

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA  
CAMPUS GRAJAÚ  
CURSO DE LICENCIATURA INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS  
HUMANAS/GEOGRAFIA**

**MAKSON DE SOUSA SANTOS**

**ASPECTOS DA RELIGIOSIDADE PROTESTANTE DENTRO DA CULTURA  
INDÍGENA**

**GRAJAÚ – MA  
2023**

**MAKSON DE SOUSA SANTOS**

**ASPECTOS DA RELIGIOSIDADE PROTESTANTE DENTRO DA CULTURA  
INDÍGENA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Coordenação do Curso de Graduação em Ciências Humanas - Geografia da Unidade Grajaú, da Universidade Federal do Maranhão, como exigência à obtenção do título de Licenciado em Ciências Humanas com Habilitação em Geografia.

Orientadora: Prof. Dra. Monica Ribeiro Moraes de Almeida

**GRAJAÚ – MA  
2023**

**MAKSON DE SOUSA SANTOS**

**ASPECTOS DA RELIGIOSIDADE PROTESTANTE DENTRO DA CULTURA  
INDÍGENA**

Aprovado em 01/09/2023

---

Prof. Dra. Monica Ribeiro Moraes de Almeida-Orientadora  
Universidade Federal Do Maranhão-Ufma/Câmpus Grajaú

---

Prof. Dr. Marcos Nicolau dos Santos Silva  
Universidade Federal Do Maranhão-Ufma/Câmpus Grajaú

---

Marco Antônio Machado Lima Pereira  
Universidade Federal Do Maranhão-Ufma/Câmpus Grajaú

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

de Sousa Santos, Makson.

Aspectos da religiosidade protestante dentro da cultura indígena / Makson de Sousa Santos. - 2023.

48 p.

Orientador(a): Mônica Ribeiro Moraes de Almeida.

Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas - Geografia, Universidade Federal do Maranhão, Grajaú - Ma, 2023.

1. Aldeia. 2. Cultura Tenetehar. 3. Relisiosidade.  
I. Ribeiro Moraes de Almeida, Mônica. II. Título.

## RESUMO

O presente trabalho busca entender como se dá o comportamento dos *Tenentehara* e os impactos que a religiosidade protestante vem causando dentro dos preceitos da cultura indígena, trata-se de identificar as principais mudanças que ocorreram nas tradições e cultura indígena após a inclusão da religiosidade protestante na Aldeia Morro Branco no município de Grajaú, estado do Maranhão. Dessa forma, desenvolveu-se um estudo qualitativo investigativo por meio de uma pesquisa de campo desenvolvida na comunidade indígena. No primeiro contato houve um diálogo com os seus líderes, entrevistando um total de 07 pessoas. As principais respostas demonstram que suas vidas mudaram após frequentar a igreja, alterações essas atreladas ao comportamento de jovens e adultos da comunidade indígena. Observa-se que a chegada da igreja trouxe diversas formas de conversão nas comunidades, principalmente, após a Revolta de Alegre, logo, entende-se que tais religiosidades ainda afetam as tradições indígenas.

**Palavras-chave:** Aldeia; Religiosidade; Cultura; Tenetehar.

## ABSCTRACT

The present work seeks to understand how the behavior of the Tenentehara occurs and the impacts that Protestant religiosity has been causing within the precepts of indigenous culture, it is about identifying the main changes that occurred in indigenous traditions and culture after the inclusion of Protestant religiosity in Morro Branco village in the municipality of Grajaú, state of Maranhão. Thus, an investigative qualitative study was developed through field research carried out in the indigenous community. In the first contact there was a dialogue with its leaders, interviewing a total of 07 people. The main responses show that their lives changed after attending church, changes linked to the behavior of young people and adults in the indigenous community. It is observed that the arrival of the church brought different forms of conversion in the communities, mainly after the Revolt of Alegre, therefore, it is understood that such religiosities affect the indigenous culture and religiosity.

**Keywords:** Village; Religiosity; Culture; Tenetehar.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>2. OS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL E DO MARANHÃO</b> .....	9
2.1 A cultura e tradição dos povos indígenas .....	12
2.2 A expansão religiosa no território indígena .....	16
2.3 A igreja protestante na cultura indígena .....	19
<b>3. CARACTERIZAÇÃO DO ESPAÇO DE PESQUISA</b> .....	20
3.1 Entrevista com Cacique .....	26
3.2 Visão de outros moradores da Aldeia Morro Branco .....	31
3.3 Observação de um culto evangélico na Aldeia Morro Branco .....	39
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	40
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	42

## 1 INTRODUÇÃO

A religião católica e protestante tem crescido bastante nos últimos tempos chegando em praticamente todos os lugares do globo terrestre, tendo uma quantidade significativa de pessoas ditas evangélicas e católicas. O Brasil foi um país hegemonicamente católico até a metade do século XIX, quando o protestantismo proselitista entrou no campo religioso brasileiro. (MOURA, 2009). O protestantismo chega ao Brasil em contato com os indígenas, de forma fugaz com os colonos franceses no Rio de Janeiro (1555) e os holandeses no Nordeste (1630-1654) para os quais esses colonos trouxeram o modelo teológico oriundo da Reforma (DA SILVA e LIMA, 2016).

Historicamente as primeiras manifestações religiosas protestantes aconteceram no período colonial, período esse que teve como um dos marcos históricos a escravidão indígena praticada e dominada pelos portugueses, essa manifestação religiosa do protestantismo veio se expandindo e ganhando cada vez mais seguidores, buscando alcançar todos aqueles, que eles acreditam não saberem da “verdade” que está sobre a pessoa divina de Jesus Cristo (MATOS, 2011).

No que tange ao protestantismo com os povos indígenas Tenetehara em Grajaú, de acordo com Torres e Silva (2018, p.102) em 1906 ocorreu o primeiro culto público, realizado pelo canadense Perrim Smith, na residência do Coronel Pedro Lopes, onde mais tarde foi construído o templo da Igreja Cristã Evangélica do Brasil, iniciando então um projeto de catequização dos povos indígenas do Grajaú. Os primeiros missionários que estiveram na aldeia, dos quais os moradores da Bacurizinho se recordam, por volta da década de 1930, são: Ernesto (Ernest Wooten), sua esposa Ninoca (Ana Correia de Araújo) e Martin (CLEMENTE GUAJAJARA, 2022). A história dá conta que, nos anos de 1930, Ernest implantou e manteve um trabalho missionário no meio dos Guajajara, em aldeias localizadas à margem direita do rio Mearim, no município de Grajaú" (ROCHA, 2011).

Dentre os preceitos que regem a religião protestante e católica está a Bíblia como prática de ação e fé, amor ao próximo, hospitalidade sem fazer distinção nem mesmo do que vem de fora, amar a Deus sobre todas as coisas, manter uma comunhão favorável com os demais membros e desempenhar um bom testemunho. O indígena quando passa pelo processo evangelizador e se torna um membro da igreja protestante, acaba desempenhando um papel de líder dentro de sua comunidade, demonstrando a mudança a qual passou causada pela “verdade” que o instruiu a ser uma “nova pessoa”.



Essas mudanças impostas pela igreja, desperta no indígena uma reflexão sobre suas práticas religiosas e ritos culturais, sobretudo, no que concerne ao que antes era classificado como normal e que era praticado pelos mesmos, a exemplo das crenças em deuses da natureza que representam sua religiosidade na comunidade em que vivem. Nesse sentido, o movimento protestante-neopentecostal tem como prerrogativa atingir todas as populações indígenas que ainda desconhecem a Bíblia. Para isso, conta com um grande número de missionários indígenas, de várias etnias, para propagar o Evangelho e várias organizações religiosas (MOURA, 2009)

O caminho da adesão dos indígenas ao protestantismo é visto por muitos como uma dialética e antagônica do modelo tradicional ao segmento religioso protestante. Dialética e antagônica por buscar um diálogo com os povos indígenas na tentativa de convertê-los em uma nova religião, que é antagônico aos seus costumes e crenças. No entanto, para a análise desse movimento de indígenas evangélicos deve compreender as condições históricas e o universo teológico se aproxima dos indígenas e o protestantismo, assim como, as condições que o Estado atende as políticas públicas para as causas indígenas (DA SILVA e LIMA, 2016).

Dentro de uma perspectiva a respeito da religiosidade na sociedade atual é possível perceber que a mesma vem ganhando força dentro do espaço social, propondo ao indivíduo uma forma de se portar e conviver em sociedade. Em suma, é possível perceber as mudanças de comportamento que a religiosidade impõe quando se remete a cultura e tradições que percorre o Brasil, pois desde o período colonial, os nativos já pertencentes ao território tinham seus feitos e costume que ao decorrer de muitos séculos é nítida as mudanças no cenário atual.

Visto isso, surge indagações a respeito de como se procede as atividades indígenas em caráter cultural e tradicional a partir do momento que o sistema religioso foi de encontro aos mesmos, visto que o manual cristão, a “Bíblia”, expõe regras a respeito de comportamento e como se deve proceder uma vida cristã. Neste aspecto, o presente trabalho busca entender como se dá o comportamento dos *Tenentehara* e os impactos que a religiosidade protestante vem causando dentro dos preceitos da cultura indígena, tendo em vista que a religiosidade pode influenciar em mudanças comportamentais e culturais. Dessa forma, faz-se necessário uma investigação acerca de como os indígenas da aldeia Morro Branco, na Terra Indígena Morro Branco no município de Grajaú no estado do Maranhão, se relaciona com a religião protestante.

O presente trabalho se caracteriza por uma pesquisa de caráter qualitativo investigativo. Segundo Mineira, Da Silva e Ferreira (2022) a pesquisa qualitativa consiste em uma abordagem de investigação que considera a conexão do sujeito com o mundo e suas relações, não desconsiderando a subjetividade dos participantes do estudo nem do pesquisador, entendendo que não é possível o desenvolvimento de um trabalho asséptico. Com base nessa caracterização,

o levantamento de dados para fundamentação das informações constada nesse trabalho, foi realizada através de uma pesquisa de campo desenvolvida na Aldeia Moro Branco localizada as margens da BR 226 no município de Grajaú, no estado do Maranhão.

Durante a visita ao ambiente de pesquisa foi realizada com conversa com o Cacique Marciliano Clemente Guajajara e seu filho Marciano Neto Clemente Guajajara – líder da juventude indígena para o levantamento das informações que estão descritas neste trabalho. Além destes, foram entrevistados também 07 moradores da aldeia, utilizando de um questionário estruturado com perguntas abertas para deixar o indivíduo respondente a vontade e livre sobre a resposta dada, sem serem influenciados por nenhuma alternativa. Além disso, foram colhidos dados de identificação sobre o respondente apenas para dados de registro sendo garantido o seu anonimato na redação dos resultados deste trabalho.

As visitas na aldeia foram realizadas em intervalos semanais no período de dois meses para observar os comportamentos dos moradores do território bem como para realizar as entrevistas. Vale ressaltar que não ocorreu nenhuma interferência na realização de nenhuma atividade durante as observações, tampouco nenhum dos entrevistados foi indagado ou interrompido durante suas respostas.

## **2 . OS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL E DO MARANHÃO**

Os povos indígenas sempre tiveram presente na História do Brasil mesmo antes dos europeus chegarem nessas terras. E como se sabe, em qualquer canto deste país, seja qual for a região, de norte a sul e de leste a oeste, é comum encontrar através dos mais diversos escritores, autores, cronistas e viajantes, os registros e relatos desses povos autóctones (CLEMENTE GUAJAJARA, 2022).

Do ponto de vista de Darcy Ribeiro (1995), os cinco principais grupos étnico-raciais e socioculturais na formação do povo brasileiro são: 1. os múltiplos povos indígenas (os ameríndios); 2. o branco (miscigenado) português católico; 3. os diversos grupos étnicos africanos negros escravizados; 4. os imigrantes brancos europeus, muitos deles de base protestante; e 5. os asiáticos, com grande destaque para a comunidade japonesa.

A condição dos povos indígenas na realidade brasileira foi histórica e socialmente desprezada ou tratada com muito preconceito e violência. O próprio termo “índio” não tem unidade concreta, nem semântica, expressando a marca histórica contraditória da colonização. A diversidade dos grupos étnico-linguísticos da América Latina não cabe nesse termo genérico,

porém ele passa a ser assumido historicamente como uma definição estratégica de um grupo social no processo geral de organização e reivindicação política (SILVA, 2018).

Segundo Tassinari (1995) as sociedades indígenas convivem com o ambiente sem depredá-lo irreversivelmente, isso ocorre por saberem que necessitam dele para sua sobrevivência, para além do aspecto material (capital). Outra concepção importante é que geralmente esses povos não têm a noção de propriedade privada da terra, reconhecem a “posse” de um território a partir do uso que fazem dele (URQUIZA;PRADO, 2014).

Segundo o IBGE (2010), no Brasil existem 305 etnias e 274 línguas, de acordo com o site Agência Brasil (2023) “o encontrou um maior número de terras indígenas oficialmente delimitadas passando de 501 em 2010 para 573 no ano passado”<sup>1</sup>-, no Maranhão, de acordo com Censo (2022<sup>2</sup>) temos no total de 57.214 indígenas. É importante ressaltar que a diversidade de povos e as línguas faladas, são organizadas em famílias linguísticas, ou trocos linguísticos. As famílias que ganham destaque pelo grande número de etnias que fazem parte delas são: Famílias Tupi-Guarani e Família Macro jê, essas divisões foram feitas pelo linguista Aryon Dall’Igna (RODRIGUES, 2013), que através de um método comparativo buscou classificar essas línguas de acordo com características semelhantes.

As línguas que carregavam aspectos parecidos são classificadas em um tronco ou outro, como no caso dos *Guajajaras* e *Guaranis Kayowás* que por falarem uma língua semelhante foram classificadas no mesmo tronco linguístico o Tupi-Guarani. Hoje, no Estado do Maranhão, habitam aproximadamente 35 mil indígenas pertencentes a sete grupos étnicos diferentes (IBGE, 2010). Classificam-se em dois troncos linguísticos: Tupi-Guarani e Macro Jê. Fazem parte da família Tupi-Guarani os: *Awá Guajá*, *Urubu Ka ‘apor* e *Tenentehara* Guajajara. E são membros da família *Macro-Jê*: Canela (denominados povos *Apanyekrá* e povos *Memortumré*), Gavião (autodenominados *Pyhcopcatiji* ou *Pukobyê*), *Krikati*, *Timbira Krepu’Kateyé* e *Krenyé*. Além desses existem também os *Akroá Gamelas*, na região da cidade de Viana (CLEMENTE GUAJAJARA, 2022), os *Tremembé* no município de Raposa, e aqueles que estão em processo

<sup>1</sup> Disponível em: < [<sup>2</sup> “A população indígena do país chegou a 1.693.535 pessoas em 2022, o que representa 0,83% do total de habitantes. Um pouco mais da metade \(51,2%\) estava concentrada na Amazônia Legal. Em 2010, quando foi realizado o Censo anterior, foram contados 896.917 indígenas no país. Isso equivale a um aumento de 88,82% em 12 anos, período em que esse contingente quase dobrou. O crescimento do total da população nesse mesmo período foi de 6,5%.” Disponível em:](https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-08/censo-2022-brasil-tem-169-milhao-indigenas#:~:text=O%20Censo%202022%20encontrou%20um,para%20573%20no%20ano%20passado.></a></p>
</div>
<div data-bbox=)

de retomada e auto identificação contemporânea na região do Baixo Parnaíba, no Maranhão, os *Anapuru Muypurá*.

De acordo com Gomes (2002) o etnônimo a palavra —*Tenetehara* -, é usada como autodenominação ou autodesignação deste povo, este termo é composto pelo verbo /ten/ ("ser") mais o qualificativo /ete/ ("intenso", "verdadeiro") e o substantivizador /har(a)/ ("aquele, o"). - Que significa, enfim, "gente verdadeira". Já o termo Guajajara, segundo Gomes (2002), foi usado pelo povo Tupinambá para se referir aos Tenetehara, a qual é uma palavra que os próprios Tenetehara interpretam como "dono do cocar" - (wazay-cocar; zara-dono). Por certo este termo lhes foi dado pelos Tupinambá da Ilha de São Luís ao se relacionar com os Tenetehara, que moravam no médio e alto Rio Pindaré, a muitos dias de viagem de canoa. Entretanto, os cocares tenetehara nada têm de especial, apenas são diferentes dos usados pelos Tupinambá.

Tenetehara é a autodenominação que engloba os indígenas Guajajara e Guajá do Maranhão e os Tembé do Pará, pertencentes ao tronco linguístico Tupi (DINIZ e CARDIA, 1979). As aldeias deles estão geralmente localizadas em barrancos elevados e distam, em média, meio quilometro do rio ou igarapé (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

De acordo com Almeida (2019) as estratégias que os Tenetehara possuem uma relação de individualidades dos sujeitos na aldeia até as relações mais diferenciadas e complexas com o movimento indígenas elaborado socialmente. Assim, temos uma “Sagacidade Tentehar”:

[...] é produto das relações sociais históricas do povo com a alteridade ao mesmo tempo em que é inspirada pelas características principais dos heróis culturais. Assim sendo, a esperteza de Maíra<sup>3</sup>, a inteligência e astúcia de Maíra'yr ,<sup>4</sup> entre outras características de todos os espíritos, fazem parte do conjunto de conhecimentos que inspiram a conduta do *Tentehar ete* e o auxilia a enfrentar os problemas (Almeida, 2019, p. 60).

A respeito da religiosidade, Almeida (2019) menciona que existe uma “noção de mistura” e isso é um fator de potência para os sujeitos Tentehar-Gujajara. Tratando-se de uma maneira que alteram os fatores de convivência da comunidade, pois, ocorre uma diversificação da religiosidade, tendo em vista que há somente uma crença, assim, Zannoni (1999) menciona que nessa sociedade, há uma característica “sobrenatural e religiosa”. De acordo com Ailton Krenak: “a gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproxima-damente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos” (KRENAK, 2020a, p. 31).

<sup>3</sup> De acordo com Chaves (2022) Maíra é um herói cultural que ensinou tudo o que os Tentehar sabem hoje

<sup>4</sup> Maíra'yr é filho de Maíra

Assim, os povos indígenas demonstram diversas vivências com a espiritualidade e integram diversas relações com “terra, floresta, montanhas, rios, espíritos e outros entes não humanos”. (Custódio, 2022, p.34).

Assim, segundo as lutas históricas do povo Tentehar, podemos identificar uma dimensão simbólica que dirigem as lideranças dos movimentos indígena no Maranhão, de acordo com Almeida (2019) os Tentehar possuem poderes espirituais no âmbito político, tais como fazem parte da políticas nos territórios rituais, há exemplo temos mulheres que atuam na ação política e possuem suas referências na ancestralidade e espiritualidade em seus ofícios.

## **2.1 A CULTURA E TRADIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS**

Segundo a professora Tassinari (1995) pode-se chamar de cultura o conjunto de símbolos compartilhado pelos integrantes de determinado grupo social e que lhes permite atribuir sentido ao mundo em que vivem e às suas ações. A noção de cultura com a qual a Antropologia trabalha atualmente está menos ligada a costumes, técnicas, artefatos em si, e mais relacionada ao significado que estes têm no interior de um código simbólico.

A cultura dos povos indígenas sempre esteve muito ligada à natureza e a seus ancestrais, seja no ato da plantação, da pesca, nos partos, no tratamento de doenças ou nos ritos espirituais. No entanto, esses costumes passaram por diversas modificações (GOMES, 2021). Segundo Urquiza e Prado (2014) uma forma indígena de transmitir mensagens são os rituais: nomeação, rituais de passagem (menina moça, puberdade, etc.), funerário. Em alguns casos são grandes festas animadas por músicas, danças e bebidas, que utilizam adornos, pinturas corporais e roupagens específicas e que marcam momentos importantes na vida das pessoas ou da sociedade, logo, de acordo com Sá e Silva (2017, p.94), a necessidade de persistir nas práticas do passado no presente é um caminho para manter as memórias e os saberes culturais construídos de maneira história nas atividades que os Tentehar desenvolvem.

No imaginário tentehar, seus cantos e danças, seus ritos e suas crenças, configuram diferentes códigos e gramáticas, que ordenam a própria vida social. Como nos diz Brandão (2002), funcionam como mapas simbólicos de roteiros de preceitos e princípios que constituem a sua cultura. De acordo com Brandão (2006), é com as práticas sociopedagógicas do dia a dia que as gerações adultas, ou seja, homens, mulheres, velhos, artesãos, feiticeros, etc. ensinam crianças e jovens. Assim, os que sabem fazem; ensinam, vigiam, incentivam, demonstram, corrigem. Os que não sabem são instruídos com o exemplo, veem, imitam, aprendem com especialistas valores, imaginários, crenças. Existe, portanto, uma intrínseca relação entre cultura e educação. Educar e aprender faz parte da dinâmica da vida. Para Brandão (2002, p. 26), a educação resulta em processos de “interação de saberes em graus e modos sempre amplos e profundos”

Algumas das festas e tradições dos povos indígenas são elencadas por Silva (2012). A autora destaca como tradições do povo *Krikati*, as importantes cerimônias, como as festas de iniciação dos jovens - Ceveiro, festa do fogo, festa do gavião, festa da visita em homenagem aos mortos, que culmina com uma corrida de tora da madeira barriguda, casamentos de acordo com a cultura, cantorias no pátio central além de outras atividades como a pintura corporal, a pescaria, a caçada coletiva e as roças também ainda fazem parte do modo de vida dos *Krikati*.

Os rituais de iniciação<sup>5</sup> do povo *Tenetehara* são feitos quando adolescentes entram no período de puberdade, isso vale para ambos os sexos, homens e mulheres, momento de colheitas e de extração do mel. O ritual que marca a passagem do homem da adolescência para a fase adulta é chamado de — *kwàkwàmo pinykaw* festa dos rapazes, já das mulheres é chamada de — *kuzàtài pinykaw* ou — *Zero'ohaw* a festa da menina moça ou moqueado. Essas duas festividades podem ter duração de até 24 horas, todas são a base de cânticos entoados através do maracá instrumento que marca o tempo musical, as músicas falam de pássaros como, arara, papagaio, uirapuru etc (CLEMENTE GUAJAJARA, 2022)

De acordo com Silva (2018) os *Tenetehara* logo em na sua infância passam por uma inserção no meio social e as festas fazem parte dessa passagem de “status” na sociedade *Tenetehara*, logo, a Festa seria o começa desta vida, onde a criança inicia os primeiros passos. Partindo desse momento, temos a *Festa do Moqueado* que finaliza essa alteração social, sendo dividida nas seguintes etapas cerimoniais: ritos de puberdade ao direcionar os meninos e meninas nos ritos de iniciação. E assim, conforme Silva (2018, p.50) temos uma relação de cada fase de ritual, pois, configura-se uma simbologia em cada fase, e esses significados os tornam de certa maneira, dominantes nos símbolos daquela configuração de território.

Assim, conforme Torres e Silva (2018,p.86) essas festividades representam” uma demarcação de papéis sociais e de gênero na sociedade”, pois, a princípio, o homem é direcionado para ser o “guerreiro e cantor” e a mulher para “procriação e auxílio ao marido”. Compreende-se que tais festas, ou ritos de passagem, definem, por exemplo a atuação da mulher, tendo em vista que estas assumem um papel social mediante ao seu grupo, segundo Torres e Silva (2018, p. 86) “são formas de reafirmação do *Tenetehara*, que se reúne uma vez por ano na Bacurizinho ou mesmo frequenta esse mesmo ritual em aldeias próximas” Logo, de acordo com a autora, apesar da inserção das igrejas protestantes e de novos hábitos, alguns

---

<sup>5</sup> Define-se aqui rituais de iniciação quando se perde uma qualidade, geralmente profana ou impura, e se adquire uma outra, o sujeito iniciado a um novo mundo, então, passa pela sequência de ritos de separação, de margem e de agregação, ou seja, é possível compreender que há uma pluralidade de formas de início (GENNEP, 2011).

indígenas procuram ressignificar a Festa do Moqueado, que por exemplo, assumem um ritual diferente como culto do moqueado.

A primeira etapa é direcionada as meninas em sua primeira menstruação, em que no momento são pintadas com suco de jenipapo, de acordo com Silva (2018, p. 50) a tarefa é realizada pelos pais e avós da menina, desta maneira, depois de terem seus corpos pintados, inicia-se o processo de isolamento de cinco dias na denominada “toçaia”, em que as moças ficam isoladas, com sua alimentação moderada, tendo contato apenas com seus familiares, pós esses cinco dias, temos a volta da moça, sendo direcionada para um banho feito com folhas de mandioca. Após a realização deste ritual, é preparada a Festa da Mandicoaba que irá complementar a etapa da Festa do Moqueado.

Desta forma, na Festa do Moqueado, temos a então passagem de status social, em que os jovens da comunidade *Tenetehara* conduzem suas tradições para o presente. Em seguida, temos a Caçada, onde ocorre as etapas relevantes em que os Tenetehara irão em busca de alimento para festa. Ressalta-se que esses momentos são conduzidos pelos responsáveis da festa, que tem suas filhas participantes destes rituais. Os pais das meninas chamam todo o grupo para partirem à mata e assim, é necessário fazer um pedido aos espíritos da natureza, denominados como *o Ka'a Iza, o dono da mata*. As meninas têm como tarefa prosseguir com o local limpo, bem como, moquear a caça. E logo, a caçada pode durar vários dias, dependendo da quantidade e do período que permanecerão na mata.

A caça, por exemplo, para Viveiros de Castro (2002) diz respeito, sobretudo, ao viés cosmológico, advindo de uma subjetivação espiritual dos animais, e a teórica de que o universo é possuído por uma intencionalidade, denominada como “extra-humanas” (Viveiros de Castro, 2002, p.357).

E desse modo, temos a terceira etapa, o rito de iniciação e encerram a Festa do Moqueado que alteram a vida social dos *Tenetehara*, e ocorrendo o então momento de celebração, também com os meninos, que já expõem suas transformações físicas como “crescimento de pelos pubianos e engrossamento de voz” (Silva, 2018, p. 52) e são iniciados nas atividades de cantoria, caça e pajelança, praticas conduzidas aos homens. De acordo com Barros e Zannoni (2010, p.3):

É por isso que, na festa de iniciação masculina [...] ele deve aprender a controlar os espíritos, a cantar com o maracá, a ser caçador e pajé ao mesmo tempo. Ao entrar em contato com o mundo sobrenatural ele adquiriu poderes para mediar o relacionamento com esse mundo inacessível aos não iniciados e às mulheres.

A carne da caça moqueada é representada como elemento principal do início do ritual da menina moça para a comunidade indígena, por meio da festa do moqueado, a prática de

alimentar da carne se mantém viva até os presentes dias e o moqueado tem esse objetivo de direcionar o imaginário *tentehar* para compartilhar os saberes e valores que fazem parte do território híbrido da floresta.

Há muitos significados, pois, o moqueado, por exemplo, nos remete a essência que dá a ideia de uma relação entre a natureza e sobrenatureza, tendo em vista que o caçador necessita “vencer” a natureza por precisar de saberes práticos de reconhecimento do lugar, além de toda essência religiosa que associamos aos espíritos e os animais da floresta. Tais rituais se estabelecem como celebração, pois, os cantos trazem consigo narrativas históricas vividas entre os indígenas e os animias de suas matas, Sá e Silva (2017, p.100):

O ritual da festa dos rapazes, por exemplo, surgiu em decorrência da história, mítico-lendária de um rapaz Tentehar que fora abandonado pelo irmão em cima de uma árvore e que, na convivência com os gaviões que o adotaram, acabou se transformando em um gavião, um pajé gavião, assim, transformava-se em índio ou em gavião. Conseqüentemente, o dono da festa dos rapazes é o gavião. Nessa festa, além do gavião também cantam tumuzu’hu (um espírito) e a onça.

Logo, compreendemos que através da transmissão de saberes e dos mestres da cantoria, estes preparam seus cantores para direcioná-los aos saberes culturais de geração para geração, pois a educação é sobretudo uma condição definitiva da própria subjetividade cultural, desta maneira:

É condição da permanente recriação da própria da cultura, individualmente a educação, uma relação entre trocas de pessoas, é condição da criação da própria pessoa. Aprender significa tornar-se, sobre o organismo, uma pessoa, ou seja, realizar em cada experiência humana e individual a passagem da natureza à cultura. (BRANDÃO, 2006, p. 22).

Em relação as pinturas corporais de acordo com Brandão (2006, p.18) direciona ao ensinar, aprender e transmitir a sabedoria, seja jovem ou criança trata-se de “imitar e aprender com a sabedoria que existe no próprio gesto de fazer a coisa”. De acordo com Sá e Silva (2017), a pintura corporal é direcionada através das regras culturais nas diversas etapas da vida dos TenteHar, pois, trata-se de uma ideia cosmológica de identidade seja individual, coletiva ou étnica, de tal modo, expressam-se através dos idiomas corporais, alimentação e decoração. Essa decoração é elaborada e inspirada na biodiversidade. Desta forma, “a inscrição nos seus corpos, com tipos e formas específicas, marca as metamorfoses corporal e social que os Tentehar vivem em seus rituais de passagem” (Sá e Silva, 2017, p.109). Logo, “quando a moça é colocada na tocaia, [...] é despojada de todo tipo de roupa, é pintada com o sumo de jenipapo, do rosto aos pés. Em seguida, toda a família pinta-se, também, com esse suco” (ZANNONI, 1999, p. 64). O jenipapo é marcado pela alteridade, além disso, colabora para ensinar o corpo e a consciência a respeito dos saberes Tentehar, a tintura conduz para uma proteção que é física e espiritual,



simbolizando um imenso conhecimento a respeito da “flora e da fauna que os ameríndios dispõem para manter o corpo saudável, ou ainda curar-se ou proteger-se de algum mal por meio do uso de inúmeras plantas, dentre elas, o jenipapo” (Sá e Silva, 2017, 110).

Conforme Silva (2018) as festas dos *Tenetechara*, representam um território simbólico vasto, que podem correlacionar o místico e o físico, pois, refere-se a sua relação com natureza e práticas culturais. E logo, nos mostram a ligação por parte dos espíritos da natureza, ou, como mencionados por Silva (2018, p.52) “*donos da floresta e das águas ou dos rios*”. Compreende-se que através desses ritos de iniciação, a tradição *Tenetechar* está sobretudo aliada à natureza. Através dessas práticas que tradicionalmente eles aprendem e dão sentido as suas diversas formas de cultura e considerar sua própria religiosidade que está ligada, principalmente, a sua memória e a identidade.

## **2.2 A EXPANSÃO DA RELIGIÃO CRISTÃ NO TERRITÓRIO INDÍGENA**

Desde tempos imemoriais, os seres humanos não só tiveram a necessidade de adaptação para sobreviverem em ambientes algumas vezes hostis, a fim de se alimentarem e de procriarem, como também o de explicar o universo, conceber uma ordem cognitiva no mundo em que vivem (MACEDO, 2007)

A religião revela-se como um instrumento de coerência social baseado num conjunto de crenças e atitudes que visam o sagrado, o sobrenatural e o divino, que deriva num complexo de rituais, códigos morais, instituições e práticas inseridas na matriz cultural de uma sociedade (MACEDO, 2007). Enquanto Geertz (1989) descreveu como uma fonte de conceitos gerais mais ampla que o seu contexto específico, permitindo a existência de uma gama de ideias que forma as experiências de cunho emocional, moral e intelectual dos seus adeptos.

Os povos indígenas sempre tiveram a sua religião pertencente as ancestralidades. A comunidade Guajajara, principalmente, possuem suas concepções aliadas as entidades espirituais, como ressaltados por Zannoni (1999), uma crença no Deus Tupã, relacionada à natureza. Desta maneira, segundo Curvo, Santos e Sousa (2018, p.60):

essa cosmovisão está ligada a uma concepção sobrenatural que divide as entidades espirituais em quatro tipos: primeiro, os heróis culturais ou espíritos, responsáveis pela origem do mundo e dos Tenetecharas; segundo, os espíritos Ka’a Zar (dono da floresta) e Y’zar (dono das águas); terceiro, os Têko-kwêr (espírito dos mortos); e quarto, os espíritos dos animais. Segundo o mito do herói cultural Maíra (o divino, o encantado), os Guajararas são filhos dos primeiros homens, entidades parte humanos, parte animais, que adquiriram sua cultura por meio das ações dessa divindade.

Atualmente não é difícil continuar a ter essa concepção, mas o quadro mudou drasticamente, de forma que a influência das religiões, sobretudo, de matriz cristã, afetou não apenas sua religiosidade, como de também alguns costumes dos povos indígenas (GOMES, 2021).

Nesse sentido, vale inserir aqui uma discussão acerca do Conflito de Alto Alegre, um evento histórico importante entre o povo *Tenetebara* com a igreja Católica. O “Massacre de Alto Alegre” é considerado, segundo alguns historiadores, um dos maiores conflitos envolvendo indígenas na história recente brasileira que culminou na morte, em números não oficiais, de mais de duzentos não índios, entre eles membros eclesiásticos da Ordem Católica Capuchinha, e de cerca de seiscentos indígenas na ofensiva liderada pelo governo estadual e amplamente defendida pela igreja (SILVA e SILVA e BRITO, 2018).

O governo maranhense tinha pretensões de avançar com o processo de colonização na região centro-sul do estado, uma das últimas a passar por esse processo. Entretanto, os indígenas, em sua maioria Guajajaras, resistiam bravamente às tentativas do Estado de expulsá-los de suas terras. Diante dessa resistência, o governo propôs a “pacificação dos selvagens” (COELHO, 2002), com o objetivo de permitir o avanço da colonização, neutralizando a “hostilidade” indígena.

Dessa forma, foi formado o povoado Alto Alegre a partir da instalação de uma missão de capuchinhos lombardos, que no final do século XIX fixaram-se no Maranhão com o objetivo de realizar a catequese dos índios. Os povoados São Pedro dos Cacetes e Centro do Meio formaram-se posteriormente ao Alto Alegre, basicamente constituídos por migrantes nordestinos e também por colonos oriundos do Alto Alegre. O final da década de 70 do século XX foi marcado por uma fase crítica nessa disputa. Aqueceram-se os conflitos entre índios e brancos (COELHO, 2022).

De acordo com Padre Capuchinho, Bartolameo da Monza (2016), na manhã do dia 13 de março de 1901, aconteceu em Alto Alegre uma das mais horríveis carnificinas. Frades, freiras, estudantes, a população toda fora morta. Segundo Everton (2016) foi utilizado o termo/ideia de um massacre realizado por selvagens nos meios de comunicação e na sociedade em geral, porém, o termo mais adequado, segundo ele, seria conflito, que teria como origem o óbito de crianças indígenas numa epidemia de sarampo nas missões capuchinhas.

Depois do primeiro ataque, que culminou com a morte de religiosos/as, funcionários e famílias cristãs que viviam na Colônia de Alto Alegre, os indígenas ficaram no comando da referida colônia. Simultaneamente, parte dos rebeldes estendeu o ataque para fazendas das imediações e ocupou esses lugares. Em todas essas ocupações, eles usufruíam dos bens

materiais encontrados, especialmente produtos agrícolas, mas o objetivo principal era resgatar as terras que outrora pertenciam a seus ancestrais (ZANNONI, 1998).

Em meio a tal contexto, as famílias das lideranças indígenas que participaram da revolta e outros parentes se dispersaram, mas continuaram com sua resistência subterrânea e vida errante pelas terras do Maranhão, sendo que muitos encontraram refúgio em um lugar chamado Bacurizinho, localizado no município de Grajaú. Lá reinventaram sua vida e ampliaram as aldeias *Tentehar*, trazendo à luz novas gerações que lutaram pela demarcação desse território, o que ocorreu em 1979 (e a homologação em 1983). Hoje, a Terra Indígena (TI) Bacurizinho tem uma população estimada de 1.976 indígenas, sendo que a maioria é *Tentehar* – um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil, com cerca de 27.616 pessoas, habitando 11 Terras Indígenas, todas situadas no Maranhão (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2018). A TI Bacurizinho é uma área indígena adjacente ao Território Indígena Morro Branco, que têm influência direta na formação da TI Morro Branco, pois indígenas vieram para a TI Morro Branco por ser na área urbana em busca de estudos para seus filhos.

O *Tenetehara* enfrenta diariamente situações como doença, um parto difícil, panema<sup>6</sup> nas caçadas, uma colheita que é destruída, para cuja solução ele jamais pensará em recorrer a Tupã. Eles acreditam firmemente que a causa reside na ação dos *azang*, espíritos errantes dos mortos; *ywan*, o dono da água e dos seres que habitam a água; *maranay' wa*, o dono da mata e dos bichos (WAGLEY e GALVÃO, 1955)

No caso de doenças o pajé pode realizar a cura. A maior parte do trabalho dos xamãs (palavra originária de um povo siberiano, os tungus, que em tupi-guarani é designada pai'é, grafada em português como pajé) que consiste em efetuar curas através do controle dos espíritos que provocam as doenças e, até mesmo, a morte (LARAIA, 2005). O texto seguinte descreve como uma cura é efetuada:

Os pajés preferem curar à noite, uma das razões é que assim garantem uma audiência, o que seria difícil durante o dia, quando muitos estão para as roças. O pajé inicia a cura cantando as canções daquele sobrenatural que o seu inquirido leva a considerar como provável. Acompanha a si mesmo, marcando o ritmo da canção como uma batida forte de pé chacoalhando o maracá. Dança em volta do paciente; em geral, a família deste e alguns dos circunstantes o acompanham. A esposa ou um ajudante preparam-lhe os cigarros feitos de folhas de fumo enroladas em fibra de tawari. Um ajudante toma o maracá e o pajé preocupa e daí por diante com a cura propriamente dita. Chupa repetidas vezes no cigarro para soprar a fumaça em suas mãos ou no corpo do paciente. Afasta-se para um lado e chupa no cigarro até que, meio tonto, recua de súbito e leva as mãos ao peito, o que indica ter recebido o espírito em seu corpo. Sob

---

<sup>6</sup> O termo panema aqui utilizado significa segundo Vander Velden (2004) má sorte na caça, pois um dos termos, *naam*, significa literalmente podre, em que o caçador panema é dito estar “podre” ou “ter mão podre”. Entende-se então que no emprego acima o panema nas caçadas significa aquele que não tem sorte durante a caça aos animais.

a influência do espírito o pajé comporta-se de maneira peculiar. Se é espírito de macaco, por exemplo, dança aos saltos, gesticula e grita como esse animal. O transe se prolonga enquanto o espírito está forte. Algumas vezes o espírito ‘vem forte demais’ e ele cai ao chão inconsciente. É durante o transe, enquanto está possuído pelo espírito, que o pajé cura” (WAGLEY e GALVÃO, 1961).

Bosi (1992) explica que como os indígenas “não prestavam culto organizado a deuses e heróis, foi relativamente fácil aos jesuítas inferir que eles não tivessem religião alguma e preencher esse vazio teológico com as certezas nucleares do catolicismo”. Sobre isso, é importante ressaltar que, caso os nativos prestassem culto a algum Deus, os portugueses ainda assim aplicariam formas de difundir a religião católica, pois não se tratava apenas de uma preocupação quanto a cultuar deuses, e sim, cultuar seu deus. Outrossim, aconteceria também em função da colonização. O povo *Tenetehara* acredita em espíritos da natureza como, —*Y Izar* dono da água, —*Ka’a Izar* dono das florestas, —*Miar Izar* dono das caças, que podem ser considerados espíritos causadores tanto de males como de bens, além desses há outros denominados de —*hupiwaras* e *azàgs*: o primeiro constitui os espíritos dos animais, e o segundo das pessoas que já morreram (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

No mundo sobrenatural dos *Tenetehara*, a maior divindade é —*Mair* sobre este Wagley e Galvão (1955) dizem o seguinte:

Maíra é o mais importante desses heróis. Segundo a lenda, ele viajou pela terra em busca da «Terra Bonita» (*Ywy porang*). Onde encontrou o lugar ideal, aí criou o homem e a mulher. O casal vivia em condições ideais até que Ywan, o dono da água, atraiu a mulher e copulou com ela. O homem ignorava o coito até que Maíra lhe mandou ver o que acontecia à mulher. Maíra, após o homem e a mulher terem procriando, falou-lhes: «de agora em diante vocês terão um filho e morrerão, o filho de vocês terá um filho e também morrerá». Maíra ensinou ao homem a plantar mandioca e a fazer farinha. No princípio, a mandioca se plantava por si mesma e amadurecia em um dia; porém a humanidade duvidou de Maíra e ele, em represália, fez a mandioca amadurecer lentamente. Hoje, os *Tenetehara* têm que esperar todo o inverno para colher as raízes e, para seu plantio, é grande o esforço de derrubar a mata e preparar a roça. Maira trouxe o algodão e ensinou como tecer as redes; roubou o fogo aos urubus e ensinou o homem a assar a carne, ao invés de deixá-la secar ao sol. Cansado de viajar pela terra, Maíra retirou-se para «*Karowara nekwahawo*» onde ainda hoje vive uma vida de abundância. «Antes de Maíra, os *Tenetehara* não sabiam nada, eram estas». (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

Essa narrativa nos coloca diante de valores paradigmáticos para os *Tenetehara*, como sabedoria, vigor, jovialidade, astúcia, entre outros. Ora, a fonte ancestral ideológica só poderia ter surgido da união de dois seres míticos: Terra, a mulher, e Sol, o homem (ZANNONI, 2021). Então, cabe destacar a importância dos mitos dentro da cultura *Tenetehara*. O mito acima retrata a maior divindade para o povo em questão, explica a origem desse povo, bem como seus rituais. Na sociedade *Tenetehara*, a vida está interligada a uma “visão de mundo” própria que se

manifesta através de suas práticas culturais. Há, portanto, um processo dialético práxis-ideologia-práxis, no qual a ideologia assume uma posição “sobrenatural”, através dos mitos, das cerimônias e da espiritualidade desse povo (ZANNONI, 2021).

Ainda segundo Zannoni (2021) o mundo real é interiorizado através dos mitos e sua relação com o sobrenatural: existe o mundo natural do qual o *Tenetehara* é parte junto a vegetais, animais e minerais e existe um mundo que não é visível, mas é percebido também como real. Relacionando-a proposta de Viveiros de Castro (1996), é distanciar-se do mundo ameríndio e ter um viés de um ponto de vista indígena, ou seja, ver o mundo, incluindo seus componentes não-humano, o perspectivismo ameríndio está associado ao “*multinaturalismo*”, onde assume-se a convivência de diversas naturezas, e estas compreendem as perspectivas animais não-humanas, como também a ideia humana e todos os que entendem uma ideia ou conexão em comum. Conforme o autor ressalta, é essencial que entender como as próprias espécies acabam assumindo uma produção de imagem da natureza de acordo com suas perspectivas. Assim “(...) o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista.” (Viveiros De Castro, 2002, p. 373)

Do mesmo modo, os membros das religiões evangélicas, protestantes e católica sentem a presença de um ser sobrenatural que chamam Deus. Observa-se então, que existe uma certa relação, pois todas as religiões sentem a presença de uma entidade e/ou ser superior a qual está associado com a origem do povo. No caso dos chamados cristão, Deus é o ser sobrenatural responsável pela criação de tudo e todos.

Assim, pode-se perceber que esta maneira não é exclusiva de nenhuma cultura. Ao falar em identidade *Tenetehara* podemos dizer que esta é a resultante de uma rede de estruturas diversificadas e imbricadas que orientam o comportamento dos indivíduos em sociedade. É fruto de um processo do qual a pessoa participa através da aquisição de normas comportamentais que ajudam na construção da personalidade (ZANNONI, 2021).

Sabe-se que, mediante as proibições dos missionários e, posteriormente, da coroa e do estado, as práticas culturais ritualísticas foram se perdendo. (FAUSTO, 1996; SOUZA e NASCIMENTO, 2011). Desse modo, os costumes tradicionais foram, por alguns, esquecidos e por outros, acrescentados à presença dos cultos europeus, como santos e o monoteísmo.

Os indígenas brasileiros, enfim, foram agentes no dinamismo cultural com os europeus, reinterpretaram a cultura europeia na medida em que cultura é um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz, de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver

novos: ela é um dispositivo cultuante ou constituinte de processamento de crenças (CASTRO, 2002).

### **2.3 A IGREJA PROTESTANTE NA CULTURA INDÍGENA**

Segundo Tillich (2009), as religiões podem ser entendidas a partir de dois princípios fundamentais: 1) “substância católica” que caracterizaria os aspectos ético-substanciais das tradições religiosas quando encarnadas em ritos, mitos, interditos e um aparato estético-simbólico bastante volumoso; e 2) “protestante” que remete às experiências criativas, místicas e heréticas das religiões, a partir das quais pode-se entender as mutações e inovações nas expressões religiosas.

No contexto do protestantismo, há quatro doutrinas fundamentais: a) a salvação somente através da fé em Jesus Cristo; b) a experiência de conversão pessoal; c) a importância das missões e evangelização; e d) a verdade ou inerrância da Sagrada Escritura (RODRIGUES e MORAES-JUNIOR, 2018).

O protestantismo se constituiu em mais um elemento cultural no país na segunda metade do século XIX. A sua entrada está intimamente ligada ao processo de abertura dos portos do Brasil a outras nações, a países de tradição protestante como a Inglaterra, Suíça, Alemanha (MACEDO, 2007).

Pode-se dizer, que hoje, o modelo adotado no evangelismo cristão de forma geral é o que transpassa pela aculturação, ou seja, os emissários do cristianismo que chegam a um povo distante, normalmente aprendem a língua deste povo para que possam transmitir a mensagem e em seguida, ao anunciar o Evangelho, aquele povo passa por um processo de alteração cultural, a fim de se adaptar a sua nova cultura, sua nova forma de viver e enxergar o mundo (SILVA, 2021).

Quando os jesuítas diziam que os índios não tinham religião, que os problemas deles eram os maus costumes, eles estavam sendo, na verdade, muito mais espertos do que pareciam, porque eles percebiam perfeitamente que para você converter os índios, primeiro precisava mudar a cultura deles, que não havia jeito de eles serem católicos. Os jesuítas logo perceberam que não adiantava chegar e pregar o catolicismo. Eles tinham primeiro que desidentizar para em seguida transformar em católico, porque de outro jeito não ia dar" (CASTRO, 2002).

O processo evangelístico, tão comum no cristianismo, tem como premissa levar a palavra de Deus, a todas as nações, tribos, povos e línguas, com o intuito de fazer cumprir a Grande Comissão, ordenada por Jesus nos evangelhos. É, portanto, dever de todo cristão e toda

cristã, e em casos mais específicos, como acontece na maioria dos evangelismos feitos em aldeias indígenas, realizada por missionários ou missionárias, o que acontece desde a colonização do Brasil (SILVA, 2021).

O protestantismo chega ao Brasil em contato com os indígenas, de forma fugaz com os colonos franceses no Rio de Janeiro (1555) e os holandeses no Nordeste (1630-1654) para os quais esses colonos trouxeram o modelo teológico oriundo da Reforma (SILVA E LIMA, 2016).

As condições sociais precárias das populações indígenas, relacionadas com o processo de aculturação/assimilação - com sérios problemas de alcoolismo nos homens e com mulheres no mundo da prostituição, fatores que agravam ainda mais a situação e reforçam o estigma social (no sentido goffmaniano) destes grupos -, favorecem a penetração e expansão do pentecostalismo entre os grupos tradicionais; é importante lembrar que este movimento religioso tem nas suas origens a prática de “salvação espiritual” dos excluídos socialmente (SILVA, 2021).

As igrejas evangélicas, principalmente as Assembleias de Deus, dialogam com as culturas locais indígenas (possuidoras de crenças milenárias) e ribeirinhas, estratégia facilitadora no processo de conversão (PANTOJA, 2011). Após a conversão evangélica, as populações indígenas e ribeirinhas “não deixam de trazer consigo práticas e crenças de seu antigo repertório cultural-religioso” (PANTOJA, 2011), as suas narrativas míticas e expressões do sagrado. Ou seja, a partir dos seus processos culturais originais, os indígenas reinventam, ressignificam, transformam a tradição escrita (a Bíblia) numa oralidade própria (REIS, 2015), ajudando, desta forma, a transformar o pentecostalismo de matriz protestante num pentecostalismo caboclo.

Em suma, essas tais alterações fundamentalistas, principalmente no Brasil tanto por decorrências protestantes e católicas debatem a respeito da evangelização e das preocupações com contatos culturais. A exemplo, Almeida (2000) nos diz que alguns missionários evangélicos traz um movimento que decorre de uma crença de que o sujeito precisa de uma “salvação” e assim, se têm essa concepção da conversão. Assim, de acordo com Souza (2010, p.86)

conversão deve ser entendida aqui como fenômeno ocorrido entre os indígenas das terras baixas da América do Sul . Ocorrência que traz quatro desdobramentos: primeiro, a adaptação da missão, e, por conseguinte da religião proposta às práticas locais; segundo, a estruturação do pensamento ocidental especificado na teologia como metodologia norteadora das missões por meio das representações da conversão e de como esta deve ser vivenciada pelos catequizados; terceiro, o papel dos bens de consumo e o aparato tecnológico missionário no momento do contato; e quarto, a experiência dos catequizadores e catequizados em torno das práticas conversoras,

numa dinâmica de permeabilidade cultural, evidenciada, particularmente, no contraste entre a lógica ocidental e o perspectivismo ameríndio.

Assim, a conversão neste caso, é entendida como uma adesão a uma religião que é “universal, adaptável a peculiaridades locais” (Souza, 2010, p.88). Logo, na historicidade, o cristianismo, assim como tais dogmas e práticas, acabam sendo apresentados como algo tolerante em variadas culturas. A partir disso, o processo de evangelização dos povos indígenas não é uma apenas um fator importante para a Igreja Católica, como também das agências religiosas protestantes, que de acordo com Mota (2020, p.31) “reproduzem no contexto da missão entre os índios as suas características de agentes religiosos relativamente independentes, multiplicando-se em diversas igrejas e denominações”, desse modo, ocorre as alterações no modo de atuação, bem como, na conversão de religiões.

Como aponta Freston (1998) a apropriação do protestantismo e do pentecostalismo entre vários grupos e sociedades parte um viés endógeno que podemos compreender não só as tais maneiras de processos, mas também como estas são incorporadas e alterada de acordo com a sociedade, contexto e origem. Se tratando dos povos indígenas, por meio de algumas abordagens, podemos compreender que tais elementos exógenos apresentaram problemáticas que visavam de certa maneira, modificar ou até mesmo eliminar a cultura ou a religião tradicional da comunidade.

Oliveira Filho (1998) menciona que em relação aos indígenas do Nordeste, isso se apresenta como uma “etnologia de perdas”, pois, a inserção do cristianismo aparece como um processo de “civilização” já apresentado desde das conversões católicas. De acordo com Acçolini (2018,p.93) trata-se: “com similaridades e diferenças marcadas histórica e culturalmente, o fenômeno protestante e pentecostal entre os povos indígenas, nos mostra sua grande plasticidade doutrinária e litúrgica, ao se inserir e ser reinterpretado por outras culturas.”Muitos movimentos religiosos de acordo com a autora foram reinterpretados e contextualizados de maneira mais passável e com consequências tanto religiosa quanto política.

### **3. CARACTERIZAÇÃO DO ESPAÇO DE PESQUISA**

No dia 11 de abril de 2023 foi realizado o primeiro contato com a comunidade Aldeia Moro Branco localizada próxima as margens da BR-226 de Grajaú - MA, nesta ocasião houve um diálogo com os seus líderes para levantamento das informações acerca das características do espaço físico e dos aspectos religiosos da localidade, sobretudo do ponto de vista da



religiosidade protestante. O Território Indígena Morro Branco possui extensão territorial de 49,25 há, Amazônia legal, com uma população de 587 habitantes (no ano de 2010, de acordo com o IBGE), com um único povo, Guajajara, Tenetehara, Tupi-Guarani. A Terra foi homologada pelo decreto de número 88.610 de 11 de agosto de 1983 (TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL, sd). De acordo com Oliveira (2022, p. 25):

Com extensão territorial de 49 hectares, essa terra indígena fica próxima à zona urbana da cidade. Segundo Heloísa Bento - agente de saúde indígena pela FUNASA - a T.I. Morro Branco abriga em sua extensão territorial dezenove aldeias, sendo elas: Morro Branco, Jacaré, Escondida, Cumarú, Piçarra, Pequizinho, Japão, Poço Velho, Buritizal, Bonito, Faveira, Areinha, Formigueiro, Boa Esperança, Bela Vista, Cacique Davi, Buritizinho, Macaúba e Velho Morro. São aldeias bem próximas umas das outras, muitas vezes separadas pelo espaço de uma escola, um campo de futebol ou até mesmo uma casa. O local é de fácil acesso, sendo separado do centro urbano de Grajaú apenas por uma ladeira asfaltada bem íngreme.

Conforme Oliveira (2022) com as características de localidade alta, a comunidade possui uma vista que proporciona o olhar a toda a cidade, e assim, dá para observar diversos bairros e outros lugares estratégicos, e assim, após uma subida de ladeira, temos o acesso à Aldeia Morro Branco. A Aldeia Morro Branco é conhecida como o espaço da T.I Morro Branco, pois, é a localidade onde tiveram a fundação, eventos e reuniões da comunidade, além de possuir duas escolas: Pré-escola Cacique Virgulino Bento e o Centro de Ensino Indígena Djalma Marizê Filho, posto de saúde indígena, uma biblioteca comunitária e três igrejas: sendo uma católica e duas evangélicas. (Oliveira, 2022, p.26). De acordo com Zannoni (1999) a T.I Morro Branco foi demarcada em 1980, pós luta dos Tentehar-Guajajara da região, os fundadores são da Terra Indígena Bacurizinho nas quais são parentes, logo:

Segundo o último Censo Demográfico do IBGE (2010), o território é habitado por 587 pessoas. Dentre elas, indígenas e não indígenas, uma vez que é a composição de boa parte dos casamentos. Na medida em que as famílias foram se expandindo, outras aldeias foram sendo criadas no local. A T.I. Morro Branco não compartilha seu território com outra etnia indígena, como é o caso da T.I. Araribóia que divide com os Awá. (Chaves, 2022, p.27).

Logo, na atualidade, os Tentehar são povos numerosos que habitam 27.616 em 11 terras indígenas no estado do Maranhão, tais terras estão localizadas nas regiões dos rios Pindaré, Grajaú, Mearim e Zutiua. Assim, segundo o Cacique Marciliano Clemente Guajajara e do seu filho Marciano Neto Clemente Guajajara – líder da juventude indígena, atualmente a aldeia tem cerca de 350 famílias com a presença de mais 1.362 indivíduos. Tangente ao quantitativo de igrejas na comunidade, o local conta com três igrejas cristãs, sendo duas protestantes e uma católica. A igreja ministério El Shaday de ordem protestante conta com mais de 70 membros

ativos (as outras duas não informado). A principal etnia encontrada na Aldeia é a etnia Guajajara (dados informados por todos os entrevistados).

Com relação a presença da Igreja na Aldeia em estudo, percebe-se uma semelhança com a aldeia Bacurizinho de Grajaú - MA. Os autores Silva e Almeida (2017) relatam que a forte presença da evangelização na aldeia Bacurizinho se dá pelas igrejas evangélicas que lá se situam: duas igrejas de denominação Assembleia de Deus, em fase de construção, e uma Igreja de denominação Pentecostal Missionária. A Igreja católica não possui sede, mas algumas reuniões se dão na casa da Cacique Iara Lopes, ministradas pela Irmã Custódia, que adentrou a aldeia apresentando o trabalho da Pastoral da Criança, mas também atua como missionária do CIMI (Conselho Indígena Missionário).

Dessa forma, compreendemos o que Torres e Silva (2018) expõe a respeito da relação da Igreja Católica e os povos indígenas, de acordo com a autora, o processo de cristianização dos povos indígenas no Brasil, sejam por católicos ou protestantes, não foi de maneira homogênea, e foi em diversas expansões sejam territoriais, étnicas ou temporais. Isso resultou em adversidades que se incorporaram nas missões e conseqüentemente na conversão dos indígenas ao cristianismo que permanecem ainda, de acordo com a autora, sob formas de tensões e negociações. Essa configuração social foi advinda de anos de catequização missionária que direcionou esses povos indígenas a até mesmo a pensarem de maneiras opostas as construções de suas culturas e religiosidade.

Conforme Coelho (2002) os *Tenetehar/Guajajaras* da Cana Brava vivenciaram formas de catequese, lideradas pela ordem capuchinha. A da Colônia Dous Braço e a segunda, que foi a Missão do Alto Alegre, assim, falta de uma política indigenista, de acordo com Oliveira (2019) não existia ações voltadas para proteger a comunidade, assim, na ausência de tais ações, lhes restam aceitar esse auxílio da ordem capuchinha, resultando em uma relação interétnica entre a população indígenas e os brasileiros. De acordo com Oliveira (2019, p.25) as catequeses tinham como prioridade “civilizar” os indígenas e para além disso, tínhamos a desestruturação cultura, levando-o a violência física, tratando-se então de um “poder de decidir os rumos de sua sociedade” (Coelho, 2002, p. 109).

Os conflitos ainda continuaram na década de 1970 e 1980 quando ocorre o campo político para disputa da Terra Canabrava, a primeira com a expulsão dos moradores do Alto Alegre e posteriormente, temos a retirada dos habitantes de São Pedro dos Cacetes. Tais conflitos, envolviam também as instituições da FUNAI, além da Comissão Pastoral da Terra e Comissão Pró-Índio do Maranhão e também os políticos de tais regiões. Segundo Coelho (2002) existiam um conflito grande, pois, os moradores de São Pedro dos Cacetes buscavam se

organizar no território indígena, alguns ainda conseguiram legalizar lotes nas propriedades, isso ocasionou uma relação manifestada por tensões, pois, os indígenas consideravam tais sujeitos como “invasores de suas terras” (Oliveira, 2019, p.26)

Já em 1996, o povoado São Pedro dos Cacetes é declarado como extinto pelos direcionamentos de assuntos indígenas do governo estadual. Coelho (2002) evidencia que a retirada de tais sujeitos teve um valor simbólico para a comunidade indígena Tenetehar, no entanto, ainda segundo a pesquisadora, não se trata de êxito para todos os indígenas, pois, as relações com a sociedade ainda é direcionada aos conflitos. Logo, Oliveira (2019, p.29) ressalta:

(...) as relações de poder de diferenciação estabelecidas em Grajaú, tornaram as relações entre os indígenas e não indígenas conflituosas. E isso reflete até nos dias de hoje na sociedade grajauense, fazendo com que a sociedade discrimine e exclua os Tenetehara/Guajajaras. Logo, em todas os âmbitos sociais de Grajaú, o que tem sido reservado para esses povos é uma história de invisibilidade.

Torres e Silva (2018) nos diz que essa herança deixada, sobretudo, após a Revolta do Alto Alegre fez com que as memórias dos Guajajaras fossem divididas de maneira que ao adentrar sobre o cristianismo, como o catolicismo, por exemplo, por um aspecto positivo e inclusive, vendo como uma religião tradicional, alguns mais antigos, lembram-se das missões e a maneira de como estes sujeitos dominaram as famílias indígenas naquela época, compreende-se que o avanço da catequização trouxe alterações nas concepções e práticas religiosas na comunidade. Nota-se que diante destas conversões e processos resultantes de tais conflitos fizeram com que a atuação destes sejam direcionadas de maneira mais pontual, dando passagem para outras instituições como as protestantes.

### **3.1 ENTREVISTA COM CACIQUE**

O atual cacique da Aldeia, é residente no local desde o ano de 1992, mas veio tornar-se cacique no ano de 2012. O mesmo frequenta a igreja El shaday que está implantada na aldeia, há quatro ou cinco anos, sendo frequentador anteriormente da igreja Cristã do Brasil. Segundo o entrevistado, o mesmo é apenas um membro da igreja, não estando no momento com cargo ou função específica na igreja. Esta, segundo ele, mudou sua vida espiritual e familiar, tendo muita importância na sua vida (grifos meus).

Cabe aqui uma discussão acerca da organização política e social do povo Tenetehara. Segundo Zannoni (2021):

A sociedade tenetehara estrutura-se a partir da “família extensa”, que é composta por um número de famílias simples unidas entre si por laços de parentesco. Esta se constitui pelo casamento realizado entre as filhas do chefe de uma família e parceiros de outras. O casamento é exogâmico e a residência é uxorilocal, isto é: o marido vai morar na casa da esposa, junto com os sogros (p. 97). A família extensa, portanto, pode ser definida como uma unidade social, sendo que em si ela reúne todos os elementos constitutivos de uma comunidade tenetehara. Para fundar uma aldeia, não é preciso ter um grande número de membros que construam suas casas naquele lugar, mas esta pode ser constituída somente por uma unidade familiar (p. 97). Se a organização social tenetehara é baseada na família extensa, o líder de cada uma, portanto, deve demonstrar prestígio econômico e político frente aos seus relacionados, seus genros ou parentes que fazem parte dela. Disto depende a sobrevivência e o crescimento do grupo: dar uma certa tranquilidade econômica. Não é raro, especialmente em algumas aldeias maiores, que haja várias famílias extensas. Nesse caso, cada chefe exerce o poder de acordo com seu prestígio frente ao seu e aos outros grupos familiares. A figura do “capitão”, à qual os regionais dão suma importância, acreditando ser ele o chefe supremo da aldeia, ou até de todos os grupos da região, nada mais é do que uma invenção da época colonial. Para os Tenetehara, este capitão, geralmente escolhido pelo órgão tutor (essa prática continuou com o SPI e até com a FUNAI), não exerce nenhum poder fora do seu grupo familiar. Cada chefe de família exerce uma função política e representativa frente às outras famílias extensas, ao órgão representativo governamental (FUNAI), e à sociedade envolvente. A função política, provavelmente ligada antigamente à figura do chefe que guerreava, mas sobretudo oferecia segurança ao seu grupo, hoje, com o fim das contendas intertribais, está mais ligada à tarefa de intermediação entre a sociedade indígena e a dos brancos (p. 98). Entre os Tenetehara vigora, marcadamente, ainda hoje, a divisão sexual do trabalho. Essa divisão depende do uso, ou do preparo, de um determinado produto agrícola ou de uma caça (p. 115). Enquanto ela cuida da alimentação e da distribuição, o homem exerce a chefia, isto é, sua função política frente à sua família, às outras famílias extensas e, enfim, à sociedade regional (p. 116) (ZANNONI, 2021).

Com base no citado acima percebe-se que por se tratar de uma organização política e social de família extensa, a presença da igreja pode influenciar em toda a organização da aldeia, pois todos possuem uma relação familiar, o que influencia na participação na igreja.

Ao ser questionado sobre a influência da igreja na cultura indígena, o cacique respondeu: *“na verdade essa parte aí a gente achou um pouco também né, que uma dificuldade né, que seria um pouco, um pouco nossa cultura, mas como o nosso ministério também próprio, o nosso ministério apoia né, apoia a nossa Cultura, a nossa cantoria convivência né, então não foi muito difícil para eles entender também, que, que esse nosso futuro a gente tem que ter, que permanecer viva no meio do meio do nosso povo, também né, da minha comunidade”* (transcrição de áudio).

Segundo na fala do Cacique, membro da Instituição evangélica, ressalta em sua fala que a igreja tem uma grande importância em sua vida e também para a comunidade indígena. Sua fala remonta também que a igreja está ciente da cultura indígena e que entende, que o povo, a comunidade tem a necessidade de praticar seus costumes e festas. Dessa forma tem-se a percepção de que a cultura está sendo descrita através da linguagem da fé protestante ou mesmo dos ministérios.

Ao ser questionado sobre a presença da igreja mudar algo na vida do povo da aldeia, o cacique responde que sim, mudou no sentido de os jovens estarem envolvidos com coisas erradas, comecem a frequentar a igreja e mudar tais comportamentos, tais como uso de drogas, bebidas ou prostituição. Além disso, ele ressalta que o próprio (Cacique) também fazia coisas erradas e que se entregou para Cristo, e que após isso muitas coisas boas aconteceram em suas vidas.

Com base no observado acima é possível às visitas na igreja e a influência desta na comunidade é a possibilidade de “mudança de vida”, principalmente no tangente ao abandono de vícios considerados errados pela sociedade, tais como o uso de drogas, o uso excessivo de bebidas alcoólicas. Vale destacar que o alcoolismo se fez presente nas aldeias por influência dos cristãos, assim como a maioria das doenças que muitos deles enfrentaram e enfrentam surgiram após o contato e relações com a comunidade cristã. Contudo é interessante ressaltar uma fala do Senhor Alderico - um senhor de 80 anos, entre os *Tentehar* exerceu as atividades de cacique, monitor bilíngue (por 13 anos) e chefe de posto na Funai (por 45 anos), e nesta função liderou a demarcação das terras Bacurizinho e Morro Branco -, segundo ele houve sim uma interferência da religião na cultura por parte das igrejas, principalmente a evangélica (IVES, BARROS e NAKAYAMA, 2015).

Na entrevista realizada pelas autoras acima, no ano de 2015, o Senhor Alderico fala:

*Eu vi papai quando eu tinha a idade de 16 anos, foi quando ele morreu e me tornei cacique, também vi os índios mais velhos, conheci muitos índios mais velhos, umas centenas deles, que ainda hoje lembro, eram unidos. Para casar o índio naquela época, era assim: armava a rede, kyaw, nova, limpa, feita por eles, assim, colocavam os noivos para deitar juntos, ali iriam receber as ordens cerimoniais. As lideranças, o cacique, explicavam os mandamentos tribais, terminando -dali em diante estariam casados. E hoje não faz mais isso: o índio casa na igreja, na pregação do evangelho ou então no cartório. Está tudo errado, eu acho! (IVES, BARROS e NAKAYAMA, 2015).*

Transcrições das referidas autoras ainda afirmam que para as pessoas mais velhas, como seu Alderico, a interferência da religião nos rituais tradicionais e no xamanismo na Aldeia é um crime. “[...] lá no Bacurizinho, não estão mais fazendo festa do Moqueado, não como antigamente, tem que fazer festa do moqueado, mas por causa da igreja, [...] não canta mais, não faz mais moqueado. Está errado! Eu não concordo com isso não!”

Quando questionado sobre ensinar aos novos indígenas, as crianças, a aprenderem seus costumes, tradições e crenças ou ensinar a frequentar a igreja, o Cacique responde que as duas coisas devem ser realizadas. Em primeiro lugar deve ser ensinar o caminho de Deus, no

caminho certo, mas que também não podem esquecer da sua cultura, são duas coisas que devem ter cautela e muito cuidado para que eles também não percam a cultura (grifos meus).

Quando questionado sobre a influência da igreja a nível de Brasil e Maranhão, ele responde que:

*Muitas mudanças aconteceram também né, através da igreja e não só aqui no Maranhão e a nível do Brasil né que os índios que muitas vezes eles apoiavam né as coisas erradas como no caso de sacrifício de criança que nasce gêmeos né ou então nasce com deficientes com deficiência aí então aquela criança é sacrificado então algumas etnias fazia sacrifício né matava aquela criança ele não convivia mais e hoje Aquela criança não é mais sacrificado então é Cuidado mesmo próprio Aldeia Então é isso então a igreja trouxe ensinamento para os pais e também até mesmo colocou no coração de Cacique liderança para que aquele, aquele, deficiente também convive no meio deles ainda até o fim da sua vida então eu creio que não só para nosso povo então para o Brasil todo (transcrição de áudio da entrevista).*

A transcrição da fala do Cacique demonstra que, segundo ele, a igreja teve grande influência na cultura indígena para mudar algumas ações praticadas no passado, ações essas que são consideradas incorretas entre os “brancos”. Vale ressaltar que a prática comentada vem sendo abandonada há muito tempo, sobretudo nenhum dos estudos realizados demonstram totalidade povos na realização desta prática, ou seja, nem todas as comunidades e povos indígenas praticam essa ação do infanticídio. Um estudo de Coutinho (2007) a prática do infanticídio indígena no Brasil é uma realidade que atinge, pelo menos 13 (treze) povos, entre eles, os Suruwahá, os Kamayurá, os Yanomami, os Kambeba, os Kaiabi e os Kaingang, além de outras tribos localizadas por várias regiões do país. Segundo Moscoso (2010) o infanticídio é uma tradição bastante arraigada na cultura Yanomami, um povo que praticamente não teve aculturação devido seu difícil acesso, a sua localização nos países Brasil e Venezuela. Segundo ele a prática expressa a autonomia da mulher em decidir pela vida ou morte do filho e funciona como uma forma de seleção para as malformações e para o sexo das crianças.

Sobre as mudanças que ocorreram na aldeia após a implantação da igreja, a resposta é que principalmente está associada ao alcoolismo, as brigas entre os parentes e até mesmo morte, além disso, as drogas também estavam presentes. Segundo ele, graças a Deus, foi enviado para a aldeia, a palavra de Deus, para agradecerem por isso. Quando interrogado sobre as festas realizadas e se muitos ainda participam, teve-se como resposta:

*As festas que é realizada ainda na terra indígena Morro Branco festa da menina moça né que é a saída primeiro começo da saída né, e segunda a festa do moqueado que a festa que vai terminar a formar né, o jovem para passagem né, então e festa dos rapazes também, então, isso a comunidade da terra de morro branco ainda mantém essa cultura então e no momento quando a gente tem festa aí vem os visitantes de outras regiões bem como bacurizim. E aí Canabrava, Arame, Arariboia, e até os brancos também da cidade Grajaú participa com nós também beleza eles acham também a nossa festa muito lindo que é uma cultura rica também que Grajaú tem hoje né então é isso. E aí é só para fechar aqui e as festas religiosas que acontece aqui*

*muitos indígenas participam, as festas que a gente faz também religiosa, aqui, bem como uma cruzada, uma festa que é realizado agora dia 06/05 né, teve uma festa muito muito boa aqui aí é evangélica aqui na Pracinha do Morro Branco, Arame, né, Arame, quer dizer, Arame, Canabrava, Barra do Corda e Bacuri, a festa foi muito boa, então é isso a gente faz festa para que os outros irmãos de outras regiões também vem participar conosco também e até Grajaú também é gente da rua aqui vem também para cultuar junto com o nosso com nós também então é isso viu (transcrição de fala do Cacique).*

Quando indagado sobre as festas indígenas realizadas na aldeia, o Cacique acabou por falar sobre as festas realizadas pelos indígenas e pela igreja, comentando sobre os congressos evangélicos realizados pelos praticantes da religião. Essa fala possibilita perceber que existe uma grande influência da igreja dentro da comunidade indígena, pois observa-se que as festas comentadas por ele, aquela realizada pela igreja teve mais destaque.

Entende-se, dessa forma, o que Torres e Silva (2018) nos diz a respeito da elaboração de estratégias para lidar com simbologia que engloba os rituais, nesse caso, temos uma concepção religiosa que de maneira indireta/e ou direta se insere nos costumes, religiosidades e outras formas que os ameríndios possuem. Muitas vezes, temos que a autora chama de processo dialético de construção cultural, onde o cristianismo demonstra sua força em algumas manifestações dos indígenas. Dessa forma Torres e Silva (2018, p.133) explicita:

*(...) o cristianismo tem por força uma tradição de mudança completa no estilo de vida de seus adeptos. Como a religiosidade indígena é um fenômeno endógeno, que não sai de —dentro os seus para tentar agregar adeptos de outras culturas e lugares, é de se esperar que haja uma preocupação com a memória das tradições indígenas, posto que religião e cultura são intrínsecas.*

O cacique afirmou ainda que cerca de oitenta a noventa e cinco por cento da aldeia Morro Branco, já fizeram parte da igreja protestante, e que hoje em dia muitos acabaram se afastando por conta da falta de incentivo e continuação dos trabalhos da igreja que envolvia diretamente os povos indígenas. Hoje em dia as igrejas presentes na comunidade indígena tentam elaborar formas de está trazendo novamente os indígenas que outrora faziam parte da igreja. O cacique ressaltou ainda, que se os responsáveis gerais dos povos indígenas soubessem de fato a importância das igrejas dentro das aldeias e o papel que elas fazem de mudança e transformação na vida dos indígenas, iriam apoiar sempre as igrejas e investir no crescimento das mesmas, visando sempre a transformação de vida dos indígenas da aldeia Morro Branco.

A partir desse relato, podemos identificar o que Torres e Silva (2018) apresenta sobre o fundamentalismo protestante, onde a autora ressalta que há ainda uma estratégia de missionarização nas comunidades indígenas, isso nos permite indagar que ainda há uma

correlação destes sujeitos a partir de uma concepção idealizadas por meio destas instituições, nesse sentido, certos grupos se entendem enquanto evangélicos e assim:

(...) O apelo emocional no qual as religiões neopentecostais se sustentam, as ofertas de soluções para os males desse mundo, da vida e da morte, bem como o uso de testemunhos concedidos nesses eventos contribuem, se não para uma conversão em massa, para o alcance da mensagem do cristianismo (Torres E Silva, 2018, p.141).

Analisa-se a partir de sua fala que há de fato o que podemos denominar como a autora identifica de “*arena religiosa*”<sup>7</sup> onde há diversas formas de conversão dos povos indígenas, sejam pelas organizações missionárias ou protestantes. De certa forma, isso pode ser incorporado, transformado ou rejeitado dentro das comunidades. Assim, em vários momentos da história, compreendemos que as religiões indígenas e o cristianismo acabam se correlacionado, permanecendo nesses territórios de maneira representativa e ou de compreensão de ideais. Há de se discorrer também a respeito da religiosidade que de acordo com Mota (2020, p.34)

Há, nas religiões, no entanto, uma forte tendência à formação de dogmas que antecedem as condutas e crenças impostas pelos representantes de um clero formalizado e, por vezes, distante do povo seguidor, que se nutrem de uma obediência cega aos mandos e desmandos de tal clero formal, dando lugar a uma obediência inquestionável às ordens formalizadas pelo clero que se considera superior e à parte do resto da população.

Dessa forma, a religiosidade, possuem uma representação bastante vigente dentro de uma sociedade, a ponto de muitas vezes reformularem os pensamentos e dogmas dos sujeitos para dar lugar há uma ordem na sociedade. Nesse sentido, iremos discorrer a respeito dessas perspectivas apresentadas pelos moradores da Aldeia e como isso impactou em suas relações na comunidade.

### **3.2 VISÃO DE OUTROS MORADORES DA ALDEIA MORRO BRANCO**

Foram entrevistadas 07 pessoas, incluindo o filho do Cacique que fora citado acima. Os resultados da entrevista podem ser visualizados na Tabela 01. A referida tabela descreve de forma quase integral as repostas dos entrevistados para as perguntas realizadas. Ressalta-se que as perguntas eram feitas de forma aberta para possibilitar as respostas de acordo com a visão do participante. A abordagem feita durante a entrevista foi que algumas perguntas eram feitas

---

<sup>7</sup> De acordo com Torres e Silva (2018, p.142) “Se há maneiras de construir esses campos, através da negociação entre os indivíduos possuidores de visões cosmogônicas diametralmente opostas, propomos investigar tal ocorrência na aldeia Bacurizinho; se é essa a forma pela qual tanto o cristianismo como a religião Guajajara tem construído formas de contato cultural.”



de forma mais simples para possibilitar o entendimento e até mesmo, algumas vezes, feitas outras perguntas não colocadas no questionário para que complementassem sua resposta. Essa abordagem era usada apenas quando o entrevistado não respondia à pergunta diretamente, quando ele fugia do assunto principal da questão.

### Quadro 01 - Perguntas

1. Idade
2. Tempo na Aldeia
3. Frequência alguma igreja?
4. Quanto tempo participa dos encontros na igreja?
5. O que mudou em sua vida após frequentar a Igreja?
6. O que a igreja mudou na vida da comunidade?
7. O que mudou antes e após a chegada da igreja?
8. Em relação a inserir as crianças nas festas e na igreja?
9. Houve mudanças entre os indígenas no Brasil e no Maranhão após o surgimento da Igreja?
10. Quais as principais mudanças?
11. Quais festas os indígenas realizam na aldeia?
12. Em relação às festas da cultura indígena?
13. Acontece de algum indígena se converter?

Fonte: Elaboração própria

## QUADRO 02 – RESPOSTAS DOS ENTREVISTADOS

Entrevistado 01	Entrevistado 02
25 anos, sexo: masculino	18 anos, sexo: feminino
25 anos	Acho que nasci aqui
Ministério El Shaday	Ministério El Shaday
14 ou 15 anos	05 anos
desenvolvimento no ministério da pregação graças a Deus sou conhecido como pregador Itinerante, tenho ido em várias aldeias territórios e mudou muita coisa na familiares comunidade, o povo me enxerga como espelho, como exemplo	Mudou muita coisa na família, eu não era da igreja, e meu filho era muito doente, aí eu entrei para a igreja e as coisas mudaram.
Mudou o hábito do povo, quando não tinham internet o povo buscava mais a igreja	As pessoas não se aproximam das drogas.
As pessoas começaram a buscar o protestantismo para fugir de coisas ruins que acontecem no mundo, tipo violência, drogas, bebidas alcoólicas...	Sem resposta
Sim, é importante inserir na igreja desde cedo, e nas festas também.	Minha família era toda evangélica, sempre me incentivaram a ir para a igreja aí me converti.
Sim, mudou para melhor, conhecemos outros povos, de outras terras, missionárias, e se não fosse a igreja estaria pior.	Sem resposta
Atitudes, antes os índios bebiam muito, batiam nas mulheres, brigavam com familiares, mas o evangelho libertou o povo.	Sem resposta
Cruzada, recentemente, quatro regiões participaram, onde foi praticada a palavra de Deus.	Sem resposta
Menina moça, festa dos rapazes, que estão sendo resgatadas e também a festa <i>viral</i> que é das meninas	Sem resposta
Certeza de adolescência, adolescentes e adultos também, presencio muito quando vou pregar	Sem resposta

Fonte: Elaboração própria

### 3. QUADRO DE RESPOSTAS

Entrevistado 03	Entrevistado 04
1. 22 anos, sexo: masculino	1 - 41 anos, sexo: masculino
2. 03 anos	2- Há muito tempo
3. Ministério El Shaday	3 - Saiu da Igreja Evangélica
4. Desde os 14 anos eu participo dos congressos	4- Saiu da Igreja Evangélica
5. Através do evangelho mudou muita coisa, porque eu era um homem perdido.	5- É bom porque tira as pessoas das drogas, da cachaça, muitas pessoas usam essas coisas; incentiva os filhos a continuarem na Igreja;
6. Mudou muito, porque no dia que eu estava perdido aonde eu morava, a igreja me motivou com o evangelho e com minha família.	6- A Igreja não atrapalha nada na Aldeia
7. cultura mesmo eu não participo, quando o evangelho veio eu fiquei permanecido no evangelho religioso, eu não julgo a cultura do povo, as vezes eu participo as vezes não.	7 - Pessoas que bebia cachaça e que usa droga também essas coisas melhorou foi muito porque antigamente os indígenas os parentes que tinha 10, 12 anos eles usavam drogas não droga assim que é pedra né mas fumava era maconha bebia cachaça também aí e hoje quase não tem mais que a maioria lá na aldeia a maioria são evangélico
8. A gente ensina as crianças a estar no melhor caminho, e não há lugar melhor que na presença do evangelho.	8 - Sem resposta
9. Ocorreram muitas mudanças porque surgiu um prazer de está no meio do povo indígena conhecendo outros irmãos fazendo amizade.	9 . Sem resposta
10. Sem resposta	10. Sem resposta
11. Congressos e Encontro dos jovens, a gente convida para estar juntos, compartilhar alegria, fazemos vigílias também com várias aldeias.	11 . Sem resposta
12. Sem resposta	12 . Sem resposta
13. Sem resposta	13 . Sem respostam

Fonte: Elaboração própria

#### Quadro 4. Respostas dos entrevistados

<b>Entrevistado 05</b>	<b>Entrevistado 06</b>	<b>Entrevistado 07</b>
1. 18 anos, Sexo: Feminino	47 anos, Sexo: Masculino	35 anos, Sexo: Feminino
2. Desde a Infância	06 meses	02 anos
3. Às vezes	Nasci na igreja evangélica	Frequento, mas ainda não sou evangélica
4. Raramente	Estou afastado, mas vou retornar	Às vezes
5. Sem resposta	Mudou as bebidas, o povo ficava bebo na rua da Aldeia, mas mudou	Sem resposta
6. Reunir todas as pessoas da Juventude é um conhecimento sobre si e tirar as coisas ruins, essas coisas.	Quando eu estava na igreja eu não bebia, mas praticava minha cultura guajajara	Tirando os índios que estavam se perdendo no mundo,
7. Geralmente têm algumas igrejas não aceita a cultura	Não atrapalhar não, eu vou se quiser, se não quiser não vou	Mudando a vida das pessoas
8. Incentivo a ir à igreja	Incentivo a colocar na igreja e na cultura	Sim, sempre influencio minha filha ir á igreja
9. Sim, a gente sempre tenta mudar um pouco, mas não tipo tem umas pessoas que fala que atrapalha, que geralmente fala que só trabalha por conta da cultura.	Sem resposta	não depende de cada povo também se assim de cada de cada comunidade porque tem comunidade que assim que se diz o evangelismo ele não interfere nada só se a comunidade quiser mesmo acabar com a cultura mesmo entendeu existe comunidade que é assim
10. Eles tentam tirar a cultura do nosso povo	Sem resposta	muito importante porque assim eu sempre digo particular mesmo para mim que a gente Independente de Ser Cristão ou evangélico Qualquer que seja religião a gente tem que ter um tempo assim para Deus entendeu
11. Sem resposta	Sem resposta	Sem resposta
12. Sem resposta	Sem resposta	Sem resposta

Sem resposta	Sem resposta	Sem resposta

Fonte: Elaboração própria

Com base no resultado da entrevista pode-se caracterizar os entrevistados com um público jovem/adulto, a qual a idade varia entre 18 e 47 anos, sendo que 50% deles sempre viveram na aldeia e os outros chegaram depois, variando entre 03 meses e dois anos. O dado interessante é que 04 frequentam a igreja El Shaday, 02 deles vai à igreja às vezes e apenas um deles está afastado da igreja. Esses resultados são importantes, pois demonstram que independentemente da idade todos os entrevistados já frequentaram ou ainda frequentam a igreja, demonstrando que a Igreja tem sim um impacto na comunidade indígena.

Os dados encontrados aqui para a presença dos indígenas na igreja são semelhantes ao encontrado por Silva e Almeida (2017) realizado na aldeia Bacurizinho de Grajaú – MA que observaram que o indígena, por vezes condicionado por sua situação educacional, não compreende as implicações do “ser cristão” e, por isso, acaba adentrando as religiões cristãs, por seguirem amigos ou parentes, mas sem a rigidez da prática religiosa como se observa na cidade.

Quando questionados sobre o que mudou em suas vidas após frequentar a igreja, é consenso que as mudanças estão atreladas ao comportamento, tal que era uma pessoa que bebia, que era perdido, mas que ao começar a participar das atividades da igreja mudaram, pararam de beber, tornou-se uma pessoa melhor, melhoravam de saúde, entre outros. Já com relação as mudanças que ocorreram na comunidade com a chegada da Igreja, relataram praticamente a mesma coisa, que possibilitou uma aproximação da juventude de deus para conhecer sobre si e tirar as coisas ruins de sua vida, tais como o álcool, violência, o cigarro, e as drogas. Porém um deles afirma que ainda praticava sua cultura Guajajara.

Observa-se que as respostas estão atreladas ao que a chegada da igreja se propôs a fazer, converter os indígenas na religião para que se tornassem filhos e servos de Deus e praticando ações do bem, que a igreja prega como boas ações que agradam a Deus. Essa questão permite uma mudança de comportamento dos indígenas, pois os mesmos começam a realizar as atividades que os chamados cristãos realizam e aos poucos vão deixando suas festividades, crenças e cultura caírem no esquecimento.

Segundo Da Silva, Da Silva e Dias (2019) as mudanças na vida dos indígenas também decorrem de três elementos bastante presentes na realidade social *Kaiowá* e que careceriam,

por si só, de um trabalho específico para trata-los mais detalhadamente: 1) o alcoolismo; 2) as drogas; e 3) o suicídio. Porém, segundo os autores, estes problemas estão atrelados ao contato do indígena com o “mundo dos bancos”, tanto o alcoolismo quanto as drogas, com exceção do suicídio que precisam de mais estudos, mas os realizados já indicam ocorrer antes do contato com os não-índios. Pode-se então verificar que o alcoolismo e o uso de drogas tão comentados nas respostas é algo que veio sendo influenciado ao longo do tempo pelo contato da aldeia com a cidade, principalmente quando as aldeias ficaram mais próximas das áreas urbanas.

É importante ressaltar que sobre o questionamento das mudanças ocorridas após a chegada da igreja um deles respondeu que geralmente têm algumas igrejas que não aceitam a cultura indígena; enquanto outro deles relata que a igreja não atrapalha, porém ele só vai se quiser até a igreja. Esse relato é importante porque contradiz algumas respostas dadas ao longo das entrevistas, e pelo que se observa no contexto histórico é que as aldeias tiveram grandes mudanças após a chegada das igrejas. Diante disso cabe aqui novamente ressaltar a fala do senhor Alderico Lopes (IVES, BARROS e NAKAYAMA 2015) que expressa uma preocupação acerca dos acontecimentos contemporâneos no interior das Aldeias Tenetehar da região de Grajaú – MA:

A nossa cultura é uma coisa verdadeira, porque quando acontecem esses tipos de espíritos que existe, de caça, de peixe, se a gente for só pra parte da religião cristã, então como é que a gente vai lidar com esses espíritos? Pois para a igreja, o Pajé não está fazendo coisa de Deus, está fazendo coisas de demônios, satanás! Então se nós formos focar nisso, muita gente vai morrer, porque só a palavra de Deus, eu sei que cura, mas tem coisa que não vai estar resolvida dentro da comunidade. No meu ponto de vista, é certo que ajudem na parte de conscientização, de não estar cometendo coisas erradas, em termos de violência, de alcoolismo, de assassinato do próprio parente, porque isso é pecado. (Alderico Lopes) (IVES, BARROS e NAKAYAMA, 2015).

Além disso, pode-se observar aqui resultados que divergem daqueles encontrados por Silva e Almeida (2017), eles mostram em seu trabalho que os indígenas chegam a rejeitar o cristianismo que não “respeita” sua cultura e práticas. Também citam que o esvaziamento de sentido religioso das pinturas corporais, sendo mantida por seu cunho cultural, é uma prática de resignificação que denota o espírito de resistência que ainda persiste nos dias atuais. Algo diferente do relatado aqui, pois mesmo alguns citando que a igreja não aceita a cultura indígena, a maioria deles permanecem frequentando as reuniões, cultos e festividades evangélicas.

Quando indagados sobre inserir as crianças nas festas indígenas ou na igreja a maioria deles responderam que incentivam a família e as crianças a participarem dos cultos promovidos pela igreja, ensina para as crianças que o melhor caminho é na presença do evangelho, enquanto dois deles afirmam que também incentivam a participar da cultura. Esses resultados vão de

encontro ao que as autoras Ives, Barros e Nakayama (2015) relatam em seu trabalho em que as crianças indígenas não tem um discernimento em relação ao pajé e que estavam sendo introduzidas na igreja evangélica, antes de introduzi-las na cultura mítica Tenetehar, que segundo elas pode destruir o costume, a tradição do índio que é a lei (tribal).

Sobre a mudança que pode ter ocorrido no Brasil e no Maranhão após o surgimento da Igreja os entrevistados responderam que mudou para melhor, pois possibilitou conhecer outros povos, de outras terras, missionários, as atitudes indígenas, antes eles bebiam e batiam nas mulheres, brigavam com os familiares, mas o evangelho libertou o povo. Outros afirmam que a mudança depende de cada povo, pois o evangelho não interfere em nada, só se a comunidade quiser acabar com a cultura. Um deles afirma em sua resposta que a igreja está tirando a cultura do povo indígena.

Com base nisso, cabe citar aqui falar de Sonia Guajajara de 2022 relatado no trabalho de SILVA (2023). Confira abaixo:

[...] eles estão chegando com muita força, né? Vem e estão chegando com muita força nas aldeias e assim, ao mesmo tempo que eles entram, entram pelo lado da necessidade, né? Da carência pra poder ajudar, porque eles chegam sim pra resolver um problema, pra resolver uma situação. E como tem essa essa carência, de políticas públicas, nas aldeias. Então, é muito fácil de abordar, né? E aí depois desse agrado, ele já começa a querer impor, né? Impor a sua religião, impor a sua fé e isso tem é afetado muito a cultura indígena, porque sabe que esses evangélicos que estão mais conscientes, que são mais progressistas. Com esse interesse de ajudar, de aproximar, mas tem esses que querem realmente impor a sua própria religião, né? Então isso é muito complicado (GUAJAJARA, 2022).

Além disso, Sonia Guajajara ainda continua falando:

E aí, e aí isso tem tem prejudicado muito e assim, tem enfraquecido muito a cultura. Em vários lugares isso, porque religião, sobretudo Assembleia de Deus que não quer deixar o pessoal se pintar, né? Que não quer deixar passar a pintura e fica falando que isso é coisa do demônio, isso é coisa da, e aí ele fazem uma lavagem cerebral mesmo na cabeça. Os indígenas acabam perdendo a vontade, eles gostam de praticar a sua própria cultura porque fica sempre considerando que é pecado, né? Porque os pastor tão lá dizendo. E aí até num ponto final, as assembleias de Deus elas tão fazendo a conversão.

Observa-se que são dois pensamentos divergentes, pois ao passo que os entrevistados afirmam que não há uma mudança na cultura indígena, no entanto, quando perguntados sobre as festas indígenas que são realizadas na Aldeia, a maioria deles não responderam, enquanto que alguns ainda confundiram as respostas, falando sobre as festas e congressos que a Igreja realiza. Um deles falou sobre a festa da menina moça, a festa dos rapazes que estão sendo resgatadas. Sônia coloca em pauta que há uma mudança sim, e que esta mudança ocorre principalmente nos quesitos colocados pelos aqui entrevistados. Nas falas acima verifica-se que ela comenta sobre a carência, um problema, que a igreja evangélica ver uma porta ou

oportunidade para entrar, e depois começa a impor sua fé, e em seguida começam a questionar as pinturas, entre outras coisas.

### **3.2 Observação de um culto evangélico na Aldeia Morro Branco**

No dia 17 de maio de 2023 observei um relato no culto da Igreja Evangélica El Shadday, na Aldeia Morro Branco, município de Grajaú – MA:

*Durante a observação do culto foi possível perceber que o mesmo acontece primeiramente com uma oração presidida pelo dirigente do culto com o uso de uma caixa amplificadora e também de um microfone, eles buscam através dos equipamentos fazer com que a comunidade indígena perceba aquilo que está sendo falado na igreja, no intuito de despertar a vontade e o desejo dos parentes de virem participar alguma vez dos cultos que acontecem durante a semana.*

*É notória a preocupação da igreja no que se refere à vida dos parentes que vivem na aldeia, eles falam que os indígenas devem conhecer o amor de Deus que um dia os transformou e fez com que parassem de viver conforme a carne. Logo após a oração de início do culto, começou o momento de louvor fazendo uso da Harpa Cristã, na bíblia sagrada, alguns hinos cantados na língua materna indígena e outros na língua portuguesa.*

*Depois é aberta a palavra para os irmãos presentes no culto, para que possam falar aquilo que está em seu coração, podendo ser um testemunho de vida, um Livramento que aconteceu, um milagre na família, uma salvação na família e etc. No dia em questão, uma irmã indígena que recebeu a palavra, falou sobre o Milagre que Deus em sua família, ao curar uma de suas filhas que estava doente.*

*Depois da distribuição das oportunidades é chegado o momento da explanação da palavra para toda a igreja presente ouvir atentamente e fazer uma reflexão de vida e buscar mudar aquilo que não está agradando a Deus. Feito esse momento da ministração da palavra, o trabalho se encaminha para o seu encerramento com uma oração do pregador da noite juntamente com toda a igreja. Logo depois os irmãos retornam para as suas casas renovados e agradecidos por tudo aquilo que receberam durante o culto.*

*Uma das dificuldades notadas durante a observação se refere a preocupação da igreja no que concerne ao esfriamento que está tendo por parte da igreja, tendo dias que o pregador tem que se desdobrar nas atividades da igreja, tendo que cantar, prega e fazer alguns agradecimentos por não ter a presença dos irmãos. O Culto de ensino, por exemplo, poucos irmãos participam, ou seja, quase não muda nada, só aparece uns 7 irmãos, apenas. Essa é uma missão árdua para a igreja, montar estratégias para ter a presença massiva da igreja, acabando assim com o esfriamento que está ocorrendo.*

(Makson Santos, 17 de maio de 2023)

O culto na igreja El Shadday da aldeia Morro Branco é dividido por departamentos sendo: Às terças feiras Culto de jovens, Quinta feira, culto de ensino, sábado culto das senhoras



e domingo de todos os departamentos, ou seja, culto da família. Essa organização permanece até o final do ano, levando em consideração que a cada ano a ordem dos cultos muda, sendo esse o cronograma a ser seguido no ano vigente. A questão dos louvores como observado tem essa mistura da linguagem materna (Tenetehar) e o português.

Observa-se que mesmo com a maioria dos entrevistados relatando ser ou está participando dos cultos realizados pela igreja, durante a observação realizada de um culto verificou-se que ainda existe uma carência de fiéis na igreja, conforme visto nas falas dos dirigentes que presidiam o culto. Diante disso é notório que mesmo com a presença da igreja há bastante tempo na referida aldeia, a mesma ainda não tem um grande número de frequentadores assíduos, pois permanece solicitando que participem mais e sejam mais ativos na assembleia.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente trabalho propôs uma análise do comportamento dos *Tenentehara* e o impactos que a religião protestante vem direcionando para a população indígena, tanto nos aspectos comportamentais e culturais, dessa forma, compreendemos que a após a inserção das instituições protestantes, ocorreu um viés diferente para tais ações e até mesmo na própria religiosidade que fazem parte da identidade Guajajara, tais reconstruções culturais e simbólicas, demonstram-se nas formas em que os entrevistados mencionam a adaptação em que estiveram depois da conversão evangélica.

As principais mudanças de acordo com a pesquisa, apresenta –se nas falas do Cacique e dos demais entrevistados, onde mencionam que na comunidade indígena Morro Branco, a igreja protestante apresenta-se como uma influência positiva sobre a cultura e povos indígenas, pois ao longo do tempo os indígenas foram convertendo-se. Essa ação de frequentar e ser participantes ativos dos cultos possibilitaram mudanças de comportamento, principalmente aqueles relacionados à atividades vistas como incorretas, tais como, o consumo exacerbado de álcool, a agressividade, o uso de drogas, as brigas entre seus povos.

Dessa forma a presença da igreja dentro da aldeia permite uma mudança de comportamento, e à medida que ocorrem, vão de encontro às crenças e culturas indígenas, pois há uma dualidade entre as duas, ocasionando dessa forma alterações na prática dessas festividades, já que muitas das festas não são mais realizadas, e quando realizadas já não se enquadram aos modos como eram realizadas no passado.

Diante disso observa-se que a influência da igreja vai além de impacto positivo sobre às mudanças de comportamento, além disso, a igreja adentra ao ambiente indígena modificando as relações entre os indígenas e seus modos de vida. É válido também que as brigas entre si, o consumo de drogas e álcool, adentram na terra indígena após o contato com o homem branco ou homem cristão, colocando em voga que todas essas ações, ou seja, também estão atreladas ao contato dos indígenas com os brancos.

Cientes disso, é notório que mesmo alguns entrevistados respondendo que a igreja não demonstra qualquer problema com relação a prática das festividades pertencentes ao povo Tenetehar/Guajajara, essas respostas são contrárias ao que foi encontrado na literatura e nas falas dos entrevistados. Ao comparar os resultados aqui encontrados com a literatura estudada foi verificado que a igreja protestante, ao longo do tempo, vem aos poucos afetando a cultura indígena, principalmente com relação ao abandono de suas festividades, bem como das crenças em suas divindades.

Para tanto, entende-se que a partir desse estudo, cresçam a possibilidade de mais pesquisas a respeito da aculturação, influência da igreja protestante e também do catolicismo na cultura indígena, bem como, discussões nos ambientes acadêmicos e sociais. Pois, ainda há uma grande lacuna de conhecimento acerca dessa temática, assim ter-se-á mais resultados acerca do impacto do protestantismo nos povos indígenas.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. **A política vai à festa**: sagacidade e estra-tégia tentehar nas relações interétnicas. Tese (Doutorado em Antropologia Soci-al). Brasília: Universidade de Brasília, 2019.

ACÇOLINI, G. ‘Pacificando’ doutrinas cristãs: protestantismo/pentecostalismo e seu apoderamento por sociedades indígenas. **Revista Nanduty**, [S. l.], v. 6, n. 9, p. 87–100, 2018. DOI: 10.30612/nty.v6i9.9521. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/9521>. Acesso em: 30 jul. 2023

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BARROS, M. M. dos S.; ZANNONI, C. **Reflexões sobre a festa do mel tentehara**. Cadernos de Pesquisa, São Luís, MA, v. 17, n. 1, p. 28-35, jan./abr. 2010.

CAMPOS, Ana Cristina. Censo 2022: Brasil tem 1,69 milhão de indígenas. Regiões Norte e Nordeste concentram o maior número. **Agência Brasil**. 07 de agosto de 2023. Disponível em: < <https://canaltech.com.br/educacao/como-citar-e-referenciar-um-site-normas-abnt/>> . Acesso em: 07 de set. de 2023.

BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2006. \_\_\_\_\_. A educação como cultura. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.

CASTRO, E. V. de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, E. V. de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosas Naify, 2002.

CLEMENTE GUAJAJARA, T. M. **Povo Tenetehara e o processo de aculturação**. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) Graduação. Universidade Federal do Maranhão. Campus Grajaú. 2022.

COELHO, E. M. B. Kawiré Imàn liderança Tentehar / Guajajara \_ Maranhão. **Memórias insurgentes**, v. 1, n. 1, p. 100-113, 2022.

COELHO, E. M. B. **Territórios em confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: HUCITEC, 2002.

COUTINHO, L. Crimes na floresta: muitas tribos brasileiras ainda matam crianças e a Funai nada faz para impedir o infanticídio. **Veja**, São Paulo, n. 2021, 2007. Disponível em: [https://veja.abril.com.br/150807/p\\_104.shtml](https://veja.abril.com.br/150807/p_104.shtml). Acesso em: 18 jun. 2023.

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Notas sobre os saberes espirituais do povo Tentehar. PLURA, **Revista de Estudos de Religião** / PLURA, Journal for the Study of Religion, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 30–47, 2022. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/2141>. Acesso em: 30 jul. 2023.

DA SILVA, D. E.; LIMA, W. M. De Lutero aos povos indígenas: movimento protestante no Brasil. **REV. TEO & CR**, v. 6, n. 2, p. 379-396, 2016.

DA SILVA, J. H.; DA SILVA, R. M.; DIAS, R. L. A cidade na aldeia: influência e identidade entre os Kaiowá de Amambai e Taquaperi. **Anais** dos curso de pós-graduação Lato Sensu UniEVANGÉLICA, v. 01, n. 01, 2019.

DA SILVA, M. G. O processo de inculturação durante o proselitismo protestante indígena: um estudo de caso de evangelismo na aldeia Sateré-Mawé. **Research, Society and Development**, v. 10, n. 15, e327101521761, 2021.

DE ALMEIDA, Ronaldo. Missões evangélicas em áreas indígenas. Buenos Aires: Aso, 2000.

DE SOUZA, Alfredo Ferreira. **Conversão**: Uma discussão sobre troca cultural e assimilação da religião cristã. *Textos e Debates*, n. 19, 2010.

DE SÁ, Maria José Ribeiro; DAS GRAÇAS SILVA, Maria. **Etnoecologia indígena**: saberes e fazeres culturais no cotidiano Tentehar. *Tellus*, v. 17, n. 33, p. 91-113, 2017.

DINIZ, E. S.; CARDIA, L. M. A situação atual dos índios Tenetehara. **Revista De Antropologia**, v. 22, p. 79-85, 1979.

EVERTON, Carlos Eduardo Penha. Por uma “nova” discussão do Massacre de Alto Alegre. In: PICCOLO, Monica; SILVA, Fábio Henrique Monteiro (orgs.). **Memórias em Disputa – Literatura, Narrativa e (re)conhecimento**. São Luís, MA: Editora UEMA, 2016. p. 41 – 56.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

FRESTON, Paul. 1994. “**Breve história do pentecostalismo brasileiro**”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, p. 67-99.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMES, I. C. **Entrelaces do cristianismo e da religiosidade tradicional nas canções do toré indígena potiguara da paraíba: uma análise literária**. Monografia de Graduação. Universidade Federal da Paraíba. Mamanguape, 2021.

GOMES, M. P. **O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. ISBN 85.326.2623-8

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, 2012.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Guajajara. Povos indígenas no Brasil**. 2018. Disponível em: <http://www.pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>. Acesso em: 27 jun. 2023.

IVES, N. O.; BARROS, F. B.; NAKAYAMA, L. Os velhos, as melhores referências: o etnoconhecimento como patrimônio cultural da comunidade indígena. **Revista COCAR**, v.9, n.18, p. 378-401, 2015.

LARAIA, R. B. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MACEDO, E. U. **Pentecostalismo e religiosidade brasileira**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

MATOS, A. S. de. Breve História do Protestantismo no Brasil. Goiana Vox Faifae, **Revista de Teologia da Faculdade FAIAFA**, vol. 3, n. 1, 2011.

MINEIRO, M.; DA SILVA, M. A. A.; FERREIRA, L. G. PESQUISA QUALITATIVA E QUANTITATIVA: imbricação de múltiplos e complexos fatores das abordagens investigativas. **Revista Momento –diálogos em educação**, v.31, n.03, p. 201-218, 2022.

MOTA, C. N. da. RELIGIOSIDADE INDIGENA NAS AMÉRICAS. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião - UNICAP**, [S. l.], v. 11, n. 26, p. 029–044, 2020. DOI: 10.25247/paralellus.2020.v11n26.p029-044. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1630>. Acesso em: 29 jul. 2023.

MONZA, B. de. **O massacre de Alto Alegre**. Brasília: Senado Federal, 2016. Documento original de 1908.

MOSCOSO, I. M. **Direitos humanos e o infanticídio na cultura indígena**. Monografia (Curso de Direito) Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.

MOURA, N. dos S. P. **O processo de terenização do cristianismo na terra indígena Taunay/Ipegue no século XX**. Tese de Doutorado (Ciências Sociais) da Universidade Estadual de Campinas. Orientador: Robin Michel Zorzato. Campinas: [s.n], 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1998. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA**. Rio de Janeiro, Estudos de Antropologia Social, v. 4, n.1, p. 47-76

OLIVEIRA, Cynthia Helena Chaves. **“As crianças do morro branco”**: uma etnografia da infância Tentehar-Guajajara. 2022. 148 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS - Imperatriz) - Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2022. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/tede/4240>. Acesso em: 18 jun.2023.

OLIVEIRA, Cynthia Helena Chaves. **Visibilidade/invisibilidade indígena**: uma análise das práticas discursivas em uma escola de Grajaú-MA. 2019. Disponível: <http://hdl.handle.net/123456789/437>. Acesso em: 18 jun.2023.

PANTOJA, V. **Santos e Espíritos Santos, ou católicos e evangélicos na Amazônia Marajoara**. Belém, 2011. 223 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará.

REALI, R. V. do P. **O infanticídio nas tribos indígenas no Brasil: uma violação aos direitos humanos**. Monografia (Curso de Direito). Centro Universitário UNIFACVEST, Lages, 2018. Disponível em: <https://www.unifacvest.edu.br/assets/uploads/files/arquivos/02643-reale,-raiane-p.-o-infanticidio-nas-tribos-indigenas-do-brasil.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2023.

REIS, G. S. Entre o Oral e o Escrito: missões evangélicas junto aos povos indígenas - uma análise a partir de Michel Certeau. **PLURA - Revista de Estudos de Religião**, Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 49-68, 2015.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, L. **Cem anos de História**. 2011. Disponível em: <https://bit.ly/2LEr2sy>. Acesso em: 14 de jul. 2023.

RODRIGUES, A. D. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília, DF: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013. 29p. Disponível em: <http://www.laliunb.com.br>. Acesso em: 14 mar. 2023.

RODRIGUES, D.; MORAES-JUNOIR, M. R. de. A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. **Horizonte**, v. 16, n. 50, p. 900-918, 2018.

SILVA, ELSON GOMES DA. **Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico na terra indígena Pindaré / Elson Gomes da Silva**. – São Luís, 2018.

SILVA e SILVA, T.; BRITO, A. R. Para além da estrutura linguística: As (re)leituras de alunos do ensino fundamental sobre “O massacre de Alto Alegre” a partir das vozes indígenas dos guajajaras. **Revista Práticas de Linguagem**, v. 8, n. 2, p. 47-66, 2018.

SILVA, D. E. da.; LIMA, W. M. De Lutero aos povos indígenas: movimento protestante no Brasil. **REV. TEO & CR**, n. 6 • n. 2, p. 379-396, 2016.

SILVA, E. C. de A. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc. Soc.**, n. 133, p. 480-500, 2018.

SILVA, I. C. T e.; DE ALMEIDA, J. R. M. De Tupã a Jesus: a influência do Cristianismo na aculturação dos Guajajaras da Aldeia Bacurizinho – Grajaú/MA – (1970-2017). In: XII Colóquio Nacional e V Colóquio Internacional do Museu Pedagógico. **Anais...** 2017. Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/6915/6715>. Acesso em: 18 jun. 2023.

SILVA, I. M. de O. **Os cursos de magistério indefina do estado do Maranhão e as implicações nas formações dos professores Krikati numa perspectiva específica e diferenciada**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís – MA, 2012. Disponível em:

<https://tedebc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/216/1/DISSERTACAO%20ILMA.pdf> Acesso em: 19 jun. 2023.

SILVA, Y. M. **A múltipla pertença religiosa do indígena**: a evangelização das assembleias de Deus no povo Xukuru do Ororubá de 1980 a 2022. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião), Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, São Cristóvão, Sergipe, 2023.

SOUSA, R. M. M.; NASCIMENTO, J. M. do. A. **Jurema no Ritual Toré dos Potiguara**. São Cristóvão - SE. In: V Colóquio Internacional: Educação e contemporaneidade, p. 1-9, 2011.

TASSINARI, A. M. I. Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luiz D. B. **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO, 1995.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASILL. **Terra Indígena Morro Branco**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3769>. Acesso em: 13 de jul. 2023.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

URQUIZA, A. H. A.; PRADO, J. H. Diversidade sociocultural, relações interétnicas e os povos indígenas. In: **Culturas e História dos povos indígenas**. 6º módulo. Campo Grande: editora UFMS, 2014.

VANDER VELDEN, F. F. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana, **Anuário Antropológico [Online]**, v.36, n.1, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac naify, 2002.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara**: Uma cultura em transição. 1955.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

ZANNONI, C. **Manipulação do conflito pelos Tenetehara do Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 1998.

ZANNONI, C. **Conflito e Coesão**: o dinamismo Tenetehara. Brasília: CIMI, 1999.

ZANNONI, C. **O Dinamismo social do povo Tenetehara**. 2 ed. São Luís: Cláudio Zannoni, 2021.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São. Paulo: Companhia das letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2020b

