconhecimento de sua indianidade e demarcação de seu território. Dentro do processo de etnogênese, um dos aspectos reavivados e reelaborados pelos Tabajaras é o aspecto religioso. O campo da religiosidade, de uma maneira geral, para esse povo, não pode ser descrito em termos substantivos, isto é, não se trata da simples enumeração de crenças e práticas. Primeiramente lembramos que ele guarda até certo ponto uma continuidade do período colonial dada a influência do cristianismo católico. “A população Tabajara

desenvolveu-se recebendo como herança ideológica e cultural a influência do pensamento religioso católico através da ordem religiosa franciscana.” (BARCELLOS; FARIAS, 2015a, p. 173). Mas, ao contrário do que se poderia supor, que religiosidade originária estava cedendo lugar a religião cristã e que tais populações assimilariam de modo integral o credo dominante, o que se assinala atualmente na religiosidade desses povos é um conjunto de crenças muito diversificado.

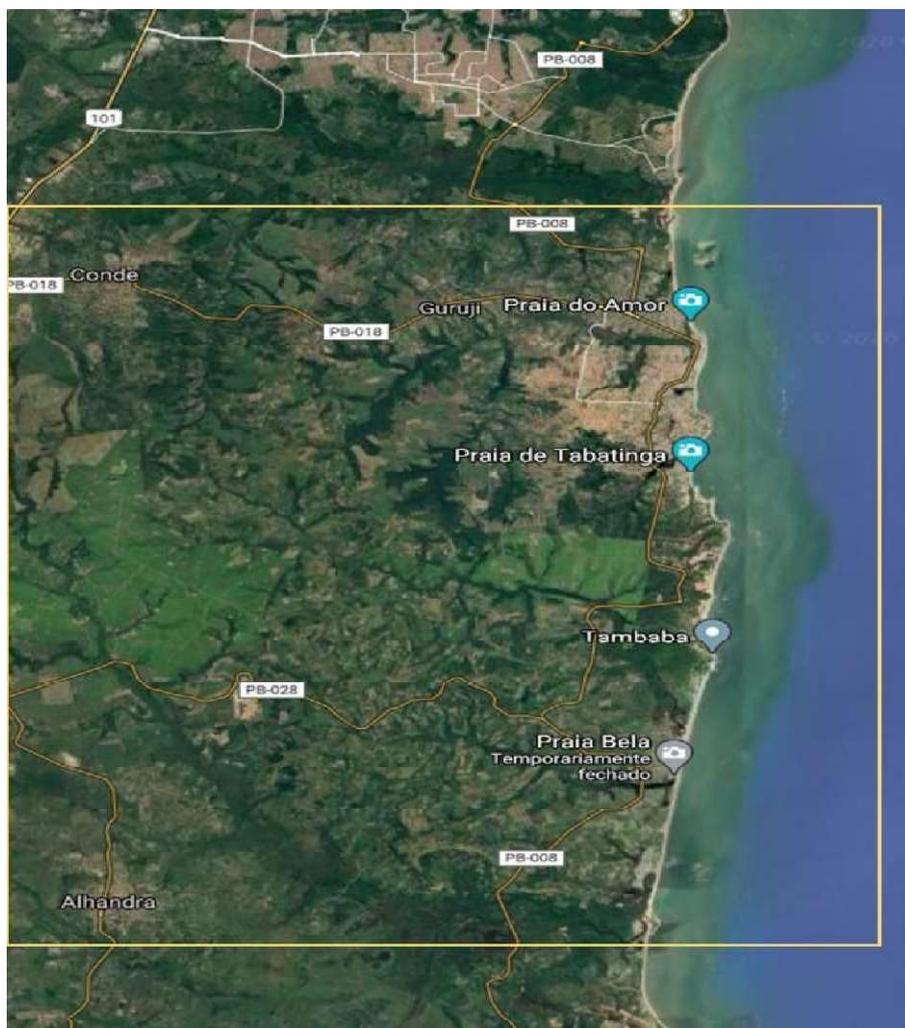
Até o século XIX, a catequização foi um dos principais instrumentos de conquista e domínio do povo Tabajara. Além de seu próprio sistema de crença, pode-se dizer que o catolicismo foi, à época, a única religião institucionalizada praticada por esses povos. Depois da diáspora ocorrida nesse período, quando foram expulsos de seu território tradicional, é que eles começam a ter contato com outros ritos religiosos, principalmente os ligados a matrizes cristãs evangélicas (BARCELLOS; FARIAS, 2015a). Daí temos que os traços culturais que constituem um grupo étnico mudam, e que a cultura pode ser objeto de transformações, sem que isso implique no seu esvaziamento. Dentre as matrizes evangélicas que os Tabajara tiveram contato, a de maior pungência foi a tradição pentecostal. Vale a pena delinear o lugar e características dessa tradição no cenário religioso contemporâneo, bem como os desdobramentos de sua incursão dentro da cultura Tabajara.

A história do povo Tabajara se inscreve nesse contexto. Com a chegada dos europeus e por se aliarem aos portugueses, contra o povo Potiguara, no processo de fundação da capitania da Paraíba²², receberam três sesmarias, que vai do rio Gramame até o rio Abiaí (ilustração 5), litoral sul do estado, e fundam as aldeias de Alhandra e Taquara. Com a dominação holandesa, no século VXII, as aldeias que possuíam nomes indígenas, tiveram seus nomes trocados, com a finalidade de descaracterizá-las, como foi o caso da aldeia Jacoca²³ que passou a se chamar Maurícia ou Mauricéia, nome dado em homenagem ao Conde Maurício de Nassau, governador da província.

²² Grafada em alguns escritos como PARAHYBA (Cf. SAMPAIO, 1904, p. 32). Herckman, irá traduzir o termo Parahyba por mar-corrompido ou água má. “O índio diria *Pará-nema* ou *Ypanema*. Parahyba é o mesmo que *Para-ahyba* e se traduz: *riu ruim* ou *impraticável* por motivos de dificuldades oriundas do próprio leito. Costumavam os selvagens denominar *Parahyba* ou *paranahyba* os trechos do rio encachoeirados, inacessíveis à navegação”. (HERCKMAN, 1886, p. 240; Herckman *apud* SAMPAIO, 1904, p. 32 grifos do autor)

²³ Poderá ser encontrado outras grafias, como JOAKAKA, INOCOÇA, JAOCOÇA. Cf. SAMPAIO, 1904, p. 33; Cf. VAINFAS, 2009. Herckman também escreve como Joakoka (HERCKMAN, 1886, p. 258; Cf. *apud* SAMPAIO, 1904). Segundo Herckman, “Joakaka é uma palavra brasílica que significa: abraça-me” (ibidem, p. 258). Herckman (1886), relata que os índios surpreenderam uma mulher brasileira (potiguar) que se achava a sobra com um Tapuya, e lhe dizia *t’cheakoka* (*abraça-me*).

Ilustração 5: Litoral Sul do Estado da Paraíba



Fonte: google.maps

Com a implantação do *Diretório do Índio* pelo Marquês de Pombal, as aldeias foram elevadas ao status de Vila, no século XVIII. A Aldeia Mauricéia passou a se chamar Vila do Conde, e a aldeia Aratagui que passou a se chamar Vila de Alhandra. Será nessa esteira que a história dos Tabajara estará escrita.

3.1 OS TABAJARA E A FUNDAÇÃO DA CAPITANIA DA PARAÍBA

Nossa tropa de choque recebeu a missão de transformar essa certeza abstrata em realidade: a ordem é rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trate como bÊstas de carga. A violênciA colonial nÃo tem somente o objetivo de

garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga. (SARTRE, 1968, p. 9)

Iniciamos esta discussão com o texto de Jean-Paul Sartre. O autor é claro sobre a real intensão dos colonizadores. Quando as primeiras *Naus* portuguesas atracaram no litoral do *novo mundo*, a priori, não houve, de fato, uma atração, pois na costa não havia nenhuma riqueza, tendo em vista que os interesses lusitanos estavam voltados para o comércio de especiarias nas Índias. Devido ao desinteresse de Portugal, outros corsários, em sua maioria de origem francesa, começaram a explorar não apenas o pau-brasil, mas também pimenta da terra, algodão e animais, como soíns e papagaios, e logo fizeram amizade com os indígenas, facilitando sua relação comercial que ficou conhecida por *escambo* - processo de troca de mercadorias. Segundo Darcy Ribeiro (2006), os índios não queriam outra coisa porque, encantados com as riquezas que o europeu podia trazer nos navios, o usavam para se prover de bens preciosíssimos que se tornaram logo indispensáveis, como as ferramentas de metal, espelhos e adornos.

Darcy Ribeiro (2006, p. 76), relata que “[...] por muito tempo não se soube se o Brasil seria português ou francês, tal a força de sua presença e o poder de sua influência junto aos índios.” Em meados do século XVI, os Portugueses, preocupados com o aumento do comércio na colônia, começaram a enviar expedições em uma tentativa de evitar o contrabando por parte dos franceses. Tais expedições sempre foram repelidas pelos franceses com o apoio dos indígenas. Uma dessas relações entre franceses e indígenas é relatado por Hans Staden²⁴, quando o mesmo, em sua segunda viagem à colônia, é capturado por indígenas. Staden (2008, p. 75, grifo do autor) relata que:

A quatro milhas de nossa aldeia morava um francês. Quando soube de mim, veio e entrou na cabana que ficava em frente à minha. Os selvagens vieram então ao meu encontro e disseram: *eis aqui um francês. Agora*

²⁴ Mercenário e arcabuzeiro alemão, Hans Staden (1524-1576) aportou nas costas do recém-descoberto Brasil. A primeira, em 1549, passando por Pernambuco e Paraíba; e a segunda, em 1550, quando chegou a ilha de Santa Catarina, dirigindo-se posteriormente à capitania de São Vicente, no litoral sul do atual estado de São Paulo. Na segunda viagem, como viera a bordo de um navio espanhol, foi preso pelo governador-geral, o português Tomé de Sousa, e em seguida capturado pelos índios tamoios, inimigos dos tupiniquins e dos portugueses e aliados dos franceses. O jovem Staden viveu para contar o que viu: paisagens virgens, riquezas inexploradas e a prática ritual do canibalismo, do qual por muito pouco não foi vítima. O livro com o seu relato foi publicado em 1557, Marburgo, Alemanha, ilustrado por xilogravuras anônimas baseadas nas suas descrições. É também (junto à Carta de Pero Vaz de Caminha) uma das primeiríssimas reportagens realizadas sobre os povos que viviam no que viria a ser Brasil. (STADEN, 2008)

queremos ver se você também é ou não é francês. Fiquei feliz, pois pensei: ele é cristão e, sem dúvidas, falará alguma coisa a meu favor. Conduziram-me nu até a casa do francês. Era um homem jovem, que os selvagens chamavam de Caruatáuára. Ele falou em francês comigo e não pude entendê-lo. Os selvagens estavam à nossa volta e nos ouviam. Como eu não podia responder ao que dizia, ele disse na língua deles: matem-no, esse mau sujeito é um verdadeiro português, vosso e meu inimigo.

Diante da situação, da relação dos franceses com os indígenas – a exemplo dos Potiguara, contrabandeando o pau-brasil e o receio de perder sua colônia, Portugal decide povoar as terras dividindo-a em 15 lotes chamadas de Capitania e distribuídas para 12 donatários. Destacamos aqui a Capitania de Itamaracá, que se limitava do rio Santa Cruz até a Baía da Traição. Após a tragédia de Tracunhaém, em 1534, o rei decidiu desmembrar Itamaracá, que ficava entre as capitanias de Pernambuco e do Rio Grande, dando início a formação à capitania da Paraíba (ilustração 6).

Segundo os relatos de Herckman (1886, p. 239):

A Capitania da Parahyba, situada ao norte de Pernambuco, é uma das principais províncias do Brazil. Entre os seus limites e os de Pernambuco fica a Capitania de Itamaracá que com ella confina pelo sul; ao oriente o mar oceano ou mar do Norte, como os Hespanhoes o denominam; ao norte a Capitania do Rio Grande, e para o occidente estende-se pelo sertão a dentro até onde os moradores a quizerem povoar.

Ilustração 6: Capitânicas de Pernambuco, Itamaracá, Parahyba



Fonte: Biblioteca Nacional Digital²⁵

Foram cinco expedições até a conquista definitiva da Paraíba, pois era habitada pelos Potiguara e franceses. Na quarta tentativa, e a destacamos por marcar a chegada dos indígenas Tabajara na Paraíba, em 1584, Waldice Mendonça Porto²⁶, membro do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba – IHGP (2000, grifo nosso), relata que:

²⁵ Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart529239/cart529239.jpg. Acesso em: 15 set. 2019.

²⁶ Em 1999, o Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba – IHGP, aproveitando o ensejo da passagem dos 500 anos do Brasil, realiza o Ciclo de Debates sobre a participação da Paraíba na historiografia brasileira. No ano seguinte, lançaram o livro *A Paraíba nos 500 anos do Brasil*, contendo os trabalhos expostos pelos participantes.

[...] com a vinda do Ouvidor Geral do Brasil, Martim Leitão, cognominado por Coriolano de Medeiros de “O César das Conquistas Paraibanas”, e a vinda da esquadra de D. Diogo Flores de Valdiz, é que a conquista da Paraíba começa a se delinear. A conquista se intensifica quando a esquadra vai a socorro do forte S. Felipe e São Tiago (hoje Forte Velho).

Nos primeiros dias de fevereiro de 1585 chegam o cacique tabajara Braço de Peixe e o seu irmão Assento de Pássaro com parte de sua gente, vindos das margens do rio São Francisco, em reforço aos Potiguara. Este cacique haveria de decidir os rumos da conquista.

Surge a oportunidade quando os dois chefes indígenas dos Tabajara e Potiguara se desentendem. Martim Leitão então ofereceu pazes aos Tabajara, no momento em que o cacique já se dispunha voltar para sua aldeia no São Francisco.

Essa relação dos portugueses com os indígenas Tabajara foi celebrado às margens do rio Sanhauá no dia 5 de agosto de 1585 (dia de Nossa Senhora das Neves). Alianças feitas, os portugueses com o apoio dos Tabajara expulsam os franceses e Potiguara da região. A Capitania da Paraíba tem então sua sede firmada, passando ao *status* de cidade em 1589 passando a se chamar *Cidade de Nossa Senhora das Neves*²⁷. Os Tabajara passaram a ocupar o litoral ao sul²⁸ do rio Sanhauá, especificamente entre os rios Gramame²⁹ e Abiaí, antes ocupado pelos Kaeté³⁰, onde fundaram as aldeias de Alhandra e Taquara. No entanto, os

²⁷ Desde sua fundação, o nome da cidade passou por diversas mudanças. Seu primeiro nome foi *Cidade de Nossa Senhora das Neves* em 1589. Em 1578, com a morte de D. Sebastião, então rei de Portugal, o trono passa para seu tio o cardeal D. Henrique, que veio a falecer em 1579, sem deixar herdeiros. Com o apoio da nobreza portuguesa, o rei da Espanha, Felipe II, que se dizia primo dos reis portugueses, assume o trono em 1580 e une as coras. Em homenagem ao novo rei, a cidade passa a se chamar *Filipeia de Nossa Senhora das Neves*. Após a conquista holandesa, em 1634, a cidade passa-se a chamar de *Frederica (Frederikstad, em honra do Stadhouder Frederico-Henrique)*. Com a expulsão dos holandeses em 1650, a cidade volta a se chamar *Cidade de Nossa Senhora das Neves*, passando a *Cidade da Parahyba* em 1817. Em 1930, com a morte do presidente do Estado, João Pessoa, a cidade passou a carregar seu nome.

²⁸ Uma outra discussão seria questionar o lugar dos Tabajara na Paraíba. Alguns historiadores, a exemplo do Wellington Aguiar, questionam sobre as terras hoje ocupadas não pertencer aos indígenas de origem Tabajara. Segundo o historiador “Os Tabajara moravam entre a Bahia e Pernambuco, nos limites do São Francisco, e vieram para cá. Saíram de lá porque fizeram um massacre nos portugueses”. (GONÇALVES; AGUIAR, 2000)

²⁹ Em alguns escritos o rio Gramame estará grafado como Garamame. Segundo Herckman, “o nome deste rio Gramame vem de um Tapuya chamado Guará, que foi preso pelos Pitiguares (Potiguara), e confiado a certa índia para guardá-lo e trata-lo bem até o dia em que eles resolvessem come-lo. A mulher desempenhou tão bem do encargo de cuidar do preso que começaram a amar-se mutuamente, o que foi notado pelos principais da aldeia; não querendo, porém, estes renunciar o seu intento nem tão pouco afligir a mulher, empregando a violência, aproveitaram uma ocasião em que a índia saíra da aldeia para tomarem o preso e conduzirem-no ao rio, onde pretendiam dar-lhe morte com as suas costumadas solenidades. A índia, voltou de pronto a aldeia [...] correndo ao lugar, tomou a vítima nos braços, e a abraçou dizendo: *oh Guara ma ma*, o que quer dizer *meu Guará, eles te querem matar*.” (HERCKMAN, 1886, p. 258, grifo do autor)

³⁰ De fato, os Kaeté ocuparam a região da Paraíba e Pernambuco, no entanto os mesmos, provavelmente, foram exterminados em decorrência do assassinato do padre Fernando Sardinha, conforme relata Dantas “em 1562 Mem de Sá determinaria que fossem castigados os Kaeté, por terem morto o bispo dom Pero Fernandes Sardinha” (DANTAS *et al*, 1992, p. 436)

Potiguara permaneciam na região que ficava entre a Baía da Traição³¹ e o Rio Grande. Diante da situação, foram enviadas expedições, contando com a participação dos indígenas Tabajara, aliados dos portugueses. Anos mais tarde, os portugueses são vencidos pelos Neerlandeses, dando início ao período do chamado Brasil-Holandês.

3.1.1 Os Aldeamentos

No período que compreendeu os anos de 1595 e 1755, o regime de aldeamento estiveram sob a tutela dos missionários, a exemplo dos Jesuítas, Carmelitas e Franciscanos. Na região habitada pelos Tabajara, duas aldeias (Jacoca e Utinga) estiveram sob a tutela dos beneditinos e eram **Caboclos de Língua Geral**, no século XVIII (DANTAS *et al*, 1992, p. 445 – grifo nosso). No século XVIII, foi instituída uma política linguística, que era a língua Tupi, para facilitar a relação entre os colonos e os grupos indígenas, era o chamado Língua Geral. Os indígenas atraídos pelos missionários para viverem em regime de aldeamento, não tinham o status de escravo nem de servo. Os indígenas aldeados eram catecúmenos, ou seja, estavam em processo de cristianização e assim ‘livres do pecado’, garantindo assim a ‘salvação eterna’. No entanto, eles podiam ser recrutados a qualquer momento para conflitos que ameaçassem os interesses da colônia. Podiam ser convocados para trabalhos de interesse público na construção de igrejas, fortalezas e urbanização das cidades, bem como abertura de estradas.

Mas o que nos chama atenção no processo de aldeamento, não é o simples fato do processo de conversão dos indígenas a fé cristã, mas o fato do processo de indigenização do cristianismo. O método para catequético jesuítico consistia em ensinar as doutrinas e orações na língua *tupi*, correndo o risco de manchar o prestígio da língua portuguesa em certos campos missionários. Posteriormente, esse mesmo método é utilizado pelos reformistas holandeses. O método jesuítico resultou em 03/09/1759, já no período pombalino, foi promulgada a *lei dada para proscricção, desnaturalização e expulsão dos regulares da Companhia de Jesus, neste reino e seus domínios*; tal lei culminou na expulsão dos jesuítas de Portugal e de todos os seus domínios. Para Dantas, “[...] tudo isso sem dúvida implicou novas repercussões, na maioria das vezes negativas para os índios, e que se farão sentir nos dois séculos seguintes.” (DANTAS *et al.*, 1992, p. 444). Com a retirada das ordens religiosas do Brasil, não tinha quem defendesse os índios. Durante o período que sucedeu a reforma

³¹ Nome dado pelos portugueses desde que três marinheiros foram mortos pelos Potiguara, por volta de 1501.

pombalina, incentivarão a perseguição aos indígenas, que foram praticamente expulsos e/ou exterminados do litoral no século XVIII. E os indígenas que permaneceram passaram a ser reconhecidos como Caboclos.

Ainda no mesmo ano, é elaborado o *Diretório dos Índios*. Essa lei irá estabelecer três pontos cruciais: primeiro, as aldeias mais populosas seriam elevadas as categorias de vilas e municípios e que as terras de cada comunidade indígena seriam distribuídas a cada família; segundo, a proibição do uso de sua língua materna pela língua portuguesa e terceiro, o incentivo ao casamento misto, ou seja, dos colonos brancos com indígenas. Essas determinações foram implementadas pelo então Marquês de Pombal, na conhecida reforma Pombalina.

Com a implantação da política linguística e o incentivo ao casamento misto, percebe-se que o *Diretório dos Índios* tinha por objetivo a efetiva integração dos nativos à sociedade portuguesa. A língua sempre foi um dos grandes problemas na Colônia. Pero Vaz de Caminha, em sua carta já relatava essa dificuldade. Ele relata que “[...] o português minoritário se defronta com o vigor das muitas línguas indígenas e dos milhões de falantes.” (CASTRO, 2009, p. 128). Segundo ele, “[...] a confusão linguística sufoca o português no primeiro momento da vida colonial.” (*ibidem, ibidem*). Ora, para o discurso do dominador, dava-se a entender que o diretório objetivava a libertação dos indígenas pois proporcionava a extinção das diferenças entre colonos e indígenas. Tais pontos estão expressos no corpo do próprio *Diretório*:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da língua do príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo príncipe. Observando, pois, todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidarão os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos diretores, estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum, que os meninos, e meninas, que pertencem as escolas, e todos aqueles índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas nações, ou da chamada geral; mas unicamente da

portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína espiritual, e temporal do Estado (GARCIA, 2007, p. 25).

A relevância sobre a política linguística, além de deixar evidente a disputa entre Portugal e Espanha, mostrava, provavelmente, a conquista linguística da gramática de João de Barros. Gramática essa que estabelecia o português como a língua de todos os povos conquistados. Para Garcia (2007, p. 27) “[...] a língua portuguesa teria, então, dois papéis principais: interferiria na identidade dos indígenas, tentando transformá-los em portugueses, o que, por sua vez, comprovaria a efetiva ocupação lusitana daquelas terras.” Diante disso, os indígenas do Nordeste, segundo Dantas, chegaram ao século XIX vivendo situações diferenciadas. Para o autor, os “[...] ‘índios selvagens’, aqueles que habitavam os extremos da região, enfrentaram de forma sistemática os contatos com os neo-brasileiros, inclusive com declaração das chamadas *guerras justas*” (DANTAS *et al*, 1992, p. 446), ou seja, os indígenas que transitavam nas fronteiras da Paraíba e do Piauí, foram praticamente dizimados por fazendeiros, a exemplo dos Cariri. Segundo o autor, “[...] nos meados do século XIX elevava-se a mais de meia centena o número de aldeamentos espalhados pelas várias províncias nordestinas.” (DANTAS *et al*, 1992, p. 446). Para ele, em reconhecimento à identidade indígena,

[...] o Estado brasileiro, a exemplo do que fizera o Estado português, dispensava-lhes tratamento especial mediante o direito à propriedade coletiva de terra, isenção de tributos, gratuidade dos serviços religiosos, administração específica exercida por diferentes agentes sociais civis ou religiosos, que geriam bens das aldeias e intermediavam as requisições de índios para o trabalho e participação nas atividades militares. Além disso, um acervo de experiências comuns, cotidianamente vividas e historicamente construídas e reconstruídas, tendo como referências as tradições culturais dos grupos indígenas aí reunidos, tornava os habitantes dos aldeamentos diferentes dos regionais com quem viviam em contato.

Para Dantas, os indígenas aldeados são diferentes de outros povos que viviam longe dos centros urbanos. Tal processo é relatado por Gardner (1975, p. 70, *apud* DANTAS *et al*, 1992, p. 447), ao dizer que:

[...] o número de famílias que habitavam a ilha (*ilha de São Pedro, localizada em Sergipe*) chega a cerca de quarenta e são, em maior parte, índios civilizados. Na tarde de nossa chegada apresentei-me ao seu capitão. Por ele soube que os índios da ilha estão diminuindo gradativamente seu

número. Suspirou o velho ao dizer-me que não estava longe o dia em que sua raça estaria extinta ou, pelo menos, mesclada com os outros habitantes.

A partir do discurso de Gardner, aliado às leis da reforma pombalina e seu processo de integração do indígena enquanto servo do rei, percebe-se que os povos que nasciam, passaram a não dar valor aos ideais de seus ancestrais, às crenças e costumes e aos modos de vida indígena (o que lhes conferiram o termo pejorativo de *selvagens*). Ao acompanhar o discurso de Gardner, podemos observar que as crenças e práticas religiosas dos indígenas eram inaceitáveis entre os colonizadores cristãos que constituíam um problema, mas sua persistência com pouca ou nenhuma mudança por duas ou três gerações, passou a figurar de modo diferente. É fato que num primeiro momento, o processo de cristianização envolveu inevitavelmente a retenção de ideias e práticas que eram incompatíveis com formas mais puras do cristianismo, afinal, eles não possuíam noção de pecado.

Todos esses processos, como destaca Barcellos e Farias (2012, p. 80) ao afirmar que “[...] as práticas de aldeamento e conversão dos nativos atuaram de forma a domesticar³²” as populações e converter os indígenas foram impostos pelos moldes ocidentais. Os colonos não aceitavam que os indígenas que fizessem parte de sua sociedade, tida como moderna, trouxessem suas marcas tidas como arcaicas, como por exemplo a noção de intimidade. Para Priore (2011, p. 13):

A noção de intimidade no mundo dos homens entre os séculos XVI e XVIII se diferencia profundamente daquela que é a nossa no início do século XXI. A vida cotidiana naquela época era regulada por leis imperativas. Fazer sexo, andar nu ou ter reações eróticas eram práticas que correspondiam a ritos estabelecidos pelo grupo no qual se estava inserido.

O casamento misto, proposto no *Diretório do Índio*, tinha outras funções, para além do processo de ‘civilização’, que era integralização do não-indígena em terras aldeadas incentivando a construção de casas com divisórias e que construíssem suas casas a exemplo dos europeus. Os ‘bons costumes e a moral cristã’ tinham que se fazer presentes. A promiscuidade não poderia existir na colônia.

³² Termo utilizado outrora por Schalkwijk (Cf. SCHALKWIJK, 2008). Desconsideramos o termo *domesticar* por considerá-lo de cunho pejorativo, embora esse tenha sido o termo utilizado pelos holandeses para denominar os grupos indígenas já dominados e agora aldeados, que foram denominados de Tupi. Os grupos não subjugados aos holandeses, esses os chamaram de *Tapuias*. Gaspar Barléu, relata que “[...] no Brasil holandês o nome dos tapuias, por causa do seu ódio aos portugueses, das guerras com os seus vizinhos e dos auxílios mais de uma vez prestados a nós. Habitam o sertão brasileiro, bastante longe do litoral...Vagueiam à maneira de nômades e não se detêm sempre em aldeamentos ou territórios fixos, mas, mudam de morada, conforme a quadra do ano e a facilidade da alimentação.” (1974, p. 260). Wiesebron (2008), destaca o termo *Brasilianos* aos índios aldeados.

A legislação pombalina foi abolida apenas em 1798, em função dos abusos cometidos contra os indígenas. Embora abolida, a reforma de Pombal deixou seu rastro. O incentivo para ocupação das terras aldeadas por não-indígenas, o arrendamento de terras indígenas ilegais e a invasão por latifundiários que se apossaram dessas terras, o casamento misto e a proibição do uso da língua *Tupi*, deixaram seus rastros que perduram até os dias de hoje, e a exemplo dos Tabajara.

3.1.2 A presença dos holandeses na Paraíba

Entre os séculos XVII e XVIII, após conflitos entre a Holanda e os países ibéricos, por questões políticas e comerciais, os holandeses decidem invadir as colônias sob domínios deste último. Neste período, a economia girava em torno do açúcar, e todo o conflito pela colônia do Brasil foi, em grande medida, em decorrência deste. A região Nordeste atrai os olhares holandeses pois os mesmos descobriram que aqui possuíam 137 engenhos de açúcar, conforme relatado por Boxer (1961). Diante disso, foram travadas guerras para e pelo açúcar.

É evidente que a conquista das colônias não tinha apenas o interesse econômico, mas buscavam fragilizar o poder da Espanha na Europa. É sabido que o poderio espanhol cresceu consideravelmente com a união das coroas após a União Ibérica, por Felipe II, em 1580. Para Vainfas (2009, p. 147, grifo do autor):

A expansão marítima dos Países Baixos foi, assim, um grande negócio organizado e financiado por empresas comerciais. Integrou também um vasto plano político de afirmação da soberania das províncias rebeldes e sua elevação a uma posição hegemônica no cenário das potências europeias. No entanto, a expansão da WIC³³ esteve longe de se limitar às razões econômicas e políticas. Uma terceira motivação se destacou desde o início: o **proselitismo religioso**, uma vez que a bandeira do calvinismo, a “verdadeira religião cristã”, no dizer dos reformados, era traço definidor da identidade do Estado, uma confederação de províncias governada pela Casa de Orange que, apesar de conhecida por sua tolerância religiosa³⁴, não deixava de ser um Estado confessional, a exemplo dos demais Estados europeus do Ocidente.

³³ WIC - *West Indische Compagnie* – *Companhia das Índias Ocidentais*. A Companhia das Índias Ocidentais foi organizada pelos holandeses no período da *Trégua dos Doze Anos* firmada em a Espanha.

³⁴ Ebben, destaca que “[...] a igreja calvinista reformada era, sem dúvida, a igreja pública privilegiada o que, entre outros, implicava que mantinham o monopólio do exercício público da religião e que o governo apoiava a igreja financeiramente. Mas, não se tratava de uma igreja estatal. Além do culto religioso calvinista reformado o estado tolerava outras congregações protestantes como os anabatistas, os calvinistas arminianos e luteranos”. Sobre os católicos, segundo o autor, “[...] muitos neerlandeses que continuaram fiéis ao catolicismo apesar da Reforma também eram aceitos na República.” (EBBEN, 2004, p. 65)

Percebe-se nesse contexto que o calvinismo ortodoxo proclamou também a intensão de propagar a religião, agora reformada, nas regiões dominadas pela Holanda, como explica Vainfas (*ibidem*), que “[...] o propósito maior da Companhia criada deveria ser a expansão da verdadeira religião cristã.” Oportuno ressaltar que os holandeses não foram os únicos a tentarem implantar as *religiões reformada*, na colônia. Tivemos a igreja reformada dos franceses no Rio de Janeiro, a dos holandeses na Bahia e a dos holandeses, alemães, ibéricos, ingleses, franceses e indígenas no Nordeste. Há de pensarmos o porquê os indígenas no Nordeste? Alguns já haviam passado pelo processo de conversão, como o caso dos Potiguara.

No contexto da Paraíba, com a chegada dos holandeses, em 1625, os Potiguara tiveram a salvação libertadora dos lusitanos. Netscher (1942) relata que os portugueses, ao verem as naus holandesas, fugiram para o interior, mas os indígenas permaneceram nas suas casas e os acolheram amigavelmente. Após algumas semanas, os holandeses zarparam da Baía da Traição, deixando os indígenas sob as represálias lusitana, que de fato, levou ao extermínio de vários Potiguara.

Alguns indígenas conseguiram partir com os holandeses, e estes se refugiaram em Amsterdã. Alguns deles foi o Pedro Poti e o Antônio Paraupaba, convertidos ao calvinismo e principais líderes indígena. Vainfas (2008), relata que Pedro Poti chegou a aprender holandês e a escrever nesta língua, tendo seu nome citado inúmeras vezes nas atas do Conselho de Recife. No caso do Antônio Paraupaba, o mesmo se apresentava como representante dos indígenas brasileiros, leal para com a República neerlandesa e a religião reformada.

De fato, Pedro Poti teve sua importância no processo de cristianização dos indígenas, junto aos holandeses, pois o mesmo servia como tradutor do *tupi*, facilitando a relação com os neerlandeses. No entanto, o que, por hora nos interessará, será como se deu a estruturação da Igreja Reformada no Nordeste e principalmente na Paraíba e consequentemente sua influência no processo de aculturação do Povo Tabajara.

O primeiro passo já fora dado, com a preparação dos tradutores pelos potiguaras que se refugiaram na Holanda, fazendo com que os pastores, presbíteros e reverendos da igreja reformada levassem a mensagem bíblica na língua dos brasileiros³⁵. Mas havia um desafio, segundo Shalkwijk (1986), era necessário, além da bíblia, que houvesse um

³⁵ Cf. SHALKWIJK, 1986, p. 138.

catecismo em tupi. A proposta seria preparar um catecismo em tupi, português e holandês. Em português, porque muitos dos indígenas já a tinham como segunda língua.

O *Catecismo Tupi*, como ficou conhecido o texto *Instrução Simples e breve da palavra de Deus nas línguas brasileira, holandesa e portuguesa, confeccionada e editada por ordem e em nome da Convenção Eclesial e Presbiterial no Brasil*, era acompanhado de um formulário para o batismo e a Santa Ceia, já que eram os únicos sacramentos reconhecidos pela igreja reformada, no entanto, o que seria um simples livreto o processo de cristianização, tomou outras proporções. Segundo Shalkwijk, a igreja holandesa “[...] temia que o Brasil estivesse se desviando das três *fórmulas da união* adotadas pela Igreja Cristã Reformada no Sínodo Nacional de Dordt em 1619: a Confissão Neerlandesa, o Catecismo de Heidelberg e os Cânones de Dordt.” (SHALKWIJK, 1986, p. 139, grifo do autor). De fato, esse não fora o único motivo causado pelo *Catecismo Tupi*, envolvia também o uso da própria língua, que para a igreja era inadequado e insuficiente.

É notório que a língua sempre foi, em grande medida, o desafio do colonizador. O choque entre as culturas e a perda de padrões, sempre causou, em ambas as culturas, tensões e inquietações. No processo de aprendizagem da nova cultura, tanto o colonizador como os colonizados, ficaram culturalmente desorientados. E a língua entra nesse processo. Um dos problemas na elaboração do *Catecismo Tupi*, destaca Shalkwijk (*idbem*), é que era necessário ser bem simples, por causa da língua indígena. Relembrando que o *Catecismo Tupi* era trilingui, o que aumentava ainda mais os problemas para os missionários holandeses. A língua para os missionários calvinistas era apenas um dos problemas por eles enfrentados. Além de combater o fator cultural dos indígenas, eles ainda teriam (o que poderíamos chamar) de *recrianizar* os indígenas, ou seja, reorientá-los segundo os valores do Catecismo de Heidelberg.

Oportuno destacar que a Companhia das Índias Ocidentais respeitava a liberdade religiosa dos moradores e missionários católicos, contanto que aceitassem viver sob o domínio holandês. Isso ficou consolidado no *Acordo da Paraíba*, que segundo descreve Xavier (2008, p. 137):

Devido ao desconhecimento de suas ações, Arciszewski³⁶, por diversas vezes, não recebeu os devidos créditos por seus feitos. Um desses feitos foi criar este acordo que garantia a liberdade de religião no Brasil. Ao que

³⁶ Christoffel Arciszewski, coronel polonês, deixa narrada suas experiências no Brasil. Suas memórias foram utilizadas por Boxer (1961), como fonte de informação sobre o Brasil Holandês.

parece, nem o original do referido tratado, nem mesmo uma cópia, chegaram até os dias de hoje. Contudo, de Laet, em seu livro *Décimo Segundo*, menciona claramente as condições contidas no contrato. Curiosamente, na literatura sobre o período preferiu-se atribuir a introdução da liberdade religiosa a Nassau, e não a quem realmente a garantiu, nos termos do acordo de rendição.

Segundo o acordo, além da liberdade religiosa³⁷, aos que quizessem prestar juramento e fidelidade às autoridades holandesas, teriam direito a proteção contra os inimigos externos. O Acordo, esse confeccionado por Arciszewski, em 1635, após a conquista do forte de Cabedelo³⁸, sublinha-se neste *acordo de redição* ou *Tratado de Trégua*, que embora assinado pelos moradores locais (vale ressaltar que os moradores locais se dizia respeito aos portugueses que aqui moravam antes da chegada dos holandeses), alguns oficiais confiscavam bens das igrejas. De fato, respeitavam, em partes, o que para eles se tinham como liberdade religiosa, pois os mesmos não aceitavam os casamentos realizados pelos Padres, e que os casamentos e filhos dessa união só teriam validade se reconhecidos por magistrados da Igreja Reformada.

No entanto, Vainfas (2009, p. 153) destaca que os religiosos jesuítas foram expulsos e relata que:

Os jesuítas já tinham figurado entre os maiores resistentes à presença holandesa na Bahia, nos idos de 1625, e lutaram com bravura nas tropas de Matias de Albuquerque, no Pernambuco conquistado em 1630. Mobilizaram os índios, organizaram o deslocamento de aldeias e até pegaram em armas para defender a capitania contra “o herege flamengo”.

De certo, os missionários jesuítas representavam uma instabilidade no processo de domínio holandês, diante de sua influência sobre os indígenas. Diante da situação, os diretores da WIC expulsaram os jesuítas do Brasil. Alguns destes foram deportados para as Índias de Castela, Portugal, Espanha ou enviados como prisioneiros para a Holanda.

³⁷ Oportuno ressaltar que a Liberdade Religiosa não era apenas para os portugueses católicos, mas também para os que professavam o judaísmo. Nesse mesmo período a comunidade judaica já se fazia presente na colônia. Em alguns documentos do Brasil colônia, alguns judeus irão aparecer como *Cristãos-Novos*. Esse termo era utilizado pelos portugueses para estigmatizar os judeus convertidos ao catolicismo.

³⁸ No texto original, o autor traduz Cabodelo. Cf. XAVIER, 2008, p. 135. O forte que conhecemos hoje foi expandido pelos holandeses. Herckman, descreve na entrada do rio Parahyba existia um fortim com o nome de Santa Catarina, mas depois da conquista holandesa, fizeram dele um grande forte e lhe foi dado o nome de Margaretha (Margarida) Cf. HERCKMAN, 1886.

Agora expulsos da colônia, os religiosos calvinistas passam a atuar no processo de *re Cristianização* dos brasileiros. Contudo, o modelo utilizado pelos reformistas fora o modelo jesuítico, modelo esse apresentado pelo padre jesuíta Manoel de Moraes. Vainfas (2009, p. 154-155), apresenta a biografia do jesuíta em seu livro intitulado: *Traição – um jesuíta a serviço do Brasil holandês*, em resumo:

Manoel de Moraes era natural de São Paulo, mameluco filho de bandeirante que, por demonstrar desde menino uma forte vocação religiosa, foi encaminhado para os estudos no Colégio Inaciano da Bahia. Ali se destacou como excelente aluno, além de expert na língua geral que conhecia desde criança. Caiu nas graças do provincial Domingos Coelho, que o investiu no cargo de superior de um dos aldeamentos pernambucanos por volta de 1623. Quando os holandeses tomaram Olinda e Recife, em 1630, Manoel de Moraes foi um dos jesuítas que atendeu ao apelo de Matias de Albuquerque para organizar a resistência pernambucana. Na verdade, Manoel foi o mais notável desses colaboradores, logo transformado em capitão-de-emboscada do Arraial do Bom Jesus. Destacou-se muito na condução de operações militares, sobretudo de guerrilhas e sabotagens, como atesta a crônica de guerra e documentos manuscritos da época. Despertou a inveja de alguns capitães leigos do Arraial, bem como a reprovação de colegas inacianos, mas continuou firme no posto até o final de 1634.

Com a tomada da Paraíba pelas WIC, o padre Manoel de Moraes se rende às tropas holandesas. Além de sua rendição, o jesuíta passa a colaborar com os invasores, se converte ao calvinismo, muda-se para Holanda, casa-se e tem filhos e passa a servir a WIC, além de obter o grau de Teologia pela Universidade de Leiden. Tempos depois, Manoel de Moraes é pego e condenado pelo Tribunal da Santa Inquisição e levado à fogueira em 1642.

No entanto, o que chamará nossa atenção, será o período em que o padre Manoel de Moraes permanece no Brasil, antes de sua ida para Holanda. Enquanto jesuíta, o padre tinha boas relações com os indígenas e tinha conhecimento sobre toda a poluição nativa da Paraíba; desde os nomes, localização das aldeias e os principais chefes indígenas. Informou que na Paraíba haviam seis³⁹ aldeias (VAINFAS, 2009), a aldeia Jaraguaçu⁴⁰, chefiada por Francisco Araduti; aldeia de Jacknigh⁴¹, chefiada por João Javarati; aldeia de Iapuã⁴² ou Iguapuã, chefiada por Francisco Cavaia; aldeia de Tapoa ou Urecutuva, com seu chefe

³⁹ A partir do mapa cartográfico de Georg Marcgraf, datado de 1647, e dos relatos de Herckman, não conseguimos localizar as aldeias citadas pelo Padre Manoel de Moraes.

⁴⁰ Aldeia extinta, localizada na atual Cidade de Santa Rita.

⁴¹ Aldeia extinta, localizada na atual zona urbana da Cidade de Alhandra.

⁴² Aldeia extinta, localizada, possivelmente no povoado de Pituaçu em São Miguel de Taipu.

Francisco Gopeka; a aldeia de Inocoça⁴³ ou Jaocoça (ilustração 7), chefiada por Diogo Botelho e a aldeia de Pindaúna⁴⁴, liderada por Manibassu. Além das aldeias da Paraíba, o padre Manoel relatou as aldeias localizadas no Rio Grande, Itamaracá e Pernambuco.

O ex-padre, agora convertido à religião reformada e a serviço da WIC, encaminha uma proposta de evangelização dos brasileiros. O *Plano para o Bom Governo dos Índios*, proposto por Manoel de Moraes, propusera antes de tudo, tratamento diferenciado para indígenas e negros. Para o padre Manoel (*apud* VAINFAS, 2009), os escravos deveriam voltar ao domínio de seus senhores legítimos. Quanto aos indígenas, mesmo aqueles que haviam lutado contra os holandeses, o governo da WIC deveria garantir-lhes a completa liberdade, inclusive os cativos dos portugueses.

O Plano de Manoel recomendava aos holandeses que reconhecessem as lideranças indígenas e que aprendessem sua língua, assim como fizera os jesuítas. Ou seja, a proposta do padre nada mais era do que a metodologia utilizada pelos jesuítas no processo de catequização dos indígenas. Para Vainfas (2008; 2009), Manoel era um homem de grande acuidade política e percebia com nitidez que a religião era um meio essencial para que os holandeses consolidassem sua aliança com os indígenas do Brasil. A adoção da metodologia jesuítica, embora posto em prática, fracassa. Os reformistas se deparam mais uma vez com o problema da língua. O mesmo problema do *Catecismo Tupi*.

⁴³ Aldeia Jacoca, atual Cidade de Conde.

⁴⁴ Nos relatos de Herckman (*ibidem*), embora escrito em julho de 1639, ele não chega a citar a presença do Padre Manoel de Moras, contudo, relata que as aldeias de Jacoca e Pindaúna foram abandonadas em 1636. Com a chegada dos holandeses na capitania da Paraíba, com receio de invasões inimigas, os indígenas foram morar na cidade de Nossa Senhora das Neves, agora Frederica. Em troca, os indígenas prestavam serviços e faziam guardas como soldados. Foi lhes dado uma outra porção de terra, mas pediram permissão para retornarem a sua antiga, no entanto, ofereceram uma porção de terra para que, ao invés de reconstruir Jacoca e Pindaúna, construíssem apenas uma com o nome de Mauricéia e sob a vigilância do capitão inglês João Harrison e de um ministro para instruir o verdadeiro culto.

Ilustração 7: Costa da Capitania da Paraíba. Destaca-se às aldeias De Jacoca, Maurícia e Pindaína



Fonte: Biblioteca Digital⁴⁵

Os holandeses e os reformistas permaneceram no Brasil até meados de 1654. Embora, aparentemente tenham tido pouco tempo nas terras brasileiras, as capitanias do Nordeste foram as que tiveram mais tempo sob os pilares da igreja reformada. Com o

⁴⁵ Disponível em:

http://www.cartografiahistorica.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=14&Itemid=99&idMapa=660. Acesso em: 05 abr. 2019.

Tratado de Haia firmado entre Portugal⁴⁶ e os chamados países baixos (grupo de sete países e entre eles a Holanda), assinado em 1661, ficou acordado que os territórios invadidos pelos holandeses – como foi o caso do Brasil que foi renomeado para Brasil Holandês, seriam devolvidos aos lusitanos que em contrapartida deveriam indenizar a casa de Orange para que eles pudessem deixar a colônia brasileira. Vale ressaltar que antes mesmo do assinado do *Tratado de Haia*, conflitos já haviam eclodidos no Nordeste, como foi o caso da Insurreição Pernambucana, onde os grandes proprietários de terra se mobilizaram em favor da expulsão dos holandeses, em 1645.

3.1.3 A primeira reivindicação de suas terras

Como visto anteriormente, após o período do Brasil Holandês, a história dos indígenas ficará marcada pela legislação do Marquês de Pombal. Com a abolição do *Diretório do Índio*, em 1789, em meados do século XIX, os Tabajara reivindicam ao Imperador uma nova demarcação, pois, segundo eles, os limites da sesmaria doada pelos portugueses estava modificado pela ocupação dos não-indígenas (ARAÚJO *et al*, 2012).

Vale lembrar que durante o século XIX, a economia mundial estava passando por transformações e sendo conduzida pelos grandes comércios, abrindo espaço para o capitalismo industrial⁴⁷. Mas nos questionamos qual a interferência do capitalismo industrial sobre as terras indígenas? A lógica do capitalismo na época é a mesma que se utiliza nos dias de hoje, ou seja, o uso da terra para caráter essencialmente integrado à economia. Isso aconteceu no Brasil. Os sesmeiros e posseiros se apropriaram de brechas nas leis e tomaram para si posses de terras ilegais.

Em 1850, é criada a lei 601⁴⁸, a chamada *lei de Terras*. A lei alterava o modo das concessões de terras no Brasil. O que antes era doado por meios de títulos ou sesmarias, agora a posse das terras era por meio da compra, como destaca o “*art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra*”. Em seu art. 12º, o governo reservará as terras devolutas, que acharem necessário, para colonização dos indígenas. Com a lei, o governo passou a dividir as terras públicas, pertencentes ao Estado,

⁴⁶ Nesse contexto, Portugal já havia se separado da Espanha com o fim da União Ibérica, em 1640, no processo de Restauração. A dinastia lusitana agora estava sob a casa dos Bragança, sendo o primeiro rei D. João IV.

⁴⁷ Período da Segunda Revolução Industrial.

⁴⁸ Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em: 05 abr. 2019.

e as terras particulares em propriedade privada. Como destaca a própria lei, os indígenas receberiam para seu sustento parcelas de terras devolutas, ou seja, os indígenas receberam suas terras em lotes. Nesse contexto, Otávio (1946 *apud* MOONEN, 1983), relata que:

Os índios não estavam em condições na maioria dos casos, de promover as medidas estabelecidas na lei, para assegurar a consolidação de seus direitos territoriais. E aconteceu que muitos entre eles vieram a perder o direito que tinham sobre essas terras, quer por ignorância e por inércia, quer em consequência da astúcia e iniciativa malfazeja de seus vizinhos.

Sem condições de manter a terra, associada a astúcias dos latifundiários, as terras aldeadas que foram abandonadas voltaram a ser terras devolutas. No entanto, a lei 1.114⁴⁹ de 27 de setembro de 1860, que fixava as despesas e orçamentos para os exercícios do império durante os anos de 1861 e 1862, em seu 11º, autorizava o governo a vender as terras de aldeias indígenas que estivessem abandonadas. Na Paraíba, de acordo com o Relatório das Terras Públicas e da Colonização, apresentado no dia 31 de março de 1861, “[...] às terras devolutas são: no município da cidade da Parahyba 175,000 braças quadradas, a cinco léguas da mesma cidade. O terreno é arenoso; a produção de cocos [...]” (Relatório das Terras Públicas e da Colonização, 1861, p. 16)⁵⁰. O relatório ainda destaca que os ditos terrenos pertenciam aos indígenas, mas foram por eles abandonados.

A criação da lei 1.114, associada à lei 601 de 18 de setembro de 1850, transforma o modo de aquisição das terras, atendendo aos interesses dos grandes latifundiários, principalmente do Nordeste com o plantio da cana-de-açúcar. As terras não ocupadas passavam a serem propriedades do governo e só poderiam ser adquiridas através da compra (art. 14 da Lei 601), e podiam ser registradas como privadas. No contexto da Paraíba, Mura (2017) relata que fazendeiros passaram a ocupar, de modo paulatino, as regiões aldeadas do litoral sul da Paraíba, ou seja, passaram a ocupar as terras que até então pertenciam aos indígenas Tabajara. Tanto que em 1862 foram extintos os aldeamentos na Paraíba. Sem terra para seu sustento, muitos dos indígenas passaram a morar nas periferias das grandes cidades, como relata Alves (2012, p. 2):

⁴⁹ Lei Nº 1.114, de 27 de setembro de 1860 -

Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/542729/publicacao/15630518>. Acesso em: 15 ago. 2019.

⁵⁰ Além da cidade da Parahyba, o relatório cita áreas nas cidades de Mamanguape, Areia, Souza e Alagoa-Nova.

Aproximadamente 60% (450) dos índios Tabajaras que estão em João Pessoa vivem na periferia, conforme informações do presidente do Conselho de Liderança dos Índios Tabajaras do Litoral Sul da Paraíba, Paulo dos Santos, 49 anos.

No total, há 750 índios Tabajaras instalados na capital paraibana, distribuídos por 11 bairros, entre eles Valentina de Figueiredo, Cristo e Mandacaru. Em se tratando das 'favelas' propriamente ditas, há índios na Porto de João Tota (em Mandacaru), Nova República (Geisel), Porto do Capim (Varadouro), entre outras comunidades. Adaptados a vida urbana, estes Tabajara perderam a cultura indígena.

A maior parte desses índios trabalham como ambulantes, pedreiros, empregadas domésticas. O coordenador técnico da Funai aponta que a maior parte dos índios que vivem na zona urbana paraibana pertencem à tribo Tabajara, embora também existam Potiguara. Isso porque, há mais de meio século, os Tabajaras lutam pelas suas terras – hoje ocupadas por terceiros.

Vale destacar que, anos mais tarde, em 1888, teremos a promulgação da lei 3.353 (a Lei Áurea). Até então, a atividade econômica no Brasil girava em torno do tráfico negreiro. Com a abolição, os grandes latifundiários teriam que substituir a atividade do tráfico negreiro pela produção agrícola, que deveria ser mais explorada, logo necessitariam de mais espaço territorial.

Moonen (1983) relata que vários presidentes de províncias, que antes solicitavam verbas para manter os indígenas, passaram a informar que não existiam mais indígenas em seus estados e que certos aldeamentos eram ocupados por indígenas fictícios e mestiços civilizados. Ora, a visão estereotipada do indígena que a sociedade tinha na época é a mesma dos dias de hoje. Fanon (1968) estava certo quando afirmou que o mundo colonial é de fato um mundo maniqueísta. O colonizador não apenas descreveu os indígenas como uma sociedade sem valores, como retratada por Pero Vaz de Caminha, mas impuseram sobre eles os seus 'valores'.

É neste contexto que os indígenas, em 1859, reivindicam, ao imperador Dom Pedro II a demarcação de suas terras, pois boa parte delas já havia sido tomada por não-indígenas. Nos períodos de 1864 - 1867, inicia-se o processo de demarcação de terras, tanto dos Tabajara com também dos Potiguara, pelo engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo⁵¹. Segundo, Mura (2010, p. 26):

⁵¹ Vale sublinhar que o engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo, não era habilitado para fins de demarcação, como bem destaca o Relatório de Terras de 1861.

Este engenheiro é o ator social responsável pela regularização da ocupação fundiária nos antigos aldeamentos de Alhandra (Aratagui)⁵², Conde (Jacoca), Monte-Mór (Preguiça), Baía da Traição e Pilar. Era da competência de Justa Araújo não só a demarcação das antigas sesmarias e a distribuição de lotes entre os índios casados, mas também a avaliação e regularização das posses de particulares e dos arrendamentos porventura existentes nelas. Trabalho que ele realizou entre os anos de 1864 e 1871.

O processo de demarcação inicia-se pelas terras da Jacoca e Alhandra. Após esse período, a comissão de demarcação das terras públicas, inicia o processo de demarcação de Monte Mor e Baía da Traição, ambas território dos Potiguara. Marques (2015, p. 124, grifos do autor), destaca a carta em que Antonio Gonçalves da Justa Araújo endereça ao Diretor Geral Bernardo Augusto Nascentes de Azambuja, relatando como se deu o processo de divisão das terras no Litoral Sul da Parahyba:

Ilmo e Exmo. Sr. Diretor Geral da Terceira Diretoria das Terras Públicas e Colonização.
Tendo sido encarregado por aviso do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas de 5 de novembro do anno passado, de proceder à medição e demarcação das terras pertencentes ao patrimonio dos diversos aldeamentos de índios desta provincia, e a discriminação das que estão em dominio particular, venho dar conta a V. Excia. do estado em que se achão atualmente meus trabalhos. Chegando a esta provincia no dia 1 de janeiro do corrente anno, foi o meu primeiro cuidado obter informações e esclarecimentos a cerca destes terrenos e das questões existentes entre seus ocupantes, e adquirir documentos que me pudesse oferecer dados certos, e habilitar-me a proceder com segurança no desempenho da minha comissão, conforme levei ao conhecimento de V. Excia. No meu officio de 18 do mesmo mês acompanhado com um quadro demonstrativo do que encontrei, em resultado d'essas indagações, sobre aldeias de índios e seus patrimonios, expondo nessa ocasião as conveniencias de principiar os trabalhos pela medição e demarcação dos perimetros das sesmarias da Jacoca e Alhandra, de que passo a ocupar-me. Sendo nomeado juiz comissario por portaria do governo provincial de 2 de janeiro, fiz publicar anúncios, convidando a todas as pessoas interessadas nas referidas sesmarias a apresentarem-me seus títulos de suas posses marcando-lhes para isso um prazo razoavel, que se findou em 4 de fevereiro do mesmo.

Na carta, Araújo relata como foi sua chega à Paraíba e que sua primeira ação, enquanto responsável pelas demarcações, foi o de obter informações sobre a terra e seus ocupantes, além de adquirir documentos que o auxiliasse nesse processo. Após a primeira

⁵² A antiga aldeia Aratagui, hoje cidade de Alhandra, embora tenha perdido, ao longo da história, suas referências indígenas, suas memórias permanecem e até hoje são mantidas através do culto à Jurema Sagrada.

publicação do anúncio, convidando os indígenas para que lhe apresentasse os títulos de posses, Araújo relata que:

Durante esse tempo me foram apresentados 95 documentos da sesmaria da Jacoca, e 186 da de Alhandra, (inclusive 69 requerimentos de índios daquela, e 180 desta, pedindo a medição e demarcação de suas pequenas porções de terras), sendo alguns de posses legítimas, de aforamentos perpétuos concedidas pelas camaras municipais autorizadas, por diversas resoluções da assembleia Provincial, e outros de arrendamentos cujos prazos já expiraram, feitas pelas mesmas camaras, que, fundadas não sei em que Lei, consideravão as terras dos índios de seu patrimônio, e dispunham dellas com manifesto prejuizo de d' estes. Inteirado dos direitos que cada hum allegava, para atendellos devidamente procurei esclarecer-me a respeito dos limites das sesmarias em vistas dos títulos de concessão; a confusão porém a respeito desses limites com a posses vizinhas difficultou-se o descobimento de tais documetos, que deveriam estabelecer um paradeiro a tantos interesses exagerados e contrários que se agitarão. Recorrendo ao archivo da Camara Municipal da Capital, depois de ter sido mau sucedido em outras repartições públicas, onde existem os livros, em que no século passado se fazião os lançamentos das datas de terrenos concedidos a diversas, mas d' onde infelizmente forão subtrahidos os das duas sesmarias de que se trata, deparei entre os papeis transportados da camara da extinta villa do conde, com o livro de registro, no qual se acha a ff971 (ilegível) a copia da carta de concessão da sesmaria da Jacoca do theor seguinte: Concesam feita pelo capitam mor João Rabelo de Lima, governador da capitania da Parahyba do Norte, em nome de I. M. Real aos índios da aldeia da Jacoca em remuneração dos serviços prestados – Toda a terra que se contem da Barra do Gramame da banda do sul, correndo para cima do rio Jacoca até dar no caminho que vai da ditta aldeia para o Tibiry, e dahi correndo rumo direito ao rio Subauma e dahi a Barra do rio Abiay, ficando-lhe toda a dita terra por costa e sertão de barra à barra – Em 22 de janeiro de 1616 (Antonio Gonçalves da Justa Araújo *apud* MARQUES, 2015, p. 127, grifo do autor).

Segundo o engenheiro,

[...] difficilmente pude encontrar os títulos deste patrimônio [...] a câmara municipal da capital tem arrendado e aforado grande parte destes terrenos, deixando por ultimo de cobrar os foros e arrendamentos. Além dos quaes estão aldeizados, muitos índios vivem com suas famílias disceminados pelos diversos pontos do patrimonio, sendo perturbados a cada passo pelos invasores de suas terras (Antonio Gonçalves da Justa Araújo *apud* MARQUES, 2015, p. 126, grifo do autor).

Um dos destaques no relato de Araújo (*apud* MARQUES, p. 126), que destaca o processo de mobilidade forçada “[...] muitos índios vivem com suas famílias disseminados

pelos diversos pontos do patrimônio, sendo perturbados a cada passo pelos invasores de suas terras [...]”, me fez recordar o relato de Dora (relato verbal, maio de 2021), ao dizer que:

A única coisa que eu trago da minha infância que não sei mesmo, né. Que mãe (Dona Maria, 87 anos) falava que ela ainda podia falar é que a bisavó dela foi pega na mata a dente de cachorro [...] Na época, Jacoca era Panguí, que agora é Alhandra e Conde, era uma mata só, e minha vó foi pega a dente de cachorro, aqui na mata. Depois foi só sofrimento. Foram perseguidos, mortos. A casa dos meus bisavós foi queimada. As mulheres tiveram que sair de casa para não serem mortas.

Após reunir as informações que necessitava, dar-se início ao processo de demarcação das terras dos Tabajara. Nas ilustrações 8, 9, 10 e 11, veremos o mapa contendo as demarcações da Jacoca e Alhandra, respectivamente. Nelas, Araújo, descreve com detalhes sobre o relevo, rios e divisas. Para melhor visualização do leitor, em alguns trechos das cartas, fizemos alguns recortes para que pudéssemos ampliar.

Ilustração 8: Carta cartográfica da Jacoca



Fonte: Arquivo Nacional⁵³

⁵³ Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/>. Acesso em: 15 mar. 2019.

Ilustração 9: Carta cartográfica da Jacoca



Fonte: Arquivo Nacional⁵⁴

⁵⁴ Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/>. Acesso em: 15 mar. 2019.

Ilustração 11: Carta cartográfica da Alhandra



Fonte: Arquivo Nacional⁵⁶

⁵⁶ Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/>. Acesso em: 15 mar. 2019.

Após as demarcações, a terra fora dividida em lotes e entregues aos indígenas, na qualidade de posseiros, conforme descrito nas Cartas Topográficas da Jacoca e Vila da Alhandra. As terras da Jacoca, Justa Araújo (ilustração 8) descreve que:

Data - Livro do Registro da Camara da extincta Villa da Jacóca actualmente existente no archeiro da Camara Municipal da Capital [...] concessão feita pelo Capitão-Mor João Rabello de Lima Governador da Capitania da Parahyba do Norte - em nome de S.M. Real – aos Indios da aldeia da Jacoca, em remuneração dos serviços prestados, para suas lavouras – “toda a terra que se contem da barra do Rio Grammame da banda sul, correndo para cima do Rio Jacoca, e dar no caminho que vai da dita aldeia para Tibiry, e d’ahi correndo rumo direito ao Rio Sabauma, e d’ahi a barra do Rio Abíay, ficando-lhes toda a dita terra por costa e sertão de barra a barra”

Em 22 de Janeiro de 1616

Ordens Regias mandando restituir aos ditos Indios suas terras – em 7 de setembro de 1696 e 11 de Setembro de 1753.⁵⁷

Sobre a sesmaria dos indígenas da Alhandra, Justo Araújo (ilustração 10) diz que:

A Sesmaria dos Índios da Alhandra, conforme a demarcação feita actualmente, compreende toda a terra, entre o alto de criminozo ao sul da lagôa do Boqueirão e a antiga estrada do Tibiry, hoje da Mata Redonda, até o lugar chamado Sucupira-Torta, isto no seo comprimento; e na sua largura, desde a linha divisória das terras dos Índios da Jacoca ao Engenho Cupissura, ou três lagoas quadradas mais ou menos.⁵⁸

Em ambas as cartas de Justa Araújo estarão descritos os nomes dos donos dos lotes por ele demarcado, além da descrição técnica das terras, como hidrografia, clima e relevo. Na Jacoca, foram 58 lotes e 111 lotes na Vila da Alhandra. A consequência desse processo de demarcação, segundo Petrônio Machado (Relato em 2020):

[...] os aldeamentos foram sendo extintos, porque a ordem era respeitar a territorialidade onde o índio tivesse utilizando. Criou-se essa política de registro da terra para poder ter direito a ela. E quando os lotes dos Tabajara foram divididos em 1867-1868, pelo engenheiro Antonio da Justa Araújo, cada família Tabajara teve direito a um lote. Nenhum dos indígenas teve o cuidado de registrar seus lotes, pois não era da cultura deles. Eles viviam em comunidades. Não tinham essa gana da propriedade privada.

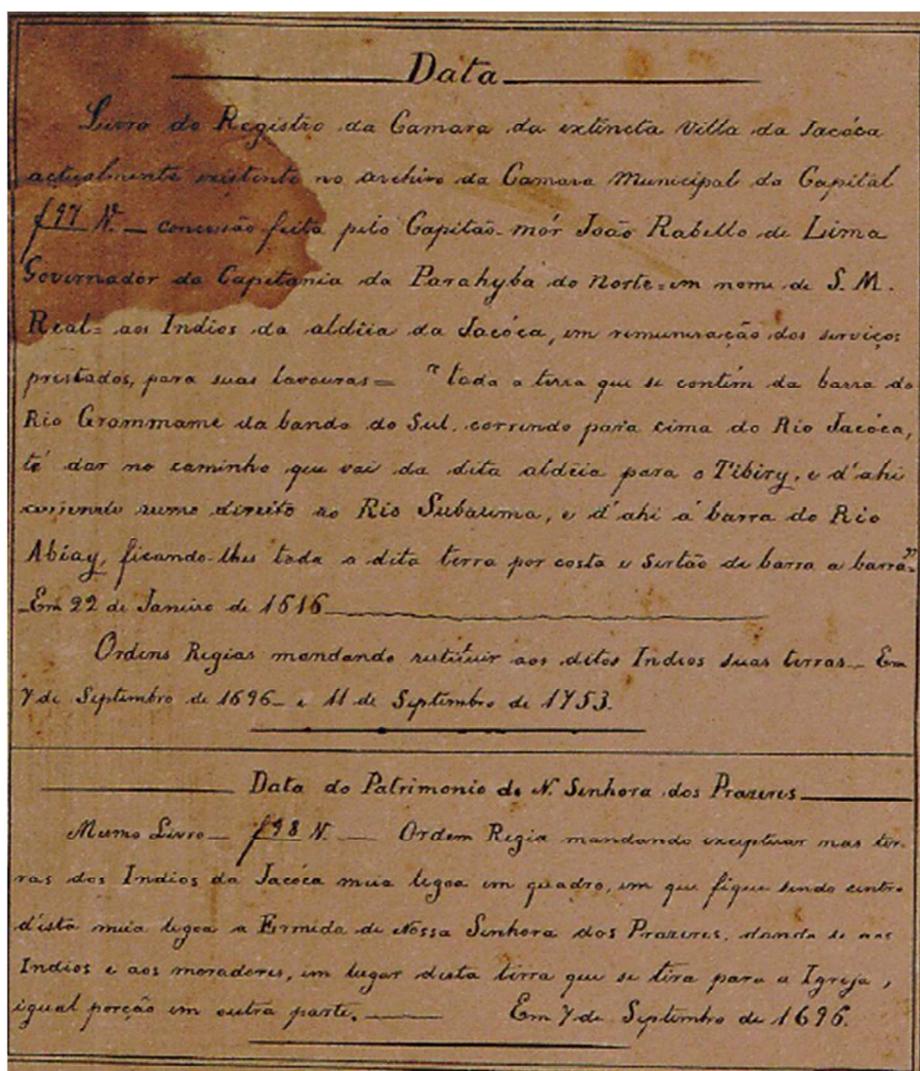
⁵⁷ Texto transcrito da carta topográfica da Sesmaria dos índios da Jacoca, 1866. (Ver ilustração 8)

⁵⁸ Texto transcrito da carta topográfica da Alhandra, 1866. (Ver ilustração 10)

Assim como Petrônio Machado, compreendemos que a demarcação na estrutura de lotes enfraqueceu os indígenas. As famílias passaram a viver cada uma em seu lote estabelecido na demarcação, deixando de viver comunitariamente. A consciência coletiva (DURKHEIM, 2007) passa a uma consciência individual. As formas coletivas de pensar, agir e sentir já não são mais existentes, no modo como os indígenas foram obrigados a viver. Posteriormente, sem condições para manter seus lotes, além das pressões sofridas por latifundiários, a exemplo da família Lundgren, as famílias começaram a vender, e alguns até entregar os documentos da propriedade (MURA *et al*, 2010).

Ilustração 12: Fragmento da carta da Jacoca

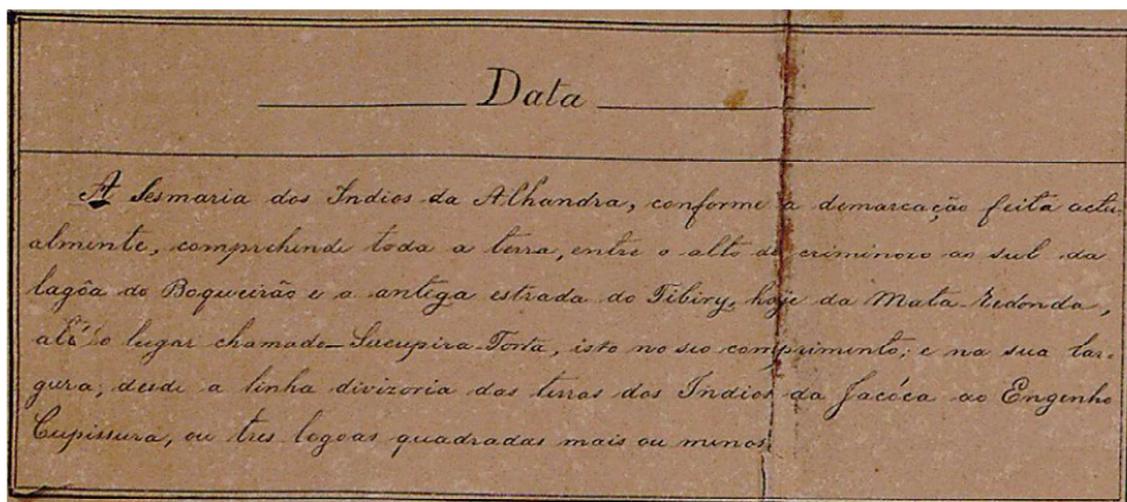
Fonte:



Arquivo Nacional⁵⁹

⁵⁹ Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/>. Acesso em: 15 mar. 2019.

Ilustração 13: Fragmento da carta da Alhandra



Fonte: Arquivo Nacional⁶⁰

Após conclusão do processo de demarcação das terras por Justa Araújo, tal processo é posta em questão. Em um dos jornais da época, O Publicador, um colunista anônimo, cujo pseudônimo “O Jacoquianó”, questiona o processo de medição e defende a legitimidade das terras, ao que nos parece, de seu amigo Tenente-coronel Antonio Quirino de Souza ao dizer que:

[...] revoltante injustiça contra o nosso amigo tenente-coronel Antonio Querino de Souza, que, sem necessidade de acrescentar o patrimônio dos padres Beneditinos d’esta província, unicamente tem procurado defender o terreno, que lhe é foreiro, contra as invações, que dasafeições politicas, antes que ambições, lhe tem provocado. O nosso amigo não quer mais do que resa a carta Regia, que creou aquelle patrimônio hoje dos padres Benedictinos, e sobre ella não pode haver a menor duvida [...] *O Jacoquiano* (O JACOQUIANÓ, p. 4, 1866).

Para o Jacoquianó (O JACOQUIANÓ, p. 4, 1866):

[...] Que as demarcações não correm regularmente temos ouvido universalmente, mas não sabemos até que ponto chega a exatidão. Ouvimos dizer, que o patrimonio dos índios, Potozi de muita gente, foi extendido aquém do rio Jacoca, contra a carta Regia de sua fundação, que dá aquelle rio o limite ao norte; porque dizem, o Sr. Justa, contra o grave pensar dos milhores mestres, entende, que o rio não pode ser divisa [...]
[...] Não sabemos se o tesouro pagou tantos réis por braça d’essa demarcação errada: devemos crer que não. Ora a lei manda dar as terras devolutas aos possuidores, ainda mesmo de má fé, ainda mesmo os primeiros: o patrimonio dos índios está na posse da câmara municipal d’esta cidade, fazendo parte de seu patrimonio: por tanto, parece que a ella

⁶⁰ Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/>. Acesso em: 15 mar. 2019.

devia ser dado, na forma da lei, e não aos particulares, que os estão possuindo por arrendamento da câmara.

Os Tabajara, são retratados na matéria como os Patozi. Para o Jacoquiano, os limites estabelecidos por Justa Araújo, estariam errados, e que a lei determinava que fossem dadas as terras devolutas aos possuidores, ou seja, aos indígenas, e que a posse do patrimônio dos Tabajara estaria sob a guarda da Câmara Municipal. E que as demarcações não respeitaram os títulos de posse, que no caso específico, o título de seu amigo o Tenente-coronel Antonio Querino.

Ilustração 14: Fragmentos do Jornal o Publicador



A PEDIDO.

Appareceu em o n. 1010 do « Publicador » de 20 do corrente, um « a pedido » contra o Sr. Antonio Gonsalves da Justa Araujo, que deixariamos passar sem reflexão, pois não pode correr por nossa conta a defeza d'aquelle cavalleiro, se não envolvesse aquelle escripto revoltante injusta contra o nosso amigo tenente-coronel Antonio Querino de Souza, que, sem necessidade de acrescentar o patrimonio dos padres Benedictinos d'esta provincia, unicamente tem procu-

rado defender o terreno, que lhe o foreiro, contra as invações, que desaffeições politicas, antes que ambições, lhe tem provocado.

O nosso amigo não quer mais do que resa a carta Regia, que creou aquelle patrimonio, hoje dos padres Benedictinos, e sobre ella não pode haver a menor duvida.

Ouvimos dizer, que o patrimonio dos indios, Potozi de muita gente, foi extendido aquem do rio Jacoca, contra a carta Regia de sua fundação, que dá aquelle rio como limite ao norte; porque, dizem, o Sr. Justa, contra o grave pensar dos milhores mestres, entende, que rio não pode ser divisa.

Fonte: Biblioteca Nacional Digital⁶¹

⁶¹ Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=215481&pasta=ano%20186&pesq=Antonio%20Querino%20de%20Souza&pagfis=1675>. Acesso em: 15 mar. 2019.

Com o passar dos anos, o território da Jacoca e Alhandra, foram sendo usurpado, como dito anteriormente. Alguns indígenas venderam seus títulos, enquanto outros foram expulsos de suas terras. Paulatinamente, as grandes famílias absorveram o território que outrora pertencia aos Tabajara.

3.2 RETOMADA DE SUAS TERRAS

Arrancaram nossas folhas,
quebraram nossos galhos,
cortaram nossos troncos,
mas esqueceram de arrancar nossas
raízes (lema Tabajara)

O poema retrata todo o processo pelo qual os indígenas Tabajara passaram desde a invasão dos portugueses até os dias atuais, que é a luta pela retomada de suas terras e por seu reconhecimento enquanto descendentes de um povo originário. Diante disso, havemos de nos questionar sobre o porquê da luta, não pela terra, mas por esta terra? A luta dos povos indígenas pela demarcação de suas terras, vai além do que simplesmente a *matéria terra*. Para Dora, “[...] a nossa luta é por terra, por demarcação, pois não temos uma terra demarcada. Está terra era nossa. Nossa luta é por saúde. Nossa luta é diária.” (relato verbal, 2021). A sua terra é um símbolo de distinção social. Por isso a luta do povo Tabajara para a retomada de suas terras, localizadas no litoral sul da Paraíba, para além do simbólico, está num local ao mesmo tempo próprio na sociedade, para que suas experiências moral e econômica sejam semelhantes aos de outros povos, então esse povo poderá manter sua coesão por longos períodos.

Como já relatamos anteriormente, a história do povo Tabajara é uma história de sucessivos conflitos e migrações, conflitos esses em sua maioria causados pela posse das terras. Tais conflitos perduram até os dias de hoje. O território dos Tabajara, que no século XVI agregava o que hoje correspondem os municípios de Pitimbu, Alhandra e toda região da cidade de Conde (ilustração 5), resumem-se, atualmente, a apenas três porções de terras, ainda não demarcadas, mas em processo de demarcação desde 2009 (LUCENA; SILVA, 2017). Os processos de luta e suas organizações em busca de seu reconhecimento étnico e

de direitos enquanto indígena, tem início em 21 de junho 2006 e está escrito na cosmologia deste povo, que compreenderemos mais adiante. (BARCELLOS; FARIAS, 2015a).

Ilustração 15: Mãe terra



Fonte: Acervo pessoal

O genocídio e o etnocídio pelos quais passaram os Tabajara, não foi suficiente para arrancar suas raízes. Durante os momentos que estávamos na aldeia, o Cacique Ednaldo sempre relatava a história de luta de seu povo e sempre destacava esses momentos. Ele resumia a história de seu povo em três momentos: o primeiro, a etnohistória, que seria o relato dos historiadores e antropólogos, sobre seu povo; o segundo, o silenciamento, período em que os Tabajara são expulsos de suas terras mesmo demarcadas pelo governo brasileiro no fim do séc. XIX; e em 2006, o ressurgir Tabajara, que segundo o Cacique Ednaldo (EDNALDO TABAJARA, relato verbal, 2020):

[...] 2006 – Processo de ressurgimento. Buscamos apoio da Universidade Federal da Paraíba, através do professor Estevam Palitot, Fátima Figueiredo, que buscou incluir os Tabajara nos movimentos indígenas. Nesse período conheci o professor Lusival e a professora Eliane. Esse processo foi o que chamamos de Revitalização dos Tabajara no séc. XXI.

Ilustração 16: Cacique Ednaldo Tabajara



Fonte: Acervo pessoal (novembro, 2019)

Relata ainda que em 2006 foi o primeiro ano de luta. Resume-se em buscar toda uma documentação histórica e a tentativa de fazer um mapeamento das famílias tradicionais que habitaram a sesmaria da antiga Jacoca, hoje cidade de Conde, o Sítio dos Caboclos e Bodes e os que habitavam a casa de Alhandra. O segundo ano de luta, foi das alianças. Para ele:

[...] primeira conquista foi a documentação histórica. Segunda, foi buscar a relação do nosso bem-estar, que é junto com os Potiguara, com os índios do Nordeste e do Brasil, além das alianças com a UFPB, CIMI, os movimentos que nos apoiam. Conseguimos resgatar o povo Tabajara, as famílias tradicionais. Conseguimos trabalhar a cultura do povo Tabajara. (EDNALDO TABAJARA, relato verbal, 2020)

O terceiro ano de luta, e talvez um dos momentos mais difíceis, foi o de reunir o povo Tabajara. Quarto e quinto anos de luta, trabalharam sua cultura. Começaram a reconstruir sua cultura e fortalecer suas identidades; construíram ocas, fizeram saias, começaram a se pintar, produzir adornos, e, nas redes sociais, começaram a inserir 'Tabajara' em seus nomes. No sexto ano de luta tiveram um conflito com a fábrica de cimentos Elizabeth para retomada de suas terras. O sétimo e oitavo ano foram de permanência e resistência em suas terras.

Ilustração 17: Recorte da rede social de Juscelino Tabajara



Fonte: página de rede social facebook⁶²

Mas a história dos Tabajara estava escrita em sua cosmologia. O relato do jovem Cacique sobre a profecia dita pelo seu tio-avô João Gringo (tronco velho Tabajara), dizia que “[...] um dia um jovem retornaria e lutaria para retomar as terras que um dia tinha sido deles,”⁶³ nos conduz a um campo de significações onde o tempo mítico e o tempo histórico se entrelaçam. A estrutura do herói pensada pelo mitólogo Joseph Campbell em *O Herói de mil faces* (2005)⁶⁴, nos induz a transcender temporalidades. A estrutura messiânica do herói, que retorna⁶⁵ a sua terra, ressignifica os Tabajara do séc. XXI.

A vinda do jovem Ednaldo, jogador de futebol profissional, que residia em Maceió, que vem a Paraíba para visitar seus parentes, e descobre que outrora, sua família era proprietária de terras no município do Conde e que foram expulsos e tiveram suas terras usurpadas, volta para Maceió. Mas o Ednaldo que retorna para Maceió, não é o mesmo Ednaldo que veio a Paraíba. A profecia Tabajara, dita pelo seu tio-avô João Gringo, ressignifica o Ednaldo que abandona sua carreira de jogador, rejeita o contrato com o time

⁶² Disponível em: <https://www.facebook.com/juscelino.silva.1044>. Acesso em: 10 abr. 2021.

⁶³ Relato ocorrido na noite do dia 28 de novembro de 2019, na aldeia Vitória.

⁶⁴ Para Campbell (2005), os passos da Jornada Mítica do Herói, está atrelada a um esquema narrativo, a uma espécie de estrutura oculta, que se faz presente nas histórias contadas pela humanidade. O herói enquanto figura arquetípica, possui atributos que superam todos e quaisquer problemas. Se sacrificam em busca do bem-comum. O herói é o protagonista da história de seu povo. Para o mitólogo, a jornada do herói está estruturada em 18 estágios agrupados em 3 atos.

⁶⁵ O retorno pode ser visto como um ressurgimento ou ressurreição.

de Porto, em Portugal, e retorna mais uma vez a Paraíba. Em sua narrativa, o Cacique relembra que:

[...] na época a gente nem sabia se era índio, a gente se reconhecia como caboclo e que nós tinha terra no Conde e os Lundgren, família muito poderosa, tinha tomado da gente. Então meu tio avô João Martinho [João Gringo], disse que era dono dessas terras e que trabalhou pro INCRA e que tava cansado de pagar todo mês uma parcela (EDNALDO TABAJARA, relato verbal, 2019)

Após ouvir a história por parte de seus familiares sobre os parentes que habitavam o Sítio dos Caboclos e Bodes, Ednaldo e outros parentes, decidem buscar ajuda junto ao INCRA e a FUNAI. Antes de irem ao INCRA, eles buscam auxílio de um advogado, que em nada pode ajudá-los, pois segundo ele, os indígenas não possuíam nenhuma documentação que comprovassem a veracidade do que diziam, segundo Ednaldo Tabjara (*apud* MARQUES, 2015, p. 217):

[...] era um dia de sexta feira, quando foi na segunda feira saímos pra João Pessoa procurando. O primeiro ponto de procurar foi um advogado, fomos na lagoa e subimos no palácio ali na OAB, aí o advogado perguntou. – Vocês têm algum documento disso que vocês falam? Aí a gente disse: Não a gente não tem! Porque eles roubaram tudo, queimaram toda a nossa documentação. Aí o advogado disse: Sem documentação eu não posso ajudar a vocês.

Após conversarem com o advogado, eles decidiram então busca o INCRA. Ao chegarem no INCRA, foram encaminhados a FUNAI e disse que:

[...] quando chegou no INCRA, eu esqueci o nome dela, que é responsável pelo loteamento do INCRA, ela falou olhe pelas histórias de vocês, vocês não são assentados, vocês são índios. E por se tratar de índios vocês vão para a FUNAI. Aí a gente, onde é a FUNAI? Aí ela ensinou para gente e a gente foi pra FUNAI. Chegando lá encontramos Petrônio, ele atendeu, a gente contamos a história para ele, aí ele começou a dizer né. A rapaz, vocês são da Jacoca, é Tabajara. Vocês são os Tabajara que a gente procurava que historicamente havia sido extinto e agora vocês aparecem (*apud* MARQUES, 2015, p. 217).

Segundo o Petrônio Machado:

O INCRA buscou os Tabajara e quis classificá-los como quilombolas⁶⁶. Que rejeitaram pois afirmavam ser descendentes de índios. Diante disso, o INCRA encaminhou para a FUNAI. Edinaldo, junto com uma comissão de anciões, em 2006. Informamos que a FUNAI estava sem antropólogos e mandamos procurar o Estevam Palitot, na UFPB, que ele poderá lhe ajudar. Estevam foi ao Rio de Janeiro, ao museu do índio, pegou a documentação. Depois lutamos e veio o grupo de estudo e entregou o relatório antropológico, com o antropólogo Fábio Mura, em 2009. Agora estamos nessa expectativa de vir um grupo de estudo para definir essa territorialidade. Existe a proposta, mas as demarcações de terras indígenas estão completamente paradas, o processo dos Tabajara também está nessa situação. (PETRÔNIO MACHADO, relato verbal, 2020).

Como dito anteriormente, o segundo ano de luta foi das alianças. Tiveram o apoio incondicional do povo Potiguara. Ainda no segundo ano, tiveram uma reunião com o CNPI, que contou com a participação do Marcio Meira, na época era quem presidia a FUNAI, da APOINME e da APIB.

Mas a luta dos indígenas em busca de seu reconhecimento e a luta por suas terras, continua. Em 2011, os indígenas lutaram contra a instalação da fábrica de cimentos da empresa de cerâmica Elizabeth em território reivindicado por eles, em Mucatu, na zona rural do município de Alhandra – PB. Segundo relatório do CIMI (2020):

O local onde os Tabajaras se instalaram, no município de Alhandra, é onde a empresa de cerâmicas Elisabeth pretende instalar uma fábrica de cimento, com apoio da prefeitura. O Cacique da etnia Tabajara, Edinaldo dos Santos Silva ressaltou que enquanto a terra estiver nas mãos dos assentados cumprirá a sua função social, mas que no momento em que passa para o capital privado, tem que ser recuperada para eles.

Os indígenas reivindicavam a demarcação de seu território entre os municípios do Conde, Alhandra e Pitimbu, que hoje estão ocupados pelo cultivo da cana-de-açúcar, além do território sofrer assédios pela especulação imobiliária.

No dia 09 de novembro de 2011, os indígenas ocuparam parte do território que reivindicavam e, no dia 30 de novembro, foram surpreendidos por uma operação policial para desocuparem a área. Segundo relatório do Conselho Nacional Indigenista Missionário,

⁶⁶ Essa visão do INCRA sobre os indígenas, é relatado por Oliveira (2012), ao dizer que: ao tratar das categorias étnicas durante os censos demográficos: “Não era apenas na categoria de caboclos que estavam colocados os indígenas no censo de 1872, mas também figuravam secundariamente na condição de pardos. Nesses casos não se tratava de população livre, mas, sim, de escravos. Diversas fontes indicam que uma maneira empregada por interesses locais para camuflar a escravização de indígenas (inteiramente ilegal no pós-Independência) era celebrar o casamento de indígenas (livres) com negros (não alforriados), passando a sua prole à condição de escravos do agenciador desse arranjo”. (OLIVEIRA, 2012, p. 1064-1065).

de 2011, as tentativas de diálogo com o governo do estado e a FUNAI foram em vão. Cerca de 200 policiais da tropa de choque, cavalaria, canil e mais os seguranças contratados pela empresa Elizabeth foram necessários para retirada dos indígenas, de forma abrupta e violenta. Segundo o Cacique Ednaldo Tabajara (*apud* CIMI, 2011):

Fecharam todas as saídas e ficamos isolados. O deputado estadual Frei Anastácio (PT) tentou furar o bloqueio e teve o braço torcido por um policial. Negociamos a saída das 4hs30 até as 13 horas. De lá partimos para um terreno ao lado, onde ficamos ouvindo os tiros de seguranças que vinham em nossa direção, xingamentos e ameaças.

Tamanha foi a repercussão da ocupação, que uma matéria publicada na época dizia: “Índios que ocupam terra de fábrica em Alhandra estão com **pintura de guerra** (CLICK, 2011. grifo nosso)”. Além de desconhecerem a cultura indígena, o portal ainda publicou uma imagem que não é dos indígenas Tabajara, apenas para justificar o título de sua matéria. A imagem utilizada pelo portal, aparece em um vídeo no “Poema falado – erro de Português” publicado na plataforma de streaming Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=DjcWd2MkAYQ>), publicado em 07 de março de 2010, um ano antes da reivindicação dos Tabajara em Mucatu. A matéria, além de tendenciosa, coloca o indígena como o ‘invasor’ e o ‘selvagem’. Ainda segundo a matéria,

[...] O cacique Ednaldo dos Santos (Araquém) afirmou que os índios estão prontos para o confronto, se forem abordados pelas polícias estaduais. "Estamos prontos para dar nosso sangue pela terra que é nossa, **afirmou Araquém, que está com pintura de guerra.** (CLIKPB, 2011 – grifo nosso).

Ilustração 18: Matéria sobre ocupação dos Tabajara em Macatu

Paraíba Editoria sobre Paraíba

SO COM A PE

Índios que ocupam terra de fábrica em Alhandra estão com pintura de guerra

COMPARTILHE:



Por [@clickpb](#)

Publicado em 12.11.2011 às 09:32



Fonte: Portal ClickPB⁶⁷

Ver-se no discurso de ódio da matéria publicada, uma mentalidade colonizadora, que embora passados quase cinco séculos desde a invasão até os dias atuais, são esses estereótipos que envenenam a sociedade e que ainda temos tanta dificuldade de nos livrarmos.

Em decorrência desse conflito com a fábrica de cimento, o Cacique Ednaldo passa a ser, novamente, ameaçado de morte. No relatório do CIMI de 2009, a comunidade indígena denunciou à Comissão de Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba que o Cacique e outras lideranças estariam sendo ameaçadas contra a regularização das terras reivindicadas. (CIMI, 2009), desde a retomada do território de Mucatu, apenas em 2011 ele foi inserido no programa de proteção a Defensores de Direitos Humanos da Presidência da República.

Em 21 de maio de 2012, um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), proposta pelo Ministério Público Federal, pois fim ao conflito. Segundo o termo, a empresa Elizabeth

⁶⁷ Disponível em <https://www.clickpb.com.br/paraiba/indios-que-ocupam-terra-de-fabrica-em-alhandra-estao-com-pintura-de-guerra-137991.html>. Acesso em: 20 mar. 2020.

se comprometeu a adquirir uma área nas proximidades do Sítio dos Caboclos, (ilustração 19) e que seria doada a FUNAI para uso exclusivo dos indígenas. Em contrapartida, as lideranças Tabajara, se comprometeu a desocupar e não estimular qualquer espécie de ocupação nas áreas de propriedade da empresa. Segundo o Cacique Ednaldo:

Aí chegou um e disse o cara da fábrica quer conversar com você Ednaldo e mandaram procurar uma terra para eles comprarem pra nós. Aí foi quando a gente passou quase uma semana procurando terra, granjas e mais granjas não tinha nenhuma pra vender. Aí encontramos essa na mata da Chica⁶⁸. A que encontrou não dava pra gente. Quando se finalizou o acordo foi quando a gente encontrou a terra. Aí comprou a terra [ilustração 19], registrada, passada pro nome da gente. E esse acordo nós vamos fazer entre nós, vocês, o ministério público e a FUNAI. (EDNALDO TABAJARA, relato verbal, 2020).

Ilustração 19: Vista aérea da Aldeia Vitória



Fonte: Google Maps

⁶⁸ A pequena porção de terra, com pouco mais de 6 hectares, é onde está localizada a aldeia Vitória atualmente.

Ilustração 20: Oca - aldeia Vitória



Fonte: Acervo Pessoal

Após o conflito finalizado com a fábrica Elizabeth e a assinatura da TAC, os indígenas Tabajara se organizaram, inicialmente, em duas aldeias, a aldeia Vitória, tendo como liderança cacique o Ednaldo Tabajara e a aldeia da Barra de Gramame, com cacique Carlinho Tabajara. No ano de 2019, iniciaram a construção da terceira aldeia, a aldeia Nova Conquista, localizada nas proximidades da praia de Coqueirinho, na cidade de Conde e tem como liderança o cacique o Paulo Tabajara. Conforme relato do Cacique Ednaldo (EDNALDO TABAJARA, relato verbal, 2020):

[...] Somos três aldeias, com Cacique Carlinhos, Cacique Paulo e Cacique Ednaldo. [ilustração 20] Hoje somos reconhecidos e respeitados no município e no estado e em nível nacional, pra articulação voltada para nosso bem-estar e nossa dignidade voltada ao respeito étnico e sabendo que temos um direito e estamos brigando por esse direito.

Ilustração 21: Cacique Paulo, Cacique Ednaldo e o Cacique Carlinho



Fonte: Acervo Pessoal

Os anos posteriores foram o de permanência e resistência em suas terras. Alguns parentes, desaldeados e que moravam em João Pessoa e cidades vizinhas, paulatinamente passaram a morar nas aldeias. Aos poucos os indígenas foram se estabelecendo, a exemplo da família de Dora (relato verbal, 2021), que morava na cidade de Cabedelo, e relata que:

Nossa caminhada, foi uma caminhada muito longa, por que na minha infância, eu tive que sair de nossas terras apenas com 2 anos de idade. A gente teve que fugir daqui das terras porque estávamos sendo caçados para ser mortos [...] A gente teve que fugir mesmo. Papai e mãe pegou a gente e teve que ir para Goiânia – PE. De Goiânia, a gente veio para Santa Rira e de Santa Rita, nós fomos para Cabedelo e de Cabedelo, a gente foi pra Baía da Traição, onde a gente conheceu os Potiguara. Que foi um berço, onde fomos criados. E fiquei até os meus 19 anos.

E continuou dizendo que:

Em 2014/2015, eu trabalhava e morava em Cabedelo e ela disse: olhe, você precisa me ouvir, porque agora chegou a sua vez de procurar o seu povo. Eu tinha ido pra lá, com minha sobrinha e minha mãe. Aí ela disse: Você tem que ir procurar Ednaldo Tabajara. Ele precisa muito de vocês e vocês precisam muito dele. [...] Eu vinha [para aldeia na mata da Chica] todo fim de semana, porque trabalhava. Primeiro veio minha irmã Zenaide, que construiu um quartinho. E eu continuava vindo todo final de semana.

Depois veio o Sérgio, meu irmão e minha mãe (DORA TABAJARA, relato verbal, 2021).

A luta dos indígenas Tabajara continua. Ser indígena no contexto sócio-político atual, é lutar pela retomada de suas terras e por seu reconhecimento enquanto indígena e detentor de uma cultura e identidade própria que não desapareceu desde a invasão europeia no início do século XVI.

3.3 BREVE SÍNTESE CRONOLÓGICA DA HISTÓRIA DO POVO TABAJARA DA PARAÍBA

- 1534 Os Tabajara se unem aos portugueses contra os Potiguara;
Implantação das Capitânicas Hereditárias;
- 1616 Por lutarem ao lado dos portugueses, ganham uma três sesmarias que se estende do rio Gramame até o rio Abiaí e criam as aldeias de Jacoca e Pindaúna;
- 1636 Com a dominação holandesa, os Tabajara com receio de invasores, passam a habitar as periferias da cidade de Frederica;
- 1636 - 50 Os holandeses sedem, a pedidos dos indígenas, suas terras de volta, mas reconstroem apenas uma aldeia, a aldeia de Maurícia;
- 1757 Período pombalino, Maurícia passa a se chamar Vila do Conde e a aldeia Aratagui, passou a se chamar Vila de Alhandra;
Nos fins do século XVIII, os indígenas preocupados com o processo de esbulho ao qual eram submetidos, reivindicam ao Imperador uma nova demarcação, pois a sesmaria doada em 1616, já havia sido modificada pela ocupação dos não-índios;
- 1864 primeira reivindicação dos Tabajara para demarcação de suas terras e início da demarcação das Aldeias da Jacoca e Alhandra, por Antonio Gonçalves da Justa Araújo;
- 18-- Esbulho e expulsão de suas terras;
- 2006 Inicia-se outro processo de luta por suas terras e construção da Aldeia da Barra de Gramame;
- 2007 Ano das aliaças (Povo Potiguara, FUNAI, UFPB);

2012	Conflito com a fábrica de cimento Elizabeth;
2013	Início da Aldeia Vitória;
2019	Início da Aldeia Nova Conquista

Nesta breve síntese, é possível observar a luta dos Tabajara por sua sobrevivência. Depois de mais de cem anos de silenciamento, no balanço de seu maratá, na marcação do rito do Toré, na fabricação da cerâmica, na confecção de seus cocares e em sua pintura corporal, o povo Tabajara ressurgiu.

3.4 OS ELEMENTOS FUNDANTES DO UNIVERSO CULTURAL-RELIGIOSO TABAJARA

O que é espiritualidade? É ter respeito pela natureza, pela mãe terra. Ter respeito por tudo que o pai Tupã⁶⁹ deixou pra nós. Nossa mata, nossos bichos. Espiritualidade é isso. É ter respeito pela natureza, pela mãe terra. (Cacique Carlinhos, Aldeia Barra de Gramame, 2020).

Ao refletir sobre a fala do Cacique Carlinhos, outro aspecto peculiar que direcionou nossa investigação foi o caráter imagético e simbólico que está presente na religiosidade indígena e no próprio indígena enquanto *homo symbolicus*⁷⁰. Aqui, propomos apresentar os elementos fundantes do universo cultural-religioso dos indígenas Tabajara. Cultural-religioso, pois para o indígena⁷¹, cultura e religiosidade são intrínsecas, indivisíveis e coiguais em sua essência; cultura e religião fazem parte de seu universo sacro. Para ele, o sagrado está em seu toré, na terra que pisa, em sua pintura corporal, no barro que é moldado para tornar-se uma peça de cerâmica, está na natureza, como dito anteriormente pelo Cacique Carlinhos e pelo Juscelino ao complementar dizendo que:

Espiritualidade é a maior riqueza que o ser humano deve ter. Nós, povo Tabajara, guardamos um conhecimento espiritual muito importante. Assim como vários povos guardam seus conhecimentos com relação a sua espiritualidade, que é de extrema importância, por que ele trabalha dialogando com a natureza. [...] O homem indígena que não respeita a

⁶⁹ Senhor dos trovões e das tempestades, Tupã significa “grande som”, na língua abanhaenga, língua que originou o tupi. TU quer dizer ‘som’ e ‘barulho’, quer dizer PAN (JECUPÉ, 2020, p. 27).

⁷⁰ Cf. CASSIRER, 1994, p. 49.

⁷¹ Neste sentido, trata-se do indígena não convertido ao cristianismo pentecostal e fundamentalista que abordaremos no capítulo seguinte.

natureza, ele não pode chegar pra mim e querer falar sobre deus. (JUSCELINO TABAJARA, relato verbal, 2020).

Ilustração 22: Sacralidade indígena



Fonte: Acervo pessoal

Neste lúmen, o sagrado se apresenta sempre como simbólico (não por conceitos), pois apenas o símbolo tem como fazer a mediação entre este mundo e aquilo que o transcende, e, ainda assim, ser parte deste mundo. Por sua vez, os símbolos sempre possuem uma mensagem, um significado. Portanto, uma hierofania nunca é aleatória e incoerente, ela ocorre em um momento, em certo lugar, de certa forma por um motivo maior. A árvore que se torna objeto de culto não é venerada enquanto árvore, mas enquanto hierofania. E qualquer ato religioso, pelo simples fato de ser religioso, está carregado de uma significação que, em última instância, é “simbólica”, já se refere a valores ou figuras sobrenaturais (ELIADE, 1999, p. 217), e isto, é evidenciado na fala do Juscelino Tabajara (Relato verbal, 2020), ao dizer que:

[...] a nossa grande suprema energia criadora, está na natureza. Ela está embaixo de uma árvore. Ela é a própria árvore. Ela está dentro d’água. Ela é a própria água. Ela está no fogo. Ela é o próprio fogo. Está no vento. É o próprio vento. Está no céu. É o céu inteiro. Está no universo. É o universo inteiro. É a grande força criadora. É a força da criação. É a energia que rege tudo e todas as coisas. É a supremacia da bondade.

Por conseguinte, não existe um acontecimento hierofânico puro. A sua expressão necessita sempre de uma realidade mediadora e é a partir desta medição que se constitui normalmente de objetos do mundo, como por exemplo pessoas, árvores, pedras e qualquer outro objeto da realidade cotidiana, que se torna possível o contato do ser humano com a realidade totalmente outra do transcendente. Ao se manifestar nos objetos do mundo finito, o sagrado não apenas se limita à finitude desses objetos, como somos tentados a imaginar.

Outro aspecto crucial deste universo cultural-religioso dos indígenas Tabajara, são os relatos míticos e seus ritos, que estão intrinsecamente ligados à sua concepção de mundo

e de vida. Afinal, o mito diz como as coisas vieram a ser o que de fato são; ele descreve e narra os acontecimentos inaugurais, assim como a existência do mundo e de tudo aquilo que o constitui, enquanto através da recapitulação, efetuada por meio dos ritos, é que o ser humano se torna contemporâneo dos deuses e vive o tempo mítico da criação; ele participa desses grandes acontecimentos que tiveram lugar em um tempo fabuloso e longínquo, enfim, em um tempo mágico.

Mito, em Mircea Eliade (2011), quer dizer história verdadeira, da mesma forma em que também é palavra verdadeira. Palavras que propõem e justifica realidades assim como ela é na atualidade ou poderá vir a ser no futuro. O mito, como discurso narrativo, produzido por mãos humanas, sempre remete a uma realidade primordial que é anterior a todos os entes existentes. E é exatamente em razão dessa anterioridade que podemos falar do mito como realidade que antecede o próprio mundo. Em todo começo, em todo evento inaugural é a voz do mito que se escuta.

Os mitos narram a origem do mundo, das sociedades com suas instituições, de comportamentos, de hábitos e de costumes. A construção de uma casa entre os primitivos, por exemplo, segue o modelo paradigmático oferecido pelo mito cosmogônico. A repetição do que aconteceu no tempo mítico ou *in illo tempore* conecta os seres humanos das sociedades arcaicas com essa realidade paradigmática e transcendental.

Ao analisarmos os relatos mítico dos indígenas, devemos ter em mente que o mito, como nos ensina o historiador das religiões Mircea Eliade (2011), conta uma história sagrada e, conseqüentemente, verdadeira, pois o sagrado é a fonte do real por excelência. Então, tudo o que nos conta o mito é necessariamente verdadeiro, pois este está conectado ao sagrado. Servindo-se de símbolos e imagens sensíveis, os mitos remetem sempre as coisas ao processo de manifestação do sagrado (CRIPPA, 1975, p. 118). Não seria possível, a partir desta perspectiva, falar do mito sem o remetê-lo às experiências com o sagrado. Nas palavras de Eliade, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo (ELIADE, 2011, p. 11). Os mitos estruturam a sua linguagem a partir do acontecimento hierofânico, portanto, a partir do sagrado. É a linguagem mítica estruturada tendo como ponto de partida a hierofania, que se dirige a consciência, mas não a uma consciência reflexiva, antes disso, é uma consciência enraizada em uma ontologia mítica.

A recitação do mito, seja ele cosmogônico ou um simples mito de origem, representa a possibilidade real de se reatualizar os acontecimentos que tiveram lugar no

tempo fabuloso das origens. A recitação do mito tem o poder de promover a reintegração a um tempo sagrado. Rompe-se temporariamente com a dimensão cotidiana do tempo e vive-se a experiência insólita e qualitativamente diferente de um tempo forte e significativo. Dizemos que esse tempo é um tempo sagrado pela razão simples deste ser um tempo dos deuses e dos heróis e/ou dos Entes Sobrenaturais.

A recitação do mito, portanto, equivale a uma experiência vivida real e não uma simples fuga da realidade para um mundo imaginário, neste sentido Eliade observa que: viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente religiosa, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais (ELIADE, 2011, p. 22).

Os mitos, como afirma Eliade (2011), contam uma história sagrada, ou seja, é a história dos atos dos Entes Sobrenaturais e é, portanto, verdadeira; eles também fazem referência como o mundo e tudo o que nele existe foram criados. Nesse contexto, vejamos o relato um relato mítico tupy-guarani sobre o surgimento do homem:

O Criador, cujo coração é o Sol, tataravô desse Sol que vemos, soprou seu cachimbo sagrado, e da fumaça desse cachimbo se fez a Mãe Terra. Chamou sete anciões e disse: - gostaria que criassem ali uma humanidade. Os anciões navegaram em uma canoa que era como uma cobra de foro pelo céu; e a cobra-canoa levou-os à Terra. Logo eles ali depositaram os desenhos-sementes de tudo o que viria a existir. Então criaram o primeiro ser humano e disseram: - você é o guardião da roça. Estava criado o homem. O primeiro homem desceu do céu pelo arco-íris em que os anciões se transformaram. Seu nome era Nanderuvuçu, nosso pai antepassado, o que viria a ser o Sol. E logo os anciões fizeram surgir das águas do grande rio Nanderykei-cy nossa mãe antepassada. Depois que eles geraram a humanidade, um se transformou no Sol, e a outra, na Lua. São nossos tataravós. (JECUPÉ, 2020, p. 69).

Durante nossa pesquisa, não constatamos entre os Tabajara um mito de origem, mas atribuem os acontecimentos bons e ruins aos seres *encantados*, como nos lembra o Cacique Carlinhos (relato verbal, 2020): “[...] mata tem seus administradores naturais, que são a Cumadi Fulorzinha, o Pai do Mangue e a Iara, mãe d’água.” Por esse motivo, é possível, através dos mitos, conhecer a origem das coisas e do mundo e, assim, dominá-las e manipulá-las. Conhecendo-se a origem da doença é possível curá-la, conhecendo-se a origem do fogo pode-se dominá-lo. E é no rito, que tudo torna-se palpável e visto ao homem.

3.5 O RITO DO TORÉ ENQUANTO SÍMBOLO DE RESISTÊNCIA DOS TABAJARA

Como expresso no título, os indígenas Tabajara, utilizam o Toré como símbolo de resistência e fortalecimento de sua cultura. “*Pisa ligeiro, pisa ligeiro, quem não pode com a formiga não assanha formigueiro,*” é um dos cantos entoado durante o rito e demonstra a força e empoderamento dos indígenas Tabajara. Para Mailson Tabajara (informação verbal, 2022), “[...] o toré é nossa identidade e característica.” E quanto mais entoam e batem o pé no chão, mais o rito se fortalece. Para o cacique Tabajara, “[...] nós tem religiosidade com nossos Toré. Nosso Toré não é só uma música qualquer, que é cantado em momento de alegria. Nosso Toré é um trabalho.” (CARLINHOS TABAJARA, informação verbal, 2020). A fala do cacique evidencia a importância do rito do Toré para seu povo. Seja por seu caráter simbólico, para fortalecer sua cultura e identidade, ou para questões políticas-sociais na luta pela terra; nesse contexto, o Toré enquanto tradição dos grupos indígenas, é utilizado para consagrar e retirar da invisibilidade os grupos étnicos no Nordeste, pois estes em específico, nos últimos anos, lutam pelo reconhecimento de sua cultura e retomada de suas terras.

Para além de seu caráter simbólico e político, o Toré também possui um viés pedagógico. Neste sentido, a representação do Toré adquiri nova roupagem quando deslocado para o contexto urbano (ilustração 23). Em primeiro lugar, o indígena não precisa mais negar ou esconder sua identidade, e em seguida, pôr a sociedade não ter um contato real com a cultura indígena, faz com que o ritual, enquanto divisor interétnico, proporcione essa troca simbólica, patrocinando ensinamento ético, moral e cultural.

Ilustração 23: Rito do Toré



Fonte: página de rede social⁷²

Não se tem relatos sobre um mito fundante do rito do Toré, no entanto, a esse respeito, segundo o Cacique, as letras dos cantos entoados surgem “[...] quando estamos precisando do Toré, a gente vai andar na mata, e nossos antepassados, junto com os administradores naturais (encantados), dão o Toré pra nós.” (CARLINHOS TABAJARA, informação verbal, 2020). No entanto, entre os indígenas Tabajara, encontramos uma dualidade⁷³ com relação a prática do ritual do Toré, pois boa parte dos anciões tem sua formação pentecostal, e não participam do Toré. O que não ocorre com os mais novos, que embora convertidos, participam do ritual como forma de fortalecimento de sua indianidade (ilustração 25), a exemplo do jovem Mailson Tabajara, evangélico não praticante (informação verbal, 2022), diz que “[...] eu mesmo tento fazer as duas coisas, já perdemos muito.” Cristina Tabajara (informação verbal, 2022), destaca que:

⁷² Disponível em <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10154871067021484&set=t.100003542989242>> Acesso em: 15 mar. 2020.

⁷³ Essa dualidade é destacada por Barcellos, entre os Potiguara. Segundo ele, “[...] existem, nas aldeias, certas resistências, quase que imperceptíveis, acerca do Toré, dissimuladas por católicos e por evangélicos, como sendo coisa de satanás, culto ao demônio.” (2014, p. 305).

[...] o Toré é o marco [...] o Toré é a brincadeira, é o ritual, é a dança, é a conexão que nós indígenas temos uns com os outros. Se o passo do Toré está uniforme, se ta todo mundo dançando no mesmo ritmo, com a mesma sintonia, aquilo alí vai para além de uma dança, vai ser algo que conecta o nosso povo com os nossos ancestrais. Então pra mim, o Toré é um dos marcos mais importante do povo indígena Tabajara. E eu acredito que para o povo que vem tomando essa consciência também após essa retomada, da importância do Toré. Eu acredito que muitas pessoas ligadas as religiões pentecostais, passaram até a dançar o Toré, como uma forma de se fazer presente, de se mostrar pertencente a esse povo e a essa luta.

Em suas músicas estão presentes sua espiritualidade, união, respeito a natureza e a afirmação de sua identidade cultural. Natália Tabajara (informação verbal, 2022) nos diz que:

[...] o toré é um rito, praticado pelo povo indígena Tabajara no qual significa fortalecimento, coletividade e união. [...] nós praticamos em eventos, abertura das nossas comemorações e para reafirmação étnica do povo Tabajara. Se diferencia dos cultos religiosos pois é algo que vamos até a igreja cultuar ao nosso Deus. São destintos uma coisa não anula a outra.

Na música *sou Tabajara - Sou Tupã, sou Tupã, sou Tabajara. / Sou Tabajara nesta terra de Tupã, / Tenho arara, craúna e xexéu. / Todos os pássaros do céu, / Quem me deu foi Tupã, / Foi Tupã, sou Tupã, sou Tabajara*, ao refletir sobre a letra, teremos a afirmação de sua identidade cultural nas repetições *sou Tabajara* e a valorização de sua religiosidade, ao afirmar sua crença no deus Tupã, além de destacar a diversidade da fauna que há nas matas.

Ilustração 24: Toré



Fonte: Acervo Pessoal (abril, 2019)

Ilustração 25: Participação das crianças no Toré



Fonte: Acervo Pessoal (abril, 2019)

Ilustração 26: Ritual do Toré dentro da Ilha

Fonte: Acervo Pessoal (março, 2020)

Outro fator é a realizar do rito do Toré nas ilhas (ilustração 26) que se formam dentro do mangue, na Aldeia da Barra de Gramame. Segundo Marques (2018, p. 4 – grifo do autor), “[...] na ilha grande, há relatos de rituais indígenas que ocorreram nos períodos em que houve a expulsão das famílias Tabajara que residiam na Jacoca: *Eles se abuletaram dentro dessa ilha, e era aqui onde eles faziam os ritual...dançavam o toré.*”

Podemos observar na ilustração 25 a participação de todos os indígenas na realização do Toré: crianças, mulheres e homens. O Toré inicia-se no balançar do maracá, momento em que eles começam a se organizar. Para realização do Toré, eles formam um círculo, onde no centro ficam os Caciques com seus maracás e o indígena que irá marcar o ritmo do rito no bombo e ao redor, se organizam os demais. Alguns carregam seu arco e flecha, outros seus maracás e os demais acompanham no canto. É no balanço do maracá e na pisada que os indígenas Tabajara se fortalecem e se reafirmam enquanto povo originário.

3.6 ARTE SACRA INDÍGENA TABAJARA

Assim como o rito do Toré, consideramos também a expressão artística dos indígenas enquanto símbolo e instrumento de resistência do povo Tabajara. A arte faz parte de sua cultura e para além de sua materialização, ela está impregnada de sacralidade. A esse respeito, o indígena Gessé Viana, pertencente aos Potiguara, nos diz que:

[...] quando um indígena faz uma arte, ele não faz só por fazer. Eu posso fazer um colar e vender pra arrecadar um recurso pra mim, mas aí quando eu faço algo, ele tem uma identidade minha. Faz parte de minha identidade enquanto indígena, enquanto ser indígena. E aqui entra a parte espiritual também. Se um indígena faz uma cestaria, uma panela de barro, faz uma pintura, um colar, uma pulseira, um maracá, então tudo isso tem um sentido muito além do que as pessoas costumam ver. Tudo que eu faço tem um significado, tem uma profundidade, tem um simbolismo e quando fazemos isso fortalecemos também a cultura.⁷⁴ (GESSÉ VIANA POTIGUARA, relato verbal, 2021, grifo nosso).

O relato acima nos mostra que a arte indígena é imensamente rica, pois é a través da expressão artística que o indígena fortalece sua cultura e sua identidade, além de tornar-se símbolo de sua resistência. Resistência essa, que por vezes, apresenta o indígena como o “mau selvagem”, e, como lembra Laplantine, a sociedade “[...] consiste em expulsar da cultura, isto é, para a natureza todos aqueles que não participam da faixa de humanidade à qual pertencemos e com a qual nos identificamos.” (2003, p. 27).

Nos dias atuais, essa expulsão da cultura do ‘outro’ do ‘diferente’, dar-se pelas vias da *violência simbólica*. Embora passados quase cinco séculos, ainda observamos o estereótipo do colonizador impregnado na sociedade atual. Saraiva (2019), destaca que apesar do novo olhar para as diversas expressões artística, que surge na Semana de Arte Moderna, não abarcam as artes indígenas. Motivo esse para considerarmos as artes indígenas como forma de resistência de sua cultura.

Contudo, além de seu aspecto estético, a arte indígena consiste em um conjunto de códigos capaz de guiar o indivíduo a um plano transcendental. Entre os indígenas Tabajara, as produções mais comuns são: a pintura corporal, a fabricação da cerâmica, arte plumária e outros adornos, armas e instrumentos musicais, que segundo Saraiva, “[...] retrata

⁷⁴ Relato do Gessé Potiguara durante a aula sobre Arte Sacra Indígena, realizada no dia 12 de abril de 2021, no curso de graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

exatamente a vivência desse povo na atualidade, suas descobertas e ressignificações.” (2019, p. 33).

3.6.1 A cerâmica como construção de uma memória coletiva

É na busca do barro e no processo de modelagem e queima, que o indígena também transmite suas histórias e memórias. É essa transmissão que possibilita a vivência e existência de seu povo. Para Catroga (2001, p. 12),

[...] as memórias coletivas, com as suas pluralidades muitas vezes irredutíveis, inscrevem-se na memória social, fundo matricial que, mesmo quando aquelas se extinguem, permite acreditar na continuidade do tempo social e possibilitar a gênese de novas memórias coletivas e históricas.

Ilustração 27: Peças de cerâmica



Fonte: Acervo Pessoal (agosto, 2019)

Ver-se então que este processo se dá, principalmente, naquelas sociedades em que a transmissão de suas memórias é propriamente oral, a exemplo dos povos indígenas. Foi nessa constância, da transmissão de memória (ilustração 27), que o Ilson Saraiva buscou

resgatar em sua pesquisa⁷⁵ e que evidenciamos aqui. Tomando por base todo o contexto histórico vivido pelos Tabajara, para Saraiva (2019, p. 34, grifo nosso):

[...] a história não se preocupou em recolher ‘cacos desta memória’. O que restou da cerâmica Tabajara está nas lembranças de dona Maria⁷⁶, quando relata suas idas até o rio para pegar ‘barro’ para fazer as panelas; na narrativa de Bendito, que, ainda menino, via com admiração a tia fazer tais panelas.

Tem-se então nas lembranças de Dona Maria e nos anciões Tabajara, vestígios de uma memória social que será a gênese da memória coletiva ou *memória cultural* dos Tabajara do séc. XXI. Para Jecupé, “a *memória cultural* se baseia no ensinamento oral da tradição, que é a forma original da educação nativa, que consistem em deixar o espírito fluir e se manifestar por meio da fala aquilo que foi passado pelo pai, pelo avô e pelo tataravô” (2020. p. 33). É através da arte, e neste sentido, o fazer a cerâmica, que este processo acontece. Uma arte genuína, pura e simples, que retrata exatamente a vivência desse povo na atualidade, destaca Saraiva (2019, p. 39). Nesse sentido, o Edmilson Tabajara (relato verbal, 2021) nos relata como é o processo de fabricação da cerâmica, segundo ele:

A panela, a gente remodela ela todinha. Com três dias, a gente pega e lixa, molha com água e passa o xêxo. Pega o óleo, mela ela no óleo com água e passa o xêxo de novo e depois se quiser desenhar, pega um prego e desenha ela. Depois ela vai pro processo do fogo. Passa uma hora o fogo fora da boca do forno pra esquentar as peças. Aí depois que esquentar, você coloca o fogo pra dentro do forno e vai colocando a lenha aos poucos, até quando ela tiver uma hora e meia, aí você pode taca-lhe fogo, meter fogo mesmo, no máximo umas três a quatro horas de fogo. Aí quando você vê que a peça está brasa mesmo, então ela ta no ponto pra tirar a queima.

⁷⁵ A pesquisa realizada por Ilson Saraiva (2019), buscou “[...] identificar as relações telúricas e espirituais nas pinturas corporais dos Tabajara da Paraíba, considerando como são processadas e se estas manifestam a cosmovisão indígena através da arte cerâmica.”

⁷⁶ Dona Maria José da Conceição é a mãe de Dora, Zenaide e Sérgio.

Ilustração 28: Participação das crianças na fabricação da cerâmica



Fonte: Arquivo de rede social⁷⁷

Ora, a constituição de uma memória coletiva, segue o mesmo processo que a fabricação da cerâmica. O homem é moldado conforme o barro, e o processo de investir na função de transmitir conscientemente e em certa medida inconscientemente ou, de modo mais preciso, de produzir indivíduos dotados do sistema de esquemas inconscientes, *o qual constitui sua cultura*, ou melhor, seu *habitus*. (Bourdieu, 1999). Assim como a panela de barro vai ao fogo para ganhar resistência, assim são os indígenas Tabajara.

3.6.2 O grafismo e a pintura corporal Tabajara

É bem verdade que as pinturas e os ornamentos corporais utilizados pelos indígenas sempre foram fascinantes, não apenas aos nossos olhos, mas aos olhos dos colonizadores. Pero Vaz de Caminha (CASTRO, 2009, p. 91-92) mencionará o corante que os tupinambás revestiam seus corpos. O viajante alemão Hans Staden não foi diferente, o mesmo descreve

⁷⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/caciquetabajara/>. Acesso em: 05 abr. 2020

com detalhes os ornamentos que os homens e mulheres utilizavam. Embora fascinante, Vidal (1994) destaca que a ornamentação corporal dos indígenas brasileiros não despertou o interesse dos antropólogos até a década de 1980. Segundo o autor, “[...] o estudo da arte e da ornamentação do corpo foi relegado a segundo plano por muito tempo, sofrendo por ser considerado um domínio residual, incapaz de produzir significado além da mera aparência; e isso apesar da riqueza de material disponível” (1994, p. 235), pensamento esse desconstruído com o tempo, que para ele:

[...] essa mudança se deve a um fator de origem teórica e epistemológica: a percepção da importância, como ponto de referência para o estudo das sociedades indígenas, do que é conhecido como "corporalidade". Nos anos 70, consolidou-se a ideia de que o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento. Na maioria das sociedades indígenas no Brasil, essa matriz ocupa uma posição central de organização. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais se estruturam as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. (VIDAL, 1994, p. 236).

De fato, cada etnia tratará a corporalidade e as ornamentações à sua maneira, por possuírem significados distintos, seguindo suas particularidades históricas e culturais, a exemplo da cultura Kayapó, destacada por Vidal. Segundo o autor, entre os Kayapó:

[...] a ornamentação corporal é uma das características mais originais. Nos povos indígenas que habitam um vasto território no sudeste do Estado do Pará, entre os rios Xingu e Tocantins, o ornamento dos corpos confere ao indivíduo o estatuto do ser humano, em contraponto aos demais povos indígenas que vivem na mesma região” (*ibidem, ibidem*).

Diferentemente dos Kayapó, que utilizam das ornamentações para sua rotulação social, não veremos na sociedade Tabajara uma divisão social fortemente marcada, por exemplo, pela divisão dos sexos. Evidentemente, não haveria pelo fato de os mesmos terem passado pelo processo de urbanização. Processo de urbanização entendido aqui pelo encontro de culturas diferentes e conseqüentemente pelo poder simbólico imposto pela cultura dominante. No entanto, não queremos reduzir o grafismo Tabajara a um *significado de mera aparência*, tal qual fizeram os antropólogos evidenciado por Vidal.

Ilustração 29: Grafismo indígena

Fonte: Acervo pessoal (setembro, 2018)

De fato, cada povo tratará sua ornamentação a sua maneira, e, como dito anteriormente, não observaremos nos indígenas Tabajara, por exemplo, uma divisão social, mas tem-se na essência da pintura e seus traços geométricos (ilustração 29), desenhados em seus corpos, uma força simbólica, que remonta sua ancestralidade e fortalece sua identidade cultural, como relata o Edmilson Tabajara⁷⁸ (Minha), que a partir da tinta produzida da mistura do jenipapo ralado, da cachaça para manter a tinta numa textura boa e do uso do carvão para secar no processo da pintura, para ele:

[...] a gente se inspira a pintar pela natureza. A arte que tem a natureza. Eu me inspiro assim, ao tocar na pessoa, a energia dela passa pra mim, então eu faço o desenho nela. Minhas pinturas não são repetidas. Eu sempre faço de acordo com a energia que a pessoa está passando pra mim, ao tocar nela. Eu pego na mão dela [da pessoa a ser pintada], a energia dela vem e eu faço a pintura nela. (EDIMILSON TABAJARA, relato verbal, 2021).

⁷⁸ Relato: Edmilson da Silva Menezes – Edmilson Tabajara, conhecido como Minha, morador da Aldeia Vitória. Entrevista realizada em: 13 de julho de 2021, pelo Google Meet.

Ilustração 30: Grafismo indígena

Fonte: Géssica Cardoso, 2019⁷⁹

A pintura corporal e confecção dos ornamentos, a exemplo dos ornamentos de penas, faz parte da vida cotidiana dos Tabajara, assim como a pintura corporal está ligada à socialização dos corpos. Para o Pajé Isaias Marcolino⁸⁰, pertencente ao povo Potiguara da Paraíba:

[...] à arte está muito forte, profundamente dentro do nosso povo, nosso meio. Tudo o índio vê a arte com a espiritualidade e a espiritualidade com a arte. Quando o índio faz uma pintura em seu corpo, ele está revestindo seu corpo de uma arte espiritual, de uma arte ancestral. Isso nos fortalece e isso nos apoia. (PAJÉ ISAIAS POTIGUARA, relato verbal, 2021).

⁷⁹ Imagem cedida por Géssica Cardoso, aluna da pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

⁸⁰ Relato do Pajé Isaias na Aula sobre Arte Sacra Indígena, realizada no dia 12 de abril de 2021.

A pintura corporal, além de expressão da arte indígena, é também um dos meios pelo qual se é transmitida a memória e a cultura herdada por seus ancestrais. O traço da capa da cobra, do curso do rio, da ponta da flecha e dos passos do indígena, torna-se relevante exatamente neste momento em que o povo Tabajara reivindica seu reconhecimento.

4 O PENTECOSTALISMO E SUAS NOVAS ELABORAÇÕES CULTURAIS

Em meio a tantos arranjos do conhecimento, idas e vindas dos marcos da história brasileira, somos ainda convidados na contemporaneidade a repensar influência do cristianismo sobre os povos indígenas. Ao longo do tempo, novas ideias, concepções, mentalidades surgiram. Do início da colonização da América até o presente, a relação entre os grupos indígenas e a fé cristã se modificou. Para além daqueles temas cardinais que vislumbravam que essa ligação dar-se-ia pelo domínio dos indígenas pelos cristãos exclusivamente por questões econômicas e catequéticas, outras configurações ganharam força. Trazer à luz essas reelaborações é um desafio, sobretudo, pelos riscos dos entendimentos e nuances que ela carrega e produz.

A proposta deste trabalho foi investigar a relação dos indígenas Tabajara da Paraíba com o Pentecostalismo, em específico até que ponto e de que forma a conversão dos indígenas Tabajara à fé cristã, ligados especificamente a igrejas pentecostais, interviria na manutenção de sua cultura e de sua identidade cultural. Até um século atrás seria inconcebível pressupor que um indígena se converteria ao cristianismo por livre e espontânea vontade, sem os imbrólios da imposição unilateral dos costumes, crenças e hábitos dos europeus. Igualmente inimaginável seria pensar indígenas e cristãos coexistindo no interior de um mesmo espaço, e com a possibilidade de um diálogo intercultural entre grupos tão distintos, e principalmente, garantindo a liberdade religiosa e identidade étnica desses povos que foram sempre subjugados.

Apesar da estranheza, este é um fenômeno que vem acontecendo no campo religioso brasileiro. São configurações insólitas, mas possíveis e até surpreendentes. Ainda hoje, a imagem que comumente se faz da relação entre indígenas e cristãos, parece ser aquela onipresente nos manuais didáticos, nos quais prevalecia a submissão dos povos indígenas a prática proselitista jesuítica da catequização. Embora tal imagem reflita boa parte da realidade dos conflitos envolvendo os povos originários ainda vigor, não há como negar as transformações pelos quais esses povos têm passado. Mudanças que, no caso dos indígenas Tabajara, abrangem desde o deslocamento desse grupo no passado do ambiente rural para o urbano, os novos processos de construção cultural que passaram a ser elaborados por eles a partir do contato com as igrejas pentecostais, a assistência econômica concedida a esses povos originários por intermédio dessas organizações religiosas, até a livre escolha pessoal.

Mas são as igrejas pentecostais, tema e objeto central deste capítulo, e não as denominações religiosas católicas, que mais investiram na reconfiguração do universo cultural indígena Tabajara nas últimas décadas. Na verdade, as igrejas pentecostais presentes nas aldeias Tabajara impregnaram certas marcas distintivas e tradicionais de seu espectro religioso no universo cultural desses povos originários. Antes, contudo, de analisarmos esse processo de reelaboração do universo cultural e religioso dos indígenas Tabajara, e investigarmos também se essas igrejas pentecostais estão se modificando por influência desses povos originários, tentaremos compreender pormenorizadamente o próprio Pentecostalismo, um dos movimentos religiosos mais expressivos no Brasil, como atesta dados do censo de 2010 (IBGE, 2021). Em síntese, adotaremos a definição de Pentecostalismo de Mariano (2004, p. 134):

O pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimentos de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bençãos e a realização de milagres.

Outras vertentes, de cunho mais teológico, consideram que o termo pentecostalismo está associado ao acontecimento que se deu após a ascensão de Jesus Cristo aos céus, depois da ressurreição, narrado na Bíblia (Atos dos Apóstolos 1.6-11). Este acontecimento é conhecido por *pentecostes*. Conforme a narrativa bíblica, ele ocorreu na cidade de Jerusalém, cinquenta dias após a comemoração da Páscoa⁸¹. Em síntese, narra-se que naquela região ocorreu uma experiência sobrenatural vivida pelos apóstolos de Cristo. Nela, o Espírito Santo se revela aos discípulos falando em línguas de fogo e idiomas estranhos e distintos. Foi um momento ímpar, pois a manifestação do Espírito Santo alcançou um grande número de pessoas; essas pessoas se tornaram testemunhas vivas deste acontecimento. Segundo Oliveira (2015), as igrejas pentecostais se remetem a esse evento para alicerçar suas experiências espirituais. Noutros termos, para elas, receber o batismo no Espírito Santo,

⁸¹ “Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceu-lhes então uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram e repousaram sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 2.1-4, 2002. p. 1902).

é uma dádiva concedida aos excelsos que alcançam um nível de santificação. Daí decorre que, o que aconteceu outrora, no evento de pentecostes, se repete entre os bem aventurados que acreditam no poder e palavra de Cristo.

Em síntese, fazer menção a este acontecimento é relevante para o estudo do pentecostalismo, pois por meio dele, pode-se pensar como a ideia geral de homem, onde o sagrado se manifesta, inspira as pessoas a transformação. Rivera (2001) destaca que, enquanto o cristianismo tradicional, incluindo as igrejas protestantes históricas, tem como marco fundador os ensinamentos de Jesus e toda sua doutrina, o pentecostalismo privilegia o evento de pentecostes como seu ponto fundamental.

4.1 PENTECOSTALISMO, EXPANSÃO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL

O título proposto acima traz-nos uma questão inquietante: o pentecostalismo constitui um fenômeno de amplitude mundial, todavia, ainda assim, seu crescimento na América Latina é bem mais significativo que em outros continentes do globo. Por isso, vamos por partes. Inicialmente falaremos sobre a expansão do pentecostalismo latino-americano, depois nos referiremos ao pentecostalismo no Brasil. Talvez do encontro e cruzamento dessas duas instâncias seja possível compreender a relação desse grupo religioso com a cultura indígena com um outro olhar, até de um modo mais “afável”.

Diferentemente de outras análises, pretendemos mostrar neste percurso investigativo, a partir da pesquisa histórico-documental realizada, das entrevistas e das vivências no locus deste trabalho, que a experiência pentecostal com os povos originários não se resume a manutenção de estigmas de inferioridade e de cultura de branqueamento presentes nesse contexto. Não se trata, claro, de oferecer uma leitura ingênua ou romântica dessa relação. Ao contrário, as dificuldades envolvendo a maneira pela qual os povos indígenas, não só os Tabajara, têm resistido a esta nova forma de colonização, como muitos autores pontuam, também precisam ser considerados.

Em linhas gerais, para compreendermos o pentecostalismo, precisamos ter logo em mente do que não estamos falando. De acordo com a socióloga Carmen Cinira Macedo (1989), na tradição latino-americana todos os membros dos variados movimentos religiosos

do protestantismo são chamados ‘evangélicos’⁸². Contudo, há uma relevante diferenciação entre eles. Segundo ela, por um lado, há os fiéis das denominações históricas ou tradicionais, ou seja, as ligadas à Reforma Protestante em sua origem europeia no século XVI; por outro, há os denominados protestantes de conversão, são os fiéis dos movimentos religiosos mais recentes decorrentes do protestantismo. Desse último, destaca-se o pentecostalismo, “cuja expansão nos centros urbanos e entre as camadas mais pobres da população tem sido muito intensa (MACEDO, 1989, p. 55).

4.2 DO QUE SE FALA QUANDO SE FALA EM PENTECOSTALISMO LATINO-AMERICANO?

As mudanças no cenário religioso da América Latina são temas de debate e pesquisa no projeto de vários autores, principalmente cientistas sociais, cientistas políticos e estudiosos da religião. Em sua grande maioria, esses autores vêm refletindo sobre um fenômeno em ascensão neste continente: a relação entre fé, propagação do evangelho e/ou nova interpretação da fé cristã nas classes sociais menos favorecidas, e o problema da justiça social no mundo. Essas reflexões ganharam força a partir da década de 1960, período de significativas transformações políticas e culturais no mundo, como veremos mais à diante. Em síntese, elas se coadunam com o surgimento historicamente de dois movimentos: o primeiro já mencionamos, o crescimento das igrejas pentecostais, o outro, também com grande reverberação, foi a ascensão da chamada teologia da libertação (sobretudo, durante as décadas 1970 e 1980)⁸³.

A emergência do pentecostalismo, assim como da teologia da libertação foram responsáveis pelas profundas modificações no cenário religioso latino-americano nos últimos anos. Com uma inspiração marxista, o movimento da teologia da libertação tinha como escopo aproximar os fiéis católicos de uma leitura mais social e politizada do

⁸² Considerando a definição acima, utilizaremos o termo “evangélico” quando nos referirmos as tradições religiosas de matrizes protestantes em contraponto a tradição católica. Todavia, como nosso objeto de pesquisa está centralizado nas igrejas pentecostais dentro do subcampo evangélico, será essa corrente que daremos especial ênfase.

⁸³ Embora a teologia da libertação não seja objeto de nossa pesquisa, é imprescindível destacar suas similitudes e divergências com o movimento pentecostal, já que ambos são contemporâneos historicamente e ganharam notoriedade na América Latina e no Brasil. A teologia da libertação surgiu no seio do catolicismo, seu discurso, além do viés religioso/espiritual, é político. Outro ponto relevante a ser considerado inicialmente é que, assim como o pentecostalismo, a teologia da libertação ganhou vários adeptos junto a população dos menos favorecidos.

evangelho e do próprio cristianismo. O discurso de libertação da TL⁸⁴ difere do discurso religioso pentecostal; enquanto o primeiro preconiza a libertação dos mecanismos de opressão econômica da sociedade em uma esfera mais coletiva – o processo de libertação deve acontecer em toda parte, especialmente no grupo dos mais pobres -, o segundo busca a libertação em um âmbito mais pessoal, assegurando que a busca do alívio das dores deste mundo cabe ao indivíduo e com intercessão divina. Ou seja, o conceito de libertação difundido no pentecostalismo tende a ser mais individualista e particular, especialmente se comparado à Teologia da Libertação da Igreja Católica⁸⁵.

Não é de ontem que os estudiosos detectaram, em torno do universo religioso pentecostal que emergiu na América Latina, uma mensagem de esperança no qual os menos privilegiados da sociedade podem mudar suas vidas de forma mais imediata e direta. Uma mensagem, em princípio, espiritual, mas que se torna cotidianamente presente na vida ativa dos fiéis adeptos desse fenômeno religioso. De onde vem essa mensagem, como ela surgiu? A origem tem a ver com o cenário histórico e social descrito anteriormente, e ainda, de modo mais profundo, revela toda significação de mundo que esses sujeitos acabaram elaborando. Talvez Bourdieu (1999) em sua teoria do capital simbólico elucide essa questão. A abordagem bourdieusiana aponta justamente o valor subjetivo e simbólico da realidade, sem rejeitar suas condições materiais. Bonnewitz (2003, p.99). reforça esse entendimento. Segundo ele,

A realidade social é também uma relação de sentido, e não somente uma relação de força: toda dominação social, a menos que recorra pura e continuamente à violência armada, deve ser reconhecida, aceita como legítima. Isto supõe a mobilização de um poder simbólico, poder que consegue impor significações e as impor como legítimas, dissimulando as relações de força que estão no fundamento da sua força.

⁸⁴ Abreviação da expressão Teologia da Libertação.

⁸⁵ A Teologia da Libertação surgiu na América Latina como crítica, sobretudo, à teologia tradicional cristã católica. Por suas características revolucionárias, ela tornou-se uma nova hermenêutica da fé cristã dentro da igreja católica. Seus principais representantes foram Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Henrique Dussel, Joseph Comblin e outros. O cenário histórico e geográfico que fez emergir essa nova teologia não era outro, senão, o da pobreza e desigualdade social presente nos países do terceiro mundo nesse período da história. A questão fundamental que se impunha, foi constatar que tal cenário não fazia parte dos projetos de Deus, e que a Igreja se mostrava, até então, inerte diante essa realidade presente no cotidiano latino americano. Mas é importante salientar que a TL não foi pensada ou gestada exclusivamente por clérigos e teólogos. Bem verdade, como apontam os estudiosos da área, o fenômeno surgiu como um fenômeno espontâneo que aglutinou dois aspectos: crítica a tradição eclesial e atuação da Igreja Católica frente a pobreza. Cf.: BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980. BOFF, Leonardo. **América Latina: da conquista a nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992. BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Como Fazer Teologia da Libertação**, Petrópolis: Vozes, 2001.

Quando analisamos o discurso pentecostal, percebemos como ele carrega essa substância simbólica, pois além dos elementos políticos, econômicos, culturais supracitados, há essa produção de sentido sobre a realidade. O próprio conceito de libertação corrobora isso. Os pentecostais rejeitam a ideia de libertação pautada nas práticas políticas e sociais. Como uma experiência pessoal, a ideia de libertação no universo religioso pentecostal⁸⁶ está muito mais associada a representação do demônio⁸⁷. Na verdade, na experiência religiosa pentecostal, o demônio (mal) não é uma representação, mas sim um elemento presente e influente na vida do indivíduo.

Quando o demônio aparece na vida das pessoas? Dir-se-ia: em todos os momentos. Quando há um problema de saúde, desentendimento no matrimônio, qualquer infortúnio, eis que há um culpado: o demônio. A naturalização desse binarismo⁸⁸ – força divina versus força demoníaca, o bem contra o mal– fortalece o discurso religioso pentecostal. Eles entendem que é preciso lutar contra esse inimigo comum que está presente nos mais variados acontecimentos da vida, inclusive, nos mais insignificantes. Não há acaso, tudo é preenchido de sentido, e a bíblia, palavra de Deus, contém todas as respostas (MARIANO, 2010).

A mensagem pentecostal de luta contra o demônio objetiva tanto a libertação espiritual como o bem-estar do sujeito. Isto é, através dessa prática o fiel obtém um importante impacto em sua vida, tanto neste plano terreno quanto na eternidade. Isso é importante, pois demonstra como a experiência religiosa pentecostal promete trazer recompensas nesta vida presente e não apenas no porvir. Em outros termos, por esse viés, enfatiza-se que a prática religiosa pentecostal está também no plano da vida diária. Como veremos mais à frente, esse discurso de libertação⁸⁹ dos males do mundo e promessa de uma

⁸⁶ E mais ainda nas igrejas neopentecostais.

⁸⁷ Exemplo dessa situação é que a análise do discurso religioso da Assembleia de Deus, uma das principais igrejas pentecostais do Brasil. De acordo com Corrêa (2013), a libertação do demônio faz parte dos ritos da referida igreja. No discurso religioso pentecostal da Assembleia de Deus, aqueles que vivem na graça são contemplados com a cura divina, do contrário, não recebem essa graça. A graça é justamente o dom de libertar os oprimidos do demônio (seja uma enfermidade de saúde ou qualquer outro infortúnio), a exemplo dos fatos realizados por Jesus e por seus apóstolos descritos nos Evangelhos.

⁸⁸ O binarismo pode ser entendido basicamente como a crença que o mundo está dividido em duas forças opostas e em luta permanente, sejam elas: o bem e o mal. Nessa luta, os seres humanos não podem ficar imunes, nem inertes (MENDONÇA, 1997).

⁸⁹ Vimos até aqui que essa ideia de libertação presente no discurso religioso pentecostal foi determinante para o crescimento deste movimento no mundo, sobretudo no Brasil, como veremos. Outro fator preponderante que merece destaque ao analisarmos o crescimento deste fenômeno no Brasil e suas incursões, é a chamada prática de *conversão*.

vida mais tranquila, torna-se, por vezes, atraente e acolhedor; quando o sujeito sente alguma dificuldade pessoal, amorosa ou de ordem profissional, e se depara com a mensagem das igrejas pentecostais, encontra uma possibilidade de solução para seus problemas. Temos aí, portanto, uma mensagem religiosa prática e atraente, que vem motivando o crescimento pentecostal em todo o globo. De acordo com Mendonça (2008), a religião que não dá segurança (imortalidade) e nada consola, nada serve.

Diante esse quadro, aqui é importante fazer alguns esclarecimentos que permitem compreender a história por trás dessas transformações. Até o início da segunda metade do século XX, no que tange ao número de adeptos, constatava-se o monopólio da Igreja Católica na América Latina, sendo exígua a existência de outros grupos religiosos. Todavia, ainda que atualmente pese a presença forte do catolicismo neste continente, apesar dos esforços, não encontramos os mesmos Algarismos de outrora. Essa transformação tem a ver com o crescimento notável dos outros grupos religiosos (e não religiosos) nessa região, em alguns países ultrapassando até o catolicismo⁹⁰. Apesar da hegemonia cristã no mundo, ao refletirmos sobre os dados específicos acerca do catolicismo, nota-se que sua matriz romana se encontra em declínio diante o robusto crescimento do campo religioso pentecostal. Camurça (2011) corrobora essa visão. Para ele, a Igreja Católica na contemporaneidade tem sofrido os efeitos da secularização e da laicização; por isso, ela tem experimentado a derrocada do seu no monopólio de influência da sociedade.

Pois bem, não temos dúvidas de que este cenário na América Latina afetou o campo religioso brasileiro. Seu impacto foi de tão grande magnitude que atingiu (e modificou em certo sentido) até a relação dos povos indígenas com a profissão de fé cristã como veremos mais a diante. Em contrapartida, apesar desse avanço, até o momento, são poucos os estudos sistemáticos sobre a ascensão do pentecostalismo nessa região e as consequências desse

⁹⁰ O Brasil é um exemplo de transformação deste cenário. Em termos gerais, trata-se de um diagnóstico até indelével, reconhecer o papel e a influência da Igreja Católica na história do Brasil. Por outro lado, também é possível constatar o fim do seu monopólio nos últimos tempos. Durante a maior parte da história do país, testemunhamos a posição privilegiada da Igreja Católica, principalmente se a compararmos a outros grupos religiosos. Conforme Azzi (2008), a hegemonia do catolicismo nos primeiros 350 anos de colonização, influenciou profundamente a cultura brasileira, incluindo seus valores religiosos e morais, posturas e visão de mundo. Esse quadro, contudo, se modificou. De alguns anos para cá, é notável a diminuição da importância dessa instituição no cenário religioso nacional, apesar de ainda prevalecer sua forte presença na vida cotidiana e cultura da nação. Segundo Mariano, conforme dados do censo demográfico de 2010, os católicos constituíam cerca de 99,7% da população brasileira no final do século XIX, já na década de 1970 esse percentual diminuiu consideravelmente, passando a ser 91,8%; posteriormente, em um levantamento mais recente (CENSO, 2010) concluiu-se que a população católica brasileira não passava dos 64,6%. O fim do monopólio da Igreja Católica na América Latina, especialmente no Brasil, deu-se concomitante ao avanço do pentecostalismo nessas regiões.

crescimento. Os estudos começam surgir somente na década de 1960. Mariano explica (2010, p.15) que a escassez de estudos e informações nessa área “[...] ocorre a despeito da presença e visibilidade - sem precedentes na história desse país de colonização e tradição católicas – cada vez maiores dos evangélicos.” Segundo ele, isso é difícil de justificar. Entretanto, mesmo sem uma gama relevante de pesquisas sobre o assunto, um fenômeno vem chamando atenção dos estudiosos: *o envolvimento de grupos pentecostais com a política*. O pentecostalismo que emergiu na América Latina, sobretudo no Brasil, rompendo com uma vertente, o apartidarismo político⁹¹. Não há como não observar que diferente de outros tempos, vários grupos evangélicos (pentecostais) resolveram engajar-se na política partidária, como aponta Pierucci (1989). A instalação da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988 foi crucial para a participação política pentecostal no Brasil. À época, vários evangélicos (pentecostais) foram eleitos e passaram a fazer parte da arena política brasileira.⁹² Por isso, se tornaram objeto de estudo privilegiado sobre o pentecostalismo em nosso país.

Ainda a respeito da incipiente literatura sobre o crescimento pentecostal nos países latino-americanos, ressalta-se que os principais estudos existentes na área são oriundos da antropologia e sociologia da religião. Esses estudos procuraram enfatizar as consequências *políticas* deste fenômeno. Sem considerar menos importante os estudos dos demais teóricos, é importante destacar aqui as pesquisas de Emilio Willems (1967) e Lavine D’Epinay (1970) sobre a expansão do protestantismo e pentecostalismo⁹³ no Brasil e no Chile. Willems analisou as transformações culturais provenientes da expansão protestante nesses países. Bernardo Guerrero et. al. (2005) faz menção na obra *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina* aos estudos de Willems⁹⁴. Segundo ele, Willems argumenta que a rápida ascensão do pentecostalismo nessas regiões tem uma implicação social. O protestantismo, e mais tarde, o próprio pentecostalismo, teriam emergido se contrapondo a

⁹¹ Mariano (2010, p. 15) corrobora: “[...] pois, por mais esforços que se faça, não há como não notá-los, mesmo na política partidária, terreno do qual até há pouco, por sectarismo, mantinham-se deliberadamente afastados”.

⁹² Conforme Freston (1983) a Assembleia Constituinte (AC) de 1987-1988 inaugurou uma nova era para os evangélicos (pentecostais) no Brasil. Antes da AC, a presença pentecostal na política era relativamente modesta. Após ela, dos 32 eleitos que se autodenominavam evangélicos, 18 eram pentecostais.

⁹³ Como foi dito, o pentecostalismo tem suas raízes no protestantismo. Por isso, quando nos reportamos a emergência deste movimento, nos referimos inicialmente a vertente *protestante*, segmento religioso que impulsionou o surgimento dos grupos pentecostais.

⁹⁴ WILLEMS, Emile. **Followers of the New Faith**. Culture and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 1967.

rigidez das estruturas de classe; destarte, poderiam contribuir, de certa forma, para uma maior mobilidade social nesses países⁹⁵.

Embora a percepção de Willems seja positiva acerca do crescimento protestante pentecostal nesses locais, a mudança do cenário religioso nesses países tem paralelo com outros fenômenos, e outras implicações. Em nossa leitura, diferente de Willems, as mudanças culturais as quais ele defende, são insuficientes para explicar de modo mais profundo e radical, toda transformação do campo religioso na América Latina. Pondere-se também os fatores econômicos relacionados a revolução industrial e crescimento do capitalismo nesses países. Sobre isso, Eduardo Galeano (1994) destacou em sua obra “*As Veias Abertas da América Latina*”, que a ganância do imperialismo europeu e, principalmente, do norte-americano foi responsável pela exploração das matérias-primas, saque do ferro, do carvão, do petróleo e da própria mão-de-obra dos países latino-americanos a partir da década de 1950⁹⁶. O resultado desse cenário brutal foi o aumento da desigualdade social e miséria nesta região do globo. Em nossa interpretação, tudo isso, em certa medida, favoreceu o surgimento de um discurso religioso cristão que, além de dar respostas a essa situação, tentava trilhar outros caminhos em sua profissão de fé.

Além de Willems, como mencionamos, há um outro estudioso importante que se debruçou sobre o pentecostalismo, já lá nos primórdios da ascensão deste fenômeno na América Latina. Trata-se de Lavine D’Epinay (1970). O trabalho de Lavine D’Epinay segue uma outra perspectiva, sua leitura sobre o pentecostalismo é, grosso modo, mais ácida e pessimista. Ele inicia suas investigações buscando compreender a influência do pentecostalismo na sociedade chilena, e por extensão, nos demais países latino-americanos. O autor explica que por volta da década de 1950 o Chile passava por mudanças, a principal delas era o declínio da sociedade rural diante a eclosão do capitalismo agrário no país, e a

⁹⁵ Por outro lado, de Willems enfatiza que o pentecostalismo continua a velha tradição dos movimentos messiânicos, mas agora trilhando um caminho novo, principalmente a crença na presença de um Deus vivo, que age no aqui e agora.

⁹⁶ Além disso, o autor aponta que o apoio dos governos imperialistas às ditaduras militares que se instauraram nas diversas regiões América Latina, bem como o monopólio financeiro dos grandes bancos, fruto de empréstimos a altos custos aos países do terceiro mundo, gerou a industrialização precária e urbanização caótica nesses lugares.

derrocada do sistema de *hacienda*⁹⁷ que existia em seu território. Em suma, essa mudança ocorreu devido a modernização do setor rural e, simultânea, marginalização da mão-de-obra agrária. Em situação de abandono, esse grupo social ficou sem alternativa. Para Lavine D'Épinay, nesse contexto, o movimento pentecostal surgia como resposta, saída para esses indivíduos.

Tomando o exemplo do Chile, Bernardo Guerrero *et al* (2005, p. 7, grifo nosso) utiliza o discurso de Lavine D'Épinay de 1968 sobre o pentecostalismo:

Este movimento religioso se produz graças a existência de fatores ligados entre si: são fatores externos e internos. Os primeiros tem a ver com a existência de condições estruturais que possibilitaram o florescimento da semente pentecostal em uma terra marcada pelas adversidades. São homens e mulheres que viviam um estilo de vida paupérrimo, com regras e normas, muitas vezes, injustas. Essas pessoas foram atraídas para a cidade. Nessas circunstâncias, faltava-lhes não apenas nomes e sobrenomes, mas também suas raízes. Nesse contexto de anomia, orfandade e falta de orientação de valores, o pentecostalismo se apresenta como uma nova estrutura com regras claras e, melhor ainda, com uma mensagem que garante a salvação e uma nova vida para cada uma dessas pessoas. É, em suma, um remédio contra essa *anomia*.

O conceito de anomia é fundamental para Lavine D'Épinay. Ele o retira do arcabouço teórico durkheimiano. Durkheim (1999) define o estado de anomia à ausência de regulamentação das relações sociais. É nesse sentido que esse conceito assume um sentido de ausência ou insuficiência das normas que preceituam as relações sociais. Nesse âmbito, ele faz jus ao seu significado etimológico de “ausência de normas”. Para Lavine D'Épinay, com dissolução do sistema de *hacienda* (sociedade rural chilena), o caminho para o estado de *anomia* se abre. Nessas circunstâncias, as massas populares oriundas do setor rural passaram a viver de forma desordenada, (cerca de dois terços da população), sem quaisquer leis ou regramento, nem internamente, nem no âmbito socioeconômico. Nessa esteira, a insurgência de um constructo social e religioso que viesse estabelecer tais regulamentos,

⁹⁷ De acordo com Robles-Ortiz (2009), a expansão do capitalismo agrário no Chile, juntamente com a mecanização e irrigação das propriedades rurais no início do século XX, e concomitante crescimento das exportações neste país, foram cruciais para a derrocada do sistema *hacienda*. No sistema *hacienda*, a produção agrícola era, por assim dizer, tradicional, não havia essa modernização. Tudo isso impactou a mão-de-obra no meio rural. Em síntese, o autor aponta que as mudanças organizacionais e tecnológicas que ocorreram no Chile no setor rural, afetaram o sistema *hacienda*, transformando decisivamente as estruturas de trabalho e na sociedade como um todo. Ele chega a afirmar que, “[...] junto com as melhorias tecnológicas, essas mudanças colocaram em movimento o processo de ‘dissolução’ do sistema *hacienda*, manifestado na proletarianização de sua força de trabalho, especialmente após 1930.” (ROBLES-ORTIZ, 2009, p. 495).

mostrou-se não só crucial, como oportuno. Entretanto, para o autor acima, não basta a existência dessa anomia para o movimento pentecostal existir. É necessário que a *anomia* se transforme em um estado de psicológico de frustração, no qual o indivíduo fique ciente de sua sujeição.

Lavine D'Epinau vai adiante, no contexto específico do Chile, o pentecostalismo recria a velha sociedade senhorial da *hacienda*, enquanto paradigma que garante a 'proteção' e 'confiança' dos seus fiéis. Ou seja, ele não rompe com o antigo sistema. Nessa nova estrutura, o pastor assume o papel do proprietário da terra, tornando-se o intermediário entre seu grupo e a sociedade; é ele que institui a ordem e orienta os fiéis. Em nossa ótica, embora a leitura de Lavine D'Epinau pareça pessimista, ela não é incongruente. Possivelmente seja esse um traço marcante das comunidades pentecostais. Em uma estrutura macro, em termos comparativos, as comunidades pentecostais se assemelham as grandes organizações familiares. O pastor, enquanto líder e patrono do rebanho, seria o chefe, 'pai' da família, aquele que norteia os demais membros do grupo nos momentos de crise, dando-lhes consolo e segurança.

Todas as considerações acima, bem como os trabalhos desses dois autores, foram relevantes para a compreensão das consequências do pentecostalismo na América Latina. A ideia de que o fenômeno pentecostal se propagou mais entre as classes mais populares foi paulatinamente colocada em questão⁹⁸, principalmente quando analisamos as transformações política e culturais ocorridas nos países latino-americanos em meados do século XX. Todavia, como veremos mais a frente, essa ainda é uma visão parcial deste movimento. Por outro lado, também foi demonstrado que em tempos passados os pentecostais eram avessos à participação política e isso foi se modificando. Veja-se o quadro brasileiro, a partir da Assembleia Constituinte Nacional de 1987-1988. Além desses tópicos, nesse itinerário, também se apresentou algumas consequências positivas oriundas do crescimento pentecostal, ainda que sem um maior aprofundamento. Willems enfatizou que a ascensão do movimento pentecostal possibilitaria a mobilidade social e ruína das estruturas de classe na sociedade chilena, e por extensão, dos demais países latino americanos. Por fim, vale a pena ratificar a contribuição de Lavine D'Epinau e sua teoria de como o

⁹⁸ O movimento pentecostal não se constitui apenas desse aspecto. A seguir serão apresentados outros pontos do pentecostalismo que consideramos essenciais para a análise da relação deste segmento religioso com os indígenas Tabajaras, objeto de nossa tese.

pentecostalismo se tornou uma alternativa (a única possível) para os grupos sociais marginalizados.

Todas essas leituras são profícuas, todavia, não deixam de possuir algumas limitações. Já sinalizamos algumas delas, porém, como todas essas questões foram apresentadas apenas introdutoriamente, vale a pena nos debruçarmos mais um pouco neste percurso. Uma vez que a pergunta feita no início foi sobre quais as consequências e influência do crescimento pentecostal na América Latina, nos parece frutífero refletir não só a respeito do impacto social e político deste fenômeno. Parece-nos que foi isso que ocorreu com Willems e Lavine D'Epinay. Sabemos que eles privilegiaram essa temática, ainda assim, poderiam abranger outros aspectos. Ora, se há uma vinculação entre política, sociedade e pentecostalismo, pode-se supor - mesmo de modo bastante abstrato -, que por trás dessa amálgama está o sujeito e toda sua esfera existencial⁹⁹. Consequentemente, o que temos diante de nós é uma problemática da seguinte ordem: se é certo que nos estudos seminais do pentecostalismo privilegiava-se as consequências políticas e sociais de crescimento do fenômeno, hoje em dia parece ser interessante analisar esses componentes, e além deles, toda produção de sentido que estão ao seu redor.

Como tratamos inicialmente, o sucesso do movimento pentecostal na América Latina nos setores populares envolve fatores socioeconômicos - são os menos privilegiados os que buscam a tentativa de superação das privações e desigualdades deste mundo -, e além desses fatores existenciais - o fiel pentecostal tem uma preocupação com os problemas concretos da vida cotidiana, reflete sobre essa existência e suas vicissitudes, procurando um caminho para sua libertação. A 'libertação deste mundo' é seu mantra mais importante. Essa produção de sentido sobre a existência tem uma implicação *sui generis* para a experiência religiosa pentecostal. O universo religioso pentecostal se conecta com os problemas imediatos deste mundo, como saúde, trabalho, justiça social, problemas conjugais e outros, com a diferença que, para ele, a saída para esses males é atribuída diretamente a ação divina.

Veja-se: se, por ventura, tentássemos afastar e/ou isolar as consequências políticas e sociais do crescimento pentecostal, de imediato voltaríamos atrás, pois logo notaríamos que esses componentes podem auxiliar a compreender o universo religioso pentecostal nos dias de hoje, como no passado. Como se vê, essas questões não são superficiais. Na verdade, elas constituem uma espécie de mediação reflexiva sobre o que é o pentecostalismo

⁹⁹“Quem é, de fato, o sujeito que se ‘converte’ ao pentecostalismo, o que ele sente e procura?” Essas questões nortearão nossas reflexões nos próximos subtópicos deste trabalho.

hodiernamente, e também a compreender seu trajeto histórico. Se os estudos seminais sobre o pentecostalismo se preocupavam apenas com os aspectos destacados acima, em nossa leitura, faz-se necessário abranger outras perspectivas e visões. Ainda que em um plano subjetivo e abstrato, precisamos entender as possíveis produções de sentido, motivações psicológicas e éticas que vem engendrando o crescimento deste movimento religioso no mundo. As transformações no campo religioso na região da América Latina continuam acontecendo, por isso, torna-se imperativo não semear certezas ou verdades absolutas sobre o assunto, mas buscar investigar, por meio de outras conjecturas suas novas configurações, nuances e potencial.

A melhor forma de iniciarmos essa empreitada é analisando algo particularmente comum neste tipo de fenômeno, a saber, suas causas. Ora, falávamos anteriormente sobre as *consequências* do crescimento pentecostal, agora é compreensível que se investigue o *porquê* desse crescimento. É evidente que o primeiro tópico está associado ao segundo. Entretanto, como nos detivemos inicialmente as questões históricas, políticas e sociais (relativas ao impacto do crescimento pentecostal), as questões referentes as causas do crescimento do fenômeno, mais cunho psicológico e subjetivo, surgiram depois. Em nossa interpretação, ambas são indissociáveis.

Não são poucas as linhas de raciocínio que explicam as raízes deste fenômeno e por qual razão ele rapidamente se propagou nos países da América Latina. No entanto, se questionamos mais a fundo *qual motivo leva o sujeito a se converter a uma igreja pentecostal*, hoje e no passado, talvez, tenhamos respostas distintas. Lavine D'Epinay afirmava que a 'anomia social' era a principal causa da conversão dos indivíduos ao pentecostalismo. Segundo ele, quando as pessoas se defrontavam com mudanças sociais drásticas (industrialização, urbanização) e em situações de frustração (desemprego e outros infortúnios derivados dessas mudanças), passavam a buscar refúgio na religião. Nessas circunstâncias, os indivíduos eram cooptados e atraídos pelas igrejas pentecostais. Em nossa ótica, contudo, não possível limitarmos essa reflexão a uma única hipótese. Necessitamos de outros prognósticos. Na próxima sessão deste trabalho, focaremos no crescimento pentecostal no campo religioso brasileiro. Aproveitaremos a ocasião para aprofundarmos este último assunto.

4.3 O PENTECOSTALISMO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Seria fácil hoje reconhecer a existência de um pentecostalismo brasileiro? Sem dúvida, principalmente se o considerarmos como um conjunto de representações, cosmovisões, *ethos*, em contínua reconfiguração, sem uma essência absoluta. Nesse sentido, talvez fosse mais coerente falarmos de uma tendência pentecostal, já que tendência implica orientação e não conteúdo fixo. Por isso sustentamos, *o pentecostalismo brasileiro do passado não é o pentecostalismo do presente*. A título esclarecimento, ele continua sendo o movimento religioso que mais cresce no Brasil. De acordo com o censo 2010 os evangélicos que se autodomina pentecostais atingiram o percentual de 22,1%¹⁰⁰. Este, portanto, é um quadro profícuo para realização dessa pesquisa. Justifica-se não apenas em termos de números, mas pelos novos arranjos que o fenômeno vem construindo no cenário religioso nacional, tanto internamente em sua estrutura e discurso, como em diálogo com outros grupos e tradições religiosas. Ademais, qualitativamente, temos junto a esse crescimento, uma transformação no campo religioso brasileiro que tem levado estudiosos a questionarem o futuro e envergadura deste fenômeno religioso no Brasil.

Trata-se de uma afirmação que encontra sustentação estatística, baseada em dados oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – colhidos a cada dez anos – que mostra, em porcentagem, a seguinte curva descendente de brasileiros que se identificam como católicos: 1970 (91,8), 1980 (89,2) 1990 (83,80), 2000 (73,77) 2010 (64,63). Já a curva evangélica, segundo a mesma fonte oficial, vai no sentido inverso. Ela é ascendente: 1970 (5,2), 1980 (6,6) 1990 (9,5), 2000 (15,4) 2010 (22,1). (ORO, 2020, p. 71).

¹⁰⁰ Antes desse crescimento, contudo, era notável a hegemonia da Igreja Católica, não apenas em números de fiéis, mas também em relação ao seu monopólio cultural e político. Com a promulgação da Constituição de 1891, houve a separação entre Estado e Igreja no Brasil. Esse acontecimento foi fundamental para o início das disputas e transformações no campo religioso brasileiro. De lá para cá, constatou-se o crescimento de alguns grupos religiosos e derrocada de outros. Além disso, longe de mostrarmos a existência de uma unicidade na identidade religiosa pentecostal, pretendemos investigá-lo como um fenômeno *polimorfo*, principalmente ao buscarmos entendê-lo em sua relação com o Outro (outras culturas e religiosidades). Utilizamos as palavras de Sanchis (1995, p. 2) para explicar essa trama. Essa trama consiste “[...] na percepção - ou na construção - coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social.”

A partir desses dados estatísticos, neste tópico, pretendemos compreender como se deu a expansão do fenômeno pentecostal no campo religioso brasileiro. Analisaremos particularmente as disputas e transformações que este campo vem experimentando nas últimas décadas. Antes, porém, de darmos sequência a nossa empreitada, é preciso ratificar e fazer alusão a duas características deste fenômeno: por um lado, por se tratar de um segmento religioso cristã, ele está fortemente arraigado na cultura brasileira, por outro, por ser um fenômeno em ascensão e em paralelo ao declínio do monopólio, ele oferece um discurso religioso distinto e arrojado, permitindo, inclusive, intercâmbios com outros grupos religiosos e culturas. Essa leitura, fortalece a hipótese de alguns teóricos de que o crescimento pentecostal estaria associado à sua capacidade singular de cooptar novos adeptos diante as características apresentadas.

Assim como aconteceu nos demais países da América Latina, o crescimento do movimento pentecostal no Brasil foi influenciado por estrangeiros. Não se pretende exatamente repetir esse trajeto histórico. Deseja-se somente constar que o aumento dos de grupos pentecostais está associado a vários fatores e, como um todo, sua dinâmica é fluida, estando em contínua metamorfose. Por isso, há três fases do movimento, e não apenas uma. Essas fases compreendem uma linha temporal que vai dos anos 1950 até os dias contemporâneos. De antemão, é oportuno destacar que seguiremos neste trabalho, a divisão do sociólogo inglês naturalizado brasileiro Paul Freston (1993), sobre essas três fases - ou ondas¹⁰¹ - do pentecostalismo brasileiro. “O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implementação de suas igrejas” (FRESTON, 1993, p. 66, grifos do autor).

Freston justifica que a noção de onda é plausível nesse contexto, pois ondas são sempre fluidas e dinâmicas. Assim sendo, em termos conceituais, evita-se caracterizações globalizantes, enquadráveis e uniformes sobre o fenômeno. Na visão de Freston (1999, p. 148) o conceito de ondas enfatiza a versatilidade do pentecostalismo na teologia litúrgica e ética. Nessa dinâmica, explica ele, “[...] embora os grupos mais velhos possam evoluir ao longo do tempo, os mais novos são mais livres para inovar, tanto pela adaptação às recentes

¹⁰¹ Ricardo Mariano (2005, p. 28) assevera que antes de Freston, David Martin, importante estudioso americano, nos anos 1990, reportou-se a história do protestantismo (berço do pentecostalismo), utilizando essa metáfora das *ondas*. “O uso desta metáfora marinha para classificar distintos movimentos de renovação de linha pentecostal é comum nos EUA. Lá trabalha-se com três ondas, cada qual subdividida em correntes.” Ele se refere a onda puritana, a metodista e a pentecostal. Conforme Mariano, para David Martin, a façanha desta última, foi ter conseguido atravessar a fronteira dos mundos anglo e hispânico em larga escala. No caso brasileiro, como buscamos uma forma mais adequada de se estudar o desenvolvimento do movimento pentecostal, recorremos a Freston. Foi ele quem dividiu o pentecostalismo brasileiro em três ondas.

mudanças na sociedade e cultura quanto pela maior ousadia em aprofundar a tradição religiosa do país em busca de uma comunicação mais eficiente.”

A periodização de três ondas defendida por Freston é fundamental para o estudo do pentecostalismo brasileiro. Ela nos permite compreender o movimento pentecostal em suas nuances, ações e reações. Distintamente de outros estudos das religiões, rompe-se com uma visão estritamente monolítica e estática do fenômeno religioso. Nas palavras do autor: “A vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu.” (FRESTON, 1993, p. 66). Analisaremos o movimento a partir dessa periodização¹⁰², visto que ela nos permite compreender o pentecostalismo como um movimento contínuo e aberto, como já assinalamos. Ressaltamos que devemos analisar essa periodização com afinco, visto que por meio de suas características específicas, será possível compreender como o pentecostalismo assumiu tamanha magnitude no território brasileiro.

Antes de apresentarmos de nos debruçarmos sobre as três ondas do pentecostalismo brasileiro, seguindo a exposição de Freston, é plausível compreender o cenário da chegada do pentecostalismo ao Brasil e sua relação com o declínio do catolicismo no país. O movimento pentecostal que chegou ao Brasil, assim como ocorreu nos demais países da América Latina, tem suas raízes no protestantismo. Após a ruptura do monopólio da Igreja, que com o advento da República perdeu seu status de religião oficial do Brasil, outras doutrinas religiosas começaram a ganhar espaço. O resultado desse quadro, até meados do século XX, foi a preparação de um terreno propício para as grandes mudanças e transformações na paisagem religiosa brasileira. Essas considerações, contudo, antecedem a periodização que citamos acima. Mas a melhor forma que encontramos para iniciar nossa análise sobre a história do pentecostalismo no Brasil foi partir deste marco, a separação Estado e Igreja, e, posterior, declínio político, social, religioso do catolicismo. Nesse sentido, Oro (2020) salienta que, embora a separação Igreja e Estado tenha sido outorgada pela Constituição de 1891, não foi prevista a expulsão da religião do espaço público¹⁰³. Daí a

¹⁰² Segundo Oro (2020), alguns estudos não seguem essa divisão. A título de informação, consta Costa (2010) e Matos (2006); o primeiro classifica o movimento pentecostal em apenas duas ondas, já o segundo sustenta que há “[...] grupos de estudiosos que vão entender o neopentecostalismo como um “pentecostalismo autônomo”, como algo eminentemente novo e sem filiação necessária a uma tradição histórica, o que quebra a ideia de conjunto em evolução.” (ORO, 2020, p. 121).

¹⁰³ “A imbricação entre religião e política está mais do que nunca na ordem do dia.”, destaca Oro (2020, p. 85). Oro se refere ao cenário político brasileiro e americano.

crítica que a laicidade no Brasil não foi acompanhada do processo de secularização da sociedade.

Vale recordar que em nosso país durante os períodos colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889), o catolicismo foi considerado religião de Estado. Foi somente na constituição republicana de 1891 que a laicidade foi implantada, isto é, firmou-se legalmente a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico. A história mostrou, porém, que na prática a nova configuração legal não impediu a continuação da proximidade entre Igreja Católica e Estado, recebendo ela uma discriminação positiva, diferentemente de outras religiões que receberam uma discriminação negativa, malgrado a liberdade religiosa assegurada desde a origem da República. Foi somente a partir das décadas de 1960-1970, com o início do avanço pentecostal, que a diversidade religiosa começou a se instalar realmente no Brasil (ORO, 2020, p. 84).

Ver-se, portanto, que em um momento de delicada ruptura no Brasil, não só no âmbito histórico, quanto no sentido social e político – dado pelo fim do Império e início da Primeira República – o campo religioso tornou-se favorável a mudanças. A ruína do catolicismo como religião oficial proporcionou essa abertura e presença de outros segmentos religiosos na sociedade, e da própria diversidade. Os rumos do crescimento pentecostal entram nesse bojo. O pentecostalismo, como um todo, é repleto de episódios e peculiaridades; alguns estudiosos destacam o fato dele ter penetrado mais nas camadas mais pobres, há os que defendem que “a tipologia das ondas do pentecostalismo” está alinhada com o contexto cultural em que ocorreu seu desenvolvimento, outros enfatizam suas divisões e dissidências. De todo modo, não há um consenso sobre essas características. Arriscamos a dizer que vale a análise de todas elas.

Retomando nossa leitura sobre a história do pentecostalismo no Brasil em seu período primevo, evocamos as palavras Antônio Gouvêa Mendonça (1997, p. 163). Segundo ele, “[...] o que denominamos hoje de movimento pentecostal, ou simplesmente pentecostalismo, é uma intensa atividade no interior do campo religioso que, a partir dos anos 50, tornou-se difusa e confusa.” O estudioso argumenta que entre os primeiros anos do século, especialmente entre o início e meados do século XX, o pentecostalismo era um fenômeno relativamente simples, suas marcas eram perfeitamente identificáveis, diferente de hoje, que possui várias nuances e performances. Foi neste período que as mudanças

começaram a surgir. A partir da década de 1910 o Brasil assistia à chegada de missionários oriundos dos Estados Unidos.

Interessante notar que a experiência pentecostal estadunidense, que chegou ao Brasil, remonta-se ao protestantismo, não aquele originário da Reforma, mas um tipo mais lapidado, marcado por transformações e adaptações. Nesse sentido, Mendonça (2008, p. 158) assevera que o protestantismo trazido pelas missões americanas “[...] sofrera, no seu transplante para o solo norte-americano, mutações oriundas do amálgama das múltiplas correntes protestantes que floresceram na Europa a partir do século XVII.” É nesse propósito de compreender a história pentecostal no Brasil, que é salutar investigar a experiência americana e, por conseguinte, sua disseminação no território brasileiro.

No caso dos Estados Unidos, foi o declínio das igrejas históricas tradicionais, o divisor de águas para o crescimento pentecostal do país no final do século XIX. Além disso, é importante fazer menção ao contexto sociocultural da época do país. De um lado, em um tom otimista, exortava-se o indivíduo a buscar o desenvolvimento de si mesmo e dominar a natureza (ideias de Benjamin Franklin e Max Weber), por outro, constava-se a existência de sérios problemas econômicos e raciais nessa parte do globo¹⁰⁴. Segundo Oro (2020, p. 124) nesse período, “[...] a religião oficial americana era conduzida por pessoas brancas¹⁰⁵ que, em geral, reproduziam nas suas comunidades as mazelas de uma sociedade etnocêntrica, classista e racista.” Esse cenário tornou-se frutífero para as mudanças no campo religioso norte-americano acontecerem.

Ora, em um cenário de profunda desigualdade, incertezas econômicas e segregação racial, as pessoas, especialmente as pertencentes aos extratos sociais mais baixos, buscavam uma alternativa, um caminho religioso/espiritual incompatível com as práticas clericais vigentes, que suprisse seus anseios, como resposta às novas demandas que as igrejas históricas não traziam¹⁰⁶. As denominações religiosas que surgissem nesse rol, deveriam oferecer uma ressignificação existencial concreta ao indivíduo. Foi nessa esteira que surgiu

¹⁰⁴ Nessa época, nos Estados Unidos, era praticamente indubitável a existência desses problemas. Havia os traumas da Guerra Civil, a libertação dos escravos negros (1863 – 1865), a crise agrícola do sul, e muitos outros infortúnios. Tudo isso levou a um notável movimento de êxodo rural e uma intrincada amálgama de tensões, culminando em inúmeras situações de exclusão na sociedade norte-americana.

¹⁰⁵ Boa parte vinculada ao protestantismo histórico e outra ao catolicismo.

¹⁰⁶ De um lado tem-se o processo histórico – sociológico – que favoreceu a exclusão de determinados segmentos sociais, sobretudo a partir do pós-guerra civil e da abolição da escravatura, e de outro, no âmbito religioso, o surgimento de desdobramentos doutrinários que remontam a perspectiva da salvação e de contato com o sagrado que tocava especialmente os menos afortunados (ALCANTARA, 2014).

o pentecostalismo norte-americano. Em linhas gerais, defendia-se que a experiência com Deus era algo alcançável por qualquer fiel através do batismo e do Espírito Santo, cuja maior manifestação era a glossolalia.

Assim foi gestado o pentecostalismo nos Estados Unidos, um fenômeno que rapidamente atingiu outras fronteiras. Na América Latina¹⁰⁷, particularmente no Brasil, não foi diferente. De acordo com Alcântara (2014) o pentecostalismo brasileiro inicialmente se estabeleceu nas periferias. Como nos Estados Unidos, nas terras brasileiras, ele se consolidou entre negros, operários, imigrantes pobres e, como veremos mais adiante, se entrelaçou até com os povos indígenas. Destarte, após analisarmos como o movimento pentecostal ao Brasil através dos Estados Unidos, vamos expor à primeira onda do pentecostalismo brasileiro.

A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de saída do futuro fluxo migratório. (FRESTON, 1993, p. 66).

Corrêa (2013) enfatiza que esse primeiro momento do pentecostalismo se deu com a vinda do missionário italiano Louis Francescon¹⁰⁸ em 1910, que atuou em colônias italianas do sul e do sudeste do Brasil; desta missão originou-se a Congregação Cristã do Brasil. Já em 1911, os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren percorreram o Pará e o nordeste do país, dando origem às Assembleias de Deus¹⁰⁹. Esses foram os três personagens que anunciaram o movimento pentecostal em terras brasileiras. Segundo os estudiosos (ALCANTARA, 2014, MATOS, 2006, CORRÊA, 2013), essas figuras ilustres possuem

¹⁰⁷ Na América Latina nos reportamos basicamente ao Chile e ao Brasil. Nesses países, a expansão pentecostal deu-se de forma semelhante como vimos.

¹⁰⁸ Francescon viveu uma experiência religiosa singular em sua vida. Relata-se que em agosto de 1907, ele experimentou a e, além disso, através de uma revelação, foi chamado para pregar aos seus conterrâneos. A partir daí ele fundou igrejas nos Estados Unidos, como teve passagens pela Argentina. Só depois, em 1910, chegou ao Brasil, fundando a Congregação Cristã do Brasil, aceita pelos estudiosos como a primeira igreja pentecostal do Brasil (Matos, 2006).

¹⁰⁹ Segundo Mariano, há um relativo consenso quanto à classificação das primeiras igrejas pentecostais estabelecidas no país, Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus. Essas são “[...] comumente denominadas de *clássicas*, reproduzindo-se assim a tipologia norte-americana.” (MARIANO, 2010, p. 24). Em nota de rodapé, ele destaca (p. 24) que “[...] na década de 70 pesquisadores norte-americanos acrescentaram a designação *classical* as denominações pentecostais do início do século, período de gênese do pentecostalismo, para distingui-las das protestantes renovadas ou carismáticas surgidas nos anos 60.”

algumas características em comum, todos são imigrantes europeus paupérrimos que viviam nos Estados Unidos em busca de melhores condições de vida. Fugindo da pobreza, tiveram contato com a mensagem pentecostal. Deveras, o discurso pentecostal foi crucial para esses homens, pois nas terras norte-americanas, percebeu-se que o fenômeno se faz ouvir entre os menos afortunados, desesperançados e todos aqueles que, confrontados com uma realidade adversa, sentem a urgência de uma ressignificação de seus status no mundo. Foi essa mensagem e inspiração que esses missionários levaram para o Brasil.

Mariano fala sobre essa primeira fase do movimento pentecostal no Brasil. Para ele, o movimento nunca foi homogêneo, pelo contrário, desde o início, teve diferenças internas. Veja-se as igrejas da primeira onda. “Congregação Cristã e Assembleia de Deus, as duas primeiras igrejas pentecostais fundadas no Brasil, a primeira em 1910, a segunda em 1911, sempre apresentaram claras distinções eclesiais e doutrinárias.” (MARIANO, 2010, p. 23). Além disso, ele aponta que, no início essas igrejas eram compostas majoritariamente por pessoas de extratos sociais mais baixos e de pouca escolaridade. O discurso religioso dessas igrejas, em seu período seminal, enfatizava o falar em línguas (glossolalia), a crença na volta iminente de Cristo, a salvação pelo comportamento e o ascetismo de rejeição do mundo exterior, se contrapondo ao discurso religioso das igrejas históricas protestantes, respectivamente, a Igreja Batista e a Igreja Presbiteriana, e também a própria Igreja Católica, e oferecendo um novo estilo de vida. Todos esses predicados são relevantes na disseminação do movimento pentecostal no Brasil, todavia, é essa negatividade em relação ao mundo que marcará o itinerário do movimento na cultura brasileira.

Em partes, o perfil social de ambas se modificou. Ainda que continuem a abrigar as camadas mais populares e menos escolarizada, congregam nessas igrejas setores da classe média, profissionais liberais e empresários. Outrossim, após nove décadas de sua origem, ambas mantêm a postura sectária e o ideário ascético. Distintamente de outras igrejas pentecostais que surgirão posteriormente, a Congregação Cristã do Brasil manteve praticamente todo seu tradicionalismo. Ela não buscou uma visibilidade midiática como forma de expressão de fé e conversão, como as demais buscaram. Também não houve um esforço institucional em vistas a participação dos seus membros na política (MONTEIRO, 2010). Já a Assembleia de Deus, nesse sentido, mostrou-se mais flexível. Conforme Mariano (2010, p. 30), “seu recente e deliberado ingresso na política partidária e na TV, em busca de poder, visibilidade pública e respeitabilidade social, ao lado de outras transformações” denota sua tendência à ruptura àquelas características anunciadas.

Essas duas denominações religiosas possuem, por assim dizer, uma dinâmica própria. De um lado, enquanto a Congregação Cristã do Brasil estabelecia uma doutrina mais rígida e fechada, se comparada com o *corpus* doutrinário da Assembleia de Deus, do outro, havia a Assembleia de Deus, que não se furtava em lançar mão de ferramentas para sua expansão, com uma doutrina menos austera e mais aberta. Em termos de credo, para ambas, desde o princípio até os dias de hoje, é essencial a crença em Deus, e por extensão, também no diabo.

Além desses aspectos, faz-se necessário fazer menção ao *ethos* dessas igrejas. Em termos gerais, elas se assemelham, principalmente no que se refere à vestimenta e o comportamento dos fiéis. Nesse âmbito, chama mais atenção as particularidades Assembleia de Deus. Lá atrás, entre as décadas de 1940 e 1970, era bastante comum a difusão dos costumes permitidos e proibidos nas igrejas AD. Por exemplo, o uso de maquiagem nas mulheres, cortes de cabelos extravagantes, consumo de bebida alcoólica marcavam a identidade assembleiana. Por isso, seu *ethos* simplista e de forte característica popular. Ademais, suas lideranças religiosas eram basicamente masculinas e vitalícias¹¹⁰. Algumas dessas características se modificaram, sobretudo as relacionadas as vestimentas outras persistem até os dias atuais, o ideal ascético (ALENCAR, 2012).

Com a expansão das igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, o pentecostalismo fincou suas raízes nas terras brasileiras. Além desse impacto no cenário religioso nacional, algumas mudanças sociais e culturais aconteciam nessa época (décadas de 1950 e 1960). Outrossim, como o fenômeno pentecostal lastreava-se em toda parte, irremediavelmente, também ocorria sua fragmentação. Tudo isso culminou no surgimento de uma nova onda (fase) do movimento pentecostal. Para entendermos essa nova fase, precisamos ter em mente qual visão de mundo ela constrói, e em torno de quais esferas ela difere do pentecostalismo anterior. Nessa segunda vertente, alguns elementos tornar-se-iam importantes, a saber, a questão da cura divina, o modo como Deus/Jesus intervém na história, os problemas ordinários da vida. Esses pontos marcam sobremaneira o advento da segunda onda do fenômeno pentecostal no campo religioso brasileiro.

A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a

¹¹⁰ As Assembleias de Deus são organizadas em ministérios. Cada ministério têm um *pastor presidente* que exerce o mais alto posto da hierarquia. Este, é uma figura masculina. As demais igrejas filiadas a esses ministérios precisam acatar as deliberações do pastor presidente.

Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. (FRESTON, 1993, p. 66).

Como se vê, três denominações se destacam nessa fase. São elas: a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor. Essas três denominações têm em comum o fato de, em sua grande maioria, difundirem sua mensagem religiosa nas regiões urbanas, regiões essas marcadas por um intenso processo de industrialização do país e de concentração populacional (MATOS, 2006). Para além disso, essas igrejas apareceram como alternativa as demonizações mais antigas, sejam elas pentecostais ou protestantes históricas. Mariano (2010) destaca que essas denominações religiosas passaram a atrair fiéis e pastores de outras confissões evangélicas graças a sua mensagem sedutora e seus métodos inovadores e eficientes. Os grupos mais cooptados pertenciam às classes sociais mais populares, muitos dos quais migrantes nordestinos. Por possuírem esse perfil, essas igrejas, no princípio, causavam escândalos e reações por toda parte. Segundo ele, “[...] mas, ao chamarem a atenção da imprensa, que os ridicularizava e os acusava de charlatanismo e curandeirismo, conseguiram pela primeira vez dar visibilidade a este movimento religioso no país.” (MARIANO, 2010, p. 31). Diante tal impacto, provocaram a fragmentação do pentecostalismo que, até então, constava só com a Assembleia de Deus e Congregação Cristã.

Na ótica de Freston (1993), a Igreja do Evangelho Quadrangular é uma das mais representativas da segunda onda do pentecostalismo brasileiro. Foi ela que trouxe para o Brasil uma visão mais moderna da religião. A IEQ começou difundindo sua mensagem religiosa utilizando-se das tecnologias de comunicação, e com um forte apelo midiático (influência norte-americana). A mensagem religiosa não bastava, era necessária ser revista a forma que ela seria transmitida aos fiéis. Além disso, nota-se nela um importante distanciamento do puritanismo da primeira onda. A IEQ foi fundada nos EUA por Aimme Sempre McPherson e chegou ao Brasil pelo missionário Harold Williams. Williams, seguindo o itinerário norte-americano, resolve montar lonas e pregar ao público em São Paulo. Esse fato, à época, gerou uma dupla reação: de um lado, a indignação das igrejas

protestantes históricas e dos próprios pentecostais antecedentes (AD e CCB), mas, por outro, o apreço da imprensa que se convenceu do êxito dessa nova vertente religiosa¹¹¹.

Outro ponto marcante da IEQ é seu distanciamento da ideia de pecado e inferno¹¹², tão centrais nas vertentes pentecostais da primeira onda, e sua defesa da cura física e psicológica diante as necessidades sentidas pelos fieis, como explana Freston (1993). Seria essa uma abertura para o que mais tarde denominaríamos exigências do ‘mercado religioso’ no pentecostalismo. É válido lembrar aqui que para muitos teóricos (Comte, Durkheim, Marx, Weber e outros), o advento da modernidade transferiria algumas funções essenciais que a religião até então desempenhava (legitimação, coesão social, sentido), a outras instituições e referências simbólicas. Alguns deles, inclusive, conjecturaram que com a modernização da sociedade, a religião perderia sua influência na vida das pessoas ou até desapareceria¹¹³. O crescimento do movimento pentecostal no Brasil, em certo âmbito, desconstrói essa prognose¹¹⁴. Como será aprofundado mais a frente, é notório que as igrejas pentecostais, principalmente a partir da segunda onda, passam a utilizar diferentes recursos e estratégias para conquistar a adesão de fiéis. Eis a oferta dos *bens de salvação* que enfatizava Bourdieu e o crescimento do chamado *mercado religioso*¹¹⁵.

Como foi dito, além da IEQ, na segunda onda do pentecostalismo, temos a Igreja Pentecostal Brasil para Cristo¹¹⁶ (BPC). A BPC foi fundada em 1956 pelo missionário Manoel Mello, retirante pernambucano estabelecido em São Paulo. Mello era um homem simples, afeito a uma linguagem popular, fruto de sua pouca instrução e origem humildade. Por tal perfil, ele facilmente se identificava com toda massa da população que vivia em

¹¹¹ Mais uma vez evocamos Freston para entendermos a segunda onda do pentecostalismo, particularmente o sucesso da IEQ: “Locais “seculares”, novo estilo de comunicação e maior arrojo no planejamento. A cura divina em si não era novidade, mas a sua massificação e prática em locais públicos, sim. A apresentação visual dos pregadores era mais moderna e urbana do que a de um pastor da AD.” (FRESTON, 1993, p.84).

¹¹² Como foi dito, a IEQ possui características ímpares no que tange a sua visão sobre o sagrado e o profano. Em seu escopo doutrinário, as fronteiras entre o permitido e o não permitido não são tão presentes como no discurso pentecostal de outrora. Exige-se do fiel a expiação dos pecados, mas não se centra no discurso escatológico de salvação em face a vida mundana.

¹¹³ Esse conjunto de mudanças pelo qual a religião perde sua relevância social, ideológica e institucional é o que, grosso modo, chamamos *secularização* (MARRAMAQ, 1988).

¹¹⁴ Nos últimos tempos nos deparamos com novas características do processo de secularização: o surgimento dos novos movimentos religiosos, e pluralismo religioso, a mercantilização da religião e o reencantamento do mundo. Esses fatos nos indicam que o processo de secularização tanto no Brasil, como em escala mundial, não segue uma orientação unilateral, mas está permeado de discontinuidades.

¹¹⁵ Veremos particularmente na terceira onda do pentecostalismo que essa ampliação do mercado religioso tem uma relação intrínseca com o aparato midiático, que oferece ao indivíduo um grande leque de escolhas religiosas.

¹¹⁶ Inicialmente ela foi batizada como Jesus Betel, mas pouco tempo depois, teve o nome alterado para Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo.

condição similar¹¹⁷. Mello, muitas vezes, foi acusado de charlatanismo por seu estilo simplório e carismático de evangelizar. Segundo Matos (2006) todo esse fervor, aliado as promessas de cura, fizeram com que a BPC gravitasse em torno de seu líder. Após a morte de Mello, a BPC entrou em declínio.

Alguns estudiosos consideram que o movimento da cura divina se popularizou, efetivamente, com a BPC. Foi ela que propagou essa prática entre as massas. Além disso, a BPC também foi responsável pela intensificação do uso midiático na difusão da mensagem religiosa. Enfatiza-se o uso contínuo do rádio e aparições na TV (MATOS, 2006). Outro traço importante da BPC foi seu pioneirismo na arena política e uso de espaços alternativos (profanos) – estádios e clubes - para realização de seus cultos religiosos. Sobre a BPC, Monteiro (1997) destaca a visibilidade desta igreja na década de 1970. Para ele, na BPC observa-se uma mentalidade pentecostal *sui generis*. Já Freston (1993) compara o nascimento da BPC na década de 1990 à Igreja Universal, especialmente em seu aspecto carismático, expresso no seu líder. Como Mello transitou pela Assembleia de Deus quanto pela Igreja do Evangelho Quadrangular, antes de fundar sua igreja- esta, a BPC acabou recebendo influência de das igrejas pentecostais supracitadas. Da IEQ ela recolhe os anseios nacionalistas, já da AD assimila os aspectos místicos e de disciplina ascética, ainda que posteriormente abra mão deste último. A BPC é considerada a primeira igreja pentecostal totalmente brasileira.

Em linhas gerais, a IEQ e a BPC, como igrejas pentecostais, mostraram em seu limiar histórico-institucional um certo deslocamento das igrejas da primeira onda. Isso pôde ser visto tanto no âmbito ascético, ao darem menos relevância ao papel da disciplina no projeto salvífico dos fiéis, como na ênfase teológica no dom da cura divina. Neste último aspecto, é crucial salientar que em todas as vertentes pentecostais (primeira, segunda e terceira onda) há testemunhos de bençãos recebidas referentes às curas divinas, especialmente curas de enfermidades, como aponta Mariano, todavia, enfatizamos que é na segunda onda sua maior ênfase.

Falaremos agora sobre a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). A IPDA surgiu oficialmente em 1962, sendo fundada pelo missionário David Miranda, um homem simples e baixa escolaridade que, na condição de migrante, veio para o sudeste em busca de

¹¹⁷ Esse traço do pentecostalismo vigente na BPC coaduna com perspectiva de Emile Durkheim sobre a religião. Segundo ele, “a religião surge nos estados de efervescência social, em que o tempo sagrado interrompe o tempo profano das atividades sociais e econômicas.” (DURKHEIM, 1989, p. 31).

oportunidade e melhores condições de vida. Em um relato autobiográfico de 1992, Miranda pontua que antes de se converter ao pentecostalismo, passou pelo catolicismo e outras igrejas pentecostais. Segundo ele, a conversão ao pentecostalismo ocorreu primeiro na esfera familiar, com sua mãe e irmãos. No seu caso particular, o entusiasmo de “servir à Jesus” veio depois, antes de fundar a Igreja Deus é Amor (MIRANDA, 1992). Sobre a criação da IPDA ele narra o seguinte:

Eu não conseguia pronunciar uma palavra, mas também eu, naquela hora, não queria dizer nada, não queria falar coisa alguma; eu queria apenas ouvir aqueles sons sublimes. De repente, uma voz se fez ouvir acima daqueles sons diversos. Era uma voz com o som de muitas vozes e ouvi que me dizia: “Meu servo, não temas as lutas, pois te escolhi e grande obra tenho a fazer por teu intermédio. Muitos se levantarão contra ti mas não prevalecerão.” [...] Por isso não temas as lutas e perseguições, porque grande obra eu tenho a fazer por teu intermédio. Eu enviarei povos e nações para que através de ti, eles sejam curados por mim” (sic) (MIRANDA, 1992, p. 58).

É interessante observar nessa narrativa, que a fundação da igreja IPDA está associada ao relato de conversão do missionário, sendo sua maior motivação, a própria inspiração divina. Segundo Miranda, foi por meio desta revelação que ele resolveu denominar a nova igreja de IPDA. Em outros termos, ver-se aí que, distintamente de outros segmentos religiosos que surgiram por questões de dissidência, a origem da IPDA não sofreu influência de relações pessoais. Esses casos ocorrem, geralmente, quando um membro frequenta uma denominação religiosa e, por ventura, tem algum problema com seu líder ou outro membro dessa denominação, resolve sair e fundar uma nova igreja. Também por meio dessa narrativa depreende-se que a IPDA tem sua identidade centrada na figura de seu fundador, não se relacionando com outras denominações pentecostais, como já apontamos.

Quanto ao perfil socioeconômico dos fiéis da IPDA, consta-se que a maioria possui pouca escolaridade, sendo eles de origem popular. Ademais, a IPDA possui um rígido código moral, em alguns pontos similares aos códigos de conduta das demais igrejas cristãs, onde há uma mescla de puritanismo e sanções para aqueles que se desviam do caminho correto ensinado por Cristo. No caso da IPDA, contudo, essas sanções mostram-se mais implacáveis, pois a igreja faz questão de demandar de seus fiéis um comportamento rigoroso e conservador em relação aos costumes. Sobre isso pontua Freston (1993) que a IPDA exige do fiel obediência às normas eclesiais como condição da sua legitimidade como membro.

Por esse viés, a igreja é vista como profundamente legalista. Em seu manual de conduta, por exemplo, ela proíbe seus membros de assistirem TV, jogar futebol, tomar anticoncepcional ou usar camisinha, dentre outras ações. “Essas infrações, bem como outras tantas, são puníveis com suspensão e até excomunhão do membro.” (ORO, 2020, p. 139).

Outro aspecto importante a ser analisado na IPDA, como nas demais igrejas da segunda onda do pentecostalismo, é a capacidade dessas vertentes religiosas de enfrentar os problemas advindos da vida ordinária, não abrindo mão de seu papel ativo diante o mundo. Note-se os ministérios de cura, quando é possível ver a interferência divina na história e na vida concreta. Centrada na força da cura divina, sua expansão mais deu-se nas décadas de 1960 e 1970, tendo a transmissão de seu discurso como marco fundamental. Para Freston: “A IPDA é a igreja que mais investe no rádio, tanto uso como posse. A cura divina é adaptada para o meio; mas o vínculo entre rádio e igreja é sempre mantido, o primeiro sendo porta de entrada para a segunda.” (FRESTON, 1993, p. 92-93).

Cumpra-se aqui mais uma observação sobre a segunda onda do pentecostalismo. Como vimos, a primeira onda esteve atrelada a empreitada de missionários estrangeiros, mas na segunda onda o quadro mostra-se diferente. A partir da segunda onda, visivelmente, as igrejas pentecostais direcionaram-se a sociedade brasileira e suas necessidades. Com ênfase na cura divina e com uma ação pastoral contundente, o pentecostalismo se impregnou com mais tenacidade no campo religioso brasileiro. De todo modo, como aponta Mariano (2005), se compararmos a primeira com a segunda onda do pentecostalismo, encontraremos algumas diferenças sutis. Segundo ele, isso pode ser visto no âmbito teológico; as duas primeiras ondas conferem uma especial ênfase a um ou outro dom do Espírito Santo, enquanto a primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda privilegia o dom da cura.

Por manterem essa ênfase no Espírito Santo (em seus diferentes dons), a primeira e segunda onda do pentecostalismo apresentam uma certa homogeneidade. Mariano (2005) explica que isso se deve a ligação dessas denominações com os missionários estrangeiros em suas fundações, especialmente a Quadrangular, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã. As igrejas da segunda onda constituem um desdobramento tardio, no território brasileiro, do pentecostalismo da primeira onda - o pentecostalismo clássico norte-americano. Todavia, como trata-se de um desdobramento extemporâneo – 40 anos da primeira fase para a segunda – algumas distinções são inevitáveis. Levando em conta essas

considerações, Mariano (2005) nomeia a segunda onda de *deuteropentecostalismo*¹¹⁸, e a primeira, como antecipamos, de *pentecostalismo clássico*.

Para finalizar nossa análise, trataremos da terceira onda do pentecostalismo brasileiro. Em síntese, ele é representado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)¹¹⁹, pela Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), e pela Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)¹²⁰, embora Freston não faça menção a esta última em sua tipologia. Sobre essa classificação de Freston é crucial destacar um problema: primeiramente o estudioso não estabelece um critério claro de distinção entre o pentecostalismo da segunda onda e o da terceira; em segundo lugar, não na tipologia proposta pelo autor, a previsão de um pentecostalismo subsequente, daí a incerteza sobre o futuro do fenômeno, se nos guiarmos apenas por sua teoria. Por outro lado, reconhecemos que a classificação por “ondas” tem sido fundamental para os estudos da área, sobretudo, pelo seu caráter explicativo e funcional. O que Freston (1993, p. 66) nos diz sobre o pentecostalismo da terceira onda:

A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente carioca.

Como se ratifica, Freston encerra sua classificação do pentecostalismo apenas nas três ondas. Pesquisadores como Mariano (2005) e Siepierski (1997) criticam a tipologia criada por Freston, preferindo designar a terceira onda de *neopentecostalismo*. A terceira onda tem início em fins da década de 1970 e seu apogeu nas duas décadas seguintes. Mariano explica que o prefixo *neo* (termo latino que significa novo) mostra-se apropriado para qualificar essa fase do pentecostalismo, já que esta remete à vertente mais recente do fenômeno, como ao seu caráter inovador. Por isso, o neopentecostalismo dá uma nova roupagem ao fenômeno. Na cosmovisão neopentecostal, é preciso rejeitar-se a fuga total do mundo e radicalizar-se a luta contra o demônio e que o neopentecostalismo é a vertente que

¹¹⁸ Segundo ele, “[...] o radical *deutero* (presente no quinto livro do pentateuco) significa *segundo* ou *segunda vez*, sentido que o torna muito apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal.” (MARIANO, 2005, p.32).

¹¹⁹ Para a maioria dos estudiosos, a IURD é a que mais visivelmente expressa os traços do pentecostalismo da terceira onda.

¹²⁰ Optou-se também por alocar nesse grupo a Igreja Mundial do Poder de Deus, erigida em 1998, pois consideramos suas atitudes e doutrina semelhantes a IURD e a IIGD.

vem provocando as maiores transformações teológicas, estéticas, axiológicas e comportamentais de todo o movimento pentecostal

Segundo Mariano (2005), uma característica importante do pentecostalismo da terceira onda é o rompimento com a ideia da busca da salvação pelas práticas ascéticas de rejeição do mundo. Com isso, essa vertente pentecostal contrariaria a velha proposição das igrejas anteriores de que a existência terrena seria dominada pela pobreza material e pelo sofrimento da carne. Noutros termos, o pentecostalismo da terceira onda inverte a postural tradicional das igrejas de primeira e segunda onda de rejeição à riqueza, ao livre gozo do dinheiro, de status social e dos prazeres do mundo. Eis o berço da *teologia da prosperidade* (TP), tão propagada nas igrejas neopentecostais¹²¹.

Embora, por um lado, o pentecostalismo seja um movimento, em certo sentido, homogêneo, já que até o presente, em todas suas três fases ele constitui um fenômeno religioso, essencialmente, cristão, centrado na figura de Deus (o bem) e no Diabo (o mal), por outro, por seus desdobramentos ao longo dos anos e suas dissidências, constata-se suas transformações e distinções peculiares. Em nossa leitura, a terceira onda, por ser a última e também a mais recente, talvez represente com maior inteireza a magnitude do fenômeno pentecostal no campo religioso brasileiro. Ora, o pentecostalismo da terceira onda, até absorve elementos das vertentes anteriores, mantendo alguns traços, mas ressignifica outros, com componentes de outras religiões e culturas.

É de bom alvitre recordar que o pentecostalismo por ser um fenômeno cristão em seu cerne, mantém o velho conteúdo religioso das igrejas históricas, a saber, a crença em Deus e todas suas bem-aventuranças, mas lhe propondo uma nova roupagem. Em outros termos, ele conserva a substância do conteúdo religioso cristão, mas muda a direção do indivíduo em sua profissão de fé. Diferente do pentecostalismo da primeira e segunda onda, que se apoia nos dons do Espírito Santo, o pentecostalismo da terceira onda enfatiza ainda mais a intervenção divina na história, sobretudo, no enfrentamento aos problemas ordinários da vida como as doenças e dívidas.

Na visão de Freston (1993), a terceira onda pentecostal eclodiu em um momento de profundas transformações socioeconômicas no país na década de 1980. Ele faz referência a intensificação da industrialização, ao aumento da urbanização nos grandes centros, a

¹²¹ Como veremos adiante, em suma, a Teologia da Prosperidade, assim como a Teologia da Libertação, defendem que a experiência religiosa dos fiéis irá trazer recompensa nesta vida e não apenas no porvir. Entretanto, diferente dos adeptos da TL, os neopentecostais privilegiam outras recompensas para a vida.

expansão dos meios de comunicação de massa, proliferação de outras tradições religiosas, dentre outros acontecimentos. Ademais, as igrejas que surgiram nessa época concentravam-se no Rio de Janeiro, e não em São Paulo como as vertentes predecessoras. Convém destacar que os precursores das principais representações do pentecostalismo da terceira onda, a IURD e IIGD, em sua origem, eram ligados à Igreja Nova Vida (INV), pioneira no Brasil no uso de práticas midiáticas.

A Igreja Nova Vida, de cunho pentecostal¹²², foi fundada por Walter Robert McAlister, conhecido no Brasil como bispo Roberto. Seus membros pertenciam, em sua grande maioria, a classe média. McAlister criou uma igreja mais alinhada ao pentecostalismo estadunidense, sendo esta, menos legalista e menos ascética. Preconizava-se, por exemplo, mais liberdade em torno dos costumes. Chegando ao Brasil, após sair do Canadá, McAlister criou um programa no rádio para realizar sua missão evangelizadora. No programa, transmitido no Rio de Janeiro em Copacabana, havia perguntas e respostas sobre a cura divina. Bem verdade que na época, afluía-se um público ávido por uma espiritualidade dinâmica, afinada com as novas tecnologias. O bispo Roberto tornou-se popular no Rio de Janeiro com suas mensagens de cura e milagres. Outra prática comum na Igreja Nova Vida era a realização de campanhas financeiras com propósitos financeiros definidos, muitas vezes, para a difusão midiática da mensagem religiosa e adesão de novos fiéis.

É relevante aqui fazer menção a uma problemática que ocorre não só no âmbito pentecostal, mas também em outros segmentos, a disputa pelo poder nos grupos religiosos. Essas disputas envolvem a autoridade do líder no grupo, até querelas relacionadas a prática de rituais e questões doutrinárias. O bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, pertencia a Igreja Pentecostal Nova Vida. Enquanto congregava na Igreja Nova Vida, Macedo relutava em ser um simples leigo dentre os fiéis na igreja. Era perceptível que ele desejava exercer uma liderança religiosa no grupo, propondo, inclusive, métodos evangelísticos mais arrojados, mesmo não aceitos Bispo Robert McAlister. Sobre isso Macedo (MACEDO, 1984, p.5). relata:

Na Nova Vida, não me consideravam com unção nem para abrir a e fechar as portas na hora dos cultos. Fiquei um tempo imenso, para mim

¹²² Em nossa ótica não é possível enquadrar a Igreja Nova Vida na classificação em nenhuma das três ondas do pentecostalismo, pois essa denominação possui traços que alinham-se ora com a segunda onda, diante seu apreço pelo dom da cura divina, ora com a terceira onda, frente sua visão de mundo, com um *ethos* com mais liberdade e sem tanto rigor moral, sem falar na questão financeira.

uma eternidade, aguardando uma chance. Onze anos depois, me convenci de que não podia mais esperar. Era hora de dar uma virada.

O cenário da Igreja Nova Vida mudou quando Edir Macedo, juntamente com seu cunhado Romildo Ribeiro Soares (RR Soares), decidiram fundar sua própria instituição religiosa, a IURD. Porém, o projeto ‘amigável’ não durou muito tempo. RR Soares separou-se e fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus. Acerca da fundação da IURD como um projeto divino, o bispo Macedo afirmou: “por obra do Espírito Santo, nossa igreja foi levantada para um trabalho especial, que se salienta em todas as nossas reuniões, a libertação de pessoas endemoniadas” (MACEDO, 1984, p. 16). Mariano acrescenta que além dessas duas denominações religiosas, a Igreja Nova Vida deu origem a Igreja Cristo Vive (1986). Essas três, ao lado da Comunidade da Graça (1979), Renascer em Cristo (1986), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994), constam entre as primeiras igrejas do período. Delinearemos agora suas principais características.

Por tanta profusão de igrejas, o neopentecostalismo tem sido enxergado como o evento de maior magnitude no campo religioso brasileiro nos últimos tempos. Para muitos estudiosos (Oro, Siepierski, Moraes, Mendonça, Azevedo, Bittencourt, Mariano e outros), esse fenômeno ganhou tanta notoriedade que, até hoje, existe uma celeuma em relação ao seu aspecto terminológico como vimos. Alguns, inclusive, o qualificam de pentecostalismo autônomo, transpentecostalismo, pós-pentecostalismo. Como as igrejas desse período apresentam grande similitude em suas práticas e aspectos doutrinários, nos deteremos a análise da Igreja Universal do Reino de Deus, a mais representativa delas. Conforme Mariano (2005, p. 34) esta é “[...] justamente a principal igreja neopentecostal e, não por acaso, a maior novidade do pentecostalismo brasileiro.”

Inicialmente é oportuno destacar, à guisa de explanação, que a IURD caracteriza-se como uma das denominações religiosas que mais se abriu ao mundo. Freston (1993) assevera que a IURD, dentre as igrejas pentecostais brasileiras, consegue ser a mais liberal em áreas como vestuário e embelezamento femininos, características que combinam com seu ‘relativo não-sectarismo’. Outro dado fundamental a ser examinado, a IURD é a igreja que mais rapidamente cresceu neste início do século XXI. Em suas práticas ela privilegia a vida cotidiana, se desvincilhando dos preceitos ascéticos tão caros ao pentecostalismo clássico. Além disso, ela foi capaz de assimilar elementos de outras manifestações religiosas em sua experiência litúrgica e ritual.

A IURD faz uso de músicas modernas, meios de comunicação de massa, seus líderes religiosos são fortes e tenazes, em seus cultos religiosos há estímulo a expressividade emocional dos fiéis, há incorporação de técnicas de marketing inovadoras para evangelização, pregação da cura divina e adoração, e fora dos templos, participação da política partidária. A mensagem religiosa dessa denominação dirige-se aos desejos e necessidades materiais das pessoas. Nela, enfatiza-se que o pecado e a graça são definidos, respectivamente, pela pobreza e pela fortuna.

Embora alguns autores associem a teologia da prosperidade às igrejas neopentecostais, e em particular a IURD, na verdade, sua gênese é norte-americana. Campos destaca que a origem da TP se remete aos Estados Unidos a partir de um movimento de ideias que surgem no século XIX e que culminam dos discursos dos evangelistas televisivos nesse período e até a metade do século XX. Segundo ele, “[...] todos esses movimentos trabalham o pressuposto de que as forças mentais e espirituais estão à disposição do homem para realizar curas e resolver problemas.” (CAMPOS, 1999, p. 365). Por isso afirmamos que as raízes dessa teologia estão também ligadas ao aparecimento da mídia religiosa. A ideia de que Deus recompensa seus fiéis com dinheiro e bem-estar material se propagou nesses programas.

Uma característica *sui generis* da teologia da prosperidade é que em sua cosmovisão, o sucesso material na vida do fiel, não difere das demais graças do Espírito, como a glossolalia ou cura pela fé. Reitera-se um apelo óbvio: a promessa de sucesso e a valorização do ganho material. Esta perspectiva está em desacordo com o pentecostalismo das igrejas clássicas, as quais privilegiam a abnegação e as recompensas celestiais em detrimento do “aqui e agora”. Ver-se aí, portanto, uma interpretação alternativa à relação do indivíduo com a vida material.

Já em termos teológicos, a TP deve ser entendida como parte de uma aliança do homem com Deus, que para firmar união com seu povo determina uma contrapartida de cada fiel. A partir dessa contrapartida, que se dá principalmente com a doação de bens e dinheiro, a aliança é selada. Importante aqui destacar as explicações teológicas da TP tomando-se o exemplo da IURD, já que ela tem sido a denominação mais expressiva em relação a essa prática.

Retomando o caso específico da IURD, friza-se que as práticas que a igreja usa para promover a teologia da prosperidade não são exclusivos da denominação. Como em outras

igrejas do mesmo rol, na doutrina da prosperidade espera-se que o fiel realize uma boa contribuição financeira em troca de uma recompensa, de uma benção.

4.4 O PENTECOSTALISMO TABAJARA

De fato, o pentecostalismo é considerado um dos fenômenos mais revolucionários do universo religioso contemporâneo e, talvez, um dos mais marcantes da história recente do cristianismo. Ele surgiu, enquanto um movimento peculiar, nos últimos anos do século XIX e início do século XX e manteve-se circunscrito às fronteiras dos Estados Unidos e posteriormente à Inglaterra. Só depois foi que ele se irradiou para outras partes do globo. As raízes do movimento remetem-se, contudo, ao protestantismo europeu do século XVI, aquele que deflagrou a reforma na Igreja (SOUZA, 2004). O pentecostalismo parte, fundamentalmente, da crença na volta de Cristo, considerando que somente ‘Ele’ combaterá o mal da humanidade e que apenas os ‘escolhidos’ terão uma vida plena e justa. Além disso, ele dá ênfase à necessidade do batismo no Espírito Santo, a cura divina, a libertação, dom de línguas entre outros aspectos.

No Brasil, as igrejas pentecostais têm conquistado milhares de pessoas. Tamanha é sua magnitude que elas são capazes de “[...] de influenciar significativamente, não apenas o quadro religioso, mas também o social e o político do país.” (SOUZA, 2004, p. 11). A primeira manifestação religiosa pentecostal brasileira ocorreu no início do século XX, com a fundação das Igrejas “Congregação Cristã no Brasil” e “Assembleia de Deus”. Apoiado nesse percurso histórico, o sociólogo Paul Freston destaca *três ondas* ou fases de implantação do pentecostalismo em nosso país. A primeira onda refere-se à fundação das primeiras igrejas pentecostais Congregação Cristã no Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911). A segunda diz respeito à fragmentação do campo pentecostal já implantado e o surgimento de outros importantes grupos nesse contexto, a exemplo da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951) e da Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962). A terceira onda se inicia no final da década de 70, com a ‘aparição’ das igrejas “neopentecostais”. Nesse quadro, incluem-se a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), a Igreja Renascer em Cristo, dentre outras.

São características da primeira onda a ênfase no batismo no Espírito Santo e no falar em línguas (glossolalia). Da segunda, a cura divina e, da terceira onda, a mensagem da

prosperidade. Em linhas gerais, o que o movimento pentecostal vem aglutinando coaduna com uma mensagem religiosa que vai ao encontro das necessidades do indivíduo, necessidades materiais, de ordem espiritual e até existencial. Acerca desse último aspecto, frisa Souza (2004, p. 12, grifo nosso): “O pentecostalismo adiciona ao ato religioso o sensacionalismo e o espetáculo, acompanhados de um produto doutrinário que intervém prioritariamente nos *universos da dor, da angústia e da ansiedade da existência humana, trabalhando os conflitos do aqui e do agora.*” Como vimos, o discurso sempre se dirige a pessoas que passam por experiências aflitivas, sem esperança. Por isso, as igrejas pentecostais têm, de alguma forma, se sobressaído no campo religioso, haja vista que adotam estratégias que buscam sempre superar obstáculos.

Quando observamos os casos de conversão dos indígenas à fé cristã e, nesse caso, ao pentecostalismo, consideramos fazer a seguinte pergunta: por que determinados grupos étnicos afirmam sua identidade como parte da conversão ao pentecostalismo, mesmo que essa faça poucas concessões à sua cultura? Ora, todo processo doutrinário é feito em uma constância, e é nessa constância que os missionários buscam inserir seus valores e práticas religiosas. As poucas concessões à sua cultura, como questionamos anteriormente, a nosso ver, se dá pelo uso de seus adornos e suas pinturas (ilustração 29). No entanto, Natália Tabajara (relato verbal, 2022), considera que:

Os cultos religiosos é uma manifestação da fé de cada cristã ao qual segue essa religião, para mim é muito importante no âmbito da dimensão espiritual, pois eu acredito que é nesses cultos no qual temos nossas forças renovadas e recebemos e ouvimos Deus falar conosco através de sua palavra.

É bem verdade que o pentecostalismo é descrito por pesquisadores como um movimento religioso transcultural e multifacetado, tornando-se numa *colcha de retalhos* das identidades etno-nacionais em suas “abundantes formas culturais.” (BOYER, 2005). Para Almeida (2006, p. 279),

As missões cristãs debatem como tratar símbolos, costumes, ritos, cosmologias, enfim, um conjunto de artefatos nativos que, segundo elas, define uma determinada sociedade como uma unidade cultura e, por conseguinte, não deve ser dissolvido no processo de universalização do cristianismo.

Nesse sentido, e de fato é, o pentecostalismo configura-se como um dos mais poderosos movimentos religiosos presente no Brasil.

Ilustração 31: Apresentação das crianças Tabajara na Igreja Assembleia de Deus



Fonte: Acervo Pessoal (setembro, 2020)

Ilustração 32: Apresentação das crianças Tabajara na Igreja Assembleia de Deus



Fonte: Acervo Pessoal (setembro, 2020)

Essa *colcha de retalhos*, que poderíamos denotar enquanto um processo indigenização do pentecostalismo, testemunham um processo de apropriação local e

sublinham a plasticidade cultural do movimento pentecostal (ver imagem 25 e 26), como relata Wiik, em que “[...] a estratégia dos missionários de distribuir cargos e funções religiosas aos Xokleng foi fundamental para a disseminação do evangelho entre eles.” (2004, p. 154). Bem assim, parece-nos familiar o modo pentecostal de ser, relatado por Wiik. Ou como Alvarsson (2004, p. 66) que, a grosso modo, sugere sobre a conversão pentecostal de grupos minoritários étnicos em que a “conversão” pode muito bem ser interpretada como uma tentativa local de “revitalizar” a cultura tradicional, tanto quanto um sinal de prostração do imperialismo cultural ou religioso maciço. O autor considera o processo de conversão não como processo individual. Para Alvarsson (2004), o processo de conversão é um processo do grupo; ou seja, no grupo, há uma transformação mental, social e política.

Ilustração 33: Culto na aldeia Vitória



Fonte: Acervo Pessoal (outubro, 2019)

Tudo o que mencionamos anteriormente denota como o universo religioso vem se reconfigurando. Além disso, esse cenário revela que nos encontramos continuamente diante o *diferente*; somos diferentes não apenas em termos de religião, mas também, comportamento, pensamento, etc. O diferente, neste caso, não é necessariamente o estranho, mas aquele próximo, que vive em nosso espaço e tempo, com o qual nos relacionamos e por meio do qual, muitas vezes, nos redefinimos. São esses seios labirínticos que favorecem o surgimento do pluralismo. Entretanto, no caso do universo religioso, por exemplo, ele “[...]”

obriga ao autoquestionamento ou ao descentramento, provocando um movimento contínuo de autoavaliação e de permanente validação dos sistemas religiosos tradicionais, já que os indivíduos são atravessados pelo conjunto de bens simbólicos à disposição.” (FERNANDES *et al*, 2006, p. 147).

Ilustração 34: Evento realizado pela Assembleia de Deus



Fonte: Arquivo de Internet¹²³

Ao nosso ver, essa reviravolta de percepção é profícua, pois leva à reflexão crítica de questões antes cristalizadas. Uma dessas questões, conforme Arruda (2012, p. 164), é pensar que, “[...] apesar de diferentes entre si, os povos e culturas nunca estiveram totalmente isolados, ocorrendo sempre trocas culturais em maior ou menor grau. Tanto por processos criativos internos quanto por contato com outras, as culturas mudam sempre.” O autor lembra também que apesar de todo hibridismo cultural, hoje muito forte em todas as sociedades, o que “[...] continua caracterizando a particularidade cultural dos povos é o *modo como incorporam* os elementos de fora.” (ARRUDA, 2015, p. 164, grifo do autor).

¹²³ Disponível em: <https://www.instagram.com/caciquetabajara/>. Acesso em: 05 abr. 2020

No caso específico da religiosidade Tabajara, a incorporação de elementos, pelo menos nos últimos tempos, está ligada diretamente ao contato com igrejas pentecostais (ver ilustração 34). O modo como isso vem ocorrendo é que tem despertado cada vez mais atenção. Como vimos, são muitos os tipos de crença do povo Tabajara, além de considerarem sagrada a natureza, dão suma importância às forças espirituais. “Uma delas é a Mãe Terra, lugar sagrado, onde moram os espíritos de luz, os encantados, as forças espirituais e diversas entidades, como o Pai Mangue.” (BARCELLOS *et al*, 2015, p. 143). Além do reconhecimento desses fenômenos, muitos indígenas Tabajara recorrem a Deus¹²⁴ para atender suas necessidades. A imagem a seguir, representa um desses momentos. Em 7 de setembro de 2020, os indígenas se reuniram e realizaram uma manifestação para ocupar espaços na praia de Coqueirinho (ilustração 35, 36, 37 e 38), para comercialização de seus artesanatos. Antes da realização do ato, todos se ajoelharam e fizeram a prece do Pai Nosso e pediram para que Deus atendesse as suas necessidades e depois realizaram o rito do Toré.

Ilustração 35: Oração do Pai Nosso, realizado antes do manifesto para reivindicar espaços para comercialização na praia de Coqueirinho



Fonte: Acervo Pessoal (setembro, 2020)

¹²⁴ Por ocasião da reocupação no assentamento Macatu, quando um pequeno grupo de indígenas foi surpreendido por dezenas de policiais e seguranças que queriam expulsá-los daquela área. Ao perceberem a presença da tropa de força toda armada, *os indígenas se uniram e elevaram os pensamentos a Deus*. E após o balanço do maracá e do canto do ritual sagrado do Toré, foram ao encontro de batalhão repressor que imediatamente dispersou fugindo com medo, não havendo sequer um disparo de arma de fogo (BARCELLOS; FARIAS, 2015, grifo nosso).

Ilustração 36: Vista da praia de Coqueirinho



Fonte: Acervo Pessoal (setembro, 2020)

Em um primeiro plano, essa dupla pertença não parece problemática. Em termos mais práticos, é que encontramos alguns conflitos:

A prática da reelaboração do ritual do Toré tem causado constrangimento para os Tabajara de segmento pentecostal histórico ou tradicional, pois não comunga com o ato de fumar o cachimbo e entrar em sintonia (invocar) com os espíritos dos ancestrais; eles acreditam haver manifestação de seres malignos. Visão que os colonizadores tinham em relação às manifestações religiosas indígenas (BARCELLOS; FARIAS, 2015a, p. 181).

Essa resistência ocorre entre os mais velhos, em virtude de sua formação pentecostal. O que não ocorre com os mais novos, pois, como relata Marques (2015), adicionam em seu cotidiano uma espécie de distintivo étnico. Segundo o Cacique Ednaldo (2014, *apud* MARQUES, 2015, p. 255 grifo nosso):

A maioria são evangélico. Na aldeia só dois que não são evangélicos, mas mesmo sendo evangélico, a gente não deixou de dançar o toré, não deixou de botar o cocá, porque eu separei o que é espiritualidade e o que é cultura. Então nós Tabajara ta tratando o toré como uma parte cultural, e não como uma parte espiritual porque a gente tem que ser bastante sério com a agente mesmo e com vocês. A gente não pode mentir pra vocês de dizer que dança o toré no intuito de ver os encantados. Nós dançamos o toré no intuito de se manifestar e de querer um direito. Agora deixo também aberto se alguém quiser procurar dentro do toré uma parte mais funda, uma parte mais espiritual.

No entanto, ao contrário do que relata o Cacique, para alguns indígenas, o assédio das igrejas neopentecostais tem incomodado, como relatado pelo Juscelino Tabajara, ao dizer que: “Cada povo tem o seu jeito de fazer a conexão com os encantados, mas a natureza sagrada é algo comum. Os pastores dizem que isso é do mal, do capeta. Alguns parentes acabam abandonando a sua crença tradicional atrás dessa nova colonização espiritual que está em curso.”¹²⁵ (JUSCELINO TABAJARA, *apud* CIMI, 2020).

Ilustração 37: Oração do Pai Nosso, realizado antes do manifesto para reivindicar espaços para comercialização na praia de Coqueirinho



Fonte: Acervo Pessoal (setembro, 2020)

¹²⁵ Relato do Juscelino no II Encontro da Juventude Indígena do Nordeste. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/02/juventude-indigena-do-nordeste-debate-terra-universidade-e-espiritualidade-durante-encontro-na-ti-potiguara/>. Acesso em: 12 set. 2020.

Ilustração 38: Oração do Pai Nosso, realizado antes do manifesto para reivindicar espaços para comercialização na praia de Coqueirinho



Fonte: Acervo Pessoal (setembro, 2020)

Outro aspecto também conflitivo são as práticas de cura. Os rituais xamânicos de práticas de cura nas culturas indígenas tradicionais geralmente são vistos pelos pentecostais como manifestação de alguma força maligna. O xamã e sua relação com o sobrenatural são vistos negativamente pelos pentecostais, pois tal prática não é cristã. Em contrapartida, de modo semelhante, muitas igrejas pentecostais adotam esse tipo de prática e reduzem a prática xamânica a “funções terapêuticas” (AMOROSO, 2006, p. 227 - 229). Assim lembra Passos “[...] com essas promessas e práticas de cura, os grupos pentecostais avançam na direção dos pobres e dos arquétipos religiosos mais profundos: as curas xamânicas indígenas, os transe dos cultos africanos.” (PASSO, 2005, p. 67).

Pelo que vimos, poderíamos então supor que, para manter sua indianidade, sociedades indígenas como a Tabajara, deveriam permanecer fiéis as referências da tradição, começando pelo campo religioso? Contudo, não é isso que queremos defender, mas, sim, problematizar a própria noção de identidade desses povos, que é permeada ainda por uma série de confusões. Em um trecho bastante provocativo, Arruda (2015) afirma que é equivocada a ideia que temos sobre a concepção de autenticidade de uma cultura. Essa concepção já superada pela antropologia sustentava o seguinte: um povo que adota muitas práticas culturais de outro, perde sua autenticidade, torna-se ‘aculturado’. Isso que ocorreria

com o universo religioso Tabajara, caso não compreendêssemos que crenças e práticas, componentes da cultura de um povo, são dinâmicos.

A cultura, assim como a religião, além de dinâmica, é mutável, e, mesmo mutável, possui um “estilo” próprio. O estilo é, justamente, a permanência na mudança, isto é, se reelaborando e reinventando a partir de práticas internas com fluxos culturais mais amplos. Essa ideia vai de encontro à percepção da religião como foco de resistência cultural e de preservação da identidade étnica, difundidos em tempos de outrora. A cultura, seja indígena ou não, está em um processo mutável e estruturante, como diria Bourdieu. *As estruturas antropológicas do imaginário* (1960), de Gilbert Durand, aqui se apresentam enquanto estruturas estruturantes de um processo antropológico e cultural contínuo.

Voltando ao caso dos Tabajara, longe de pretendermos esgotar o assunto, observa-se, à título de constatação, que a ligação desse povo com a fé cristã não é recente, pois, como vimos, remonta-se ao período colonial, onde eram ‘evangelizados’ e ‘convertidos’. Esse fato, sem dúvida, marca a história desse povo. No entanto, se nessa época a imposição da crença dominante levava à total negação da identidade nativa, hoje, para esse povo, a fé cristã se impõe como uma maneira diferente de ser e perceber a realidade. Nesse lúmen, vejamos o relato de Natália Tabajara (relato verbal, 2022), e sua afirmação enquanto indígena cristã:

[...] me considero cristã pois sigo o evangelho de Jesus Cristo, desde da infância que sempre fui a igreja evangélica com minha mãe e minha vó, sempre conheci a palavra e depois de adulta continue indo para a igreja pois me identifico é muito importante para a minha vida.

E continua ao dizer que o ser Tabajara:

[...] É ter a essência e pertencer a esse universo multiplural que é o universo indígena, é ter garra para continuar lutando por nossa causa, ter resistência que nos fazem a cada dia avançar na luta em defesa do território. E nos autoafirma como indígena, em defesa da mãe natureza e reafirmação do nosso Toré, nossa pintura e nossas práticas culturais, fortalecendo a nossa identidade.

Para indígena Natália Tabajara (informação verbal, 2022, grifo nosso), “[...] o universo religioso é muito amplo, vem do livre arbítrio de cada indígena, ser Tabajara hoje para mim não significa uma religião e sim a identidade étnica e cultural e resgate do silenciamento dos nossos antepassados.”.

Nessa esteira, vejamos também o relato de “Seu João Boinho”, indígena Tabajara, cristão fervoroso, mas que não demonstra nenhuma repulsa sobre as crenças nas entidades da natureza, elemento fundamental da religiosidade originária nativa.

Nós protestantes não acreditamos em vida após a morte, quando morremos se acaba tudo. A salvação é seguir os caminhos de Deus e para isso, um bom testemunho é amar a seu próximo como a si mesmo. Bem poucas pessoas praticam esse mandamento de Deus. Quando recebemos bênção, nossos crentes ficam jubilantes, cantamos, batemos palmas para agradecer e exaltar ao senhor nosso Deus. Assim, como fez Miriam na passagem do mar Vermelho. (BARCELLOS; FARIAS, 2015a, p. 149).

Acerca da crença nativa, Barcellos e Farias (2012, p. 149) lembram que Seu João Boinho, “[...] em um de seus relatos, nos fala que foi tirar cipó no mangue e perdeu a orientação geográfica, não sabia como saiu, atribuindo este fato ao Pai do Mangue.” Segundo os autores, Seu João afirma ser crente da Igreja Assembleia de Deus de Madureira e, como muitos outros, ele participa do processo de luta pelo reconhecimento étnico Tabajara. A partir do exemplo de “Seu João” veremos como se deu aproximação do pentecostalismo com a comunidade Tabajara e quais mecanismos e estratégias foram utilizados para que muitos indígenas abraçassem esse movimento religioso.

Pode-se conjecturar, inclusive, que tudo começou mais ou menos quando os indígenas Tabajaras sofreram por parte das grandes oligarquias, o esbulho de seu território. Naquelas circunstâncias, foram obrigados a migrar para outras localidades, sendo que muitas dessas eram periferias urbanas. Sem recursos financeiros, trabalho e qualquer suporte, muitos indígenas foram então acolhidos por Igrejas da Assembleia de Deus. Frente ao sentimento de solidariedade e cooperação, a maioria decide aderir a esse segmento religioso. Nesse contexto, muitos indígenas tornar-se-iam ajudantes, presbíteros, diáconos e até pastores – missionários da fé cristã. A ‘conversão indígena’, se assim podemos denominar, segue uma lógica que não difere de outros tipos de conversão – o indivíduo é orientado a mudar de vida, ser uma nova pessoa, abandonar velhos hábitos, principalmente aqueles que o distanciam dos planos divinos.

A ideia da mudança é algo peculiar da Igreja Assembléia de Deus. Diferente de outros segmentos pentecostais, seu maior interesse é a transformação do indivíduo, daí a necessidade de se ouvir suas dores, suas angústias. Talvez em virtude desse direcionamento, a igreja pouco se volte a questão social. Conforme Alves (2005), a igreja entende que os

problemas sociais resultam de crises espirituais e morais dos indivíduos. O que está em jogo é o sujeito, já que a transformação da sociedade só ocorrerá quando os indivíduos que a compõe, se modificarem “um a um”. Além disso, de acordo com os ensinamentos é preciso que o fiel se separe do mundo, das coisas que ele oferece. Vejamos esse relato como destaca Barcellos e Farias (2015):

Quando eu aceitei Jesus mim sustentei, Jesus mim batizou no divino Espírito Santo falando a língua de crente, aí parece que eu fiquei suspenso da terra, gostava das coisas do mundo, das músicas de Luís Gonzaga. Deus condena a idolatria. A salvação vem de Jesus, diz o evangelho, quem quiser ser salvo, ter uma vida de santidade e eterna, de gozo tem que ser crente. Já faz cinquenta anos que sou crente, era rapaz ainda, não pedir minha saúde nas coisas do mundo. (Informação Oral).

O caminho da salvação conforme os princípios religiosos cristãos permanece sendo a santidade, retidão e pureza, base da moralidade – Eis a recomendação: quem pratica “[...] fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdias, divisões, bebedeiras, orgias, e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno... não herdarão o Reino de Deus.” (BÍBLIA, 2002, p. 2037).

Podemos elencar algumas transformações de impacto na vida dos Tabajara relacionadas ao contato com o pentecostalismo. Os fiéis Tabajara participam das atividades religiosas rotineiramente, conservando, inclusive, o domingo como um dia sagrado, conforme orienta a tradição cristã. Oram e invocam a presença de Deus em todos os momentos, como por exemplo, nas horas das refeições, das comemorações de datas especiais. Seguem o preceito da evangelização, logo, sentem-se na missão de anunciar a palavra de Deus, momento ápice de manifestação de fé cristã.

Os cultos realizados na oca, na aldeia Vitória (ilustração 32), são realizados com uma certa periodicidade. Iniciou-se apenas aos domingos, hoje, acontecem quase que diariamente. Durante o culto, sentam-se ao lado do pastor, o Cacique e outros indígenas e todos tem seu momento de fala. O grupo da mocidade – os adolescentes, fazem sua apresentação, seguidos de outros grupos. Ao término do culto, eles sempre se direcionam aos convidados não convertidos, e os convidam a aceitar Jesus como seu salvador.

O processo de etnogênese dos indígenas Tabajara continua. A luta por seu reconhecimento enquanto povo originário, persiste. Compreendemos que são diversos os processos de mudança do universo religioso. No caso dos Tabajaras, nos detivemos apenas em sua relação com o pentecostalismo. A identidade religiosa Tabajara pode ser descrita, hoje, bem mais em termos de múltipla pertença, do que como uma rígida fronteira. Os

indígenas, embora convertidos a um pentecostalismo, creem na profecia Tabajara e a utilizam para fortalecer sua luta, sua cultura e sua identidade. Para Cristina Tabajara (relato verbal, 2022):

A religião ela é escolhida pelas pessoas. Eu acho que cada um tem livre arbítrio pra escolher a religião que quer seguir, independente dela ser cristã, independente dela ser de matrizes africana. Eu acredito que a religiosidade indígena Tabajara, está muito acima dessas outras religiosidades que a gente escolhe. Pra mim, Cristina, pertencente ao povo, tenho minhas convicções, tenho meus pensamentos, essa religiosidade que nossos ancestrais já carregavam, é muito forte.

E define o ser Tabajara como:

[...] uma ligação com a ancestralidade, com meus ancestrais, com minha vó, que procurou seu povo por tanto tempo, e eu defino ser Tabajara respeitando nossa cultura, praticando os nossos ritos, o nosso Toré, a pintura, valorizando a nossa cultura e se sentindo parte dela. Eu acho que ser Tabajara é se sentir parte desse povo e dessa cultura.

Essa mudança está diretamente relacionada a fatores socioculturais e à própria escolha do indivíduo. No interior desse complexo processo, gostaríamos de ressaltar, ainda, um aspecto: a perspectiva da múltipla pertença coaduna com a ideia de trânsito religioso.

No trânsito sincrônico, o indivíduo transita, ao mesmo tempo, por diversos por grupos religiosos, assumindo uma multiplicidade de crenças (FLORIANO, 2002). Aqui, consideramos não a mudança de filiação religiosa, mas o trânsito de ideias e crenças. O indígena convertido admite a pertença à fé cristã, participa de suas atividades, mas mantém-se ligado à sua ancestralidade. Para o Pajé Isaias, pertencente aos Potiguara, “[...] quando o índio faz uma pintura em seu corpo, ele está revestindo seu corpo de uma arte espiritual, de uma arte ancestral. Isso nos fortalece e isso nos apoia.”¹²⁶

Os indígenas convertidos, embora não aceitem a espiritualidade imbuída em sua cultura, mantem-se ligado à sua ancestralidade ao se pinta, ao usar os adornos como os cocares e colares, ao dançar o Toré, ao moldar o barro para confeccionar a cerâmica, dentre outras ações realizadas nas aldeias. Bem assim, concluimos está tese com o lema Tabajara:

¹²⁶ Relato do Pajé Isaias na Aula sobre Arte Sacra Indígena, realizada no dia 12 de abril de 2021.

“Arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos, cortaram nossos troncos; mas esqueceram de arrancar nossas raízes. O nosso povo Tabajara está vivo”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos as nossas considerações finais, e longe de pretender esgotar este assunto, esperamos ter superado o problema posto no início da pesquisa que foi – investigar como e até que ponto a conversão dos indígenas Tabajara à fé cristã, sobretudo, por meio do contato com igrejas pentecostais, intervém na manutenção da sua tradição e em sua identidade cultural. Outras questões surgiram nesse processo, mas tínhamos que nos ater a uma em específico. Descrever a religiosidade e espiritualidade de um povo, é sempre algo sensível, principalmente quando está (a religião) torna-se o cerne de conflitos internos. Mas nossa jornada não se encerra aqui. Digamos que – *esta é apenas a primeira camada da cebola que começamos a descascar.*

No processo de construção do diário de campo, foi possível refletir sobre as fronteiras culturais vividas pelos indígenas. Através de seus discursos e práticas, foi possível compreender a dinâmica cultural, bem como os elementos simbólicos incorporados ao grupo e o quão ‘espinhoso’ é qualquer tentativa de definir o campo da religiosidade indígena, em específico a Tabajara.

Fazendo um recorte analítico desses aspectos, chega-se à percepção clara de que a religiosidade Tabajara passou por fases de ruptura, assim como vem se reelaborando. Entretanto, essas mudanças ganham relevo exatamente no momento em que a comunidade reivindica seu lugar de pertença, suas memórias e cultura. Diante disso, poderíamos então supor que, *para manter sua indianidade*, sociedades indígenas como a Tabajara, deveriam permanecer fiéis as referências da tradição, começando pelo campo religioso? Por ora, podemos considerar que a legitimação do indígena supera o viés religioso, pois a ideia de religiosidade pode ser entendida como variação da natureza humana que em si é cultural, outrossim, a ideia de cultura, em si, não é apenas religiosa.

Essa teia de significados e significações, do processo de conversão e/ou não conversão dos indígenas Tabajara a fé cristã, denotam sua peculiaridade. Mesmo o indígena convertido – caso do Cacique Ednaldo, mergulhado no oceano do cristianismo pentecostal, busca apoio de outros indígenas não convertidos para manter viva sua cultura e conseqüentemente sua ancestralidade, como evidenciado na fala do Edmilson Tabajara (relato verbal, 2021), ao dizer que:

Eu captei a mensagem do Cacique, ele estava pedindo socorro, com os jovens tudo parado assim. Aí eu chamei eles para nós começar a dar aula de pintura e a cantar nosso Toré, organizar os trajes, os maracás, vou dar aula também da cerâmica pra eles. Vamos fazer arco e flecha, também. Vai ter um torneio de arco e flecha. Vamos fazer uma rifa para incentivar os jovens a fortalecer nossa cultura né? E nas últimas sextas (de cada mês), eu decretei que a gente vai fazer o Toré, ou na praia ou no Dedo de Deus (falésia situado em Coqueirinho). Vai depender da lua. Se for cheia, a gente vai fazer na praia e se não tiver lua a gente vai fazer no Dedo de Deus e vai fazer a fogueira. Nos dois cantos a gente vai fazer a fogueira.

O que se percebe é que, mesmo o indígena convertido, tem o entendimento de que sua cultura ancestral é a essência de seu povo. É através da cultura que seu povo fortalece sua identidade enquanto inserida numa sociedade imbuída de preconceitos que os veem como o ‘outro’ o ‘diferente’. O que mantém uma cultura viva, é seu povo, e o que mantém seu povo vivo, é sua cultura. Foi nesta perspectiva que buscamos discutir no segundo capítulo. O de tentar compreender e até mesmo dar uma definição para o que consideramos enquanto cultura e o modo como ela constitui a identidade de um indivíduo. Por ora, consideramos a Cultura enquanto um espaço constituído por códigos simbólicos, e estes, são compartilhados entre os indivíduos em sua sociedade e que são transmitidos de geração em geração e que estes mesmos códigos, por vezes, são compartilhados, consciente e/ou inconsciente, com outros povos.

No processo de formação do povo brasileiro, os povos indígenas tiveram seus códigos simbólicos subtraídos e proibidos de usá-los por um processo de violência física institucionalizada. Todo o processo de genocídio e etnocídio vividos pelos povos indígenas, não foram suficientes para apagar da história seus bens simbólicos, afinal *esqueceram de arrancar suas raízes*. Diferente do que ocorrera até meados do século XVIII, nos dias atuais, essa violência, que por vezes é institucionalizada, ocorre pelo viés da *violência simbólica* que por ora ocorre de modo conscientemente, onde a classe dominante impõe seus códigos simbólicos, sobre o que eles consideram enquanto classe dominada; mas não o suficiente para destruir seus bens simbólicos, pois fluem como rios subterrâneos, mas que em algum momento e lugar ressurgem.

Os indígenas no Nordeste, invisíveis até o início do século XX, iniciam sua jornada de resistência e afirmação étnica, através do processo da etnogênese. E aqui se inscreve o ressurgimento do povo Tabajara, desde 2006. Um povo que foi silenciado por mais de um século, ressurgiu. *Imbuídos de uma cultura ancestral*, os indígenas Tabajara resistem e lutam

pela demarcação de suas terras e fortalecimento de sua cultura e identidade. Todo esse processo, vimos no terceiro capítulo, onde nos debruçamos sobre a história povo Tabajara desde o período da colonização até os dias atuais. Neste mesmo capítulo, conhecemos também um pouco da cultura ancestral Tabajara.

Nesta contemporaneidade, as fronteiras interétnicas são perspectiveis nessa multiculturalidade que compõem o povo brasileiro, embora ainda vejamos casos de preconceito étnico, cultural e religioso. Neste sentido, para Jecupé (2020, p. 99), aos religiosos cristãos:

[...] não foi possível catequizar o índio. Foi possível somente torna-lo bêbado e miserável, dependente dos favores assistenciais públicos. No entanto, a um povo que tem em sua ancestralidade a memória de si como um som, uma música que reflete um tom da grande sinfonia cósmica, não coube ser catequizado a essa surdez. Coube, sim, ter sido temporariamente soterrado, desterrado de si.

Durante o período de realização da pesquisa, infelizmente interrompida pela pandemia da COVID-19, em março de 2020, percebemos que embora existam conflitos quando tratamos da religiosidade, eles buscam manter sua cultura, pois se pintam, usam seus adereços, fabricam a cerâmica e realizam o rito do Toré. Ainda assim, numa tentativa de chegarmos a um consenso que pudéssemos explicar o indígena Tabajara de hoje, seja pela múltipla pertença, trânsito religioso, sincretismo ou até mesmo o hibridismo cultural, o que ora percebe-se é que como os indígenas Tabajara convertidos se veem e são vistos como membros da Assembleia de Deus, é apenas parte da resposta. Foi nesse contexto que analisamos em nosso quarto capítulo.

Entendemos que os conceitos de múltipla pertença, trânsito religioso, sincretismo e o hibridismo cultural, estão em um emaranhamento de significados e significações, pois ambos foram criados para que o homem ocidental pudesse compreender as diferenças entre as culturas, pois é a identidade assumida pelos os indivíduos que os diferenciam do ‘outro’. A busca por uma explicação causal, sempre farão parte de nosso pensamento, do pensamento ocidental. Para Gilbert Durand (1999, p. 11), “[...] os excessos do reducionismo condenam as ciências humanas a perder o homem pelo caminho ao trocá-lo por esquemas vazios do formalismo ou pelo absurdo da explicação causal.” Contudo, esta tese não tinha e nem tem por princípio reduzir os indígenas Tabajara a um simples conceito ontológico do que é ser ou não ser indígena. Mas sim, problematizar as relações culturais vividas por eles desde

2006. Outrossim, podemos aventar que a sociedade Indígena Tabajara contemporânea estrutura seu *ethos*, através desta tríade mito simbólica onde o *pathos* das constituintes do social estão profundamente vinculadas ao mito, ao rito e ao símbolo, construindo “entre saberes”, *hiatos simbólicos*, que vinculam tradição e renovação, sensível e comunicável, interno e externo e até sagrado e profano.

Diante disso, consideramos, como possibilidade de aprofundamento, as relações interculturais e religiosas dos Tabajara da Paraíba, enquanto espaço de conflito para reafirmação de suas identidades culturais. Nesse sentido, deixo para os futuros leitores dessa tese alguns questionamentos para que promovam discussões e futuras pesquisas – de que forma o pluralismo religioso contemporâneo pode interferir na definição e redefinição da identidade religiosa de uma sociedade? E nesse caso, a sociedade indígena. E por fim, nos questionamos se – o contato dos indígenas Tabajara com igrejas pentecostais tornaria inautêntica sua religiosidade¹²⁷ ou faz surgir um novo paradigma de pertença?

Outrossim, esperamos contribuir não apenas para a sociedade acadêmica, mas para dar maior visibilidade aos Tabajara da Paraíba que foram frutos dessa pesquisa. Contudo, buscamos aqui “[...] resgatar os elementos da cultura e da religiosidade indígena soterrados sob camadas geológicas,” (ARRUTI, 2006, p. 423), desde o período colonial e atualmente por um cristianismo pentecostal. Por ora, concluo esta tese, e deixo-vos com o Toré das Niaras:

Com a força do pai Tupã, nós vamos guerrear (2x)
Cabocla pega tua flecha e balança teu maracá (2x)
Eu sou índia Tabajara, sou Niara, sou guerreira

¹²⁷ Tomemos nesse sentido, religiosidade enquanto cultura.

REFERÊNCIAS

ABREU, José Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500 - 1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1988.

ADDI, Lahouari. Violence symbolique et statut du politique chez Pierre Bourdieu. **Revue Française de Science Politique**, v. 51, n. 6, p. 949-963, 2001. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3406/rfsp.2001.403686>.

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

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. **Revista de História**, n. 154, p. 71, 30 jun. 2006. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i154p71-118>.

ALCANTARA, Sergio Paulo Gil de. Conversão e salvação nas comunidades pentecostais clássicas gonçalenses: olhares sociológicos. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 34, p. 121-142, 2014. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/1172>. Disponível em: 01 maio 2019.

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia: 1911? 2011. 2012**. 284 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALMEIDA, Antonio Cavalcante de. O empoderamento de lideranças indígenas Kaingang no sul do Brasil. **Interações (Campo Grande)**, v. 16, n. 2, p. 407-419, dez. 2015. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1518-70122015215>.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21, 9 abr. 2013. Revista História Hoje. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20949/rhhj.v1i2.39>.

ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e Mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e medição cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 277-304.

ALVARSSON, Jan-Ake. El aporte de la antropología cultural a la comprensión de Latinoamérica hoy. **Anuário Americanista Europeo**, v. 2, p. 55-71, 2004.

ALVES, Camila. **Índios paraibanos moram em favelas**. Campina Grande: Spa - Sociedade Paraibana de Arqueologia, 2012.

ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyolla / Editora Teológica, 2005.

AMPUERO, Raimundo Alberto Tavares. **O GRAFISMO CORPORAL DOS ASURINI DO KOATINEMO**: preservação cultural de um povo indígena. 2007. 101 f. Dissertação (Mestrado em Gestão e Desenvolvimento Regional) - Universidade de Taubaté, Taubaté, 2007.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. *In*: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). **No centro da etnia**: etnias, tribalismo e estado na África. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 29-74. Tradução de Maria Ferreira.

PAIVA, Adriano Toledo. Os conceitos de Etnogênese: uma abordagem historiográfica. *In*: Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo e Flávia Florentino Varella (org.). **Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?** Ouro Preto: Edufop, 2009.

ARAÚJO, Isael. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ARAÚJO, Alberto Filipe; GOMES, Eunice Simões Lins; ALMEIDA, Rogério de. **O mito revivido**: a mitanálise como método de investigação do imaginário. São Paulo: Képos, 2014.

ARAÚJO, Antonio Gonçalves da Justa. **Carta Topográfica da Sesmaria dos Índios da Jacoca**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional - Sistema de Informação do Arquivo Nacional, 1866.

ARAÚJO, Ismael Xavier de *et al.* Processo de emergência étnica: povo indígena tabajara da paraíba. *In*: VII CONGRESSO NORTE NORDESTE DE PESQUISA E INOVAÇÃO: AÇÕES SUSTENTÁVEIS PARA O DESENVOLVIMENTO REGIONAL, 7., 2012, Palmas. **Anais [...]**. Palmas: Ifto - Instituto Federal de Tocantins, 2012. p. 1-8. Disponível em: <https://propi.ifto.edu.br/ocs/index.php/connepi/vii/schedConf/presentations>. Acesso em: 05 abr. 2018.

ARRUDA, Rinaldo S. V. Os dilemas da relação intercultural: limites da autonomia indígena para o estabelecimento de um verdadeiro diálogo. *In*: DANTAS, Sylvia Duarte (org.). **Diálogos Interculturais**: reflexões interdisciplinares e intervenções psicossociais. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012. p. 161-168.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira**. Aparecida: Santuário, 2088.

BARBOSA, Raoni Borges. **Medos corriqueiros e vergonhas cotidianas**: um estudo em antropologia das emoções. João Pessoa: Edições Grem, 2015.

BARCELLOS, Lusival Antonio. **Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba**. 2005. 310 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

BARCELLOS, Lusival Antonio; FARIAS, Eliane. **Memória Tabajara**: manifestações de fé e de identidade étnica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015a.

- BARCELLOS, Lusival Antonio; FARIAS, Eliane. Pentecostalismo e Periferia – Expropriação, Evangelização e Tradição Étnica. **Reflexus - Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 9, n. 13, p. 169, 16 nov. 2015b. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20890/reflexus.v9i13.283>.
- BARCELLOS, Lusival Antonio; FARIAS, Eliane; COZAR, Juan Soler. **Paraíba Tabajara**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.
- BARFIELD, Thomas. **Diccionario de Antropologia**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001.
- BARLÉU, Gaspar. **O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau**. Brasília: Editora do Senado Federal, 2005.
- BARROS, Maria Cândida; BORGES, Luiz; MEIRA, Márcio. A língua geral como identidade construída. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 191-219, 1996.
- BARROSO, Ilana Magalhães. **Emergência étnica indígena, territorialização, memória e identidade do grupo indígena Tabajara e Tapuio da Aldeia Nazaré**. 2018. 103 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Piauí, Piauí, 2018.
- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a benedetto vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Tradução de: Carlos Alberto Medeiros.
- BELÉU, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 2002.
- BINJA, Elias Justino Bartolomeu. **Multiculturalismo: a identidade do sujeito nas tensões sociais contemporâneas em Charles Taylo**. São Paulo: Libertars, 2015.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BONZON, Suzanne. Modernisation et conflits tribaux en Afrique noire. **Revue Française de Science Politique**, v. 17, n. 5, p. 862-888, 1967. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3406/rfsp.1967.393044>.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDEIU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguística: o que falar quer dizer**. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.
- BOXER, Charles Ralph. **Os holandeses no Brasil: 1624-1654**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. Disponível em: <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/360>. Acesso em: 20 mai 2018.
- BOYER, Véronique. *Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme: le cas brésilien*. **Problèmes D'Amérique Latine**, Paris, n. 24, p. 33-38, 1997. Trimestral.
- BRASIL. **Constituição** (1988). **Constituição** da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado **Federal**: Centro Gráfico, 1988.
- BUCHILLET, Dominique. *Droits constitutionnels et démarcation des terres au Brésil*. **Journal de La Société Des Américanistes**, v. 79, n. 1, p. 225-231, 1993. PERSEE Program. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3406/jsa.1993.2737>.
- BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia: a escola dos annales 1929 - 1989**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CALEFFI, Paula. *O que é ser índio hoje? a questão indígena na américa latina / brasil no início do século XXI*. **Diálogos Latinoamericanos**, México, v. 7, p. 20-42, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.
- CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Crise ou recomposição do catolicismo na esfera pública: uma análise comparada entre uma literatura da França e do Brasil*. **Boletim Cedex**, p. 1-12, 2011.
- CAPIBERIBE, Artionka. *Não cutuque a cultura com a vara curta: os Paliku e o projeto "ponte entre povos*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Unesp, 2016. p. 165-194.
- CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação territorial da Mata Paraibana, 1750-1808**. 2008. 259 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura, - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/12505>. Acesso em: 14 fev. 2019.
- CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísica Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

CASTRO, Sílvio. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&M, 2009.

CATROSA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Quarteto, 2001.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: o declínio da imagem renascentista do índio. **Varia História**, v. 24, n. 40, p. 591-612, dez. 2008. FAPUNIFESP. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-87752008000200016>.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. *In*: **Arqueologia da violência**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CIARLINI, Aline Almeida. Territorialidade, saudade, resignificação: índios Tabajara do olho d'água dos canutos. *In*: PALITOT, Estevão (org.). **Na mata do Sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/Imopec, 2009. p. 251-270.

CIMI. **Caminho na luta e na esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

CIMI. **Cimi obtém status consultivo na ONU**: denúncia das violências contra os indígenas se qualifica. Denúncia das violências contra os indígenas se qualifica. 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/08/38684/>. Acesso em: 02 fev. 2019.

CIMI. **Índios Tabajara fazem retomada de seus territórios na Paraíba**. 2011. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/11/32888/>. Acesso em: 02 fev. 2019.

CIMI. **Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2012**. Brasília: Setor de Comunicação do Cimi, 2012.

CIMI. **Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2010**. Brasília: Setor de Comunicação do Cimi, 2010.

CIMI. **Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2011**. Brasília: Setor de Comunicação do Cimi, 2011.

CIMI. Informe nº 994: Povo Tabajara luta contra fábrica de cimento na Paraíba. **Cimi**. Brasília, 15 dez. 2011. p. 1-1. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/12/33034/>. Acesso em: 20 mar. 2020.

CLICKPB. Índios que ocupam terra de fábrica em Alhandra estão com pintura de guerra. **Clickpb**, João Pessoa, p. 1-1. 11 nov. 2011. Disponível em: <https://www.clickpb.com.br/paraiba/indios-que-ocupam-terra-de-fabrica-em-alhandra-estao-com-pintura-de-guerra-137991.html>. Acesso em: 20 mar. 2020.

CONDE, Prefeitura de. **Segunda Assembléia do povo indígena Tabajara é realizado na aldeia Vitória, em Conde**. 2018. Disponível

em: https://auniao.pb.gov.br/pm_conde/noticias/segunda-assembleia-do-povo-indigena-tabajara-e-realizada-. Acesso em: 05 jan. 2020.

CORRÊA, Marina Aparecida. **Assembleia de Deus: ministérios, carisma e exercício de poder**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

CORTÉN, André. **Os pobres e o Espírito Santo, o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. O Diretório dos Índios como projeto de “civilização” portuguesa para os sertões pernambucanos. **Revista Latino-Americana de História**, São Leopoldo, v. 3, n. 12, p. 85-116, dez. 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, p. 91-110, dez. 1990. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-40141990000300005>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, v. 8, n. 20, p. 121-136, abr. 1994. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-40141994000100016>.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um berço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992. p. 431-456.

DEMOGRÁFICO, Censo. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE, 2010.

DENZIN, Norman K. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIAS, Renato da Silva. Entre a cruz e a espada: religião, política e controle social nas minas do ouro (1693-1745). **Varia História**, v. 26, n. 43, p. 155-175, jun. 2010. FAPUNIFESP. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-87752010000100009>.

DIAS, Zwinglio Mota. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. **Horizonte**, v. 9, n. 22, p. 377-382, 18 nov. 2011. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5752/p.2175-5841.2011v9n22p377>.

DIX, Steffen. O que significa o estudo das religiões: uma ciência monolítica ou interdisciplinar? **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, n. 11, p. 09-32, 21 ago. 2007.

DORTIER, Jean-François. **Dicionário de Ciências Humanas**. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2010.

DOUGLAS, Bronwen. L'histoire face à l'anthropologie: le passé colonial indigène revisité. **Genèses**, v. 23, n. 1, p. 125-144, 1996. PERSEE Program. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3406/genes.1996.1390>.

DULLO, Eduardo. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. **Revista de Antropologia**, v. 49, n. 2, p. 789-795, dez. 2006. FAPUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0034-77012006000200010>.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Edições 70, 1993.

DURAND, Gilbert. **Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico**. Espanha: Paidós Orientalia, 1999. Tradução: Agustín López y Maria Tabuyo.

DURHAM, Eunice R. **A dinâmica cultural: ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Eduardo Brandão.

EBBEN, Maurits A. A República das Sete Províncias até aproximadamente 1650. In: WIESEBRON, Marianne L. (org.). **O Brasil em arquivos neerlandeses: introdução aos países baixos do século XVII e às coleções em arquivos e bibliotecas neerlandesas**. Leiden - Holanda: Leiden University, 2008. p. 31-81.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perpectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENGELS, Friedrich. Transformação do macaco em homem. In: ENGELS, Friedrich *et al.* **O papel da cultura nas Ciências Sociais**. Porto Alegre: Villa Martha Ltda., 1980. p. 7-20.

FANCELLO, Sandra. Réveil de l'ethnicité akan et pentecôtisme 'indigène' en Europe. **Articles**, v. 7, n. 1, p. 51-67, 9 ago. 2007. Consortium Erudit. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7202/016269ar>.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1968.

FERNANDES, Silva Regina Alves; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 26, p. 120-152, 2006. Semestral.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e resistência indígena**: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o estado brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

FERREIRA, Fernando Ilídio. Estudos etnográficos: exemplos e potencialidades no campo da animação sociocultural. In: LOPES, Marcelino de Sousa. **Metodologias de Investigação em Animação Sociocultural**. Chaves: Intervenção - Associação Para A Promoção e Divulgação Cultural, 2011. p. 54-81.

FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena. **História Oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz / Casa de Oswaldo Cruz / Cpdoc - Fundação Getúlio Vargas, 2000.

FERRETI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Luíz: Edusp/Fapema, 1995.

FIGUEIREDO, Márcia Medeiros. **A mística da dança do Toré**: imaginário social do povo indígena tabajara da paraíba. 2020. 123 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlos. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 2005.

FLORES, Lucio Paiva. **Adoradores do sol**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FRAGATA, Claudio. **O Tupi que você fala**. São Paulo: Globo, 2015.

FRESTON, Paul. "Neo-Pentecostalism" in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony. **Archives de Sciences Sociales Des Religions**, v. 44, n. 105, p. 145-162, 1999.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Políticas no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 307 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. 36. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. **Tempo**, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007. FAPUNIFESP. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s1413-77042007000200003>.

GARFINKEL, Harold. **Studies in Ethnomethodology**. Cambridge England: Polity Press, 1984.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ltc, 1989.

GIL FILHO, Sylvio F.; GIL A. H. C. F. **Identidade religiosa e Territorialidade do sagrado: Notas para uma Teoria do Fato Religioso**. In: ROSENDAHL, Z.; CORREA, R.L. (org.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**, v. 35, n. 3, p. 20-29, jun. 1995. FAPUNIFESP. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0034-75901995000300004>.

GOMES, Mércio Pereira. O caminho brasileiro para a cidadania indígena. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 419-446.

GONÇALVES, Regina Célia. **Guerras e Açucares: política e economia na capitania da paraíba, 1585 - 1630**. São Paulo: EDUSC, 2007.

GONÇALVES, Regina Célia; AGUIAR, Wellington. A Paraíba no período colonial. In: PARAÍBA, Instituto Histórico e Geográfico da. **Anais do Ciclo de Debates sobre a Paraíba na Participação dos 500 anos do Brasil**. João Pessoa: IHGP, 2000. p. 11-30.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43-45, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. TORÉ E JUREMA: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43-45, out. 2008. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400018. Acesso em: 1 fev. 2021.

GUERRERO, Bernardo *et al.* **G "De Indio a Hermano: pentecostalismo indígena en américa latina"** de Bernardo Guerrero y otros. Inquique - Chile: Ediciones Campus, 2005.

HERCKMAN, Elias. Descrição Geral da Capitania da Parahyba. **Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano**, Recife, p. 239-288, 1886.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. Petrópolis: Vozes, 2008.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IBGE. **Censo 2010**. Brasília, 2010.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra de mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Petrópolis, 1998.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena: uma introdução**. São Paulo: Edusc, 1991.

KAYAPÓ, Edson. Explicando o que é ser indígena no século XXI. 2017. 1 vídeo (2:15 min). Publicado por José Rocha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q5iajNT3XgE>. Acesso em: 14 de abril de 2021.

KEESING, Roger M.; STRATHERN, Andrew J. **Antropologia Cultural: uma perspectiva**. Petrópolis: Vozes, 2014.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. **Revista USP**, n. 67, p. 6, 1 nov. 2005. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p6-13>.

LEONTIEV, Aleixei Nikolaevich. O homem e a Cultura. *In*: ENGELS, Friedrich *et al.* **O papel da cultura nas Ciências Sociais**. Porto Alegre: Villa Martha Ltda., 1980. p. 37-72.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 12. ed. Campinas: Papirus, 2012.

LIMA, Carmem Lúcia Silva. **Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús**. 2012. 271 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010

LINDENFELD, Jacqueline. Transmettre le savoir ethnographique. **Études Rurales**, v. 97, n. 1, p. 39-46, 1985. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3406/rural.1985.3058>.

LODEWIJK, Hulsman. Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os estados gerais em 1654 e 1656. **Revista de História**, p. 37-69, 2006.

LOPES, Ana Maria D'ávila; MATTOS, Karine Rodrigues. O Direito fundamental dos indígenas à terra: do Brasil-colônia ao estado democrático de direito. **Revista de Informações Legislativas**, Brasília, v. 43, n. 170, p. 221-234, jun. 2006.

LOUKOTKA, Cestmir. **Les langues de la Famille Tupi-guarani**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1950.

LUCENA, Jamerson Bezerra; SILVA, Ruth Henrique da. OS TABAJARA DA PARAÍBA E OS DIREITOS CONSTITUCIONAIS TERRITORIAIS. **Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar**, Mossoró, v. 3, n. 9, p. 426-440, set. 2017. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RECEI/article/view/1011>. Acesso em: 01 jun. 2019.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/Museu Nacional, 2006.

M'BOKOLO, Elikia. O "separatismo Katanguense". In: AMSELLE, Jean'-Loup; M'BOKOLO, Elikia. **No centro da Etnia: etnias, tribalismo e estado na África**. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 235-283.

MACEDO, Agenor F.; VASCONCELLOS, Eduardo P. C. de. **O índio brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ferreira de Mattos & Cia., 1935.

MACEDO, Carmen Cinira. **Imagem do Eterno: religiões no Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.

MACÊDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias: santos ou demônios**. Rio de Janeiro: Universal, 1984.

MACEDO, Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e religiosidade brasileira**. 2007. 261 f. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997.

MARIA APARECIDA DE ARAÚJO BARRETO RIBAS, 23., 2005, Londrina. **Edificando sobre fundamento alheio: a catequese calvinista no Brasil colonial (1630-1654)**. 2005: Simpósio Nacional de História, 2005.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da igreja universal. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. **Fronteira étnica: tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do litoral sul paraibano**. 2015. 350 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. AMBIENTE E ESPAÇO DE USO TRADICIONAL TABAJARA NO LITORAL SUL PARAIBANO. In: XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 19., 2018, João Pessoa. **Anais [...]** João Pessoa: UFPB, 2018. p. 1-11.

MARRAMAO, Giacomo. **Cielo Y Tierra/ Sky and Earth: genealogia de la secularización**. Barcelona: Paidós Ibérica Ediciones, 1988.

MATARASSO, Michel; MERCIER, P. Histoire de l'anthropologie. **Revue Française de Sociologie**, p. 245-248, 1967.

MATOS, Alderi Souza de. O Movimento Pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fides Reformata**, v. 11, n. 2, p. 23-50, 2006.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida. **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande: EduspB, 2011. p. 49-83.

MAURO, Victor Ferri. ETNOGÊNESE E REELABORAÇÃO DA CULTURA ENTRE OS KRAHÔ-KANELA E OUTROS POVOS INDÍGENAS. **Espaço Ameríndio**, v. 7, n. 1, p. 37, 27 jun. 2013. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22456/1982-6524.33293>.

MELO, Wilke Torres de. Identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô de Pernambuco. In: SCHODER, Peter. **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os fulni-ô**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011. p. 121-142.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2008.

MINAYO, M. C. S.; SANCHES, O. **Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade?** Caderno de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 1993.

MIRANDA, David Martins. **Missionário David Miranda**: autobiografia. história real do maior pregador de curas divinas da época. São Paulo: Editora Luz, 1992.

MONTEIRO, Yara Nogueira. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário a trajetória de uma igreja brasileira. **Estudos de Religião**, v. 24, n. 39, p. 122-163, 31 dez. 2010. Instituto Metodista de Ensino Superior. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v24n39p122-163>.

MONTEIRO, Yara. **Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos**. São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

MOONEN, Francisco. **Pindorama Conquistada**: repensando a questão indígena no Brasil. João Pessoa: Editora Alternativa, 1983.

MORIN., Françoise. De l'Ethnie à l'Autochtonie [Stratégies Politiques amérindiennes]. **Caravelle**, v. 63, n. 1, p. 161-173, 1994. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3406/carav.1994.2612>.

MPF/PB. **Acordo entre Tabajaras e fábrica de cimento põe fim a conflito**. 2012. Disponível em: <https://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/3133741/mpf-pb-acordo-entre-tabajaras-e-fabrica-de-cimento-poe-fim-a-conflito>. Acesso em: 06 jan. 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. 2 ed. São Paulo: Global, 2009.

MURA, Fabio; PALITOT, Estêvão; MARQUES, Amanda C. Nascimento. **Relatório de Fundamentação Antropológica para caracterizar a ocupação dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba**. João Pessoa: Instrução Técnica Executiva N. 34/Daf/2009, 2010.

NETSCHER, Pieter Marinus. **Os holandeses no Brasil**: notícia histórica dos países-baixos e do Brasil no século XVII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

O JACOQUIANÓ. A Pedido. **O Publicador**, <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=215481&pasta=ano%20186&pesq=Antonio%20Querino%20de%20Souza&pagfis=1675>, p. --, 23 jan. 1866. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=215481&pasta=ano%20186&pesq=Antonio%20Querino%20de%20Souza&pagfis=1675>. Acesso em: 15 mar. 2019.

OLIVEIRA, Eliza Régis de. **Teoria, história e memória**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Laced, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de; LEITE, Jurandyr Carbalho Ferrari. **Atlas das Terras Indígenas no Nordeste**. Rio de Janeiro: Ppgas / Museu Nacional / UFRJ, 1993.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Dia ao povo que avance**: movimento indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2013.

OLIVEIRA, Marco Davi. **A religião mais negra do Brasil**: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2015.

ORO, Ari Pedro. NO BRASIL AS TENDÊNCIAS RELIGIOSAS CONTINUAM: declínio católico e crescimento evangélico. **Debates do Ner**, v. 1, n. 37, p. 69-92, 1 set. 2020. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22456/1982-8136.105410>.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIVA, Eliane Bezerra. **Narrativas indígenas**: construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação. 2013. 199 f. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

PALITOR, Estêvão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór**: história, etnicidade e cultura. 2005. 270 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais**: origens e começos. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEREIRA, Levi Marques. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. *In*: WHIGHT, Robin M. **Transformando deuses**: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 267-302.

PIERUCCI, Antonio Flavio de Oliveira. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte. **Ciências Sociais Hoje**, p. 104-132, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. **Novos Estudos, Cebrap**, v. 49, p. 99-119, 1997.

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. Do corpo à alma: missionários da consolata e índios macuxi em Roraima. **Revista de Antropologia**, v. 49, n. 2, p. 815-820, dez. 2006. FAPUNIFESP. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0034-77012006000200013>.

PRIORE, Mary del. **Histórias Intimas**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

RESENDE, Cristina da Conceição. **Toré do povo indígena Tabajara da Paraíba**: espiritualidade, dança e ressignificação. 2018. 150 f. Monografia (Graduação em Dança) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

RESENDE, Cristina da Conceição. DANÇA (RE)EXISTENTE NO CORPO INDÍGENA TABAJARA DA PARAÍBA. *In*: **Anais do VI encontro científico da anda**, 2019, Salvador. Anais eletrônicos. Campinas, Galoá, 2019. Disponível em:

<<https://proceedings.science/anda/anda-2019/trabalhos/danca-reexistente-no-corpo-indigena-tabajara-da-paraiba?lang=pt-br>> Acesso em: 23 fev. 2022.

RIBEIRO, Berta G. As artes da vida do indígena brasileiro. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. Brasília: Mec - Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 135-144.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1962.

RIBEIRO, Darcy. **Línguas e Culturas indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957.

RIBEIRO, Darcy. **O indigenista Rondon**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1958.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a ornamentação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIVERA, Paulo B. **Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina**. São Paulo: Olho D'água, 2001.

ROCHA, Gilmar. **A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna**. São Paulo: Cadernos de Campo, 2006.

RODRIGUES, Joice Meire. **Ninfas e Jaguares: uma interrogação feminista sobre o universo religioso do vale do Amanhecer**. 2011. 217 f. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Índios do Brasil: do centro, noroeste e sul de Mato Grosso**. Brasília: Editora do Senado Federal, 2019.

SALLES, Sandro Guimarães. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 15, n. 1, p. 99-122, 2004.

SAMPAIO, Theodoro. As etimologias indígenas de Elias Herckman. **Riahgp - Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, Tomo XI [11], 1903, Recife, p. 30-36, 1904.

SAMPIERI, Roberto Hernández. **Metodologia de Pesquisa**. 5. ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidade: matrizes e matizes**. Petrópolis: Vozes, 2018.

SANCHIS, Pierre. As Tramas Sincréticas da História. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 10, n. 28, p. 123-138, 1995.

SANTIAGO FILHO, Elio Roberto Pinto. **Pentecostalismo e cultura brasileira**: para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir de sua relação com a cultura. 2017. 303 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

SANTOS, Carla Jaciara Jaruzo. **Violência indígena na Paraíba**: conflitos culturais e religiosos no âmbito universitário. 2020. 143 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

SANTOS, João Marcos Leitão. **EDUCAÇÃO NA PARAÍBA COLONIAL**: o período holandês. **Mnemosine Revista**, v. 1, n. 1, p. 54-72, 2010.

SARAIVA, Ilson Roberto Moraes. **Cerâmica e pintura corporal indígena**: a arte como agente de consolidação do patrimônio imaterial dos Tabajara da Paraíba /PB. 2019. 96 f. (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/19319>. Acesso em: 23 jul. 2020.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. *In*: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1968. p. 1-10.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Edusp - Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SCHWALKWIJK, Frans Leonard. Índios Evangélicos no Brasil Holandês. *In*: CARRIKER, Charles Timothy (org.). **Evangelho e Cultura**: leituras para a antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 131-150.

SHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil Holandês**. Recife: Fundarpe, 1986.

SILVA, Edson. POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. **Revista de Humanidades**, Caicó, v. 4, n. 7, p. 39-46, mar. 2003. Semestral.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: mobilizações sociopolíticas, afirmações étnicas e conquistas de direitos. **Crítica e Sociedade**, v. 7, n. 1, p. 147-172, 2 ago. 2017. EDUFU - Editora da Universidade Federal de Uberlândia. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/rcs-v7n1-2017-39259>.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. **Mneme - Revista de Humanidades**, Caicó, v. 4, n. 7, p. 39-45, 30 jun. 2010.

SILVA, Leonardo Dantas. Brasil holandês: os caminhos do conhecimento. **Ciência & Trópico**, v. 30, p. 115-140, 2002.

SILVA, Mariana Amalia de Carvalho Castro e. Estar em campo: notas etnográficas para um artesanato pandêmico. **Revista Zabelê**, Teresina, v. 2, n. 1, p. 139-153, 2021.

SMALLEY, William A. Choque de cultura, de língua e de auto-descobrimto. In: CARRIKER, Timóteo (org.). **O evangelho e a cultura**: leituras para a antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 15-22.

SOARES, Samara Sousa Diniz; STENGEL, Márcia. Netnografia e a pesquisa científica na internet. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 32, p. 1-11, 2021. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564e200066>. Acesso em: 09 abr. 2021.

SOUSA, Karla Samara dos Santos; ANDRADE JUNIOR, Glício Freire de. Deus ou Deuses, a pluralidade religiosa e seus desafios. In: SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da; LOPES, Marcos Carvalho (org.). **A religiosidade brasileira e a filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 47-73.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2006.

SOUZA, Alexandre Carneiro. **Pentecostalismo**: de onde vem, para onde vai? Viçosa: Ultimato, 2004.

STADEN, Hans. **DUAS VIAGENS AO BRASIL**: primeiros registros sobre o brasil. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008. Angel Bojadsen.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 3, n. 3, p. 115-129, 22 out. 2020. Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22456/1982-2650.2172>.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **Revista de Administração Pública**, v. 40, n. 1, p. 27-53, fev. 2006. FapUNIFESP. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0034-76122006000100003>.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

TOLENTINO, A. B. **Patrimônio cultural e discursos museológicos**. Midas, n. 6, 2016.

TÖNNIES, Ferdnand. **Princípios da sociologia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta a serviço do brasil holandês processado pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. O Plano para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no brasil holandês. **Clio - Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, v. 27, n. 2, p. 145-162, 2009.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral**: antes da sua separação e independência de Portugal. 2. ed. Rio de Janeiro: Em Casa de E. e H. Laemmert, 1877. 2 v.

VENANCIO, Manuela Machado Ribeiro. O Toré Kariri-Xocó na aldeia e na cidade: produção e comunicação indígenas em contextos específicos. **Revista Zabelê**, Teresina, v. 2, n. 1, p. 64-79, 2021.

VIDAL, Lux. **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel: Fapesp: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VIDAL, Lux. La symbolique de l'ornementation corporelle chez les Indiens Kayapó-Xikrin du Sud-Est du Pará. **Recherches Brésiliennes. Archéologie, Histoire Ancienne Et Anthropologie**, Besançon - França, p. 235-246, 1994.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. José Marcos Mariani de Macedo.

WEBER, Max. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

WIIK, Flávio Braune. O evangelho transformado: apropriações xokleg (jê) do cristianismo pentecostal. In: WRIGHT, Robin M. **Transformando deuses**: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 141-168.

WRIGHT, Robin M. Uma história de resistência: os heróis baniwa e suas lutas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, p. 355-381, 1992.

XAVIER, Lucia F. Werneck. O uso de 'egoducuments' e o Brasil Holandês: as memórias do coronel christoffel arciszewski. In: WIESEBRON, Marianne L. **O Brasil em arquivos neerlandeses (1624 - 1654)**: documentos no arquivo da casa real e no arquivo dos estados gerais. Leiden: Leiden University, 2008. p. 131-149.

