



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

YURI MAGALHÃES SILVA

**A MÚLTIPLA PERTENÇA RELIGIOSA DO INDÍGENA:
A EVANGELIZAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO POVO XUKURU DO
ORORUBÁ DE 1980 A 2022**

São Cristóvão – SE

2023

YURI MAGALHÃES SILVA

A múltipla pertença religiosa do indígena: a evangelização das Assembleias de Deus no povo Xukuru do Ororubá de 1980 a 2022

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa

São Cristóvão – SE

2023

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S586m Silva, Yuri Magalhães
A múltipla pertença religiosa do indígena : a evangelização das
Assembléias de Deus no povo Xukuru do Ororubá de 1980 a 2022
/ Yuri Magalhães Silva ; orientadora Marina Aparecida Oliveira dos
Santos Correa. – São Cristóvão, SE, 2023.
209 f. : il.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) –
Universidade Federal de Sergipe, 2023.

1. Religião. 2. Pentecostalismo. 3. Evangelização. 4. Índios
Xukuru – Pesqueira (PE). 5. Assembléia de Deus - Pernambuco. I.
Correa, Marina Aparecida Oliveira dos Santos, orient. II. Título.

CDU 279.153(=1-82)(813.4)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



YURI MAGALHÃES SILVA

A múltipla pertença religiosa do indígena: a evangelização das Assembleias de Deus no povo Xukuru do Ororubá de 1980 a 2022

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela banca de examinadores.

Profa. Dra. Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa (Orientadora)

Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião / UFS

Prof. Dr. Luis Américo Silva Bonfim (Interno)

Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião / UFS

Prof. Dr. Gedeon Freire de Alencar (Externo)

Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião / Faculdade Unida

Prof. Dr. Glaucio José Couri Machado (Interno suplente)

Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião / UFS

São Cristóvão - SE

2023

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento o 001 – PROCESSO 88887.629177/2021-00.

DEDICATÓRIA

Dedico esta obra ao meu avô Juarez Leite Magalhães (*in memoriam*), ao *seu* Boiadeiro Sete Laços e a todos os Guerreiros e Guerreiras indígenas que tombaram na luta e eternizaram-se em Encantados de Luz.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos Deuses e aos Encantados por poderem me dado forças para iniciar essa jornada, ter mostrado os caminhos e ter me dado coragem de seguir. Agradeço a minha família, meu avô Juarez que quando ainda em vida nesse lado estava por dentro desta pesquisa, minha avó Adjanira em seus últimos momentos de vida, minha mãe Lucia e meu padrasto Alberto, meus irmãos Dani e Vitor, todos os meus sobrinhos Enzo, Felipe, Manu e Danilo, meus cunhados e cunhadas, meu noivo Edson Gomes pelo apoio nesses dois anos com a pesquisa, além de compreensão dos momentos que estive envolvido na pesquisa. Agradeço a minha orientadora Marina Correa que se debruçou na minha pesquisa e acreditou em mim, enquanto todos não acreditaram, me orientou, me indagou, debatemos demais, aprendemos um com o outro.

Agradeço imensamente a todo o povo Xukuru do Ororubá que me recebeu e me deu suporte para fazer um trabalho ético, limpo, respeitoso e terem acreditado na minha proposta de pesquisa. Em especial a Geovane, Cacique Marcos, Pajé seu Zequinha, Pajé Marcio, Bibi, dona Zenilda, Atila, Fabio, Wille, Dera, Gabriella, Miguel, Diego, Vaniele, Eduardo e todas as mulheres indígenas declaradas assembleianas que sempre me receberam de portas abertas nas aldeias. Agradeço toda a ancestralidade, aos mais velhos sábios visíveis e não visíveis que estavam comigo em todos os momentos.

Agradeço ao meu amigo Breno Loeser por ter sido o meio intercessor para me conectar e me apaixonar pelo mundo das ciências da religião. Agradeço ao meu amigo Arthur por ter me acolhido em Aracaju-SE, uma honra ter tantas trocas e pensamentos construtivos. Agradeço aos professores, que foram verdadeiros críticos desta obra e me ajudaram a crescer dentro de inicialmente um projeto, em especial Luis Américo, Gedeon de Alencar, Brice Hippolyte, Glaucio Machado e a Joe Marcal que confiou na minha pesquisa e me deu a oportunidade de me tornar professor voluntário do núcleo de graduação em ciências da religião da Universidade Federal de Sergipe.

Agradeço a cada etnia indígena que conheci no Nordeste, Norte, Centro Oeste e Sudeste do Brasil, que puderam relatar seus conflitos religiosos para compreender que essa pesquisa não algo pontual, local, mas apenas reflexo de um conflito religioso maior em um Brasil profundo. Agradeço a APIB, em especial meu professor Eloy Terena e a Ministra Sonia Guajajara por me darem recursos para incluir-me no Acampamento Terra Livre em Brasília. Sou muito grato a todos os indigenistas, apoiadores na causa indígena, em especial a Socorro

em Pesqueira, uma verdadeira ativista. Agradeço todos aqueles e aquelas que cruzaram meu caminho para que fosse possível realizar essa pesquisa e com muito respeito a história e as cicatrizes de cada um, trazer a contribuição para a sociedade com essa obra.

Laroye Exu, Oke Oxossi.

RESUMO

O presente estudo é uma pesquisa-ação de campo e qualitativa que investiga o hibridismo na evangelização das Assembleias de Deus (ADs) no povo indígena Xukuru do Ororubá de 1980 a 2022 no município de Pesqueira, agreste pernambucano, compreendendo as múltiplas pertencas religiosas indígena e o formato da evangelização assembleiana que se desconstrói e reconstrói sem perder algo ou prática que remete ao modo de ser indígena. Com o rompimento do Estado e Igreja (católica) no início da República brasileira, cria-se um campo fértil para novas religiões em um Brasil profundo e de contrastes, mas só a partir da década de 1980 as ADs tornam-se uma corporação pentecostal e se expandem para próximo do território indígena Xukuru. Nas frestas deixadas, empreende-se muitos contragolpes e uma gama de flechas atiradas que não sabemos onde cairão e quem irão atingir, são as tentativas e possibilidades de invenção de um mundo cristão. Por outro lado, politizar a aldeia e aldear a política são movimentos que impactam as evangelizações de um povo aldeado. Ademais, o indígena se camufla para se enquadrar em uma comunidade religiosa outra, porém, mesmo negando seus ancestrais, mantem suas raízes em uma múltipla pertença religiosa. As tipologias de poder e dominação de Max Weber, o conceito de campo simbólico de Pierre Bourdieu, a crise de identidade de Stuart Hall num cruzamento de interações incertas de ordem/desordem, sujeito/objeto da teoria da complexidade de Edgar Morin oferecem um peso teórico para a análise proposta.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Assembleias de Deus; Xukuru do Ororubá; Hibridismo; Evangelização.

ABSTRACT

The present study is a field and qualitative action research that investigates the hybridity in the evangelization of the Assemblies of God (AGs) in the indigenous people Xukuru do Ororubá from 1980 to 2022 in the municipality of Pesqueira, rural Pernambuco, comprising the multiple indigenous and religious affiliations the format of assembly evangelization that is deconstructed and reconstructed without losing something or practice that refers to the indigenous way of being. With the breakup of the State and the (Catholic) Church at the beginning of the Brazilian Republic, a fertile field for new religions was created in a Brazil that was deep and full of contrasts, but it was not until the 1980s that the AGs became a Pentecostal corporation and expand close to the Xukuru indigenous territory. In the gaps left, many counterattacks are undertaken and a range of arrows shot that we don't know where they will fall and who they will hit, are the attempts and possibilities of invention of a Christian world. On the other hand, politicizing the village and village politics are movements that impact the evangelization of a village people. Furthermore, the indigenous camouflage themselves to fit into another religious community, however, even denying their ancestors, they maintain their roots in a multiple religious belonging. Max Weber's typologies of power and domination, Pierre Bourdieu's concept of the symbolic field, Stuart Hall's identity crisis at a crossroads of uncertain interactions of order/disorder, subject/object of Edgar Morin's complexity theory offer a theoretical weight for the proposed analysis.

Keywords: Pentecostals; Assemblies of God; Xukuru of Ororubá; Hybridity; Evangelization

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Foto do painel da Igreja-mãe em Belém – PA. Fonte: Arquivo pessoal do autor, Belém-PA, 2021	42
Figura 2: Foto do painel do início das Assembleias de Deus no Brasil por estado e ano. Fonte:Arquivo pessoal do autor, Belém-PA, 2021.....	48
Figura 3: Mapa da expansão da AD Abreu e Lima presidida pelo então Pastor Issac. Região da zona da mata norte, antes da região de Goiana. Fonte:.....	51
Figura 4: Foto da placa de inauguração da matriz filial Pesqueira da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Fonte: Arquivo pessoal do autor, Pesqueira - PE, 2021.	56
Figura 5: Principais sedes das instituições religiosas registradas na internet na região central do município de Pesqueira. Fonte: Mapa retirado do site Google Maps (2022, 500 metros).	57
Figura 6: Pregação liderada pelo Presbítero Wesley Lima de uma família indígena durante a pandemia da COVID-19 na aldeia, dentro do território Indígena Xukuru do Ororubá. Fonte: Instagram da IEADPE Congregação Xucurus.....	60
Figura 7: Fim de uma pregação na aldeia Cajueiro, território Indígena Xukuru do Ororubá. Fonte: Instagram da IEADPE Congregação Xucurus.....	60
Figura 8: Foto da maquete do Município de Pesqueira e instituições religiosas registradas e identificadas em 2022. Fonte: Criado pelo autor, 2022.	63
Figura 9: Zoom da foto da maquete do Município de Pesqueira e das instituições religiosas registradas e identificadas em 2022. Fonte: Criado pelo autor, 2022.....	64
Figura 10: Mapa do estado de Pernambuco, com sinalização em vermelho do município de Pesqueira. Fonte: map.svg	70
Figura 11: Foto da imagem original da Nossa Senhora das Montanhas (Mãe Tamain) no altar da Igreja. Fonte: Paróquia Nossa Senhora das Montanhas, 2021.....	71
Figura 12: Foto da entrada do município de Pesqueira - PE. Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2020...71	
Figura 13: Foto do território Indígena Xukuru do Ororubá. Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2020....73	
Figura 14: Fonte: Projeto de Capacitação e Assessoria Técnica Xukuru do Ororubá, 2007.....74	
Figura 15: Foto do caminho da estrada no trajeto entre algumas aldeias.....75	
Figura 16: Retorno da viagem a Brasília/ DF. Para à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamain, na Aldeia Cimbres, para agradecer o retorno tranquilo.	83
Figura 17: Ordem do cacicado e suas respectivas linhas sucetórias do Código Civil 2002.	86
Figura 18: Xikão com os filhos Marcos (esquerda) e Uelson (direita) em 1987.	87
Figura 19: Xikão Xukuru.	87

Figura 20: Arquivo CIMI-NE.....	89
Figura 21: Primeira viagem a Brasília/DF na época da constituinte. Da esquerda para direita, em quarto lugar, Xikão e em quinto Cacique Zé Pereira.	90
Figura 22: Dança do Toré em frente à escola em Cana Brava – saída para caminhar até a Cimbres, no São João. No centro, o Cacique Zé Pereira.	92
Figura 23: Uma das diversas entrevistas de Xikão Xukuru, conhecido pela imprensa como liderança representante da luta dos povos indígenas de Pernambuco.	92
Figura 24: Francisco de Assis Araújo – Xikão em foto tirada dias antes de sua morte.	94
Figura 25: Cacique Xikão e seu filho, Marcos.	96
Figura 26: “Xicão”, pintado por Geraldo Bananeira, Aldeia Santana, 2007.	97
Figura 27: Pedro Rodrigues Bispo - Pajé seu Zequinha.....	100
Figura 28: Dom José Luiz Ferreira Salles e Cacique Marquinhos na missa.	112
Figura 29: Cacique Marquinhos retirando a imagem de Nossa Senhora das Montanhas, Mãe Tamain para o povo Xukuru do Ororubá do altar.	112
Figura 30: Missa na Igreja Nossa Senhora das Montanhas, tendo um indígena Xukuru Átila Frazão como acólito utilizando a barritina.	113
Figura 31: Fim de missa com a presença do Cacique Marquinhos e sua mãe, dona Zenilda ao lado..	113
Figura 32: Festa dos Reis no Terreiro Pedra D’água, 2022.....	114
Figura 33: Culto das Crianças na Assembleia de Deus, congregação bairro Xucurus.....	116
Figura 34: Cacique Marquinhos discursando no Congresso Nacional.....	121
Figura 35: Caminhada no Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília.	121
Figura 36: Cacique Xikão cumprimentando o Papa João Paulo II.	122
Figura 37: Papa Francisco e dona Zenilda.	122
Figura 38: Dona Zenilda e Cacique Marquinhos na Caminhada de Povos de Terreiro no município de Pesqueira.	123
Figura 39: Caminhada e culto na Praça da Rosa com o Cacique Marquinhos no palco (foto do meio, lado esquerdo do púlpito) orando e marcando presença.	123
Figura 40: Final da Assembleia Xukuru do Ororubá no local onde Cacique Xikão foi assassinado. Discursão o Deputado Federal Silvio Costa Filho, ao lado Cacique Marquinhos e a direita o Deputado Federal Túlio Gadêlha.....	124
Figura 41: Entrevistas no ATL em Brasília – DF.	139
Figura 42: Indígena Xukuru do Ororubá convertido a Assembleia de Deus.....	181

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

AA – Alcoólicos Anônimos

AD - Assembleia de Deus

ADs - Assembleias de Deus

APIB - Articulação dos Povos Indígenas

APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo

ATL – Acampamento Terra Livre

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CCB - Congregação Cristã do Brasil

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

CGADB - Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil

CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

COMADALPE - Convenção das Assembleias de Deus Abreu e Lima do Estado de Pernambuco

CONADEPE - Convenção das Assembleias de Deus do Estado de Pernambuco

CONEP - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

COPIXO - Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá

CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus

DIP - Departamento de Imprensa e Propaganda

ESTEADDEB - Escola de Teologia das Assembleias de Deus Pernambuco

FIDEM – Fundação de Desenvolvimento Municipal

FUNAI - Fundação Nacional do Indígena

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GAJOP – Gabinete de Assessoria Jurídica das Organizações Populares

GT – Grupo de Trabalho

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IEADALPE - Igreja Evangélica Assembleia de Deus Abreu e Lima Pernambuco

IEADPE - Igreja Evangélica Assembleia de Deus Pernambuco
IEQ - Igreja Evangélica Quadrangular
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPDA - Igreja Pentecostal Deus é Amor
MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MNTBR – Missão Novas Tribos do Brasil
MPI – Ministério dos Povos Indígenas
MST – Movimento Sem Terra
ONG – Organizações Não Governamentais
PI – Posto Indígena
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF – Supremo Tribunal Federal
TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TSE – Tribunal Superior Eleitoral
UFCE – Universidade Federal do Ceará
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
UFPB – Universidade Federal da Paraíba
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
UJAADEP - União Jovem e Adolescente da Assembleia de Deus Pesqueira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
1 CAPÍTULO I - A EVANGELIZAÇÃO.....	31
1.1 A origem do caos: encobrimento do brasil.....	31
1.2 As Assembleias De Deus no Brasil.....	41
1.3 As Assembleias De Deus no Estado de Pernambuco.....	47
1.4 As Assembleias De Deus em Pesqueira – PE.....	54
1.4.1 Congregação Xucurus.....	58
1.4.2 Outras Congregações ou Subcongregações.....	67
2 CAPÍTULO II – A PISADA LIGEIRA DOS XUKURU DO ORORUBÁ.....	69
2.1 Pesqueira e o território indígena: um caminho de tensões.....	69
2.1.1 Os Guerreiros Xukuru do Ororubá.....	72
2.1.2 Conflitos, memórias e pertencimento.....	76
2.1.3 Sucessão familiar do cacicado.....	81
2.1.4 Cacique Xikão.....	86
2.1.4.1 A política.....	87
2.1.4.2 Mandaru: o venerável Encantado.....	94
2.2 A Religiosidade no Reinado do Ororubá.....	98
2.2.1 A Religião do Ritual Sagrado.....	102
2.2.2 A Jurema dentro do ritual sagrado.....	105
2.2.3 Práticas híbridas e plurais.....	109
2.3 O Auto-Eco-Organizador Cacique Marquinhos Xukuru.....	118
2.3.1 Análise.....	125
3 CAPÍTULO III – VAMOS VER QUEM PODE MAIS?.....	128
3.1 O olhar do pesquisador: o campo e as relações.....	128
3.1.1 O primeiro contato.....	130
3.1.2 A caminho da Aldeia Santana.....	131
3.1.3 A Ata da aprovação da pesquisa.....	132
3.1.4 O primeiro ritual indígena.....	133
3.1.5 O culto assembleiano.....	134
3.1.6 A relação de amizade.....	136

3.1.7	Viagem a Brasília.....	136
3.1.8	Acordando entre o som do maracá, pautas e reuniões	138
3.1.9	A fala <i>in loco</i>	140
3.1.10	O retorno a Pernambuco.....	141
3.1.11	O antes e o depois: tudo novo de novo.....	142
3.2	Aldear a política ou politizar a aldeia?	143
3.3	Povos indígenas: escolhidos pelo Senhor?.....	148
3.3.1	Confins da Terra	154
3.4	O Espírito, o Santo e o Espírito Santo	156
3.4.1	Índigena e Evangélica	156
3.4.2	Entre os rituais indígenas e a Palavra.....	158
3.4.3	A efervescência do Espírito Santo	161
3.4.4	A política no colo do Espírito Santo e o voto na aldeia	163
3.4.5	“Eu era médium”	164
3.4.6	Nossa Senhora das Montanhas para Lucia, Mãe Tamain para todos	168
3.4.7	“Ou você é uma coisa ou você é outra”.....	170
3.4.8	Dupla pertença?	173
3.4.9	Intolerância Religiosa.....	174
3.4.10	Que tipo de conflito?.....	176
3.4.11	Afinal, que Sagrado é esse?.....	178
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	184
5	REFERÊNCIAS.....	188
	APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA A COMUNIDADE INDÍGENA	199
	APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA LIDERANÇAS INDÍGENA	200
	APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA A COMUNIDADE PENTECOSTAL	201
	APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA A LIDERANÇA PENTECOSTAL	202
	APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	203
	ANEXO A – AUTORIZAÇÃO FUNAI.....	205
	ANEXO B – TERMO DE ANUÊNCIA PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA.....	207
	ANEXO C – COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA.....	208
	ANEXO D – CARTA DA XXI ASSEMBLEIA XUKURU DO ORORUBÁ 2021	209
	ANEXO E – CARTA DA XXII ASSEMBLEIA XUKURU DO ORORUBÁ 2022	211

INTRODUÇÃO

O tema desta dissertação nasceu de uma expedição voluntária pelo Brasil em 2016, onde pude observar a presença marcante e atuação evangelística das Assembleias de Deus em comunidades tradicionais no nordeste e norte do Brasil, que operavam como missões religiosas. Após encerrar a expedição, tive a oportunidade de me aproximar do diretor de cinema e roteirista Luiz Bolognesi que estava em uma pesquisa para um projeto documentário com o povo indígena Suruí, em Rondônia, que se chamaria Ex-Pajé. Esse documentário nos ajudou a ter a certeza que seria importante pesquisar mais sobre a temática, porém com os olhos voltados para o nordeste brasileiro.

Pelas minhas raízes familiares serem nordestinas e a minha forte ligação com as religiões afro-brasileiras, base primordial de fundamentos religiosos na minha família de sangue, nos instiga a repensar as transformações religiosas no nordeste onde pouco se fala em povos originários. O projeto de catequização e a forte expressão da devoção aos santos católicos ao longo da história, pós invasão portuguesa, remete a ideia de que não existem mais povos indígenas no nordeste, porém o que são os sertanejos, caboclos, vaqueiros, boiadeiros, ribeirinhos, povos de terreiro, povos do cerrado, quilombolas, quebradeiras de coco de babaçu, ciganos, pescadores, extrativistas, catadores de mangaba e geraizeiros, entre outros?, senão remanescentes ou descendentes de povos indígenas e africanos.

Durante minha trajetória acadêmica, iniciando pela graduação em Relações Internacionais pela Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado (FECAP), pude pesquisar sobre a geopolítica do mar na guerra da Bolívia e a perda do acesso ao oceano pacífico. Ao longo do curso foram apresentadas diversas subáreas do conhecimento social como a política, o direito e as relações de *soft* e *hard power* das instituições governamentais e não governamentais no Brasil e no mundo. Posteriormente, tive a oportunidade de adentrar num curso *Lato Sensu* na área dos Direitos Humanos, Gênero e Sexualidade pela FMU (Faculdades Metropolitanas Unidas), além de ingressar em cursos de extensão em Direitos e Políticas Indigenistas e Povos e Comunidades Tradicionais, ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), que foram divisores de águas e impactaram as decisões que ali foram tomadas. Assim, ingressei no Mestrado em Ciências da Religião na Universidade Federal de Sergipe-UFS.

Sabemos que desde a invasão do Brasil em 1500 pelos portugueses, a primeira missão religiosa e duradora foi do catolicismo com os povos originários e, conseqüentemente, com os

negros africanos que chegavam em situação de escravização. Esse formato de catequização durou por séculos, mesmo o protestantismo já operando no Brasil, somente com o fim do rompimento do Estado brasileiro e a Igreja (Católica) que o Brasil tem um campo fértil para novas vertentes religiosas, assim como o pentecostalismo que se fortalece nos interiores e vai para as capitais para se organizar como instituição religiosa forte e burocrática. O contato dos pentecostais com povos indígenas no Brasil se inicia de forma pacífica e humanitária, vivenciando um contato muito tímido em termos de estrutura, mas que em pouco tempo o cruzamento das práticas ritualísticas acontece, seguindo a ordem de se desconstruir e reconstruir as práticas milenares dos povos indígenas.

Do exposto, o objeto científico é a pertença religiosa e o objeto empírico está no processo híbrido da evangelização¹ das Assembleias de Deus no povo indígena Xukuru do Ororubá a partir de 1980 a 2022. A partir da década de 1980, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI – oferece suporte para o povo Xukuru quanto a demarcação de suas terras e suporte pela garantia dos direitos e o movimento indigenista Xukuru se inicia, lutando pela demarcação e buscando recursos e apresentando suas contribuições na constituinte de 1988.

Ainda na mesma década, inicia-se a expansão tímida das evangelizações no município de Pesqueira- PE, direcionados pela Assembleia de Deus em Recife, que só avançou com uma matriz e congregações em Pesqueira em 2006. Do lado das ADs, a partir da década de 1980, começa-se um novo momento, a corporação pentecostal (ALENCAR, 2012).

O povo indígena Xukuru do Ororubá está localizado no agreste setentrional do Estado de Pernambuco, localizado no município de Pesqueira, na serra do Ororubá, distribuída em uma área de 27.555km e 24 aldeias, sendo a quarta maior população indígena do nordeste, com aproximadamente 10.500 indígenas. A palavra Ororubá vem de *Uru*, que é um pássaro da mata sagrada; e *Ubá*, que é uma árvore sagrada.

Na cultura do povo indígena Xukuru do Ororubá, o sagrado é algo muito presente, é um complexo entre práticas e crenças de seus antepassados e está conectada à natureza, religiosidade, dança, músicas, vestimenta e adereços, além de instrumentos como o maracá. Entretanto, há uma expressiva influência da religião cristã católica por conta do aldeamento criado pela Congregação do Oratório em 1661, com forte devoção à Nossa Senhora das

¹ Segundo o dicionário Aurélio 2021, [Religião] ação, desenvolvimento ou resultado de evangelizar; ação de divulgar os ensinamentos contidos no evangelho e [Figurado] Ação, desenvolvimento ou processo de difundir qualquer doutrina, ideologia, ponto de vista e opinião.

Montanhas – Mãe Tamain para os Xukuru. Contudo, Deus Pai Tupã e as forças dos Encantados² são entidades sagradas também cultuadas pelos indígenas Xukuru.

No município de Pesqueira, a presença das Igrejas Assembleias de Deus é recente, mas o pentecostalismo no Brasil não, pois nasceu em junho de 1911, na cidade de Belém-PA. Fundada pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (Berg), foi inspirada pelo movimento pentecostal mais importante do século XX, que ficou conhecido nos Estados Unidos na Rua Azusa. Este movimento chamou a atenção do mundo inteiro pela utilização dos dons do Espírito Santo. A expansão e desenvolvimento das ADs inicialmente foi no Pará, alcançando o Amazonas, chegando até o Nordeste em meados de 1914, e em Pernambuco em 1916³. Em pouco tempo essa vertente religiosa alcançou todo o território nacional. Diante de dificuldades da época de estruturação e expansão, o movimento pentecostal no Brasil se readaptou às realidades e desde então, quando precisa expandir e conquistar novas comunidades, utilizam a estratégia de desconstrução e reconstrução dos formatos para o salvacionismo.

Dentro desse espaço onde essas cosmovisões e religiões ocupam com seus projetos, os cruzamentos acontecem e se reconstruem a partir de então, assim como foi com o catolicismo romano para um catolicismo popular. No entanto, a insatisfação dos fiéis com a Igreja Católica, por discordarem de suas doutrinas e pela falta de acolhimento, culminou em um trânsito religioso para os grupos pentecostais e outras religiões.

Esses grupos pentecostais trazem consigo falas marcantes frisando que o "outro", no caso, não pentecostal está sempre "perdido" e por isso precisa de uma "salvação" e por parte das instituições em si, há sempre um excessivo esforço de desmonte das práticas religiosas indígenas e de religiões de matriz africana por meio da demonização das entidades e divindades sagradas. Neste contexto, aflora a possibilidade de conhecer a verdade por meio das línguas estranhas faladas (glossolalia) na revelação do Espírito Santo nos cultos pentecostais. Outros pilares são imprescindíveis no processo da evangelização, a pregação do Evangelho do Senhor Jesus Cristo, o acolhimento pela comunidade religiosa, a rápida conversão e aceitação do único e verdadeiro Deus, a promessa do crescimento profissional e financeiro, as promessas de curas espirituais, mentais e físicas e o batismo dos novos convertidos são importantes processos da instituição religiosa Assembleias de Deus.

² São Seres Espirituais que estão presentes na Natureza Sagrada e que orientam a Espiritualidade do Povo Xukuru do Ororubá.

³ In: **Museu**: Museu da Assembleia de Deus em Belém. Quadro início das Assembleias de Deus no Brasil. Pará, 2021.

Nossa pergunta inicial é compreender como as práticas religiosas praticadas nas Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus em Pesqueira e as práticas religiosas indígenas do povo Xukuru do Ororubá, advindos dos ancestrais (mesmo negados), permanecem de alguma maneira nos cultos religiosos?

As perguntas auxiliares desta pesquisa estão dispostas a seguir: a) na encruzilhada da territorialidade, os indígenas convertidos assembleianos e os indígenas praticantes das tradições religiosas indígenas poderiam ter uma dupla pertença?; e b) diante dos resultados das vivências diárias na aldeia, pode-se confirmar que mesmo se declarando convertido, o indígena está ligado ao sagrado ancestral?

Os rituais religiosos aqui apresentados, estão delimitados na liturgia pentecostal, no transe dos fiéis com o Espírito Santo e a evangelização em si, por outro lado, os rituais religiosos indígenas está ligado a ideia de elementos do transe com os Encantados, a lógica de organização, estruturação, tradicionalização e burocratização. Logo, podemos pensar que esses rituais religiosos praticados pelas duas religiões, apesar de uma negar a outra, de alguma forma, são marcadas pela corporeidade de um país que nasceu sob a haste do sagrado, permanecem caracterizadas em nosso imaginário herdadas de nossos antepassados, práticas estas, mesmos negadas permanecem em nós de alguma maneira?

Assim, a nossa hipótese central é que as Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus em Pesqueira - PE criam uma estratégia de desconstruir e reconstruir o religioso-simbólico dos rituais para atrair e absorver indígenas Xukuru do Ororubá, que gira em torno de: a) a evangelização assembleiana traz consigo uma teologia da salvação e nas comunidades indígenas, ao que parece ocorre uma desconstrução e reconstrução dos rituais indígenas dentro de uma nova roupagem que de maneira não seja uma novidade, mas sempre com algo ou prática que remeta ao imaginário do modo de ser indígenas; b) o pensamento decolonial proposto pela e para a comunidade indígena pode ser o caminho para perpetuar as práticas religiosas ancestrais e assegurar o não apagamento das tradições religiosas indígenas; e por fim c) os indígenas, ao aldear a política, poderão utilizá-la como uma estratégia para frear a institucionalização e expansão das Assembleias de Deus em território indígena e espaços simbólicos.

A fim de responder ao questionamento proposto e, assim, atingir o objetivo geral desta investigação, coube-nos assimilar a evangelização das Assembleias de Deus em Pesqueira - PE de 1980 a 2022 a fim de compreender o processo do hibridismo das pertenças religiosas na evangelização assembleiana no povo Xukuru do Ororubá.

Assim, para percorrer esse caminho, traçamos os seguintes objetivos específicos: a) como ocorre a evangelização das Assembleias de Deus em Pesqueira no povo Xukuru do Ororubá; b) identificar a estratégia em campo da evangelização assembleiana; c) avaliar como os rituais indígenas reafirmam sua identidade e constroem um pensamento decolonial e de resistência; e por fim d) Interpretar e analisar as narrativas indígenas e as relações identitárias com as manifestações religiosas, divindades sagradas e espaços simbólicas.

Para o desenvolvimento do conteúdo pretendido, adotamos os seguintes métodos, a) Pesquisa documental de pesquisadores, artigos de jornais para compreendermos os movimentos e pautas do imaginário pesqueirense sobre a comunidade indígena a partir de 1980, fotografias do acervo do povo indígena e fotografias autorais de visitas de campo (iconografia), gravações, entrevistas e bibliográfica para obtenção de dados acerca de todos os aspectos envolvidos na evangelização indígena pelos pentecostais; b) pesquisa de campo (pesquisa-ação), foi aprovada pelo Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (COPIXO) anexo B, autorizada pela Fundação Nacional do Índio⁴ (FUNAI) anexo A, aprovada pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) anexo C; c) depois planejado entrevistas semiestruturadas *in loco* com diversos indígenas pentecostais e indígenas das tradições religiosas indígenas apêndices A, B, C e D; d) categorização dos dados por meio da construção de um mapa compreensivo dos mapas e narrativas; e) análise das perguntas propostas, por meio das abordagens qualitativas.

Segundo Hans-Jurgen Greschat (2005), o papel do cientista da religião, tem que ir para além do estudar seu objeto de pesquisa (compreender e interpretar), didaticamente, utilizar uma metodologia científica da religião e ter uma linguagem simplificada, logo, deve não apenas partir de implicações epistemológicas, mas, sobretudo da observação, experiência *in loco* e análise do campo de pesquisa, uma vez que o sagrado, em qualquer religião está aberto à experiências.

Esta obra, do campo das ciências da religião, é fundamentada por uma série de interdisciplinaridades como a etnografia centrada na pessoa, as políticas indigenistas e brasileira, os direitos humanos, assim como as relações internacionais, a psicologia, história, filosofia, sociologia, antropologia e o próprio fenômeno religioso que o Mestrado *stricto sensu* nos propõe a explorar. Logo, é possível ter uma produção com resultados significativos e com

⁴ Com a criação do Ministério dos Povos Indígenas e a liderança de Sonia Guajajara e a nomeação de Joenia Wapichana na liderança da FUNAI, fazem a alteração do nome do órgão indigenista em 2023 para Fundação Nacional dos Povos Indígenas, mas continuam utilizando a sigla FUNAI.

desdobramentos importantes, com contribuições não somente para a academia, mas também para os povos indígenas no nordeste.

O aprofundamento no estudo sobre a pertença religiosa na evangelização pentecostal em povos indígenas, amplia a possibilidade de diálogo e comportamento, podendo configurar novas construções sociais. Para a academia, é comum que tanto o pentecostalismo quanto as tradições religiosas indígenas sejam estudados separadamente e repensar o "Deus na Aldeia" que ganha uma roupagem humanitária pode levar a conflitos entre um povo. Divulgar o resultado desta dissertação para contribuir a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e divulgar os resultados e instigar o Relatório de violências contra povos indígenas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), além de contribuir com o Ministério dos Povos Indígenas⁵ (MPI) a analisarem o impacto da evangelização das Assembleias de Deus e o seus desdobramentos na religiosidade e na cultura indígena, pode trazer mais *insights* para futuras pesquisas no campo das Ciências da Religião é um caminho a ser construído. Além do mais, a potencial oportunidade de criar um grupo de estudo dentro do MPI é uma possibilidade e caminho a ser conquistado. Para seguir uma carreira acadêmica é preciso construir e passar por etapas até chegar a ser um docente, e o objeto em questão permite mediar potenciais diálogos no campo com povos originários e comunidades tradicionais e o campo religioso.

Para responder às perguntas propostas teremos três referenciais teóricos que nos darão bases de sustentação. Serão investigados os processos socioculturais subjacentes ao hibridismo religioso na evangelização pentecostal no povo indígenas ocorridos no território Indígena Xukuru do Ororubá e no Município de Pesqueira, no contexto da sociedade moderna. As mudanças religiosas detectadas do povo Xukuru serão classificadas e analisadas sob a ótica weberiana, teórico central neste trabalho, destacando os tipos de dominação. Max Weber aponta que a relação de dominação não acontece, necessariamente, apenas por influência de meios econômicos, mas também pela arte e religião. A dominação pode se dar por interesses materiais ou por motivos ideais e por aqueles afetivos ou racionais, e precisa ser considerada para que a relação de dominação aconteça.

Nesse sentido, a tipologia de dominação de Max Weber pode oferecer elementos para compreender a tradicionalização indígena e a burocratização na organização sócio organizacional da comunidade.

⁵ Inicialmente era Ministério dos Povos Originários, mas depois de criado, alteraram para Indígena.

No que tange ao fenômeno religioso, este é muito mutável. A cada instante que uma pesquisa se propõe a elaborar padrões, delimitar espaços e estabelecer modelos, o campo já foi modificado, pois é natural que o fenômeno religioso se altere, se reelabore e se complexifique (caminho natural desta dissertação). Além do mais, os nossos objetos e consequências podem escapar do esperado, dado isso, Weber conceitua o "paradoxo das consequências" ou "afinidade eletivas", um elemento orientador na ação racional.

“afinidades eletivas” (Wahlverwandtschaften) entre certas formas de fé religiosa e certas formas de ética profissional. Por esse meio, e de uma vez só, serão precisados, na medida do possível, o modo e a direção geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material (WEBER, 2004, p. 83).

Segundo o raciocínio de Weber (2004), para que essa dominação racional ocorra, é necessário que haja um modo que caracterize a sociedade moderna em contraste com as formas tradicionais da sociedade, buscando novas formas de viver a religião e as novas formas de organização e/ou transformação nas instituições tradicionais.

Nesse sentido, a tipologia de dominação de Max Weber pode nos oferecer elementos capazes de compreender o surgimento das igrejas pentecostais em localidades simbólicas na região, a resistência do povo Xukuru de não aceitar igrejas evangélicas dentro do território demarcado, o poder na ascensão política de lideranças indígenas (vereadores indígenas e cacique do povo Xukuru na prefeitura do município), o papel da igreja católica em um município com turismo religioso e aparição católica, além da concentração de indígenas desaldeados⁶ estrategicamente localizados no bairro Xucurus.

Outro teórico importante para as análises deste trabalho é o sociólogo francês Pierre Bourdieu, considerado um dos intelectuais mais influentes de sua época. Autor de uma elaborada teoria dos campos de produção simbólica (BOURDIEU, 2004), o sociólogo procurou mostrar que as relações de força entre os agentes sociais apresentam-se sempre na forma transfigurada de relações, que muito nos ajudará neste trabalho. Uma das questões mais importantes na obra de Bourdieu (2004) é a análise de como os agentes introduzem a estrutura social, ao mesmo tempo em que a produzem, legitimam e reproduzem. Neste sentido, pode-se afirmar que ele dialoga com o estruturalismo, ao mesmo tempo que pensa que espécie de

⁶ Povos indígenas que vivem fora do território demarcado pela FUNAI ou em processo de demarcação.

autonomia os agentes detêm. Bourdieu, então, se propôs a superar tanto o objetivismo estruturalista quanto o subjetivismo interacionista (fenomenológico, semiótico).

Pierre Bourdieu (2004) nos diz que a maneira mais rica de analisar um campo é pensá-lo como um espaço de posições, no qual os dominantes determinam as estratégias entre os dominados, produzindo e distribuindo os recursos de acordo com os seus interesses. O grupo de dominados (a membresia, equipes de serviços, evangelistas etc.) obedecem a uma doxa (consenso) compartilhada por todos, de manutenção – racionalização, normalização e moralização. Ou seja, a sistematização dos bens de salvação, com as suas próprias leis, mesmo tendo a FUNAI⁷ e o CIMI para medir em prol dos direitos humanos e indigenistas dos povos indígenas.

Ademais, outro teórico importante nessa pesquisa é o sociólogo francês Edgar Morin, que teve suas ideias rejeitadas por décadas, mas tornou-se um dos principais pensadores contemporâneos a partir dos estudos sobre o conhecimento e da complexidade. O conhecimento é construído a partir de todas as variáveis e não a partir de uma simplificação dela. Em *Introdução ao pensamento complexo* (2015), compreendemos os fundamentos do pensamento complexo e, apesar de que não se trata do indivíduo/agente em si ou performance social coletiva, mas sim o conhecimento produzido a partir do conhecimento.

Para Morin, “a complexidade não é a chave do mundo, mas o desafio a enfrentar, por sua vez, o pensamento complexo não é o que evita ou suprime o desafio, mas o que ajuda a revelá-lo e às vezes a superá-lo” (2005, p. 8). Ele denomina como pensamento complexo “o que visa ultrapassar a confusão, o embaraço e a dificuldade do pensar com o auxílio de um pensamento organizador: que separa e que religa” (MORIN, 2015, p.118).

O trabalho com a incerteza incita ao pensamento complexo: a incompressibilidade paradigmática de meu tetragrama (ordem/desordem/interação/organização) mostramos que nunca haverá uma palavra-chave — uma fórmula chave, uma ideia-chave — que comande o universo. E a complexidade não é só pensar o uno e o múltiplo conjuntamente; é também pensar conjuntamente o incerto e o certo, o lógico e o contraditório, e é a inclusão do observador na observação. (MORIN, 2014, p. 206).

O operador dialógico é concebido por Morin (MORIN, 2005, p. 74) como aquele que “permite manter a dualidade no seio da unidade, que associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos”. Considera ainda que o princípio dialógico, diferentemente do dialético, “é a eliminação da dificuldade do combate com o real”. (MORIN, 2014, p.190)

⁷ Nessa última década, houveram projetos de governo para desmontar a FUNAI e torna-lá anti-indígena.

Outros autores serão mencionados neste trabalho, e podemos classificá-los entre métodos estáticos ou dinâmicos. Os estáticos são métodos que não dependem do conteúdo de um objeto ou variável de instância.

O autor Ênio José da Costa Brito em *Veredas interculturais* (2020) traz suas contribuições sobre o cuidado da utilização das leituras decoloniais na religião, os documentos quinhentistas, história e literatura, trabalhando sobretudo com matrizes indígenas e as relações com missionários ao longo da história.

A obra *Identidade Cultural*, de Stuart Hall (2003), traz a ideia de identidade que vai se construindo ao longo do tempo, num elo entre sociedade e indivíduo. A perda do sentido de si, ou também chamada de deslocamento do sujeito é uma crise de identidade do seu lugar no mundo social, cultural e de si mesmo. A identidade, por vezes, é contraditória e passa a ser uma celebração móvel, o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos. Na formação do Brasil, a narrativa de criação de uma nação é uma construção simbólica, necessária para poder gerar sentimento de identidade e lealdade, assim cria-se uma comunidade imaginada (HALL, 2003).

A obra de Achille Mbembe, *Necropolítica* (2018), nos ajuda na discussão dos povos indígenas no Brasil, uma vez que estamos falando de corpos não colonizadores ou brancos, mas sim corpos marcados para morrer – mortos vivos e não humanos. As condições práticas do exercício de matar, deixar viver ou expor a morte são questionamentos levantados nessa separação moderna entre a política e a barbárie, da razão e desrazão. A destruição de corpos humanos e populações, seja física, cultural ou mental em qualquer processo de domínio ou imposição das suas verdades é uma ocupação colonial de que configura quem importa e não importa. As formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror.

Já o autor Walter D. Mignolo traz o pensamento de fronteira (2012), no contexto local, pelos subalternizados. As histórias locais têm o papel de reinventar e adaptar às realidades locais, tendo um ponto de vista da racionalidade não eurocêntrica da subjetividade subalternas pensadas a partir da epistemologia de fronteiras. O que vai fomentar o pensamento de fronteira seria: a diferença colonial e seu reconhecimento, acontecendo assim a manifestação da decolonialidade e a voz dos povos subalternizados.

Já os métodos dinâmicos referem-se ao que se modifica ou que está em movimento, associado a objetos específicos. Com isso, utilizaremos o antropólogo americano Clifford Geertz, que traz suas contribuições quanto à crítica e reelaboração do conceito de cultura,

através de sua obra *Interpretação das culturas* (2008). A proposta é um deslocamento, saindo das instituições, aspectos mais estruturais e vindo para as ações dos indivíduos, movendo do campo macro para o local, com o objetivo de conclusões universais a partir da análise sistêmica de casos particulares. Os indivíduos são os agentes e agem porque aquela ação tem um significado para eles. Logo, precisamos entender a cadeia de significado e símbolos que os indivíduos criam.

O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 2013, p. 4).

Os símbolos em determinados contextos de interação conseguem passar os significados que podem explicar o funcionamento da cultura de um povo, pois ele vai além de um símbolo na mente dos indivíduos e coletivo. Para o povo Xukuru, há diversos símbolos como a cosmologia, a mitologia, a relação com a natureza, os Encantados no reinado de Ororubá, mas a imagem mais significativa e recente foi alocada ao Encantado Cacique Xikão, o eterno Mandaru.

Outro crítico que estuda a ideia de cultura no ambiente moderno é o autor Homi Bhabha em *o local da cultura* (1998). A proposta de interrogar a identidade em uma prerrogativa pós-colonial junto com Fanon, o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo e as provocações de tradução da cultura nos auxiliará compreender na identificação no cruzamento religioso das partes.

O antropólogo do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), João Pacheco de Oliveira (1999) nos auxiliará com a questão de povos indígenas no nordeste e as armadilhas do estudo desses povos.

Nas duas últimas décadas, as pesquisas mais relevantes sobre as ADs nasceram da área das Ciências da Religião. Os principais destaques são do prof. Dr. Gedeon de Alencar que pesquisa as relações entre cultura brasileira com o pentecostalismo assembleiano, trazendo suas contribuições no trabalho intitulado "Assembleias de Deus: origem, implantação e militância, 1911-1946" (ALENCAR, 2010) e Assembleias brasileiras de Deus a partir de uma matriz pentecostal assembleiana brasileira sobre os pilares da a) teorização: tipo ideal, as camadas e classes sociais e a teoria das dominações carismática, tradicional e burocrática racional (weberiana); b) história: a partir de uma periodização do movimento pentecostal de 1911 a 1946, da instituição pentecostal de 1946-1988 e da corporação pentecostal de 1988-2011; e c)

tipologia: os diversos assembleianismos, seja rural, urbano, autônomo e difuso. (ALENCAR, 2013).

Alencar ainda lança "Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira- protestantismo Tupiniquim" (ALENCAR, 2005), que levanta hipóteses comparando as matrizes indígena, afro e Católica na formação cultural brasileira e a tentativa de identificação das contribuições protestantes. Seja do rural ao urbano, do litoral brasileiro à Amazônia, afinal, o que existe nas profundezas do Brasil?

Tem gaúchos, mineiros, sertanejos, índios, seringueiros, operários, vaqueiros, sambistas. Tem jangadas, montanhas, praias, florestas, Cataratas do Iguaçu, o Pão de Açúcar, o Elevador Lacerda, o Cristo Redentor e, na areia da praia, algumas flores e velas. Esta imagem, como as demais, não precisa de legenda. É singular. É tão paradigmática que pode, junto com o Pão de Açúcar, ser símbolo da nação brasileira. Os *ethos* indígena, católico e afro estão lá bem definidos e identificados. Mas nada, absolutamente nada, que possa ser identificado com o protestantismo (ALENCAR, 2005, p. 11).

Mas se nada pode ser identificado com o protestantismo-pentecostal e ter ainda uma criação de igreja pentecostal com modelo americano e com lideranças suecas, a Assembleia de Deus no Brasil é brasileira?

Brasileiríssima. Ela pode não ser “a cara” do Brasil, mas é um retrato fiel. E um dos principais. É uma das sínteses mais próximas da realidade brasileira. Como o Brasil, é moderna, mas conservadora; presente, mas invisível; imensa, mas insignificante; única, mas diversificada; plural, mas sectária; rica, mas injusta; passiva, mas festiva; feminina, mas machista; urbana, mas periférica; mística, mas secular; carismática, mas racionalizada; fenomenológica, mas burocrática; comunitária, mas hierarquizada; barulhenta, mas calada; omissa, mas vibrante; sofredora, mas feliz. É brasileira (ALENCAR, 2012, p. 15).

No mesmo grau de importância, a Pós-Doutora Marina Corrêa nos ajuda a compreender a lógica de organização dos Ministérios assembleianos, assim como o carisma e poder religioso nas suas estruturas, em sua obra “Assembleia de Deus: Ministérios, carisma e exercício de poder” (CORREA, 2013), além de também contribuir na compreensão desse jogo de xadrez com estudos de pós-doutorado sobre as "Dinastias assembleianas - Sucessões familiares nas Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil" que será notável compreender a relação conflituosa do Estado e Igreja e os oligárquicas políticos e o coronelismo: quem controla os controladores?, principalmente quando analisarmos regionalmente a AD do estado de Pernambuco e do município de Pesqueira.

Além dos trabalhos de Alencar e Corrêa mencionados acima, nos apoiaremos nas contribuições do Doutor em História e mestre em Ciências da Religião Maxwell Fajardo, que nos ajudará a percorrer a expansão das ADs no Brasil urbano (1946-1980) em sua obra *Onde a luta se travar* (2015). Esta obra contribui para a compreensão acerca do campo religioso e as transformações e estratégias, além dos caminhos da expansão na metrópole e a construção de uma tradição, no caso de Pernambuco. O teólogo e cientista da religião Liniker Xavier também compõem as análises, principalmente por compreender o campo das ADs em Pernambuco enquanto uma disseminação no nordeste brasileiro (2016).

Diversas pesquisas nos campos da história, sociologia, teologia, antropologia, educação e linguística têm se debruçado sobre os aspectos específicos das ADs como, por exemplo, o marketing religioso (CAMPOS, 1996), a educação teológica (GOMES, 2013), a atuação dos fundadores (PAULA, 2010 e BENATTE, 2010), o patrimônio histórico da instituição (GANDRA, 2013), a participação de seus membros em movimentos populares (FERREIRA, 2013) e seu crescimento numérico (CARREIRO, 2007), entre outros. Temos ainda trabalhos que destacam a história regional da instituição (LOPES, 2008; SOUSA, 2011; MOTA, 2013; FRANKLIN, 2014, entre outros).

O volume de produções sobre o pentecostalismo indica a ampliação dos horizontes acadêmicos sobre o tema, bem como o reconhecimento de que as ADs apresentam um rico campo de pesquisa capaz de oferecer subsídios para a compreensão de diversos aspectos da religiosidade brasileira. Porém, há pouca pesquisa se tratando de evangelização protestantes-pentecostais e os povos indígenas no Brasil. Uma obra importante que se propõe a organizar esse tema é do professor Robin M. Wright, que é livre-docente do Departamento de Antropologia e diretor do Centro de Pesquisas em Etnologia Indígena do IFCH-UNICAMP. É autor de *Cosmos, self and history in Baniwa religion: for those unborn* (University of Texas Press, 1998); co-autor, com Neil L. Whitehead, de *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery in Amazonia* (Duke University Press, 2004); e organizador de *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, volume I (1999) e II (2004) ambos pela editora da Unicamp.

Logo, o conteúdo deste trabalho está dividido em três capítulos, onde serão trabalhados em partes e responder as perguntas propostas dentro do período de 1980 a 2022. O primeiro capítulo percorre o cenário após a invasão de 1500 pelos portugueses e as missões catequizadoras até a construção da República e a divisão do estado e a igreja e a institucionalização do pentecostalismo assembleiano. Ainda, estabeleceremos um cenário

historicista crítico da expansão das igrejas pentecostais Assembleias de Deus no Brasil e pelo Nordeste e especificamente no município de Pesqueira, no agreste pernambucano, para compreender o formato da evangelização e a relação dos pentecostais e os povos Indígenas no Brasil.

O capítulo seguinte aborda em três tópicos principais o aprofundamento na luta e identidade do povo Xukuru do Ororubá e de sua religiosidade ao longo da história, em particular de 1980 a 2022. O primeiro tópico apresenta o histórico dos conflitos, memórias e pertencimento da etnia inserida no município de Pesqueira-PE e como as lutas do povo Xukuru são produtos de várias histórias e culturas interconectadas, além da análise da hereditariedade no cacicado. No segundo tópico, adentraremos na religiosidade e ancestralidade no reinado do Ororubá, os rituais, a estrutura, a organização, as práticas híbridas e plurais do povo Xukuru do Ororubá com outras religiões. Já no terceiro tópico, faremos uma etnografia centrada no Cacique Marquinhos como um sujeito auto-eco-organizador que transita em unidades complementares e antagônicas, trazendo em seguida nossas análises. O grande destaque nesse capítulo é analisar como os rituais indígenas reafirmam sua identidade e constroem um pensamento decolonial e se relaciona com as manifestações, divindades sagradas e espaços simbólicos.

Por fim, o terceiro capítulo é o momento em que todas as análises complexas serão feitas, costuraremos as narrativas dos indígenas convertidos e resgataremos os pontos cruciais dos capítulos um e dois para compreender a pertença religiosa do indígena no processo de evangelização pentecostal assembleiana dos indígenas aldeados e desaldeados e os espaços simbólicos na questão da conquista espiritual e salvação dos indígenas Xukuru do Ororubá e os impactos que esse projeto de “salvação dos perdidos” tem para a religiosidade e o modo de vida dos povos originários, não apenas os Xukuru do Ororubá, mas para todos os povos indígenas no Brasil e seus desdobramentos em formatos de missões evangelizadoras. Por último, o quarto tópico é o mais denso deste capítulo, pois questiona compreender o Espírito (Índigena), o Santo (Católico) e o Espírito Santo (Pentecostal) por trás das narrativas dos indígenas, sejam os convertidos assembleianos ou católicos e do Ritual Sagrado.

Dessa maneira, há muito ainda a se avaliar nos elementos que compõem os projetos missionários da evangelização indígena, não somente no Nordeste, mas por todo o Brasil, país fértil para o campo religioso, caminho que julgamos muito relevante para novos estudos.

1 CAPÍTULO I - A EVANGELIZAÇÃO

O conteúdo deste capítulo está dividido em quatro tópicos principais, visando estabelecer um panorama historicista do início das Assembleias de Deus-ADs no Brasil e, especificamente, em Pesqueira-PE. O primeiro tópico apresenta um breve histórico da origem do caos a partir da invasão portuguesa em 1500, o formato e as consequências da missão catequizadora e as heranças coloniais com o rompimento do estado e a igreja na criação da República, conseqüentemente os novos movimentos religiosos. Em seguida, adentramos no surgimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos e a chegada no Brasil, destacando as figuras dos fundadores suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Observamos o formato e a efervescência dos trabalhos, a teologia que se pregava, os costumes, a expansão da denominação no Brasil, o perfil do assembleiano ao longo dos anos, especificamente a partir da década de 1980 até as fragmentações das ADs e a periodização histórica.

No terceiro tópico focamos nas ADs no estado nordestino de Pernambuco, desde o chegada em 1916 com as dificuldades de organização e consolidação até virar um modelo de Ministério no nordeste com Joel Carlson. As disputas dentro do campo assembleiano em Pernambuco são acirradas e também fragmentadas. De um lado Abreu e Lima e, do outro, o pastor presidente Ailton José Alves. O quarto tópico – *Assembleias de Deus em Pesqueira* – faz uma análise local das igrejas dentro do município de Pesqueira, no agreste pernambucano, especificamente na estrutura, mapeamento das igrejas, as zonas de influência em uma cidade Católica juremeira, as relações com outras religiões, além do modo de campanhas evangelizadoras.

1.1 A origem do caos: encobrimento do brasil

Todo processo de invasão e duradouro domínio extingue e ressignifica todos os processos, e essa quebra é o projeto divisor da chamada pré-história do Brasil e o "descobrimento" do Brasil. Ambos os termos são problemáticos por si só. Pré-história está ligada a uma ideia de inferioridade técnica de uma civilização que compartilha conhecimento de línguas, símbolos, sistema de crenças, valores, organização social e artística utilizando categorias estéticas e narrativas distorcidas pelos europeus opressores. Já o "descobrimento" é para quem estava buscando e encontrou algo desconhecido, digo, uma imensa terra verde sem dono, o que não foi o caso. Assim, indicamos aqui os termos que consideramos mais adequados,

juntos, para remeter a esse período: a história do Brasil antes da invasão portuguesa. Para nos ajudar a exemplificar, utilizaremos a fala da Célia Xakriabá⁸: “Antes do Brasil da Coroa, existe o Brasil do Cocar. Antes do Brasil do verde e amarelo, existe o Brasil do jenipapo e do urucum. Não conheceremos o Brasil antes de conhecer a história indígena”.

Neste sentido, por mais que pesquisadores se debruçam para investigar as civilizações aqui já existentes e seus modos de fazer, ainda dominam as narrativas lineares que constituem como central a chegada devastadora das caravelas. Pindorama, o chamado Novo Mundo da terra prometida é uma invenção colonial. Nos empurrou a um abismo onde somos também descendentes dos genocídios, estupros, assaltos, subalternizações e precariedades de um complexo de dependência que nos condiciona submissos às políticas, economias, racionalidades, ideologias do ocidente europeu.

A história do colonialismo aqui problematizada não terá a entonação de uma provável redenção do projeto ocidental. A utilização do pensamento decolonial⁹ ou decolonialidade tem como objetivo libertar a produção de conhecimento da episteme eurocêntrica, mesmo sabendo que o termo sempre nos liga à colonialidade. Isso não quer dizer que não utilizaremos ideias de pensadores europeus, mas faremos o exercício de olhar os povos indígenas no centro do sistema de poder da perspectiva da elaboração textual. Há muitas frestas, e segundo Simas e Rufino:

Nos espaços deixados operam muitos contragolpes, numa infinidade de flechas atiradas que não sabemos onde cairão e quem irão acertar: são elas as responsáveis por outras possibilidades de invenção do mundo (2018, p. 98).

Do que podemos perceber que é passado por séculos pelos povos originários que aqui habitavam, é a estrutura fundamental para existência de tantos povos nessas terras. Terras grandes o suficiente para ter troncos linguísticos, costumes, técnicas e organização social em climas tão diversos e essa função articuladora só foi possível porque as cosmologias estabeleciam as relações entre as várias etnias, e seus respectivos povos, formulavam o universo, atribuindo uma ordem e hierarquia onde antes existia apenas o caos. Humanos, espíritos de mortos, almas, entes da floresta, dos rios e montanhas, animais, plantas e seus respectivos mestres e monstros, compõem uma miríade de agentes que coexistem segundo

⁸ Frase dita por Célia Xakriabá no Rio2C dia 28/04/22 sobre o contexto de narrativas ancestrais.

⁹ O termo será utilizado durante a dissertação, mas como "ação que encarna força utópica, política e pedagógica para a transgressão da obras/efeitos/heranças coloniais (colonialidade) e a remontagem do seres/saberes em prol de outro projeto mundo" (RUFINO, 2019, p. 11).

princípios que devem ser observados a fim de garantir a cada grupo a condição e o lugar que lhe cabem.

As cosmologias são teorias do mundo, da ordem e do movimento, no espaço e no tempo, onde a humanidade é apenas um dos diversos personagens em cena em um tempo cíclico, que sempre retorna a um lugar próximo que estava - não ao mesmo. A mediação entre cosmologia e história são feitas principalmente pelas lideranças religiosas indígenas, seja pelos pajés ou xamãs que, recorrendo à cosmologia local, proverão sua comunidade das interpretações que pedem em face dos novos tempos e através da oralidade, a cada história contada, adia o final do mundo.

Cada etnia tem seus mitos fundantes, alguns são próprios, outros já são absolvidos de outras culturas e ao longo do tempo são modificados ganhando características próprias. Os mitos articulam à vida social, os rituais, a história, a filosofia própria de cada grupo, como categorias de pensamento localmente formuladas que sucedem em formas peculiares de idealizar a pessoa humana, o tempo, o espaço e o cosmo (SILVA, 1998).

Para Eliade (1972), o íntimo do mito é a origem das coisas, do primórdio, considerando relevante e norteador para o grupo que o mito deve ser entendido através de uma perspectiva histórico-religiosa e vivenciar os mitos implica em uma experimentação religiosa, no caso, com a espiritualidade das tradições religiosas indígenas.

Muitos aspectos demonstram a relevância e a diversidade deste quase continente chamado Brasil. Um país com suas peculiaridades e contradições num jogo de intenções intermináveis e dúbio de uma nação ainda em amadurecimento.

E damos, assim, o pontapé da origem do caos.

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos (...) se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa (CAMINHA, 1999)

Assim se inicia a História do Brasil a partir da visão dos colonizadores portugueses. Entrega-se o país invadido ao rei de Portugal, representante de Deus. E o primeiro gesto dos marujos descendo na praia foi erguer a cruz de Cristo.

Portugal considerou todo o território brasileiro como parte do seu domínio. Por essa razão e durante os dois primeiros séculos da história do Brasil, não foi feita nenhuma

consideração sobre a necessidade de assegurar aos povos originários quaisquer direitos territoriais. Eram tempos das mais arrojadas quanto arrogantes "conquistas", em que nunca foi considerado dar aos "conquistados" nenhum direito. Muito pouco respeitado, e parecendo até uma mentira que, em 1º de abril de 1680 é que Portugal, através do Alvará Régio, reconheceu a posse dos povos originários sobre suas terras, por serem eles os seus primeiros ocupantes e donos naturais.

Porém, tornou-se um objeto de um continuado e sistemático processo de esbulho por parte dos portugueses que, por diversas vezes, tinham apoio, senão estímulo, das autoridades da época ou, ao menos, contavam com a sua omissão. Um dos casos foi a edição da Carta Régia de 02/12/1808, que afirmava como devolutas as terras que fossem "conquistadas" dos indígenas nas chamadas Guerras Justas, intentadas pela coroa portuguesa contra os povos originários que não se submeteram ao domínio. A condição de devolutas possibilitava que essas terras fossem concedidas para quem a coroa portuguesa quisesse, já que pressupunha-se uma terra de domínio real (público) sem nenhuma destinação específica. Dito de outra forma, todas as diversas tentativas da coroa em ordenar a ocupação territorial indígena significava mais uma forma de segregação dos povos originários em terras ínfimas, liberando grande parte das extensões de terras de ocupação tradicional para o processo colonizatório, tornando esses espaços em "aldeamento"¹⁰.

Os aldeamentos eram áreas de comunidades indígenas sob a administração de ordens religiosas (especificamente de jesuítas), segundo o Regimento das Missões, de 1686, pretendendo facilitar o trabalho de assistência religiosa, ou catequese. O modelo sucedeu o Diretório dos Índios, criado pelo Marquês de Pombal, em 1757 e extinto em 1798, sinalizando o processo de secularização dos aldeamentos.

A organização administrativa das missões religiosas no Brasil colonial foram concebidas pelo direito de padroado, isso é, o direito do Rei de Portugal de nomear bispos, cônegos, párocos, de arrecadar os dízimos, além de organizar a comunidade religiosa e constituiu a "expressão prática do colonialismo em termos de instituições religiosas" (HOORNAERT, 1983, p. 39). A contrapartida era a expansão e disseminação da fé cristã em terras indígenas conquistadas, a hierarquia eclesiástica de Portugal acatou-se ao Estado, tornando o clero funcionário e a igreja um departamento do reino, simbolizando a religião

¹⁰ Originalmente, o termo era usado para classificar pequenos vilarejos e/ou distritos rurais. Os aldeamentos indígenas foram delimitados pelo Estado brasileiro e administrados por ele ou por ordens religiosas, carregando forte carga colonialista. E, a FUNAI usa este termo para denominar vários assentamentos em uma área indígena.

oficial (HOORNAERT et. al. 1979). Logo o Rei definiu a política religiosa para a colônia portuguesa. Com os aldeamentos, o trabalho de catequese ganharia uma expansão do sistema colonial, ocupando territórios e garantindo fronteiras. A institucionalização das ordens religiosas só foram conquistadas quando feitos os conventos, colégios e igrejas e a partir de então, foi possível a ação missionária junto nos aldeamentos indígenas (HOORNAERT, 1998). A pregação doutrinária da catequização dos povos indígenas envolvia combate, conquista e dominação dos "bárbaros infiéis" (NEVES, 1978), onde a política indigenista fragmentava a população autóctone em os aliados e os inimigos. O uso da força coercitiva, que chamamos de *hard power*¹¹ pelo teórico do campo das relações internacionais Joseph Nye (2004) era utilizado com aqueles originários que não se convertiam à fé cristã Católica, devendo assim serem subjugados até garantir o processo de catequização. O objetivo era garantir a justificativa do projeto colonial de caráter ético-religioso para servir como mão de obra escrava nos empreendimentos coloniais de cunho econômico, geopolítico e militares. Qualquer tipo de paganismo, selvageria e barbárie no imaginário do cristão colonizador era sinônimo de uso da força. O ataque à religiosidade indígena e às lideranças, com a estratégia da conversão deles, não era apenas com a pregação da Bíblia. Havia mecanismos compensatórios, que sabemos que nunca existiram, e a adoção de intérpretes permitindo o ensino da Bíblia no processo de aprendizado forçado. Nos "colégios de meninos", os curumins foram forçados a uma educação através da música sacra e práticas litúrgicas, utilizando os jesuítas instrumentos pedagógicos como catecismos, vocabulários e gramáticas elaboradas com o auxílio de intérpretes (ANCHIETA, 1933; LEITE, 1965; NEVES, 1978; NÓBREGA, 1931).

Do século XVI a meados do século XVIII, a função catequética pode ser analisada em ciclos litorâneo, sertanejo e maranhense (HOORNAERT et al. 1979). O empenho para o domínio do tronco linguístico tupi, fundamental para a conquista e a redução dos originários em aldeamentos; o ajuste técnico no desenvolvimento da catequese em um "sistema de aldeamento" definindo normas de trabalho, convivência, costumes, legislação interna, ritos e festas sacras; a polarização nos debates de liberdade ou escravização dos povos originários no sistema colonial; e a submissão de ordens religiosas aos projetos expansionistas do sistema colonial, assegurando as guerras justas e a escravidão indígena (HOORNAERT et al. 1979).

¹¹ *Hard power* é um termo do campo das relações internacionais que em português quer dizer poder duro ou uso coercitivo da força, conceito utilizado na vertente realista e de corpo político de influenciar ou exercer poder sobre o comportamento do outro através de recursos militares e econômicos.

Com a cultura da cana de açúcar baseada na escravidão africana e a decadência dos aldeamentos no litoral, foi-se necessário transferir os interesses das ordens para os interiores em novos ciclos econômicos. Os colonizadores repousam numa base de latifúndio, monocultura e escravidão, numa sociedade aristocrática, com o senhor branco dono de vastos domínios e, por outro lado, os escravizados indígenas e africanos no último grau da hierarquia. Uma sociedade oposta, com seus domingos santificados, estabelecendo a destruição do indígena (inicialmente) por detrás de preconceitos raciais contra a sedução das mulheres nuas, dos amores e a tentação "demoníaca" da mistura de sangue.

No fim do século XIX e século XX, a partir da República brasileira e o rompimento do Estado e a Igreja, a proposta de autores em definir cultura em uma formação complexa e de muitos vieses e caminhos subterrâneos pelos quais passam as culturas indígenas, africanas e portuguesas, posteriormente os imigrantes europeus e mais tarde os orientais, tudo dentro deste grande caldeirão verde e amarelo.

E esse agrupamento humano que chegou, deixou e ainda deixa marcas permanentes. Hodiernamente, convivemos cotidianamente com esse amalgamento de culturas, falando uma mesma língua, praticando os mesmos costumes, como se eles fossem ancestralmente nossos. Configura como um milagre que essas heranças superpostas nesses quinhentos e tantos anos tenham consolidado esses caminhos, de maneira a construir uma civilização em processo constante.

Caminhos de integração nacional construíram vilas e cidades no litoral e interiores do Brasil, foram cimentando uma argamassa de ferro cruel em defesa da desumana colonização, espremido e triturado por diversos períodos desenvolvimentistas como o açúcar, gado, do ouro, das pedras preciosas, do café e de toda a manufatura, desde joias da nobreza às alfaías de prata de uso sagrado e profano. Esses períodos foram fundamentais para o tal desenvolvimento e enriquecimento da Igreja Católica que prometia um céu e o perdão de Deus por todas as ofensas praticadas pelos cruéis colonizadores. Essa formação brasileira sobretudo tem sido:

um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor do engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos o antagonismos, o mais geral e mais profundo: o senhor e o escravo. (FREYRE, 1943, p. 176).

Em uma terra de contrastes e plural, surge espaço para um campo religioso fértil em plena formação cultural na República brasileira. A mescla e entrelaçamento de crenças e diferentes sistemas religiosos ao longo dos séculos geraram inúmeros arranjos de experiências que se perpetuam no perfil do comportamento religioso brasileiro. Esses arranjos são fusões de diversos cultos e doutrinas religiosas, criando uma reinterpretação de seus elementos.

Entre as instituições religiosas, o catolicismo foi a que mais deixou marcas profundas. Nos interiores, a religiosidade popular Católica foi intensa, nas diversas expressões e práticas nas comunidades Católicas com devoção aos santos populares, as romarias, as novenas, as procissões, as bênçãos, as festas dos padroeiros e as promessas com origens e populações indígenas, negras e os colonos.

A escravidão foi cruel e desumana e as consequências são perceptíveis mesmo depois de tantos anos, mas deixou subsistir as religiões africanas que resistem até hoje: a religião daomeana, dos voduns (no Maranhão), e a religião iorubá, dos orixás, na Bahia, Pernambuco, Alagoas ou no norte, sob os nomes de Tambor de Mina, candomblés ou xangôs. O povo Bantu, também arrancado de suas terras, pratica sua religiosidade nas umbandas, nas rotas das importantes capitais do Brasil, São Paulo e Rio de Janeiro.

Na metade do século XIX, o protestantismo chega ao Brasil, porém só no século XX suas ideias vão ganhar força com a separação entre Estado e Igreja na República. Entre as maiores denominações protestantes históricas estão os batistas, presbiterianos, luteranos, metodistas e adventistas.

As práticas religiosas e ritualísticas no Brasil se alteraram ao longo do curso, adaptando-se às épocas, aos fiéis, aos seus próprios interesses. As outras religiões e novas vertentes, como o pentecostalismo, em processos de desconstrução e reconstrução, adaptando e se readaptando em um movimento constante, utiliza a colonialidade do poder instrumentalizada (QUIJANO, 2005), que não é a mesma do período colonial da Igreja Católica. As Igrejas Pentecostais reproduzem esse modelo de projeto religioso de "sucesso", principalmente em contextos urbanos marcados pela secularização com as fissuras e fragmentação da Igreja Católica (FAJARDO, 2015, p. 38) e no urbano. Passos (2001) percebe que a Bíblia tornou-se um símbolo que representa uma transição na devoção dos santos populares.

O campo pentecostal brasileiro é marcado pela colonialidade. Quijano (2005) propõe o conceito de “colonialidade do poder” ao destacar que

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial.

Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial (QUIJANO, 2005, p. 117).

Quijano salienta ainda que, após a constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu para o resto do mundo, o desenvolvimento teórico sobre a ideia de raça foi vista como uma nova maneira de legitimar as antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados, “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também com seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (QUIJANO, 2005, p. 118).

Em toda América Latina, inclusive no Brasil, a “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005) ao mesmo tempo que deixa suas marcas profundas de destruição social tem elementos religiosos sendo ressignificados pelo pentecostalismo, excluindo e apagando os conhecimentos de negros e indígenas a partir do imaginário de modernidade-racionalidade.

O pentecostalismo é um movimento religioso fica conhecido nas Américas por conta dos Estados Unidos, e sua maior diferença está na ênfase ao episódio bíblico sobre o derramamento do Espírito Santo no dia de pentecostes, descrito no livro de Atos dos Apóstolos¹² (FREESTON, 1994). Os pentecostais acreditam nos dons do Espírito Santo, tendo destaque a glossolalia (falar em línguas), a cura e o discernimento de espíritos (MARIANO, 1999, p. 23) no início do século XX. "Os pentecostais acreditam em Deus por intermédio do Espírito Santo, em nome de Cristo" (CORREA, 2018, p. 41). Acreditam e praticam nos mesmos aspectos do cristianismo dos primórdios, isto é, "acreditam na realização de milagres através da cura de enfermos, bênçãos e distribuição de dons espirituais; também praticam a expulsão de demônios, bem como acreditam no diálogo com Cristo" (CORREA, 2018, p. 41).

O surgimento de movimentos religiosos crescem e em 1901, ganha legitimidade no estado de Kansas nos Estados Unidos, a manifestação de santidade (*holiness*) com Charles Fox Parham (1873-1929) que reformula e une a teologia clássica e é conhecido como o fundador do Movimento Pentecostal (CORREA, 2018). Essa movimento tido como importante nos faz pensar o por que é legítimo em um cenário americano, sendo que o movimento vem de antes? William J. Seymour, um pastor negro que tinha no histórico a expulsão da Igreja Nazarenos em

¹² O episódio do derramamento do Espírito Santo está anotado no segundo capítulo do livro de Atos dos Apóstolos (BÍBLIA, 1993).

1906, era um dos seguidores de Parham que cria nos dons do Espírito Santo, falando em línguas estranhas; acreditava no Batismo, na modernidade dos dons espirituais, como a cura, as profecias e a operação de milagres (CORREA, 2018).

Em um dos diversos encontros, no dia 06 de abril de 1906, um garoto de apenas oito anos de idade, entre outras pessoas, começou a orar em línguas estranhas, provando para todos ali, incluindo Seymour, o poder e reafirmando a crença. Esse espaço ficou famoso e declarado como a base de formação e divulgação mundial do moderno movimento pentecostal, seu endereço: 312, Azusa Street, Los Angeles, California. Segundo Emílio Conde:

Os historiadores que se ocupam do avivamento pentecostal no século 20 são unânimes em mencionar a Rua Azusa, em Los Angeles, Califórnia, em 1906, como o centro irradiador de onde o avivamento se espalhou para outras cidades e nações. [...] A Rua Azusa transformou-se em poderosa fogueira divina, onde centenas e milhares de pessoas de todos os pontos da América, ao chegarem atraídas pelos acontecimentos e para ver o que estava se passando ali, eram batizadas com o Espírito Santo, e ao retornarem para as suas cidades levavam essa chama viva que alcançava também outras pessoas (2008, p. 21).

Nesta época, o Brasil era ainda uma República recente que, em termos culturais, buscava compreender a identidade do brasileiro e formular uma cultura brasileira. Quanto ao ciclo econômico, estávamos no período de decadência do café no sudeste e o auge do ciclo da borracha no norte do país.

Em 1910, desembarca o missionário italiano Louis Francescon no sul e sudeste do Brasil, originando a Congregação Cristã no Brasil-CCB. Em outubro de 1910, Gunnar Vingren recebeu o batismo no Espírito Santo, tornou-se pastor e ouviu um chamado especial:

Em um determinado dia, Deus colocou no meu coração que deveríamos ir num sábado à noite, orar na casa de um irmão da igreja que tinha sido batizado com o Espírito Santo. (...) Caíamos no chão, dobrávamos os joelhos e em alta voz louvávamos o nome do Senhor. (...) durante esse período de oração, notamos que um dos irmãos foi arrebatado em espírito de maneira especial, como um arrebatamento profético (VINGREN, 2003, p. 27).

Emílio Conde, o primeiro historiador oficial da denominação, complementa:

O lugar tinha sido mencionado na profecia: Pará. Nenhum dos presentes conhecia aquela localidade. Após a oração, os dois jovens [Berg e Vingren] foram a uma biblioteca à procura de um mapa que lhes indicasse onde o Pará estava localizado [41]. Foi quando descobriram que se tratava de um estado do Norte do Brasil. Aqueles dois jovens missionários suecos sentiam arder em seus corações o entusiasmo e o zelo pela causa de Cristo. Eram tochas daquela mesma fogueira que começara a arder em Chicago [...] só exercitando a fé eles poderiam deixar tudo para trás, dar adeus aos

Estados Unidos – um país rico e especialmente promissor aos pregadores do Evangelho – e sair rumo ao desconhecido (CONDE, 2008, p.24).

Um ano depois, em 1911, Daniel Berg e Gunnar Vingren iniciam suas missões no norte do Brasil, em Belém do Pará. Berg e Vingren em Belém e Francescon com a Congregação Cristã em São Paulo, marcam o pentecostalismo brasileiro com uma Igreja de Atos e experiência religiosa. Pois, "a promessa é para vocês, para seus filhos e para todos os que estão longe, para todos quantos o Senhor, o nosso Deus, chamar" (Atos 2.39).

O pentecostalismo assembleiano, assim como outras religiões, vai ter uma ligação forte com um texto bíblico, que no caso é o livro de Atos dos Apóstolos, que é usado como confirmação de uma herança pentecostal e atestado de veracidade dos fatos. O episódio está relatado no texto bíblico conhecido como "Dia de Pentecoste", onde descreve as manifestações de línguas e o fenômeno pentecostal. A leitura e interpretação da igreja sobre o livro de Atos é meramente fenomenológica, os acontecimentos históricos sempre são relatados por um fruto de uma "revelação divina" (ALENCAR, 2012, p. 66).

Esse movimento pentecostal que vai até 1946 é marcado por uma igreja ainda sem paredes, cargos ou títulos, sem nenhuma discriminação entre clero e membresia (seguidores), gênero ou raças, visto que, segundo o relato bíblico, a "promessa é para todos" (ALENCAR, 2012, p. 67). "Todos", nesse período, não era mera força de expressão, afinal, o que se tinha era uma "revelação" e um "carisma". O público que Berg encontrava era bastante diferenciado. Nos povoados nos interiores do Pará, Berg se depara com ribeirinhos, caboclo seringueiro, gente vinculada a um catolicismo popular, onde a presença da liderança religiosa é frágil e a devoção aos santos é uma expressão maior (HOORNAERT, 1992).

E com o contato e a efervescência, veio a experiência de salvação, do sentimento imediato de santificação, até nas leituras bíblicas, através de trabalhos baseados no emocional dos seguidores. A partir de então, explode o movimento pentecostal no mundo (CORREA, 2018). Há uma fixação pela repetição constante do pentecoste bíblico, fazendo que a emoção tenha um lugar essencial no culto. Desta forma, a memória do pentecoste se fixa no imaginário coletivo (FAJARDO, 2012, p. 2), fazendo assim uma ligação que garante uma aproximação com a identidade de uma comunidade originária. Quanto mais distantes estivermos das experiências e do convívio com a comunidade, menor o número de lembranças teremos.

Com o crescimento do movimento, foi preciso instituir diáconos (Atos 6:1-7), de preferência homens dotados do "Espírito Santo". A partir de então, outros títulos nascem e a hierarquia se monta, tudo por conta do crescimento da igreja e dos seguidores, em sua maioria,

pobres. Então inicia-se um ação assistencialista de distribuição de alimentos para viúvas judias, porém as gregas não. O cenário econômico, político e racial na sociedade caminha para uma necessidade de instituição, quase como política pública, mas a igreja se reúne e resolve, em forte "oração e sob inspiração do Espírito Santo" (ALENCAR, 2012, p. 67)

Além da CCB e das ADs, é importante salientar que surgiram outras denominações nas primeiras décadas do século XX, como a Assembleia de Cristo (hoje Igreja de Cristo), cisão calvinista das ADs fundada em Mossoró-RN, em 1932. Ademais, a Igreja Batista Sueca fundada por colonos suecos em 1912, no Rio Grande do Sul (VALÉRIO, 2013).

Araújo (2007, p. 558) nos diz que "A teologia implantada por esses missionários foi voltada para o pentecostalismo escandinavo, e não para as Assembleias de Deus norte-americanas". Entretanto, só na década de 1940 que a AD no Brasil recebe influência direta e mais intensa dos norte-americanos. Até 1940 os missionários suecos detinham o controle da orientação doutrinária. Tudo passava por eles, os artigos publicados nos jornais brasileiros e as lições bíblicas nas escolas dominicais.

Até 1940 a AD vive um primeiro momento mágico, com conversões instantâneas, milagres, o movimento pentecostal quebravam todas as barreiras geográficas e financeiras. Esse pentecostalismo assembleiano utilizará o formato soft power¹³ do carisma com suas estratégias expansionistas, assistencialistas e humanitárias, penetrando nas matas da amazônia e nos interiores do nordeste, encontrando e levando a "salvação" por meio da evangelização para povos e comunidades tradicionais, sobretudo, os povos indígenas.

1.2 As Assembleias De Deus no Brasil

O nome inglês "Assembly of God" era usado desde 1912 pelo pastor Thomas King Leonard em sua igreja no estado de Ohio (BURGESS, 2002, pp. 333-340), mas só em 1914 que 300 ministros e delegados americanos das novas denominações pentecostais definem e fundam uma única igreja com esse nome.

Já no Brasil, os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg são os fundadores da igreja chamada Missão da Fé Apostólica. Com o nome não tão bem aceito no meio, recebem a visita do casal de missionários suecos, Otto e Adina Nelson, que provavelmente sugerem o nome Assembleia de Deus (ARAÚJO, 2007, p. 40).

¹³ Termo do campo das relações internacionais, que significa uso brando da força, poder de convencimento, para influenciar indiretamente o comportamento ou interesses.

Estou perfeitamente lembrado da primeira vez que se tocou neste assunto. Tínhamos saído de um culto na Vila Coroa. Estávamos na parada do bonde, na Bernal do Couto, canto com a Santa Casa de Misericórdia. O irmão Vingren perguntou que nome deveria se dar à igreja, explicando que na América do Norte usavam os termos Assembléia de Deus ou Igreja Pentecostal. Todos os presentes concordaram em que deveria ser “Assembléia de Deus” (ARAÚJO, 2007, p. 49).



*Figura 1: Foto do painel da Igreja-mãe em Belém – PA.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, Belém-PA, 2021*

Em 1930, ainda no processo de institucionalização da igreja, é criada a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil-CGADB por vontade dos pastores brasileiros e com o propósito de "manter a identidade e a unidade doutrinária das Assembleias de Deus" (DANIEL, 2004, p. 19). O primeiro encontro aconteceu em Natal, no RN, e estabeleceu que as igrejas do

nordeste e norte ficariam a cargo dos pastores brasileiros, e os missionários estrangeiros ficariam responsáveis pelas igrejas do sudeste e sul do Brasil.

As Igrejas ADs intitularam os campos com a nomenclatura interna Igrejas-sede e/ou Ministérios. O campo é uma área de atuação de um Ministério ou Igreja-sede, também chamada Igreja-mãe, e suas congregações e pontos de pregação agrupadas dentro de bairros e/ou municípios em diversos estados brasileiros. As congregações e os pontos de pregação formam uma rede "satélite" dependentes da matriz – os Ministérios (CORREA, 2018. p. 179), e estes são liderados por um pastor-presidente que tem forte vínculo administrativo, doutrinário e litúrgico. Já as congregações são lideradas por diáconos, presbíteros, evangelistas ou um pastor, reportando diretamente ao pastor presidente. Em alguns casos, existem as subcongregações que são dirigidas por congregações.

Existem diversos Ministérios, que identificamos como identidades de cada segmento eclesial, por outro lado, agrega-se um peso a sigla AD em um grande campo. Ainda é complexo de pensar em unidade entre os Ministérios das ADs, por mais que fosse a ideia dos fundadores.

A lógica era o Ministério atuar como um polo único estadual para facilitar os trabalhos das igrejas locais, evitando dessa maneira, a invasão de campo. Porém, os Ministérios se transformaram. Para Corrêa (2016, p. 352) "em verdadeiros feudos, com regras próprias e um corpo administrativo de ponta, seus pastores ditam suas regras conforme os interesses subjetivos". Em grandes cidades, os Ministérios têm estruturas enormes, que contam com heliponto, departamentos para cada tipo de assunto e editoras próprias, como é o caso da Assembleia de Deus de Pernambuco.

À princípio, todos os Ministérios aparentam ser iguais em seu modelo, hierarquia, dinâmica administrativa, nas convenções estaduais, na estrutura em si. No entanto, na prática nota-se que são muito diferentes e concorrentes, por vezes na mesma localidade, sem vínculos entre si, sem filiação a nenhuma convenção ou filiados a mesma convenção. Há uma tentativa por parte dos dirigentes organizadores em buscar estratégias coerentes e pacificadoras entre os Ministérios, mas o que se observa são grandes tensões. Portanto, falar da Assembleia de Deus é falar:

de um grande “guarda-chuva” de comunidades pentecostais distribuídas nos chamados “ministérios” e convenções e que desenvolvem uma variedade enorme de pentecostalismos, desde os que primam por uma formação teológica razoável, até aos que se opõem à educação formal, desde os modelos mais autoritários, até as poucas experiências de governo congregacional efetivo. Há pentecostais conservadores, no sentido de acharem que estão zelando pela preservação de suas marcas de origem, mas há aqueles que se julgam pós-modernos, em que pese a confusão que este conceito encerra (BAPTISTA, 2007, p. 32).

A primeira fragmentação relevante das ADs foi o Ministério de Madureira, em 1941, com o pastor Paulo Leivas Macalão, no Rio de Janeiro, considerando a segunda vertente importante das ADs no Brasil (MARIANO, 2014). A dissidência levou muitas igrejas a se desligarem da CGADB e entrarem para a Convenção Nacional dos Ministros da Assembleia de Deus – Ministério de Madureira¹⁴.

O crescimento da Igreja se deu exclusivamente pelos novos convertidos que, depois de passarem por algum tipo de experiência religiosa, compartilhavam as novas práticas entre amigos e familiares. Os trânsitos religiosos, eram geralmente de igrejas tradicionais, muitos vieram da Igreja Presbiteriana como é o caso do evangelista Adriano Nobre, que apresentou a floresta amazônica e a extração da borracha aos suecos (CONDE, 2005, pp. 29-30) e depois acabou se convertendo à doutrina assembleiana, mas veremos sobre a trajetória do Adriano Nobre mais à frente.

A partir de 1946, no período pós-guerra, diante de tantas questões ainda não resolvidas, a Igreja vê surgir novos membros, etnias, costumes e novas manifestações se agravando com a relação entre os judeus e os demais. A decisão entre as lideranças é baseada no capítulo 15 do livro de Atos e assim o milagre da "ação do Espírito Santo" intercede nas tensões. Segundo Alencar (2012, p. 68), a relação entre nós e o Espírito Santo e a decisão de ambos, pareceu bem como solução final, que os interesses materiais e ideais guiam sempre o papel do homem e tudo é colocado nas "costas" do Espírito Santo.

No Rio de Janeiro, com a chegada das máquinas para impressão do que iria se tornar a CPAD-Casa Publicadora das Assembleias de Deus, ainda no governo do então presidente Getúlio Vargas (1937-1945), exigiu-se através de um decreto que os jornais fossem registrados em um Departamento de Imprensa e Propaganda (D.I.P.) como forma de regulamentar a imprensa e produção, porém teriam obrigatoriamente que ter uma entidade com personalidade jurídica para poder efetuar as produções. A formulação e o registro dos documentos marcou a institucionalização da igreja e da CPAD, baseada no Rio de Janeiro, capital do país à época (ALENCAR, 2012, pp. 68-69). Desde de então, foi inaugurada uma onda de discursos de uma "tradição das ADs", nos "moldes antigos" para a "preservação de uma doutrina e dos bons costumes" (ALENCAR, 2012, p. 69) e uma igreja tradicional é composta pela confiança nas

¹⁴ Presidida pelo atual bispo Manoel Ferreira, advogado e político do partido republicano - PR.

instituições, onde a legalidade nos processos torna-se agora "cotidiana santidade das tradições vigentes" (WEBER, 1998, p. 141) e o cumprimento está na representação dessa autoridade.

Na década de 1950, o campo pentecostal começa a se diversificar com o chamado "movimento das tendas" que inicialmente originou a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). Fundada pelo missionário americano e ex-ator de filmes Harold Williams (FREESTON, 1994), a IEQ trouxe novidades para o pentecostalismo brasileiro já que dava destaque à mensagem da cura divina sem a contrapartida dos costumes comportamentais (especialmente o padrão de vestimentas) típicos do pentecostalismo clássico. Na esteira dos movimentos inaugurados pela IEQ desenvolveram-se nos anos seguintes a Igreja "O Brasil para Cristo", fundada pelo ex-assembleiano Manoel de Melo, que se destaca por ser a primeira grande igreja pentecostal fundada por um brasileiro, e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) que, alicerçada no carisma de seu líder David Miranda, utiliza os programas de rádio como seus principais instrumentos de expansão. Diferente da IEQ, no entanto, a IPDA é conhecida pela rigidez do padrão comportamental exigido de seus membros. Tais igrejas surgem no contexto urbano da capital paulista em processo de industrialização. É neste período que os pentecostais passam a chamar a atenção da academia e que as ADs, em particular, experimentam seu maior período de crescimento.

Ao longo dos anos, as igrejas ADs não possuíam uma declaração teológica sistematizada, porém alguns elementos de orientação e de embasamento das crenças, como a Salvação, que teve espaço em algumas edições do jornal de circulação interno, o Mensageiro da Paz, intitulado "Cremos":

Em um único Deus subsistente na Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo; na inspiração verbal da Bíblia Sagrada, única regra infalível de fé normativa para a vida e o caráter cristão; na concepção virginal de Jesus, em sua morte vicária e expiatória, em sua ressurreição corporal dentre os mortos e na ascensão gloriosa aos céus; na pecaminosidade do Homem que o destituiu da glória de Deus, e que somente o arrependimento e a fé na obra expiatória e redentora de Jesus Cristo é que pode restaurar a Deus; na necessidade absoluta do novo nascimento pela fé em Cristo e pelo poder do Espírito Santo e da Palavra de Deus é que o homem se torna digno do Reino dos Céus; no perdão dos pecados, na Salvação presente e perfeita e na justificação da alma recebidos gratuitamente de Deus pela fé no sacrifício efetuado por Jesus Cristo em nosso favor; no batismo bíblico efetuado por imersão do corpo inteiro uma só vez em águas, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, conforme determinou o Senhor Jesus Cristo; na verdade e na possibilidade que temos de viver vida santa mediante a obra expiatória e redentora de Jesus Cristo no Calvário, através do poder regenerador, inspirador e santificador do Espírito Santo que nos capacita a viver como fiéis testemunhas do poder de Cristo; no batismo bíblico no Espírito Santo, com a evidência inicial de falar em outras línguas, conforme a sua vontade; na atualidade dos dons espirituais distribuídos pelo Espírito Santo à Igreja para sua edificação, conforme sua soberana vontade; na segunda vinda premilenial de Cristo, em duas fases distintas. Primeira - invisível ao mundo, para arrebatá-la a sua Igreja fiel da terra,

antes da Grande Tribulação; segunda - visível e corporal, com sua Igreja glorificada, para reinar sobre o mundo durante mil anos; que todos os cristão comparecerão ante o Tribunal de Cristo, para receber a recompensa dos seus feitos em favor da causa de Cristo na terra; no juízo vindouro que recompensará os fiéis e condenará os infiéis; e na vida eterna de gozo e felicidade para os fiéis e de tristeza e tormento para os infiéis (CREMOS, 2010).

Veja, vale salientar que, com uma fundação em 1911, somente em 2010 seus líderes resolveram publicar o “Cremos”. Além da não padronização teológica nas Igrejas das ADs no Brasil, o perfil do assembleiano mudou ao longo das décadas, juntamente com os processos de expansão. No início, a igreja era composta por uma maioria de adeptos com baixa escolaridade e que pertenciam às camadas mais pobres da população. A expansão é seguida e equivalente ao fluxo migratório dos trabalhadores, principalmente com o término do ciclo da borracha, com uma migração do Nordeste ao Norte e depois para o Sudeste brasileiro (MAFRA, 2001, p. 33).

A partir de 1988 tem-se uma igreja que havia crescido muito, e todas as tensões que antes eram externas, hoje são, principalmente, internas. Acabaram as novidades; segundo Alencar (2012, p. 69), o carisma já se rotinizou.

Estruturas hierárquicas, tradições e ritos em tempos burocráticos e de uma racionalidade econômica capitalista ímpar. É por meio dessa racionalidade que surge a profissionalização nas empresas e, conseqüentemente, nas Assembleias de Deus. A necessária adaptação em todos os braços das ADs de um novo modelo de funcionários/servidores pagos, não mais com cargos por grau de parentesco e voluntário, digo, a partir de um chamado, uma "revelação do Espírito Santo", agora é simultaneamente a "ação" do "Espírito Santo" e de um "nós" (liderança). Esse novo modelo nada mais é que uma disputa interna entre Ministérios Corporativos e grande concorrência no campo em uma corrida por reinvenção (ALENCAR, 2012, p. 70)

Já com milhares de fiéis convertidos, ainda há muito espaço para continuar crescendo, e as projeções diante de uma concorrência tão voraz entre os ministérios só comprova ao longo dos anos seguintes a "salvação" dessa gente. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE¹⁵, no censo de 1980 a população evangélica corresponde a 6,6% da população brasileira; já em 1990, esse percentual aumentou para 9%. Daí em diante, o crescimento é exponencial, com uma taxa de crescimento médio anual de 14,8% entre 1991 e 2000, sendo as ADs em terceiro lugar quanto ao aumento do número de fiéis pentecostais. Em 2000, as ADs já contavam com cerca de 8,4 milhões de fiéis, número que as colocava em primeiro lugar entre as Igrejas evangélicas do Brasil, com 47% dos adeptos (JACOB; HEES; WANIEZ;

¹⁵ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) www.ibge.gov.br. Acesso em 12 maio 2022.

BRUSTLEIN, 2003, p. 42). Segundo o Datafolha¹⁶ (2007; 2010), em 2006 este percentual subiu para 23%; e, em 2010, esse crescimento saltou para 25%.

As Igrejas ADs encontram-se em todo o território brasileiro, principalmente nas grandes capitais estaduais, como no Rio de Janeiro, onde reúne 760.000 fiéis. Em segundo lugar ficou São Paulo, que possui cerca de 550.000 adeptos. A terceira cidade é o Recife, que conta com aproximadamente 300.000 assembleianos (JACOB; HEES; WANIEZ; BRUSTLEIN, 2003, p. 42). Esses números de adeptos são voláteis, diante da rápida expansão, dos investimentos tecnológicos de evangelização e a contabilidade de adeptos aos Ministérios¹⁷ estaduais em missões fora do Brasil, como é o caso do Ministério do Recife, que abarca uma área de influência que vai além do estado pernambucano, alcançando e implantando igrejas em alguns países como Argentina, África do Sul, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e Peru¹⁸, fora outros Ministérios dentro do mesmo estado que sofreram cisões.

Deste feito, o avivamento pentecostal assembleiano nutrido pelos dons espirituais do Espírito Santo se expandiu no Brasil, ganhando novos contornos e principalmente após 1946, a Igreja passou para uma burocratização, criação de estatutos internos, divisões e corporação. As práticas religiosas, segundo Marina Correa (2018, p. 214), "foram usadas como profecias para a criação de novas igrejas, novas convenções, novas cisões, alimentando um jogo de interesse, social, político e econômico" de acordo com os interesses privados e públicos de seus pastores. De 2011 em diante, encontramos novas ADs, com novos mitos, buscando novas histórias e não mais citando a fundação original e considerando apenas a fundação de cada AD, e esse movimento dificulta conectar as novas igrejas ao mito fundante.

Para uma outra realidade, que são as ADs na zona rural do Brasil, o objetivo é levar a salvação vestida como ação humanitária para os sem religião ou fiéis de religiões marginalizadas.

1.3 As Assembleias De Deus no Estado de Pernambuco

¹⁶ Datafolha é um instituto de pesquisa pertencente ao Grupo Folha, porém com estrutura independente para atender clientes externos.

¹⁷ Ministério é a área de atuação formado pela igreja-sede e suas diversas congregações e/ou igrejas filiadas, agrupadas dentro de bairros e/ou municípios em diversos estados brasileiros.

¹⁸ Apesar de não ser uma informação verificada, consta no site de busca do Google e na página oficial na rede social Facebook: <https://www.facebook.com/ieadpeOficial/>. Acesso em 7/6/2022.

Pela amplitude do campo de estudos relacionados às Assembleias de Deus no Brasil, às vezes se cria uma ideia reducionista sobre sua estrutura burocrática e institucional. No entanto, destacamos que existem vários assembleianismos, que são campos¹⁹ marcados constantemente por cisões e disputas internas entre pastores-presidentes.



Figura 2: Foto do painel do início das Assembleias de Deus no Brasil por estado e ano.
Fonte:Arquivo pessoal do autor, Belém-PA, 2021.

¹⁹ Campo é uma expressão de uso interno das igrejas assembleianas. Este conceito não é empregado no sentido camponês ou geográfico, que diz respeito à posse de terra, mas no sentido político de poder, isto é, posse de espaço religioso (CORREA, 2018).

Ressaltamos que a fundação das Assembleias de Deus em Pernambuco até hoje é uma questão para os estudiosos e marcada por divergências internas que dedicam a inauguração à Adriano Nobre, em 1916, porém outros acreditam que o missionário sueco Joel Carlson foi o fundador da denominação, em 1918. A AD Recife considera Adriano Nobre como o precursor do pentecostalismo em Pernambuco, mas não o fundador da Igreja Evangélica Assembleia de Deus Pernambuco-IEADPE, que nasce institucionalmente com Carlson.

Adriano assume interinamente a igreja em Belém quando Vingren viajou para a Suécia entre 1915 a 1917 e foi consagrado como quinto pastor da AD em Belém, tendo registros de ações em pelo menos três estados nordestinos: Ceará, Pernambuco e Rio Grande do Norte (ARAÚJO, 2007, p. 13-14). Anos depois, na década de 1930, Adriano Nobre acaba se envolvendo "com novas doutrinas" e se ausenta das ADs. Após três anos, solicita via carta a CGADB a sua readmissão, porém sem renunciar às "doutrinas heréticas" e a Convenção acaba não acolhendo a proposta (ARAÚJO, 2007, p. 14).

No livro *História das Assembleias de Deus no Brasil*, de Emílio Conde, lançado em 1961, há registros que Adriano Nobre evangelizou, pregou e celebrou o primeiro batismo em águas pernambucanas (CONDE, 2005). Na síntese histórica da AD em Abreu e Lima, seu nome é citado brevemente. Já no site da AD Recife não é nem mencionado, e foi gradualmente banido da memória assembleiana nordestina.

Como ocorreu em tantos outros lugares do Brasil, Pernambuco também recebeu as primeiras chamadas do Movimento Pentecostal graças ao espírito evangelizador e o pioneirismo que caracterizaram o trabalho da igreja em Belém do Pará. Foi graças à larga visão espiritual daquela igreja que um de seus membros, Adriano Nobre, foi enviado a Recife, em 1916, com o objetivo de testificar de Jesus e verificar as possibilidades de estabelecer um trabalho de evangelização na capital de Pernambuco. Inicialmente Adriano Nobre dirigiu alguns cultos em casas particulares e visitou famílias interessadas em ouvir a Palavra de Deus. (CONDE, 2000, p. 141-142).

Direcionados por Gunnar Vingren e Daniel Berg, o casal Joel e Signe Carlson – que deixou a Suécia para fazer a obra de Deus no Brasil – chegou no Recife em 20 de outubro de 1918, e passou um tempo em Belém. Dia 24 de outubro deste mesmo ano, exatos quatro dias após a chegada no Recife, promovem o primeiro culto oficial da Assembleia de Deus pernambucana, no mesmo local das primeiras reuniões do avivamento (SOUZA; SANTOS, 2018).

Inicialmente, o casal Carlson vive em uma casa simples no bairro dos Coelhos, junto ao manguezal do rio Capibaribe. Após dois anos, mudam-se para a Rua Imperial, 812, no bairro

de São José. Tudo indica que o Pastor Joel Carlson ficou à frente da AD em Pernambuco até o ano de 1937. Ele foi vítima de tifo em 1942, deixando a igreja com 3.500 membros (ARAÚJO, 2007, p. 157). Como Araújo relata, os pernambucanos tiveram resistência com o início dos trabalhos:

Os primeiros tempos de semeadura foram cheios de dificuldades e lutas. Às vezes o desânimo impunha-se nos recém-chegados. O povo não demonstrava interesse pela Palavra de Deus. Um ou outro se convertia, porém isto ainda não era suficiente para animar os missionários. Joel Carlson visitou nessa época a Paraíba e o Rio Grande do Norte, e verificou que nestes lugares as muitas pessoas se convertiam. Ficou tão alegre com o que viu que desejou mudar-se para lá. Ao voltar a Recife contou a João Ribeiro o que viu e disse-lhe que se mudaria para o Rio Grande do Norte. “Não faça isso”, respondeu João Ribeiro, “pois Jesus fará uma grande obra também aqui em Recife” (2011, p. 101).

Diversos fatores foram desencadeados e os trabalhos ganharam uma efervescência maior, deixando de ser apenas sócio-religioso-pentecostal e passando pelo processo de institucionalização da Assembleia de Deus em Pernambuco.

Um dos fatos que contribuiu muito para o crescimento da obra pentecostal em Recife foi, sem dúvida, a campanha difamatória que algumas denominações evangélicas fizeram contra a Assembleia de Deus. Através de folhetos e outros impressos, que continham calúnias grosseiras e apresentavam a obra de Deus como “espiritismo moderno”, a curiosidade da população foi despertada. As pessoas vinham ver se as acusações eram verdadeiras, recebiam a mensagem e se transformavam em autênticas testemunhas (ARAÚJO, 2011, p.128).

Os trabalhos na capital pernambucana cresceram demais. Segundo os relatos, pernambucanos eram batizados com o Espírito Santo, além das curas de enfermidades:

Almas foram salvas, endemoninhados libertos, e crentes, batizados com o Espírito Santo. Muitos doentes foram curados e houve grande despertamento. Num culto, quando vários foram batizados com o Espírito Santo, os vizinhos chamaram a polícia. (...) Uma mulher louca, que tinha estado correndo no mato por uma semana inteira, foi trazida ao culto, e foi liberta, salva e batizada com o Espírito Santo. Um homem que foi salvo queimou dois sacos cheios de ídolos que tinha em casa. Uma mulher que foi salva testemunhou ao seu marido e aos sete filhos. O esposo ficou furioso ao ver todos os filhos entregarem-se a Jesus. Ela quis levar os filhos para o culto de oração, mas o esposo não permitiu; ela teve de ir sozinha. Os filhos mais pequenos foram espancados e os maiores, xingados. Então as crianças entraram num quarto e começaram a orar a Deus. Depois de alguns minutos o primeiro dele foi batizado com o Espírito Santo e logo todos os outros. Quando a mãe voltou do culto onde ela tinha recebido a promessa do Espírito Santo, encontrou todos os filhos orando pelo pai que chorava e pedia perdão dos seus pecados (Atos 16.31). (...) Em certos cultos, até 20 pessoas se entregam a Jesus, e muitas são batizadas com o Espírito Santo no meio do culto. (...) Realizamos batismo cada segundo mês, e sempre há uma grande multidão para batizar. O maior batismo que tivemos foi de 106 pessoas, mas geralmente batizamos 40 a 70 candidatos (VINGREN, 2003, pp. 57-58).

Fonte: Verde para Abreu e Lima e Azul para Recife: as cores da rivalidade entre os ministérios das Assembleias de Deus em Pernambuco. Anais 2016 de Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa. III Congresso Nordeste de Ciências da Religião e Teologia

Dentro do contexto de Joel Carlson morto, José Bezerra em crise na igreja diante da sua situação delicada com a questão moral, seria imaginável prever uma possível cisão da AD em Pernambuco?

Em 1977, o pastor José Amaro da Silva, que ocupava o cargo de pastor-presidente, faleceu subitamente. Segundo Andrade:

O pastor José Amaro era um homem de origem humilde, de pouca instrução, mas gozava de uma sabedoria fora do comum, muito voltada a questão social. [...]. Conseguiu, também, centralizar toda a administração das igrejas do estado por intermédio da convenção estadual, inclusive a área de Abreu e Lima, que, na época de sua administração, era ligada ao campo do Recife (2010, p. 20-21).

De acordo com o processo interno, abriu-se caminho para a sucessão. Na disputa, dois pastores polarizaram o campo e ambos eram muito próximos ao líder falecido: José Leôncio da Silva e Issac Martins Rodrigues. Diante da votação entre os obreiros, assumiu a IEADPE no Recife o Pastor José Leôncio da Silva, abrindo um processo reivindicatório junto à CGADB para uma autonomia do campo Abreu e Lima, através de um acordo (ANDRADE, 2010, p.18). Desta forma, criou-se o Ministério Abreu e Lima. A CGADB vê a possibilidade das divisões e cria a nomenclatura para diferenciar os dois Ministérios em Pernambuco, reconhecendo assim como aprovado o novo Ministério, em 1981, pela mesa diretora da CGADB (SANTOS, 2008. p. 82-83).

Ponto importante é que ambos os Ministérios são filiados na mesma convenção, a CGADB, sendo assim, todos os pastores frequentam o mesmo espaço e usufruem dos mesmos benefícios como, por exemplo, as decisões, políticas, cargos etc.

Então, dentro do estado de Pernambuco, ficam dois Ministérios, as Assembleias de Deus (Recife), a IEADPE, presidida atualmente pelo Pastor Presidente Ailton José Alves que assumiu a IEADPE e a Convenção Estadual de Ministros (CONADEPE) em 1998 após a jubilação do seu sogro, Pastor José Leôncio da Silva; e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus Abreu e Lima Pernambuco - IEADALPE.

Em fevereiro de 2000, o Ministério de Abreu e Lima funda a Convenção de Ministros da Assembleia de Deus em Abreu e Lima – COMADALPE –, e após quatro anos, renova a liderança da igreja, hoje presidida pelo Pastor Roberto José dos Santos. Diante das mudanças, instalou-se definitivamente um ambiente de tensão e rivalidade. Cada vez mais os Ministérios

estão investindo em novas roupagens, trabalhando com uma tradição acirrada na sua estrutura de poder para não perder a concorrência dentro do mercado religioso pernambucano, chegando a utilizar a tecnologia como meio de disseminar novos padrões comportamentais²⁰ a serem seguidos pela membresia, modificando em capital simbólico do campo (BOURDIEU, 2004).

Cada detalhe nessa rivalidade é essencial, até o logotipo do Ministério em Abreu e Lima foi alterado, desde o criado pelo Pastor Issac que continha símbolos cristãos (sol, rio e pomba simbolizando o Espírito Santo). Já a nova versão traz uma estética aprimorada e a sigla embaixo COMADALPE (Convenção da Assembleia de Deus Abreu e Lima). Essa terceira mudança no logotipo traz uma mensagem, um discurso implícito no logotipo que a partir de então, a expansão se daria para todo o estado de Pernambuco e ainda adota uma marca publicitária com a premissa: "somos os maiores", ou ainda, "somos ungidos por Deus" e o mapa não é mais do estado de Pernambuco e sim o mapa mundi.

Na obra de Pierre Bourdieu *A Economia das Trocas Simbólicas* (2004, p. 27-78), a ideia de "campo" apresentada pelo autor nos auxilia a aprofundar reflexões particulares dos espaços de disputa formados no campo assembleiano, estimulando questões importantes das práticas produzidas internamente.

Tanto o Pastor Presidente Ailton José Alves quanto o Pastor Presidente Roberto José dos Santos são os operadores dialógicos concebidos por Morin (2005, p. 74), como aquele que "permite manter a dualidade no seio da unidade, que associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos" em um campo complexo de ordem, desordem, interação e organização.

É importante até aqui entender que, desde a formação das Assembleias de Deus em Pernambuco à atualidade, o campo é complexo onde os *players* jogam suas peças para dominação de povos e regiões no estado pernambucano. O cerne desta pesquisa está na relação das Assembleias de Deus – IEADPE – presidida pelo Pastor Ailton José Alves.

O pastor presidente Ailton José Alves tem investido muito nos interiores de Pernambuco. Conhecida até hoje como Rádio Boas Novas, nome antigo porém popularmente conhecido, hoje Rede Brasil de Comunicação da IEADPE foi fundamental para a construção de uma rede que alcançasse todo o estado de Pernambuco, com cerca de 20 emissoras e retransmissoras AM e FM. Tanto nas rádios quanto na televisão, dispõem de uma programação voltada para os fiéis evangélicos-pentecostais. Todos os dias da semana às 12h00 a

²⁰ Através de emissora de rádio, redes sociais como Facebook, Instagram e Youtube conseguiram criar continuidade no conteúdo compartilhado com os fiéis.

programação conta com "Mensagem que produz vida", apresentada pelo Pastor Presidente Ailton José Alves no Templo Central. A programação ainda conta com programas populares entre os membros da igreja, como o Culto Doméstico, Giro de Notícias, Jornal Estado, Graça Sublime e A Mulher e Seus Desafios.

A Assembleia de Deus Pernambuco é vista nas últimas décadas como uma igreja com doutrina rígida. Destaca-se, por exemplo, a questão do vestuário, onde o uso de calças continua proibido para as assembleianas. Como o material doutrinário vinha, obrigatoriamente, da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), no Rio de Janeiro, nem sempre o ensinamento doutrinário dos materiais fazia sentido para a igreja local pernambucana.

A IEADPE em 2012 avança com o processo de criação da Editora Beréia, preenchendo uma lacuna da igreja com a divulgação doutrinária e plataforma de lançamento dos próprios livros e materiais. Com a editora Beréia, os manuais para estudos de adolescentes, jovens e seminários para a família sofrem alteração e começam a ser redigidos, impressos e comercializados pela IEADPE.

1.4 As Assembleias De Deus em Pesqueira – PE

A Assembleia de Deus pernambucana foi a precursora das Campanhas Evangelizadoras²¹. Conforme explica o Dicionário do Movimento Pentecostal:

As campanhas consistem na mobilização de toda a igreja para sair às ruas em evangelização, nas tardes de domingo. Elas reúnem todas as faixas etárias da igreja – adolescentes, jovens, adultos e anciãos –, que saem as ruas para realizar evangelismo pessoal de porta em porta, distribuição de folhetos evangelísticos, evangelismo de trânsito, culto nas praças, e também cultos para crianças não-evangélicas em comunidades carentes da cidade (ARAÚJO, 2007, p. 152).

Atualmente, todos os templos das Assembleias de Deus em Pernambuco possuem uma campanha evangelizadora, que são subordinadas à superintendência das campanhas evangelizadoras, a fim de ter seus métodos padronizados pelo Templo Central da IEADPE, no Recife. A importância e tamanho é tanto que é muito provável que tenha sido a maior contribuição para a propagação do pentecostalismo no nordeste brasileiro. É através dessas campanhas e de relatórios mensais que a superintendência consegue mapear e expandir a igreja.

²¹ Dentro do campo pentecostal é comum o uso do termo “campanha evangelística”, mas localmente usa-se o termo campanha revangelizadora.

Essa expansão de igrejas pentecostais se deu diante do trabalho dos evangelistas. A missão do evangelista é triplice: “salvar os perdidos, restaurar os desviados e edificar os crentes” (Lc 19.10; 1Tm 1.15). Os evangelistas saem às ruas evangelizando de porta em porta, entregando panfletos com trechos bíblicos e ficam no semáforo entregando materiais específicos a cada sinal vermelho. Já o grupo do evangelismo infantil opera de outra forma, que é através de convite aos amigos e amigas das crianças para um local específico, onde promovem uma série de mini cultos com músicas e apresentações lúdicas e ao final recebem o convite para continuarem. Caso as crianças continuem frequentando, são encaminhadas para o círculo de oração infantil com atividades evangelizadoras. Um outro modelo que vem funcionando muito bem é o evangelismo no lar. O grupo recebe a missão de visitar a casa de um fiel, que por vezes tem familiares que ou estão ausentes da igreja ou não são assembleianos. As Campanhas Evangelizadoras da IEADPE tem uma dinâmica de consolidação dos novos membros. Ao se converterem, os fiéis são congregados da IEADPE, só tornam membros após o batismo em águas por imersão. Porém, o batismo só é concedido após a conclusão do curso do discipulado, que tem duração de seis meses. Durante o processo, os professores da Campanha Evangelizadora têm um papel fundamental de capacitação sobre as doutrinas bíblicas e costumes da igreja.

Em virtude de ótimos resultados com as campanhas evangelizadoras, as ADs se expandem para o Município de Pesqueira, que segundo o Censo 2010, contava com 62.931 habitantes, em uma área de 980.876 km², uma microrregião do Vale do Ipojuca e mesorregião do agreste pernambucano, a lado dos municípios de Sanharó, Poção, Alagoinha e Belo Jardim, Latitude: 8° 21' 35" Sul, Longitude: 36° 41' 42" Oeste.

A IEADPE inaugurou a filial Pesqueira no dia 24 de setembro de 2006, na Rua Henrique Dias, 330, no bairro do Centenário, na região central de Pesqueira – PE. O município conta com a filial da AD (Ministério Recife).



Figura 4: Foto da placa de inauguração da matriz filial Pesqueira da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, Pesqueira - PE, 2021.

O culto evangelista é promovido no domingo, aberto para toda a igreja e é o que mais reúne fiéis. Um outro culto relevante é o da União Jovens e Adolescentes da Assembleia de Deus em Pesqueira – UJAADEP – aos sábados e no segundo domingo do mês, no templo matriz, conhecido como Culto da Mocidade. O trabalho é extenso e cheio de responsabilidades, pois as campanhas evangelizadoras ainda tem que promover os cultos relâmpagos realizados em algumas ruas da cidade, sem utilizar de uma estrutura fixa, basta uma caixa de som e um microfone.

Uma grande parte das congregações das ADs nascem a partir dos pontos de pregação. Nessas regiões e territórios, há uma alta conversão dos vizinhos e da comunidade em geral, que acabam aceitando o convite e se convertem. Desta forma, cresce o número de membros, ao ponto de haver a necessidade da criação de subcongregações. Antes da criação de uma subcongregação, os evangelistas já podem começar a operação da Escola Bíblica na casa de um assembleiano para ponto de encontro. A IEADPE capacita os obreiros membros através da Escola de Teologia das Assembleias de Deus em Pernambuco – ESTEADEB. É responsabilidade da ESTEADEB o intercâmbio dos missionários para os interiores para evangelizar os municípios distantes da capital. “De maneira geral, todos temos a obrigação de pregar o Evangelho. Mas, entre os santos, alguns são escolhidos para fazê-lo de forma mais dinâmica e eficiente” (ANDRADE, 2000, p. 148).

O maior objetivo dos assembleianos no município de Pesqueira é a dominação da Igreja Católica, que possui uma estrutura bem fundamentada dentro e fora de um território demarcado indígena no município e a efervescência dos fiéis com uma aparição de Nossa Senhora das Graças, sem deixar de mencionar as tradições religiosas indígenas em uma cidade Católica-

Dessas Congregações ou Subcongregações, duas “garagens divinas” (MARQUES, 2019) nos chamam atenção, a Congregação Xucurus, localizada no bairro de mesmo nome e a Congregação Caixa D’água, também localizada no bairro de mesmo nome.

1.4.1 Congregação Xucurus

A Congregação Xucurus é uma “garagem divina” (MARQUES, 2019) muito importante para a IEADPE Pesqueira, não porque está localizada em uma periferia, mas porque é o bairro com maior concentração de indígenas da etnia Xukuru do Ororubá fora do território demarcado pela FUNAI, logo são desaldeados. É um bairro importante para os indígenas Xukuru pois ali é uma localidade muito simbólica para esse povo, primeiro porque o líder Cacique Xikão Xukuru foi assassinado neste bairro, segundo porque a Assembleia Xukuru do Ororubá desce a serra do Ororubá e termina com um ato público e leitura de uma carta no local do assassinato e terceiro porque é um bairro que dá acesso, o mais próximo da porteira da entrada do território Xukuru do Ororubá.

A Congregação Xucurus é verdadeiramente uma garagem, que cabem cerca de um carro e umas duas motos. A faixa tem uma placa padronizada da IEADPE e embaixo a descrição FM 106.3 Pesqueira. Colado a garagem, uma porta com escada que vai direto para a casa que há em cima da Igreja. Falamos com o senhor que mora em cima e o mesmo confirmou que a então garagem dele foi alugada para a Igreja e os alugueis são pagos pontualmente. Dentro da Igreja, a lateral é rebaixada devido a escada fechada para subir a casa do dono do imóvel.

Durante a pesquisa, a liderança responsável por essa Congregação era o Presbítero Wesley Lima que ao fim da pesquisa foi transferido para a Congregação Caixa D’água, porém em meados do segundo semestre de 2022 o novo Presbítero é o Cícero Mariano. A renovação de lideranças se dá tempos em tempos, de acordo dos interesses da Igreja e do potencial de aprendizado e carisma daquela representação. Hoje a Congregação Xucurus está sobre administração do Presbítero Cícero Mariano.

O jovem Presbítero Wesley Lima se declara nas redes sociais como um “Servo do Eterno e da Igreja”, estudante das escrituras, esposo de Lais Gabriella e administrador da IEADPE Congregação Caixa D’água. Ainda em suas redes sociais pessoais, se declara fielmente a um outro líder, além de Jesus e Pastor Presidente Ailton José Alves, aquele que defende “Deus, Pátria, Família e Liberdade”, o ex Presidente do Brasil Jair Messias Bolsonaro. Na página da

rede social do Instagram da IEADPE Congregação Caixa D'água, na época das eleições presidenciais em 2022, utilizou a página da Igreja para levantar intenções de votos a reeleição de Bolsonaro, fez cultos vestidos com camiseta da Confederação Brasileira de Futebol (CBF) que tornou-se um símbolo bolsonarista e além de propagar *fake news* para a comunidade assembleiana.

Presbítero Wesley Lima foi fundamental para a evangelização de indígenas Xukuru do Ororubá dentro do território demarcado pela FUNAI. As Assembleias de Deus chegam em Pesqueira, mas não chegam nas aldeias. Pelo menos não institucionalizada, mas chega no formato de "porta a porta" levando a palavra do Senhor nos lares e fazendo das casas indígenas, casas de orações (pregações). A Congregação Xucurus se torna a “garagem divina” (MARQUES, 2019) mais importante para a IEADPE Pesqueira pois é onde a comunidade local tem a conexão parental mais forte com os indígenas dentro do território, é nessa comunidade, neste bairro que as conversões iniciam e transbordam para dentro do território.

Durante a pesquisa nos anos de 2021, 2022 e começo de 2023, constatamos a presença do então Presbítero Wesley Lima como o articulador que vai a campo e se junta com os indígenas convertidos, passando porta em porta e transformando os lares indígenas em verdadeiras casas de orações, pontos de pregações. Com o entusiasmo e vontade arrebatadora de um jovem que vai ganhando notório reconhecimento dentro da IEADPE Pesqueira por conquistar feitos em tempos mais complexos do que já foi um dia, entrar no território indígena para converter e salvar os perdidos.

Obreiros atuam como diáconos, presbíteros, auxiliares, mas não como pastores, mesmo exercendo uma função pastoral. Marina Correa e Liniker Xavier (2023) afirmam:

Ele comanda a congregação local, mas não tem poder junto à convenção do seu ministério. Na maioria das vezes, sequer conhece o pastor presidente, figura branca e que detém o poder, que vive nas grandes igrejas, no seu Templo Central. Estes obreiros das periferias também não atuam nas Convenções estaduais ou nacionais da denominação. São eles o grande motor do pentecostalismo brasileiro, ainda que, na prática, não estejam no núcleo do poder. Sem o pentecostalismo periférico comandando por esses pastores sem título, não existiria a denominação.

Abaixo, conseguimos verificar, através de imagens feitas pela própria IEADPE Pesqueira Congregação Xucurus a pregação porta a porta, transformando os lares em pontos de pregação e conversão.



Figura 6: Pregação liderada pelo Presbítero Wesley Lima de uma família indígena durante a pandemia da COVID-19 na aldeia, dentro do território Indígena Xukuru do Ororubá.
Fonte: Instagram da IEADPE Congregação Xucurus.



Figura 7: Fim de uma pregação na aldeia Cajueiro, território Indígena Xukuru do Ororubá.
Fonte: Instagram da IEADPE Congregação Xucurus.

Segundo Côrrea (2018), a Igreja que assume o nome AD pode exercer por muito tempo e abrir uma rede de Igrejas, congregações, pontos de pregação, em um verdadeiro sistema de franquias, que de fora parece uma rede imensa com administrações centralizadas, mas na

verdade são funcionamentos isolados. A lógica racional do Ministério, oferece ao franqueado, além de produtos ou serviços, mas também *know how*.

De fato, a supervisão da rede, além de garantir ao franqueado um equilíbrio do sistema operacional, a franqueada precisa de auxílio jurídico, mercadológico, financeiro e administrativo que é exatamente o que a franqueada oferece (CORREA, 2018).

O modelo organizacional das Igrejas ADs é engendrado por um campo, congregações e pontos de pregação. E quanto ao ponto de pregação, muitas vezes são os que definem o cenário econômico de futuras congregações (CORREA, 2018). Exatamente como demonstram as figuras acima, os pontos de pregação iniciam-se na casa de simpatizantes, acompanhados por obreiros, por evangelistas e por pastores de uma congregação próxima. A partir de um crescimento de convertidos, é que se pensam em demarcar um novo espaço para a sua expansão, criando-se assim uma estrutura de equipes de funcionários (CORREA, 2018).

Marina Correa (2018) descreve “assim, as igrejas filiadas ou as congregações assumem os seus gastos diários com a garantia de sucesso – afinal se trata de uma igreja AD; os seus pastores são escolhidos e testados, com lealdade e eficiência diante do franqueador”. Os pastores associados nas convenções das ADs exercem seus trabalhos normalmente nas congregações e pagando anuidades para as convenções nacionais e estaduais. Logo, a independência é limitada, pois os pastores seguem regras operacionais pré- estabelecidas e rígidas (CORREA, 2018).

Os líderes das ADs possuem uma visão empreendedorismo e racional, onde proporcionam atividades de organização, de administração e de realização de serviço, com foco na expansão em números de adeptos e conhecimento (CORREA, 2018). O líder da AD Recife, o pastor presidente Ailton José Alves é uma figura política que percorre os ambientes do poder público pernambucano. Com seu filho Ailton José Júnior, na AD Caruaru, podemos perceber a dinastia assembleiana pernambucana, “[...] seja na esfera religiosa, política ou econômica, coligados por interesses comuns, vigorosamente tecidos no manto monárquico” (CORREA; XAVIER, 2023). Nesse sistema meritocrático, "um segmento branco da população vai acumulando mais recursos econômicos, políticos e sociais de poder que vai colocar seus herdeiros em lugar de privilégio" (BENTO, 2022, p. 35)

Tomando por objeto de estudo o pentecostalismo brasileiro, segmento que aposta na ênfase do agir do Espírito Santo, pessoa da Trindade Divina, é possível afirmar que práticas herdadas do catolicismo colonial permanecem servindo de pilar para os grupos gestores que se beneficiam dessa colonialidade, profetizando em favor das classes mais favorecidas e brancas do seu meio, invisibilizando o crescimento de seus agentes religiosos que ocupam postos minoritários nas comunidades periféricas,

formadas em grande maioria por homens e mulheres negras (CORREA; XAVIER, 2023, p. 4).

No campo assembleiano, existe um fissura entre as realidades onde os elementos culturais das comunidades periféricas não são levados ao conhecimento dos pastores presidentes. Mesmo fazendo parte de um corpo de franqueados, os pastores auxiliares (auxiliares, obreiros, presbíteros, diáconos) “[...] lidam com a realidade adquirida no passado, articulando-a com a realidade presente, criando-se assim um entre-lugar, uma fronteira, ou, ainda, uma dualidade na relação do *Eu* com o *Outro*” (CORREA; XAVIER, 2023, p. 12).

Em Pesqueira, precisamos ter uma noção efetiva desse, aqui não mais o campo de atuação do Ministério da AD, mas sim o campo desse espaço simbólico (BOURDIEU, 2004). O mapa com as instituições religiosas estão localizadas nesse tabuleiro, de maquete. Para Bourdieu (2004), esse campo é um espaço social constituído por diferentes posições, com propriedades particulares e cuja dinâmica é dependente das posições que os mantêm onde as ocupam. Abaixo conseguimos visualizar o mapa do município de Pesqueira-PE com as instituições religiosas, ênfase nas ADs registradas no google maps.

O campo pode ser religioso, político ou artístico, segundo Bourdieu (2004). O processo de desenvolvimento desse campo alimentou a criação de um *corpus* estruturado de conhecimentos secretos, raros, com objetivo de difundir "bens religiosos" ou o capital simbólico de cada grupo ocupado ali, constatando ainda uma moralização das práticas e das representações religiosas dos grupos.

Para melhor identificação e visualização, fizemos uma maquete mapa do município de Pesqueira com intuito de analisar os locais das instituições religiosas e para isso fizemos um levantamento das Assembleias de Deus (vermelho) registradas e não registradas no site do google e as demais principais religiões, conforme mostramos abaixo:

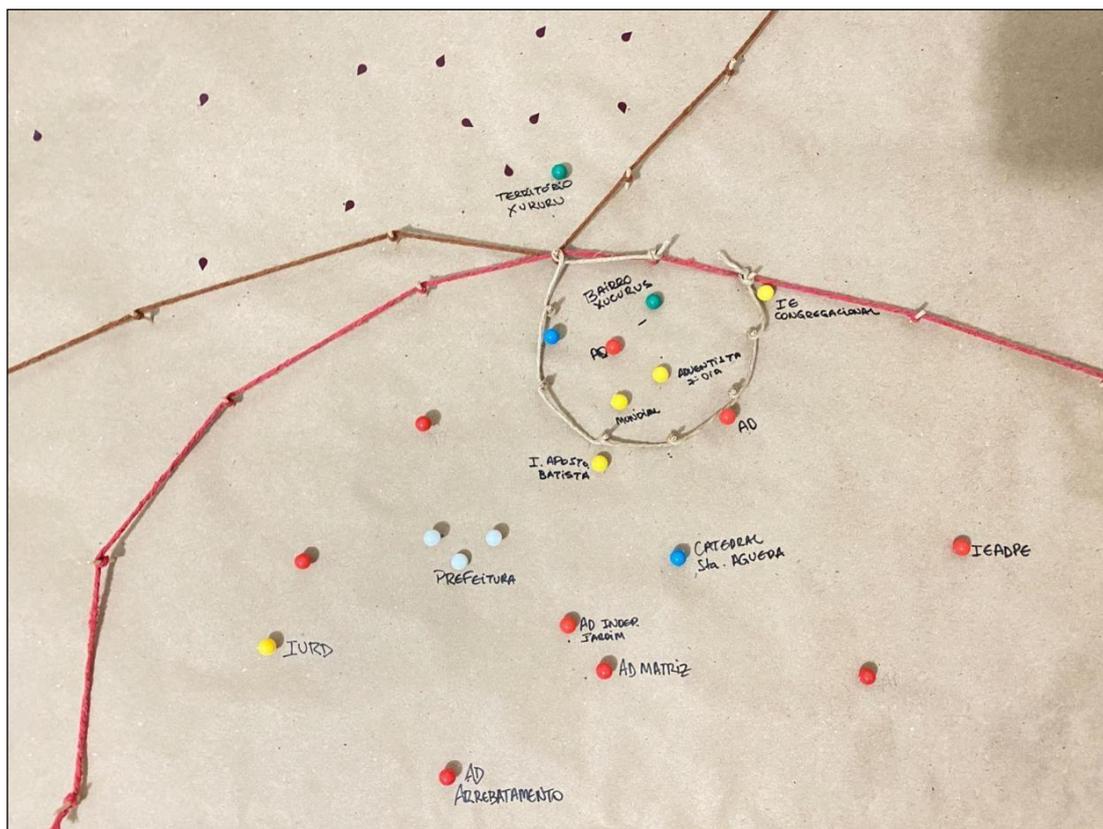


Figura 8: Foto da maquete do Município de Pesqueira e instituições religiosas registradas e identificadas em 2022.

Fonte: Criado pelo autor, 2022.

Legenda: VERMELHO - Assembleias de Deus; AMARELO - Outras vertentes Evangélicas; AZUL - Igrejas Católicas; BRANCO - principais órgãos municipais; VERDE - maior concentração de indígenas.

Dentro desse campo assembleiano em Pesqueira podemos pensar a subversão empregada por indivíduos ordenados a conseguir uma autonomia dentro desse campo simbólico e demarcado, um conflito entre dominantes e dominados, que quebra com a *doxa* (consenso) que ali é comum e compartilhado (BOURDIEU, 2004).

Abaixo, uma visão mais fechada de como visualizamos os pontos importantes, ilustrada com o cerco bege está o bairro Xucurus, o bairro fora do território demarcado, com a maior concentração de Indígenas desaldeados.

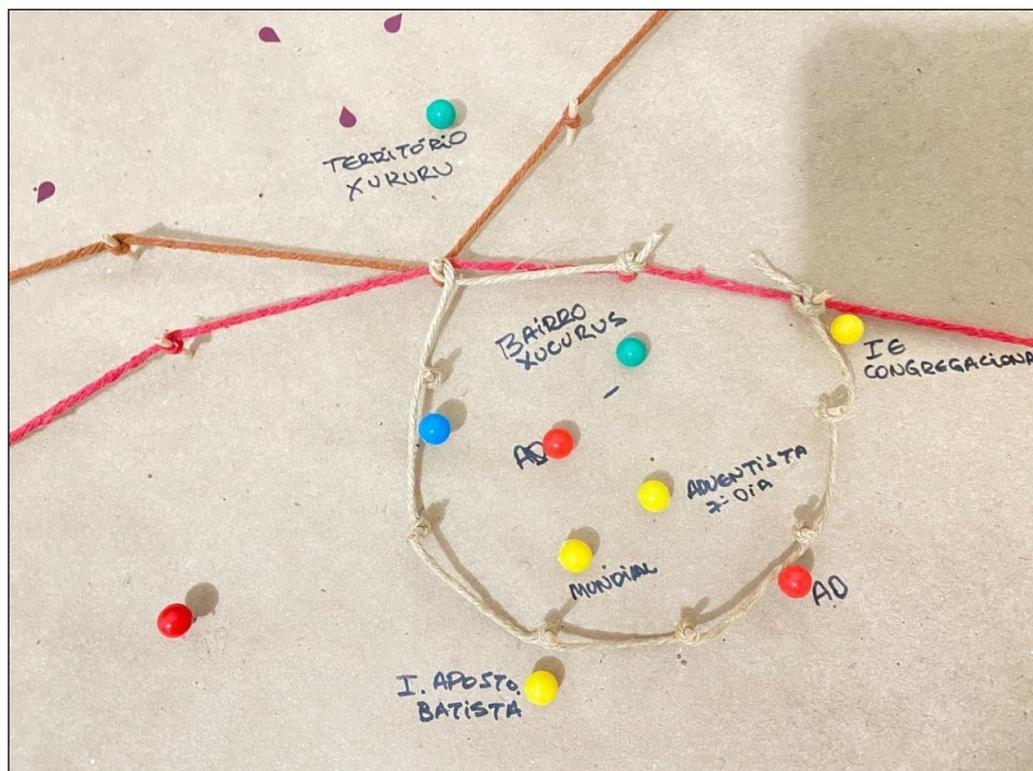


Figura 9: Zoom da foto da maquete do Município de Pescaira e das instituições religiosas registradas e identificadas em 2022.
Fonte: Criado pelo autor, 2022.

Acima, o cerco de linha marrom é o território Indígena demarcado pela FUNAI –, e a linha vermelha simboliza a zona urbana do Município de Pescaira. Cada ponto dentro do território demarcado Indígena é uma aldeia e dentro de diversas aldeias, tem a presença da Igreja Católica. Podemos perceber que os pontos azuis no mapa são Igrejas Católicas com estruturas maiores, seja dentro ou fora do território Indígena. De vermelho, identificamos as Igrejas Assembleias de Deus registradas no Google maps e algumas não estão na internet, mas identificamos mapeando com os fiéis. Os pontos em amarelo são outras vertentes evangélicas: protestantes e neopentecostais. Os pontos em branco são órgãos políticos, como a prefeitura do município e a câmara legislativa, centro da cidade.

Percebemos que de fato os bairros Xucurus e Caixa D'água são bairros intermediários, onde não são considerados território indígena, mas a maior concentração de indígenas desaldeados estão localizados nessa região. As ações e pensamentos produzidos por agentes religiosos em espaços como esses são chamados por Homi Bhabha (2013) de entre-lugar, espaços de contato entre o pensamento hegemônico e o subalterno, com suas estratégias de empoderamento. Bhabha nos faz perceber que questões enigmáticas ajudam a avançar no processo de desvelamento da existência do entre-lugar. A partir da perspectiva de Bhabha,

percebemos que é no entre-lugar que encontramos os indivíduos e grupos que perderam seu local e seus direitos e, colonizados, passam a ser subalternizados.

Para Homi Bhabha, o local da cultura não pode ser visto como lugar exato, estático. A princípio, então, se deve focalizar momentos e processos que são produzidos na articulação de diferenças sociais, em lugar de fatos construídos historicamente e que abordam apenas a superficialidade dos acontecimentos sociais. Para Bhabha, a fronteira é o lugar ideal para se codificar a realidade, pois, junto à modernidade, se coloca no entre-lugar em uma rede fluida, no momento fronteiro. Em um ambiente com diferenças culturais e emergentes, se articulam sob forma de negociação o tempo todo, em uma teia complexa mesclada de reencenação do passado, ora de colaboração, ora de contestação, cheias de ambivalência e antagonismo.

Portanto, tendo como referência Gilberto Freyre (1943) em sua obra *Casa Grande & Senzala*, podemos comparar as Igrejas-sedes ou Ministérios como as casas grandes, palco de coerência patriarcal pelo pastor presidente, as convenções (estaduais e nacionais), liderados por homens brancos, líderes de grandes redes de igrejas na capital, nos interiores e no exterior. Esses Ministérios dominam uma rede de igrejas periféricas, as senzalas, que retratam todo um sistema econômico, social e político, onde são nessas senzalas pentecostais que alimentam a rede e fortalecem a casa grande.

Os pastores de igrejas menores, periféricas não recebem salários e tampouco são sustentados pelos ministérios. Na verdade, eles trabalham de dia para gerar renda e, à noite, vão as suas igrejas cuidar da evangelização. Todo o esforço, no entanto, é atribuído a pastores presidentes brancos, que muitas das vezes, jamais foram nas comunidades periféricas e nem ao menos tiveram contato direto com os pastores locais.

A imagem acima é muito relevante porque conseguimos ter uma noção mais clara do campo da encruzilhada da territorialidade cosmológica, expansionista e simbólica de poder, pensando em níveis com a tentativa de adentrar o território demarcado. Para Bourdieu (2004, p. 57), no campo religioso "[...] os indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão de bens de salvação [...]" e estes podem ser "[...] ajustados aos princípios de uma visão política do social", sendo essa política uma iniciativa no bairro Xucurus com extensão aos indígenas aldeados (localizados em diversas aldeias).

O campo, como desenvolvido por Bourdieu (2004), destaca a existência de tensões, de luta por poder e isso acontece quando, por exemplo, novas pessoas ou novas ideias buscam legitimar sua posição diante de um outro grupo ou a uma normativa dominante que, para tanto, defende suas visões e estratégias excluindo a concorrência.

O grupo que se inicia como dominado, que são os assembleianos, está estruturado em uma hierarquia da AD Pesqueira, hoje de Pastor presidente Ailton José Alves, Pastor local Daniel Rodrigues. Até meados de julho de 2022 o então Pastor local Gediel Rodrigues era a liderança da IEADPE Pesqueira e depois de alguns anos a frente da Igreja, foi transferido para o município de Glória do Goitá. Percebemos que depois da mudança do Pastor local, há uma enfraquecida na estrutura da evangelização dos indígenas Xukuru do Ororubá por questões que os indígenas não conseguem identificar, mas relatam suas insatisfações por falta de apoio do carro que buscam os indígenas na aldeia e levam até a Matriz ou até a Congregação Xucurus.

Os indígenas Xukuru do Ororubá que utilizam desse capital simbólico, o dominante (especificamente dentro do bairro Xucurus e no território demarcado pela FUNAI), busca se manter no poder, baseando sua autoridade com fundamento no capital simbólico e tentam excluir os recém- chegados (assembleianos) que, então, decidem adotar estratégias de subversão como as da heresia, para produzir sua legitimidade própria.

A dominação tradicional é aquela ditada pelos hábitos, costumes e crenças, transformada numa segunda natureza. O indivíduo age em conformidade de tradição, ele não se sente na obrigação de obedecer, mas se submete às ordens em virtude de um costume, não pelas ordens, e sim pela tradição ou a ordens legitimadas em virtude da crença ou santidade das ordens, portanto, ele obedece pela crença pessoal, mantenedora da tradição (CORREA, 2020).

Para Weber (2004), dentro de um grupo de pessoas é provável a obediência a ordens específicas. Essa expectativa é chamada de dominação, cuja legitimidade se apresenta em três formas: *racional*, "baseada na crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtudes dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal)"; *tradicional*, "baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade"; e *carismática*, "baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas" (WEBER, 2004, p. 141).

É importante também compreender a noção de *habitus* em Pierre Bourdieu, como uma "espécie de sentido do jogo que não tem a necessidade de raciocinar para se orientar e se situar de maneira racional num espaço" (BOURDIEU, 2010, p. 62). As estratégias nos diversos campos são determinadas pelo que Bourdieu denomina de *habitus*.

[...] O *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o *habitus*, a *hexis* indica a disposição incorporada, quase postural [...] o "lado ativo" do conhecimento

prático que a tradição materialista, sobretudo com a "teoria do reflexo", tinha abandonado [...]. Espécie de sentido do jogo que não tem necessidade de raciocinar para se orientar e se situar de maneira racional num espaço [...]. (BOURDIEU, 2010, p. 61-62).

Andrade (2016) ainda aponta o hibridismo do *habitus*, bem fundamentado nas observações de Paul Freston (1994, p. 66): "[...] quanto mais a religião evangélica cresce, mais ela tende a adquirir as características da antiga religião dominante. Embora a instituição Católica seja combatida, o *modelo* católico é adotado".

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação, por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um "corpus", deliberadamente organizado, de conhecimentos secretos (e, portanto, raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo), destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. (BOURDIEU, 2004, p. 27-28).

Para tal, precisamos verificar as estratégias e formas de como os pentecostais assembleianos se relacionam com povos indígenas no nordeste brasileiro onde a presença desse *modelo* católico *popular* está estruturado.

1.4.2 Outras Congregações ou Subcongregações

Além do bairro Xucurus, conforme descrito no ítem acima, existem outras congregações ou subcongregações localizadas em outros bairros da zona urbana e rural do município de Pesqueira e em cidades vizinhas na qual contam com o mesmo Pastor local Daniel Rodrigues.

O papel da IEADPE Pesqueira acontece também em outras periferias do município, mas de forma menos densa e a conversão é mais bem sucedida. Percebemos pelo número de fiéis nos cultos que os bairros onde as conversões são maiores são bairros onde a presença de quilombos são marcantes. Até onde pudemos analisar as outras congregações ou subcongregações, a facilidade da conversão se dá por não ter uma demarcação do quilombo ou por falta de organização para impedir a presença da IEADPE assim como os indígenas Xukuru do Ororubá os fazem.

Além disso, há outros indígenas que vivem em outros bairros, ou em cidades vizinhas e que contam com o mesmo Pastor local de Pesqueira. São os indígenas Xukuru de Cimbres, uma divisão dos Xukuru do Ororubá que veremos mais a frente.

2 CAPÍTULO II – A PISADA LIGEIRA DOS XUKURU DO ORORUBÁ

*“Pisa Ligeiro,
Pisa Ligeiro,
Quem Não Pode com a Formiga,
Não Assanha o Formigueiro!”*

Este segundo capítulo está dividido em três tópicos principais, visando o aprofundamento na luta e identidade do povo Xukuru do Ororubá e de sua religiosidade ao longo da história, em particular de 1980 a 2022. O primeiro tópico apresenta o histórico dos conflitos, memórias e pertencimento da etnia inserida no município de Pesqueira-PE e como as lutas do povo Xukuru são produtos de várias histórias e culturas interconectadas, além da análise da hereditariedade no cacicado.

No segundo tópico, adentraremos na religiosidade e ancestralidade no reinado do Ororubá, os rituais, a estrutura, a organização, as práticas híbridas e plurais do povo Xukuru do Ororubá com outras religiões. Já no terceiro tópico, faremos uma etnografia centrada no Cacique Marquinhos como um sujeito auto-eco-organizador que transita em unidades complementares e antagônicas, trazendo em seguida nossas análises.

Utilizaremos nesse capítulo os autores Max Weber com suas contribuições sobre a rotinização do carisma; Clifford Geertz para nos auxiliar a interpretar a cultura; Paula Montero com o pensamento mágico e magia; Pierre Bourdieu com o campo simbólico, e Edgar Morin com o pensamento complexo.

2.1 Pesqueira e o território indígena: um caminho de tensões

O município de Pesqueira localiza-se a uma latitude 08°21'28" sul e a uma longitude 36°41'45" oeste, a 654 metros de altitude e a 214 km da capital, Recife. É uma microrregião do Vale do Ipojuca e tem bacias hidrográficas dos rios Ipojuca e Ipanema. Administrativamente, Pesqueira é formado por distritos como Cimbres, Mimoso, Mutuca, Papagaio e Salobro. Os limites ao norte tem Poção e São Sebastião do Umbuzeiro, no Estado da Paraíba, ao sul faz limite com Venturosa e Alagoinha, ao leste com os municípios de Sanharó, Capoeiras, São Bento do Una e Belo Jardim e por fim, a oeste com Arcoverde e Pedra.



Figura 10: Mapa do estado de Pernambuco, com sinalização em vermelho do município de Pesqueira.
Fonte: map.svg

Pesqueira faz parte do circuito do frio pernambucano, que ocorre entre os meses de maio a setembro, quando acontece o festival de música na famosa Festa da Renascença.²² É sede da Diocese de Pesqueira, sendo a sua Sé Episcopal a Catedral Santa Águeda. Na entrada da cidade, o monumento de Nossa Senhora da Graças abençoa todos que ali passam. Pesqueira é uma cidade pacata, interiorana e assim marcada com sobrenomes de oligarcas fazendeiros que ainda tentam se manter no poder político e econômico. A cidade tem uma infraestrutura mediana, que inclui pousadas, bares e restaurantes, as ruas e avenidas são limpas, com diversos casarões históricos e uma grande fábrica de doce de goiaba (antiga Fábrica Rosa²³), fechada temporariamente. Nos bairros periféricos, há a presença e organização de alguns quilombos. Atualmente, Pesqueira é movida por um forte turismo religioso católico, através do qual recebe, diariamente, ônibus lotados de fiéis de todas as partes de Pernambuco, e da região Nordeste em geral, que vão agradecer e pedir orações no Santuário de Nossa Senhora das Graças. Este santuário fica no alto de uma pedra, localizada dentro da aldeia de Cimbres, território demarcado dos indígenas Xukuru do Ororubá, maior população indígena de Pernambuco. Além desta devoção, há uma terceira expressão religiosa, de Nossa Senhora das Montanhas, conhecida pelos indígenas como Mãe Tamain.

²² Renda artesanal feita, principalmente por mulheres extremamente habilidosas na confecção.

²³ Tombada pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco em 2010.



*Figura 11: Foto da imagem original da Nossa Senhora das Montanhas (Mãe Tamain) no altar da Igreja.
Fonte: Paróquia Nossa Senhora das Montanhas, 2021.*



*Figura 12: Foto da entrada do município de Pesqueira - PE.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2020.*

Atualmente, Pesqueira é um município católico juremeiro cheio de cultos evangélicos de garagem. As garagens evangélicas estão espalhadas por toda a cidade. Elas são igrejas menores, formadas por pequenas edificações modestas. Como Vagner Marques (2019) afirma, são “garagens divinas” que se proliferaram nas periferias ou nas “quebradas de fé”. Durante o

dia, funcionam mesmo como garagens e, de noite, se transformam no Templo do Senhor. Toda essa região é área indígena Xukuru, porém, hoje a área demarcada é menor.

Diferentemente da exposição das garagens divinas, os terreiros de Juremas, Candombles, dos Xangôs, Catimbós, Quimbandas e Umbandas estão escondidos, nas margens da cidade e da rota Católica. “As religiões africanas, ao serem transplantadas compulsoriamente para o Brasil, faziam parte de padrões culturais daquelas etnias que foram transformadas em populações escravas” (MOURA, 1988, p. 44). Para Abdias Nascimento, “[...] misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do escravo negro que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião [...]” (2016, p. 108).

Dito isto, para encontrarmos a atual relação dos indígenas Xukuru do Ororubá em uma Pesqueira predominantemente católica Juremeira, cheia de “garagens divinas” (MARQUES, 2019), precisamos dar um passo atrás para observarmos como o próprio grupo se constituiu historicamente.

2.1.1 Os Guerreiros Xukuru do Ororubá

O povo Xukuru do Ororubá está localizado em uma área indígena de 27.555 hectares, homologada em 30 de abril de 2001,²⁴ no município de Pesqueira. Com as terras homologadas, com o cumprimento das práticas religiosas e uma melhoria na qualidade de vida, o povo Xukuru do Ororubá mostra hoje uma nova fase de um movimento indígena nordestino, que vem se fortalecendo desde a década de 1980, marcando a forte presença de lideranças indígenas na política a nível interno, local, regional, em âmbito nacional e internacional.

²⁴ Diário Oficial n 84, seção 1 - 2 de maio de 2001.



*Figura 13: Foto do território Indígena Xukuru do Ororubá.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2020.*

A área é mapeada, segundo os Xukuru do Ororubá, em três regiões, sendo a primeira a Ribeira, que contempla aldeias de uma área mais seca, como exemplo a aldeia Pé de Serra; a segunda, a Serra, onde existe maior umidade e, conseqüentemente, melhor produção agrícola, a exemplo a aldeia Pedra D'água; e o agreste, mais seco e frio, polarizado pela aldeia de Cimbres, totalizam 24 aldeias²⁵ oficiais e mais dois bairros de Pesqueira. Fora do território demarcado pela FUNAI estão os bairros Xucurus²⁶ e Caixa D'água, com grande concentração de indígenas desaldeados.²⁷ No total, a população Xukuru do Ororubá ultrapassa 9 mil

²⁵ Surgiram novas aldeias e sugestão de divisão de aldeias, elevando esse número, porém até o momento não foi conversado internamente para regularizar essa demanda.

²⁶ O bairro Xucurus é um bairro fora do território demarcado, mas fica na divisa com a entrada da área indígena. O nome do bairro é com "C" e no plural.

²⁷ Termo utilizado para aquele que se autodeclara indígena, porém vive fora do território indígena demarcado pela FUNAI.



*Figura 15: Foto do caminho da estrada no trajeto entre algumas aldeias.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2020.*

Dentro do território indígena, a maior parte da população vive da agricultura, especialmente de plantações de banana, feijão, mandioca, milho e hortaliças, além da pequena criação de gado leiteiro e cabras. Além de suprir a demanda interna através das bodegas,²⁹ os alimentos são vendidos na feira do centro de Pesqueira, realizadas nas quartas e sábados, sendo organizada neste último dia pelos próprios indígenas. A economia dos indígenas aldeados é estimulada pelas contratações públicas de professores, agentes de saúde indígena, pelos cargos da prefeitura de Pesqueira, por programas de transferência de renda do Governo Federal e pela aposentadoria de muitos idosos indígenas.

Essa realidade, entretanto, é bem diferente daquela do final da década de 1980, quando a FUNAI somente destinava 6,57 hectares³⁰ como área demarcada. O território atual demarcado era ocupado por 282 não indígenas, que possuíam cerca de 15.180,45 hectares na área que, à

²⁹ Pequena venda, mercado.

³⁰ Planta do terreno do PI Xukuru, assinado por Agenor Guedes e datado de 27/10/1965 - Arquivo da 3ª Superintendência Executiva Regional da FUNAI.

época, não era oficialmente regularizada como indígena.³¹ O restante do território possuía terras impróprias para cultivo, e ocupação de 12% da terra sob controle de pequenas famílias indígenas, segundo levantamento feito pela liderança Xukuru.

A realidade da década de 1980 é marcada por condições de vida difíceis, onde uma parcela da população sobrevivia trabalhando para os fazendeiros por diárias ou como meeiros³². A partir daí, há um fortalecimento do processo de organização política liderada pelo Cacique Xikão, período de uma nova tomada de reivindicações pelo reconhecimento das terras e o fortalecimento de sua identidade étnica.

2.1.2 Conflitos, memórias e pertencimento

A questão indígena no Nordeste sempre foi objeto de discussões e controvérsias, principalmente na disputa política pelo direito à terra, logo, marcado por violências. Ao longo do processo histórico, é notório as mobilizações dos indígenas Xukuru³³ pelas terras que seus antepassados habitavam na Serra do Ororubá.

Da criação do aldeamento até as reconquistas das terras, os indígenas passaram por situações de extrema crueldade pela oligarquia pernambucana. Nos anais Pernambucanos, encontramos referências a um documento público de 1863:

Mortos os índios, esartejavam-se os cadáveres no meio da rua, e ficavam os quartos expostos aos cães; outros foram impressados como sacos de algodão, e desde então não cessou a perseguição a esses miseráveis, com processos, recrutamentos e mortes. E tudo isto, para se tomar as terras desses infelizes, que desesperados se vão expatriando (COSTA, 1983, p. 241).

A temática sobre a autenticidade da identidade indígena Xukuru é discutida há muitos anos pela oligarquia na região do Agreste e Sertão pernambucano. Os latifundiários da região

³¹ FUNAI - levantamento fundiário - relatório GT n 218/89.

³² Pessoa que trabalha em terras de outra pessoa e repassar seus rendimentos para os donos dessas terras.

³³ Em referência ao povo indígena Xukuru do Ororubá, escrevemos com a inicial maiúscula, usando a letra “K” e no singular quando nos referimos à coletividade indígena. E grafamos “xucurus”, em minúsculo e no plural, quando citamos indivíduos indígenas. A regra está de acordo com a “Convenção para a grafia dos nomes tribais” estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 14/11/1953, publicada na Revista de Antropologia (vol. 2, n. 2, São Paulo, 1954, p. 150-152) e utilizada nos estudos acadêmicos sobre a temática indígena.

sempre moveram esforços para caracterizar e criar no imaginário coletivo que os indígenas são descendentes, remanescentes, caboclos, mestiço, mas não povos indígenas (SILVA, 2008).

Segundo o antropólogo do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), João Pacheco de Oliveira (1999), trata de armadilhas do estudo os indígenas do nordeste, pois acredita que não é recomendável que nos apossamos da listagem atual dos povos indígenas com a expectativa que possamos retroceder para cada etnônimo específico, igual como fazem em um processo biológico de evolução. “Essa prática poderia facilmente acarretar erros históricos mesmo quando realizada com certa coerência” (OLIVEIRA, 1999, p. 106). A crítica do autor está nos sucessivos processos de descontinuidade histórica nos documentos oficiais, que ocasionalmente confirmam a extinção de povos indígenas e o surgimento de outros com nomes semelhantes em pontos diferentes daquela região, às vezes sem haver qualquer ligação entre essas etnias. Ou seja, é impossível a observação de processos de construção social sem analisar a história.

Além disto, Oliveira (2015) problematiza a categoria “índios do Nordeste” e “índios Misturados” no campo da etnografia indígena, trazendo suas contribuições para o processo da força e manipulação política e jurídica desde o processo colonial até as oligarquias, na apropriação das terras indígenas, favorecendo a descaracterização e invisibilidade dos povos indígenas. Desse modo, as narrativas produzidas foram baseados nos primeiros etnônimos descritos em Hohenthal (1958, p. 99), quando menciona pela primeira vez as versões “Shucurú” e “Xakuru”. Assim, podemos compreender os processos políticos e sociais, além das relações de dominação criadas e recriadas ao longo do tempo. Utilizaremos a noção de “situação histórica” desenvolvida pelo também Oliveira (1988), que reflete com o antropólogo francês Georges Balandier (1993) sobre “situação colonial” e sugere uma análise em situação, sobretudo das relações construídas entre os agentes envolvidos no campo. A ideia é ir para além do embate colonialista entre a dominação estrangeira e uma maioria autóctone, mas perceber os diferentes aspectos de interesses, sejam políticos, sociais ou econômicos, que vão para além de indígenas e não indígenas.

Outro componente teórico que nos auxilia no entendimento da realidade Xukuru é a percepção de territorialização. Segundo Oliveira (2004), o território simboliza a dimensão chave para compreender como os povos indígenas se incorporam dentro do estado-nação. O território é o chão sagrado para os povos indígenas, que ligam diretamente com seus ancestrais e a partir da compreensão territorial, podemos compreender as mudanças passadas pelo povo,

“que afetariam tanto o funcionamento das instituições da sociedade étnica, quanto a significação de suas manifestações culturais” (OLIVEIRA, 2004, p. 22-23).

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 2004, p. 22)

Logo, é válido dispor de um espaço mais apurado de concentração sobre o processo de territorialização, como aconteceu entre os Xukuru, inicialmente durante a missão do Ararobá, em 1671 e um segundo momento com a política indigenista no início do século XX, com a criação do Posto Indígena pelo então Serviço de Proteção aos Índios (SPI), inicialmente vinculado a diversos ministérios³⁴ ao longo da história. Vale mencionar, no entanto, que ambos movimentos são opostos, sendo o primeiro direcionado a um processo assimilacionista e o segundo antiassimilacionista, expondo os grupos tutelados como um “objeto demarcado cultural e territorialmente” (OLIVEIRA, 2004, p. 26).

A missão do Ararobá se instituiu onde hoje é conhecido como aldeia de Cimbres, território indígena Xukuru. O aldeamento fora controlado por padres Oratorianos e era conhecido como “porta para o sertão”, sendo local de apoio para outras incursões colonialistas pelo interior do estado. O projeto colonial expandiu-se com a promulgação em 1757 do Diretório Pombalino, transformando as missões em vilas, criando Cimbres em 1762 (SILVA, 1998).

Inicialmente administrada por uma câmara de vereadores formada entre indígenas e não indígenas, foi aos poucos sendo dominada por uma oligarquia local que fez com que os indígenas perdessem progressivamente o direito sobre a terra. Uma petição do Governo Provincial de Pernambuco, de 1813, declarava que na Vila de Cimbres havia muita pobreza e falta de alimentos para os indígenas Xukuru, e solicitava o fim da responsabilidade governamental sobre os indígenas, declarando que “estes já seriam capazes de viver como homens comuns” (HOHENTHAL, 1954, p. 101).

A crise na Vila de Cimbres se agravou em 1836 quando, através da lei provincial número 20, a sede de Vila para a povoação de Pesqueira foi alterada. Com o término das Missões em 1762, o governo não poderia deixar os indígenas à margem da sociedade. Então, em 1781, os

³⁴ De 1934 a 1939 vinculado ao Ministério da Guerra, e de 1940 a 1967 vinculado ao Ministério da Agricultura e depois Ministério do Interior.

Xukuru recebem terras, mas sua posse foi ratificada apenas em 1830. A inobservância do governo e a falta de legislação específica para a comunidade indígena e as terras, principalmente às férteis da serra, passaram a ser invadidas por não indígenas até 1845, quando foi promulgado o Regimento das Missões (SILVA, 1998). As medidas políticas eram recomendações pontuais do Governo Imperial aos Conselhos Provinciais, acarretando, assim, um aumento do poder das oligarquias locais, que com a instituição do ato adicional de 1834, após a abdicação de D. Pedro I, foi possível legislar em matérias sobre indígenas pela Assembleia Legislativa Provincial. Após 1845, foi escolhido um Diretor Geral dos Índios por parte das normas do Governo Imperial, porém, para cada província, gerando diversas barganhas políticas do poder local. O “Regimento das Missões”, de 1845, estabeleceu as diretrizes para uma política indigenista, definindo as aldeias e vendas de terras “abandonadas” pelos indígenas. A ideia era o apagamento da propriedade coletiva indígena para repasse aos não indígenas (SILVA, 1998).

Em 1850, o golpe final em direção ao esbulho de terras foi com a Lei de Terras, onde pediu-se a comprovação de documentos da posse das áreas, elevando os conflitos. O Governo Imperial proferiu a extinção dos aldeamentos como tentativa de diminuir o confronto. Com o aumento populacional do aldeamento, fruto de muitos casamentos de indígenas e não indígenas, o poder local utilizou do argumento que os residentes em sua maioria eram “mestiçados”. A extinção do aldeamento tirou a responsabilidade sobre os indígenas como coletividade, mas conservou o direito aos lotes de terras. Porém, o poder local interpretou a extinção pela miscigenação da população indígena e repassou as terras para controle dos não indígenas pela Câmara de Regência de Cimbres (SOUZA, 1998).

É relevante a compreensão do percurso histórico que tem muitas idas e vindas, muitas perdas e poucos ganhos ao povo indígena Xukuru. Fadado a sobreviver à margem de suas próprias terras, os indígenas passaram a integrar a mão de obra nas fazendas e sítios, sustentando por meio da história oral a consciência de quem eram e como eram seus descendentes antes do processo de espoliação. Do fim do aldeamento até o início do século XX, o silêncio era imperativo, ninguém comentava a situação e esse abafamento foi também imposto para outros povos indígenas no Nordeste.

No período republicano, em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), período em que os indígenas começam a recorrer ao Governo e veem a possibilidade de terem seus direitos garantidos. O SPILTN, que em 1918 tornou-se o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tinha o objetivo de ter uma política voltada à integração dos

indígenas à sociedade nacional, dando a possibilidade de serem reconhecidos oficialmente enquanto etnia indígena e usufruir de mais recursos através de Postos Indígenas (PI). Nesse período, a situação jurídica vigente era sobre o Código Civil de 1916 que trazia o seguinte dispositivo: *art 6º. São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer: inciso IV - os silvícolas*³⁵. *Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação.*

Segundo Oliveira (1988), a indianidade se refere a características culturais, não necessariamente próprias de um povo específico, mas a modos de ser característicos das comunidades indígenas que desenvolvem relações econômicas e políticas com a FUNAI. Mas, “partindo da observação de que a organização política, mais que apenas resultante de uma imposição oficial, é de fato um processo social” (OLIVEIRA, 1988, p. 10). Percebemos que o povo Xukuru não demonstra uma forma passiva dentro desta realidade. Eles internalizaram as diversas imposições e desenvolveram estratégias, a depender do momento histórico.

Na memória coletiva do povo Xukuru, há a descrição de uma situação de peregrinação ocorrida em 1953, quando três indígenas da família de sobrenome Nascimento, do sítio³⁶ Brejinho, foram até a 4ª Inspeção Regional (IR 4) do SPI, no Recife, solicitar a instalação de um posto indígena. Conforme as antigas lideranças das aldeias, afirmam, por pressão das oligarquias locais, os indígenas não foram atendidos e seguiram a pé até o SPI, no Rio de Janeiro, para falar com o Presidente da República, Getúlio Vargas e o diretor geral do SPI relatando a situação de fome da população Xukuru. Como o IR 4 também havia sido notificado da situação, liberou-se verba para o posto³⁷ indígena no sítio São José, e os peregrinos retornaram à Serra do Ororubá. O objetivo do SPI com o posto era estimular a produção agrícola para venda dos produtos, assim conseguia redistribuir o dinheiro³⁸ para manutenção necessária.

³⁵ Termo usado para descrever o indígena. Atualmente não é mais utilizado, a não ser pelo uso pejorativo.

³⁶ O termo sítio ou fazenda mencionados são aldeias indígenas.

³⁷ Na pesquisa do Dr. Edson Silva que entrevista Cícero Cavalcanti, um grande Xukuru do Ororubá falecido em 2005 confirma que Cícero Cavalcanti observou os documentos do SPI trocados com o IR 4 e segundo o relatório o auxílio prestado aos Xukuru era precário e enviavam ferramentas de trabalho e sementes para o tal posto indígena.

³⁸ A relação econômica com o SPI não foi efetiva.

Indiretamente, o objetivo era também transformarem os indígenas em mestiços civilizados,³⁹ inicialmente concentrando-os em um pedaço de terra pequeno sob um argumento de oferecer proteção aos fazendeiros (OLIVEIRA, 2006).

O SPI estabeleceu inovações para interlocução dos indígenas com o órgão criando a figura do cacique. O cacique teria o papel de organização e distribuição dos bens destinados ao grupo, alinhado ao chefe do P.I, além do representante e voz do grupo, porém com uma forte ligação e alinhamento com o SPI.

Além dos irmãos Nascimento terem ido ao Rio de Janeiro na história oral do grupo, outras pessoas também ganham relevância. Uma delas é o senhor Romão da Hora, que teria deixado ao Cícero Cavalcanti uma espada e uma farda pertencente a um tio dele, que segundo sua narrativa, teria lutado na Guerra do Paraguai (1864-1870). Isto comprovaria a descendência de um dos “30 Voluntários”, grupo de indígenas que lutaram nesta guerra. Em 1994, Cícero Cavalcanti liderou o relatório do SPI que afirmou o grupo como indígenas Xukuru (OLIVEIRA, 2006).

Outras etnias no Nordeste do Brasil não possuem tantas informações reunidas e analisadas de suas histórias, lutas e pertencimentos. Podemos destacar que os desdobramentos das pesquisas no século XX com o povo Xukuru do Ororubá, bem como suas resistências enquanto grupo contribuíram para juntar dados aos autos do longo processo judicial de demarcação de terras.

2.1.3 Sucessão familiar do cacicado

O primeiro cacique dos Xukuru do Ororubá que se tem notícias chamava-se Jardelino Pereira de Araújo. Seu pai, Antônio Pereira de Araújo, é quem organizava a distribuição de suprimentos recebidos no P.I. para as aldeias. Antônio Pereira atuava com funções que o órgão indigenista esperava de um cacique à época, uma vez que o cargo foi criado com objetivo de uma administração e interlocução do povo e com o órgão. Contudo, Antônio nunca foi apresentado como cacique e nem era reconhecido entre os indígenas. Com o objetivo de padronizar, da mesma forma que já faziam com outros povos, o SPI instituiu um modelo de ordenamento político, instituindo assim o cacique Jardelino, filho de Antônio Pereira, no início da década de 1960 (OLIVEIRA, 2006).

³⁹ Até onde era uma estratégia de ação civilizatória que por meio da escolarização e ensino de ofícios pelo posto do SPI, e conseqüentemente abandono das práticas tradicionais?

Podemos observar uma motivação política na escolha do representante do povo indígena, uma vez que nos documentos do SPI para o IR 4, era considerada proibida a ida de indígenas à diretoria em Recife por ser considerado oneroso aos cofres, “além de ser de efeito negativo para o Serviço, pois que o torna alvo de explorações tendenciosas e de conceitos injustos e mal orientados”⁴⁰. É fato que o SPI considerou como melhor saída tornar Jardelino uma liderança e, ao mesmo tempo, funcionário do SPI, com cargo de servente. Um aspecto interessante é que o então Cacique Jardelino não residia na área indígena e sim na capital pernambucana, Recife, de acordo com os documentos do SPI (OLIVEIRA, 2006).

O Pajé, *seu Zequinha* (2022), lembrou que a saída do líder deu-se diante de desentendimentos com o povo, que acarretou até uma morte. Logo, percebemos que a primeira experiência noticiada de cacicado do grupo, documentada pelos órgãos da época, não teve qualquer representatividade coletiva. O mesmo ocorreu com o segundo Cacique, Antero Pereira de Araújo, irmão de Jardelino, que recebeu o título logo após o irmão adoecer, na década de 1970. Antero residia na aldeia Cana Brava e todos os anos organizava o toré⁴¹ sagrado, que seguia até Cimbres. O SPI fez o movimento de apoiar e legitimar a nova liderança, alocando também o cargo, só que a nível local, uma vez que o Cacique Antero oficialmente morava na área indígena Xukuru e o SPI mantinha seu interesse político no fortalecimento do controle sobre os Xukuru (OLIVEIRA, 2006).

O Cacique Antero não tinha os mesmos conhecimentos e relações como o ex-cacique Jardelino tinha com o órgão indigenista e, no final da década de 1970, Antero faleceu e o povo Xukuru viveu um momento de ausência do cacique. Nessa época, o Pajé, *seu Zequinha*, se automeou como liderança política do povo, se valendo de seu poder religioso já reconhecido pelos rituais de cura e manutenção da religiosidade Xukuru.

A figura do Pajé, responsável não somente por representação religiosa e pelas curas, apareceu a partir de então como peça fundamental no processo de constituição de lideranças nos Xukuru. Depois de algum tempo, *seu Zequinha* apresentou ao órgão indigenista José Pereira de Araújo, conhecido como Zé Pereira, sobrinho do ex-cacique Antero, que era irmão do primeiro cacique, Jardelino, ambos filhos de Antônio Pereira. Depois que *seu Zequinha* o escolheu, lembrou-se que Zé Pereira era da mesma família dos antecessores, a família Araújo (BISPO, 2022). A escolha do cacique foi apontada pela liderança tradicional religiosa, o Pajé,

⁴⁰ Sedoc/MI, Filme 181. Memorando de 5 de abril de 1961 *apud* OLIVEIRA, 2006.

⁴¹ Dança ritual em círculo na qual com a batida do pé no chão, os indígenas agradecem aos Encantados os frutos, a vida, e os bens concebidos pela natureza.

mesmo que de forma pouco democrática. A função do cacique continuava meramente administrativa, auxiliar com distribuição de bens. Vale ressaltar que a relação entre liderança e órgão indigenista seguia assistencialista e burocratizada, mesmo com o fim do SPI e a criação da FUNAI.



*Figura 16: Retorno da viagem a Brasília/ DF. Para à Igreja de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamain, na Aldeia Cimbres, para agradecer o retorno tranquilo.
Fonte: Arquivo pessoal de Milton Cordeiro – sem data.*

Nesse processo de sucessão indicado pelo vigente líder ou pela liderança religiosa junto com o campo espiritual, podemos questionar a influência na manutenção do poder da família, que se prolongaria com a entrada do então primo do ex-cacique Zé Pereira, em 1989, o Francisco de Assis Araújo, conhecido como Xikão⁴², indicado pelo também Pajé, *seu Zequinha*, e as forças Encantadas.

Aqui, cabe-nos analisar as tipologias da dominação do teórico Max Weber (2004), que identifica três tipos de dominação: a burocrática, a tradicional e a carismática. Max Weber aponta que a relação de dominação não acontece, necessariamente, apenas por influência de meios econômicos, mas também pela arte e religião. A dominação pode se dar por interesses materiais ou por motivos ideais e por aqueles afetivos ou racionais, e precisa ser considerada para que a relação de dominação aconteça.

Ao falarmos em mudança de liderança, nos referimos à rotinização do carisma em Weber, observamos que ela não é ocasionada tão somente pelo problema do sucessor. A

⁴² Adotamos a grafia do nome XIKÃO com “X” e “K” devido à forma escrita usada pelo próprio povo nos documentos distribuídos e produzidos a partir de XIII Assembleia do povo Xukuru do Ororubá, realizada na Aldeia Pedra D’água de 17 a 20 de maio de 2013.

rotinização do carisma ocorre na transição dos quadros e princípios administrativos carismáticos para o cotidiano. Porém, Weber afirma que o “[...] problema do sucessor afeta a rotina do núcleo carismático - o próprio senhor e sua legitimidade, mostrando em oposição ao problema da transição para ordens e quadros administrativos tradicionais ou legais [...]” (2004, p. 166). A administração cotidiana é ponto de referência para uma tradição. Nesse aspecto, a rotina do carisma pode se realizar através da “escolha nova”; por “revelação”; por “designação” e por “carisma hereditário” (WEBER, 2004, p. 162-163). Este último ocorre pela ideia de que o carisma é uma “qualidade de sangue”, especialmente dos parentes mais próximos.

Max Weber afirma que “a rotina não se realiza, em regra, sem lutas. No início, são inesquecíveis as exigências pessoais em relação ao carisma do senhor, e a luta entre o carisma de cargo ou o hereditário e o pessoal constitui um processo típico na história” (2004, p. 166). Na visão weberiana, a transformação do poder sucedeu-se mais no Ocidente, sob a influência do conceito romano de “cargo” (bispos, sacerdotes). Em todos os casos, segundo Weber, um impulso desse processo é a rotina do carisma, “por legitimar as posições sociais de mando e as oportunidades econômicas para os sequazes e adeptos do senhor” (2004, p. 166).

No pensamento weberiano, uma sociedade é permeada de relações entre os indivíduos, com interações objetivas e subjetivas, normatizadas por leis ou uma relação organizada simplesmente pelos costumes. Dessa forma, uma “figura carismática” consiste em um líder com capacidade de conquistar para si a atenção de uma parcela de um público disperso. Trata-se de alguém possuidor de dons especiais obtendo uma significativa aceitação por parte de seus seguidores ou da comunidade, criando uma espécie de respeito ou até mesmo “veneração” ao indivíduo, a quem são atribuídas capacidades extraordinárias, rompedoras dos costumes cotidianos, seja por revelações místicas, pelos discursos ou força intelectual (OLIVEIRA, 2006).

O carisma só pode ser “despertado” e “aprovado”, não “aprendido” ou “inculcado” (WEBER, 2004, p. 164). O cacicado de Jardelino para Antero foi passado em vida, pelo argumento de que o irmão detinha os conhecimentos necessários com o órgão indigenista. De Antero a Marquinhos, tiveram a intervenção do Pajé para a escolha, por meio de uma “revelação”, porém ainda permanece em um único ramo familiar, considerando os fatores econômicos, políticos e, sobretudo divino, que estavam presentes na sucessão do cacicado, tendo transmissão de cargos de caráter *personalita*.

Ao mesmo tempo, os meios de comunicação começaram a compartilhar as lutas pela regularização de terras indígenas no norte do Brasil, após a abertura política do Brasil, no período de redemocratização. Outros povos de Pernambuco entraram em contato com o CIMI e os Xukuru para iniciar uma atuação no nordeste. Logo, inicia-se um novo tempo no processo organizativo, ainda com o Cacique Zé Pereira à frente, buscando com o povo a possibilidade de reaver o território.

O Cacique Xikão foi a liderança responsável pela retomada de áreas indígenas que estavam na mão de posseiros e, como veremos mais adiante, foi assassinado em 1998 a mando dos fazendeiros invasores de terras. Novamente, o Pajé, *seu Zequinha*, e a Natureza Sagrada apontam para o filho de Xikão, Marcos Luidson de Araújo, Cacique Marquinhos, que se tornou o líder do povo Xukuru do Ororubá em 2000. Nesse meio tempo, a liderança política ficou sob a representação do Pajé, *seu Zequinha*, e os representantes locais de cada aldeia.

A sucessão familiar é classificada pelo Código Civil em três linhas: reta, colateral e por afinidade. As três linhas são consideradas de consanguinidade, sendo que a primeira está relacionada diretamente a avós, pais, filhos, netos, bisnetos, etc; a linha colateral relaciona-se a irmão, tios, primos; já a terceira linha vincula-se à sogros, genros, noras, cunhados. Juridicamente, essa última relação tem as mesmas classificações dos graus de parentescos da primeira e da segunda linhagem, mas está vinculada ao Código Civil, conforme os artigos de 1.591 a 1.638 (BRASIL, 2002).

No caso das três linhas, apenas a reta e colateral percorrem a liderança do cacicado da família Araújo, conforme vemos abaixo:

- Antônio Pereira de Araújo – apesar de não ter recebido o título de Cacique, foi o primeiro a realizar a tarefa, segundo as determinações do SPI de distribuição de bens entre os indígenas.
- Jardelino Pereira de Araújo – filho de Antônio, foi o primeiro a ser chamado de Cacique.
- Antero Pereira de Araújo – recebeu o cargo de seu irmão Jardelino, antes de seu falecimento.
- José Pereira de Araújo – sobrinho de Antero e Jardelino, foi escolhido pela Natureza Sagrada através do Pajé, *seu Zequinha*, e os Encantados.
- Francisco de Assis Araújo (Xikão) – primo do Cacique Zé Pereira, foi escolhido pela Natureza Sagrada através do Pajé, *seu Zequinha*, e os Encantados.
- Marcos Luidson Araújo – filho de Xikão, foi escolhido pela Natureza Sagrada através do Pajé, *seu Zequinha*, e os Encantados.

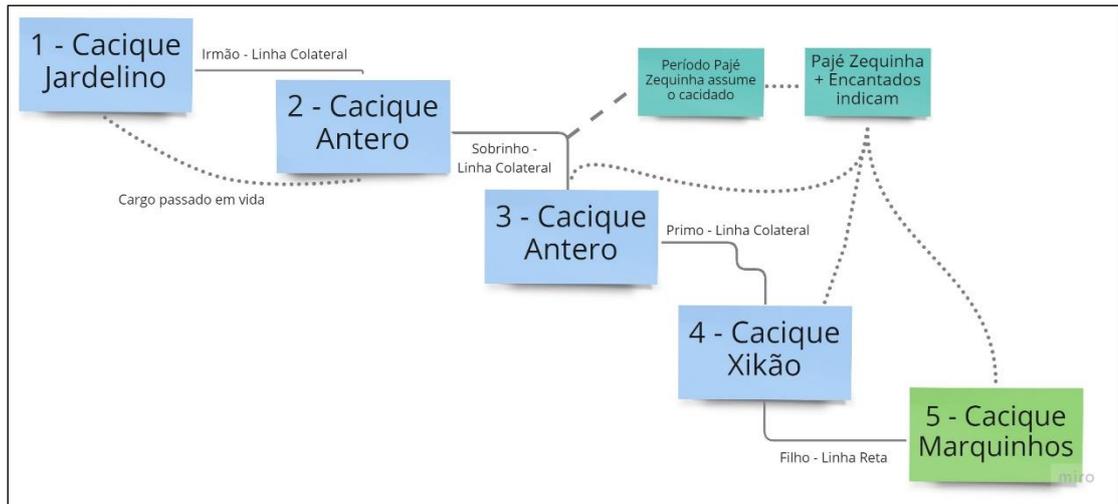
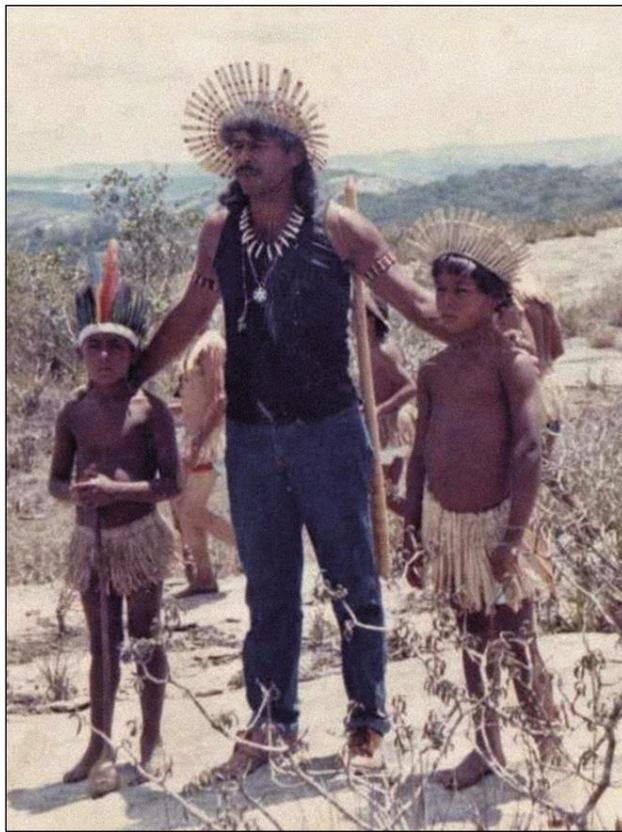


Figura 17: Ordem do cacicado e suas respectivas linhas sucetórias do Código Civil 2002.
 Fonte: Criado pelo autor, 2022.

Em conversa com a mãe do Cacique Marquinhos, *dona Zenilda* (2021), ela dá a entender que o futuro Cacique do povo Xukuru do Ororubá será a criança, filha do Cacique Marquinhos, uma potencial Cacica do povo Xukuru do Ororubá, seguindo a linha sucessória reta. Por mais que o processo de indicação seja confirmado pela Natureza Sagrada por intermédio do Pajé, *dona Zenilda* compartilhou essa informação de maneira firme, que fazia brilhar seus olhos.

2.1.4 Cacique Xikão

Uma nova liderança surgia. Francisco de Assis Araújo, o Xikão, nascido em 20/03/1950. Ele residia em Cana Brava, é filho do Cícero Pereira de Araújo, que afirmava que seu filho não se interessava pelos rituais religiosos, mas respeitava. Xikão era caminhoneiro, casou-se em 1970 com Zenilda Araújo e, em 1975, já com cinco dos sete filhos que teria, ganhava a estrada na rota Pernambuco-São Paulo, sozinho, retornando esporadicamente para casa. Até que, em 1982, retornou com problemas de saúde e a partir de então o rumo de sua vida mudou. Em 1988, assumiu como Cacique do povo Xukuru do Ororubá.



*Figura 18: Xikão com os filhos Marcos (esquerda) e Uelson (direita) em 1987.
Fonte: Uol.*



*Figura 19: Xikão Xukuru.
Fonte: CIMI.*

2.1.4.1 A política

Em entrevista ao Centro de Cultura Luis Freire,⁴³ Xikão afirma ter feito uma promessa a Mãe Tamain, que equivale a Nossa Senhora das Montanhas para os não indígenas, para que o curasse de uma úlcera no duodeno, dada como perdida pelos médicos do Recife, doença essa que era necessário o afastando das bebidas, assim Xikão entra para o Alcoólicos Anônimos (AA) (OLIVEIRA, 2006). Dentro das aldeias, facilmente encontramos placas sinalizando um AA.

Com a cura alcançada em 1987, Xikão começa a pagar sua promessa que era ajudar as lideranças, no caso, o Pajé, *seu* Zequinha, o atual Cacique Zé Pereira (seu primo) e idosos a buscarem recursos para o povo. As viagens à FUNAI ou a outras entidades para solicitar recursos, como o projeto Rondon, passaram a ser feitas por outros indígenas também, além do Pajé e o Cacique Zé Pereira. Com o passar do tempo, Xikão começou a liderar as viagens, se destacando pelo discursos persuasivo e combativo. Ele foi conduzido pelo Pajé a ser o vice-cacique, cargo inexistente naquela época, mas que segundo o Pajé, *seu* Zequinha, o objetivo era promover Xikão para uma posição mais próxima da liderança atual e futuramente assumir o cargo. Além da tentativa, segundo o Pajé, de destituição⁴⁴ do mesmo por parte do Cacique Zé Pereira (OLIVEIRA, 2006).

Como afirmado anteriormente, a redemocratização e a abertura política brasileira acontece na década de 1980 com os direitos à cidadania, a possibilidade de estabelecimento de direitos à terra e a identidade étnica dos povos indígenas respeitados por lei. Vale ressaltar a importância de três fatores externos que influenciaram a nova postura dos Xukuru: “o estabelecimento de contato com o CIMI, a criação da nova Constituinte e a possibilidade de estabelecimento do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca” (SOUZA, 1999, p. 52).

No ano de 1988, as mudanças e estratégias de mobilização política começam a surgir com o apoio do CIMI, ligado à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – a CNBB. A entidade criada em 1972 reformula a pastoral indígena, que tinha o intuito da evangelização de povos pré-colombianos. “Os esforços passaram, então, a ser direcionados em prol do trabalho da preservação das culturas indígenas, especialmente na defesa dos direitos dos povos” (MARTINS, 1993, p. 55).

⁴³ CCLF, 1997.

⁴⁴ Segundo *seu* Zequinha, ele pressionava o Cacique a tornar uma posição mais combativa com relação à FUNAI, e exercia influência sobre outros indígenas que estavam pressionando Zé Pereira. A fim de diminuir o poder do Pajé, tentou então retirá-lo do cargo de liderança religiosa maior do grupo, gerando um desconforto, mas ajustado com a escolha de Xikão para o vice-cacicado de Zé Pereira.

Em 1988, através de missionários o CIMI começa a esclarecer os indígenas sobre os direitos que poderiam conquistar na participação da Assembléia Constituinte em Brasília, além de fornecer apoio logístico para as viagens e troca de experiências.

O sociólogo José de Souza Martins define essas ações de conscientização e conhecimentos dos direitos como resultado da interferência do “estranho”, sendo o CIMI o responsável por exercer influência na modificação do significado das coisas, mediando o debate entre grupos e estimulando ações (MARTINS, 1993, p. 41).

Essas ações que tornam os indígenas envolvidos nos movimentos sociais operam como espaços pedagógicos de formação. Para Pierre Bourdieu (1989), o conhecimento se dá na *práxis*, na prática, na ação concreta, através do envolvimento nas mobilizações, na “luta”, nas discussões e negociações, resistindo e ocupando os espaços. E essas discussões e ocupações fazem refletir melhor a situação (condição) de cada um, fortalecendo as mobilizações e reivindicações dos movimentos indígenas. Essas mobilizações que os Xukuru estão envolvidas são “[...] o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo a várias casas [...]” (HALL, 2002, p. 89).

A presença na Assembleia Nacional Constituinte de 1988 foi fundamental para personificar as novas ações políticas do povo na figura de Xikão. O então vice-cacique Xikão ganhou visibilidade nacional ao conseguir entrar no Congresso Nacional para discutir os artigos da nova carta magna (OLIVEIRA, 2006).



Figura 20: Arquivo CIMI-NE.



*Figura 21: Primeira viagem a Brasília/DF na época da constituinte. Da esquerda para direita, em quarto lugar, Xikão e em quinto Cacique Zé Pereira.
Fonte: Arquivo pessoal do Cacique Zé Pereira.*

A indicação de Xikão como cacique principal foi uma escolha em decorrência política e simbólica. O Pajé, *seu Zequinha*, lembra que na década de 1970, quando Xikão estava doente, ele foi escolhido pela Natureza Sagrada. Acrescentou a isso a cura milagrosa de Mãe Tamain, afirmando que a própria cura seria o indício do destino traçado de Xikão para exercer o cacicado.

Mesmo com uma parcela dos indígenas não concordando com a entrada de Xikão como cacique, como seu primo ex-cacique Zé Pereira e parte de seus familiares, tomaram o silêncio nas ações políticas implementadas. Percebemos, de fato, que “mesmo não convergindo em todos os ângulos com relação à proposta política que estava sendo implementada, opositores em um determinado nível se tornam aliados em um outro plano (COHEN, 1978, p. 47). Assim, a ideia era também saírem ganhando com a conquista do direito ao território.

Uma grande dificuldade que encontraram foi assumir a identidade Xukuru, posto que os indígenas temiam a perda de seus trabalhos e sustento, uma realidade de opressão que poderiam aumentar. Para isso, a valorização dos elementos culturais étnicos foi imprescindível para distinção no conflito. Os sinais de pertencimento a um determinado grupo é fundamental nos momentos de conflito, adquirindo contraste e reinventada para obtenção desse fim (CUNHA, 1986). Vale refletir sobre o que Simmel (1983, p. 123) aponta como “caráter sociologicamente positivo do conflito”, trazendo pontos positivos e negativos ao grupo envolvido.

Stuart Hall afirma o seguinte sobre a compilação de elementos de outras culturas:

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (HALL, 2002, p. 88).

Foi na exaltação desses elementos que começaram nas aldeias as práticas do Toré e a pajelança,⁴⁵ componentes religiosos importantes para afirmações étnicas. O antropólogo Abner Cohen relembra a estratégia de reordenamento simbólico utilizado pelas lideranças, pois são nos rituais que os símbolos são sobrecarregados de novos significados e “quanto mais elementos da organização política uma ideologia articula, maior necessidade existirá de cerimoniais freqüentes” (1978, p. 106).

As portarias e os grupos de trabalho com assessoria jurídica do CIMI deram apoio para que a FUNAI, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA – e a Fundação Nacional de Planejamento Agrícola de Pernambuco – CEPA-PE – para identificar os limites da terra indígena Xukuru. No levantamento, entre os posseiros estavam o Prefeitura de Pesqueira (1989-1992), João de Araújo Leite, secretários municipais e parentes do então vice-presidente da República, Marco Maciel (DEM) no governo Sarney.

A retomada e ocupação representou uma importante conquista de direito para o povo viver com dignidade e espaço para realizar seus rituais. Na mata, o Pajé, *seu* Zequinha, indica onde o terreiro sagrado deverá ser fundado para espaço do ritual do Toré e da Pajelança, na aldeia Pedra D’água. Esse novo local cria uma nova tradição na comunidade para a prática e participação do Toré sagrado, fortalecendo a identidade religiosa do grupo. A aldeia de Pedra D’água tornou-se uma área cheia de valor simbólico e religioso. Foi nesse período que sítios começaram a ser chamados de aldeia. Para os documentos da FUNAI o termo já era utilizado, mas nas práticas discursivas dos Xukuru, ainda não.

⁴⁵ Ritual realizado pelo Pajé ou Liderança religiosa do grupo, voltado principalmente para cura e fortalecimento do grupo étnico.



*Figura 22: Dança do Toré em frente à escola em Cana Brava – saída para caminhar até a Cimbres, no São João. No centro, o Cacique Zé Pereira.
Fonte: Arquivo pessoal de Zé Pereira – nov/1983.*

Em dezembro de 1991, a Comissão Especial de Análise da FUNAI aprovou o processo de demarcação da área indígena Xukuru do Ororubá, aumentando a tensão entre fazendeiros e indígenas, e mesmo com tantas contestações jurídicas, o parecer foi favorável em 1995 e é instituída a demarcação física da área. Depois de 272 recursos que paralisaram o processo fundiário, foi sancionada pelo Governo Federal, em janeiro de 1996, a demarcação. Compreendemos, assim, que o jogo burocrático é galgado pelas retomadas, que por serem complexas e com pareceres contraditórios, manifestam o reconhecimento e o respeito a direitos conquistados na Constituição.



*Figura 23: Uma das diversas entrevistas de Xikão Xukuru, conhecido pela imprensa como liderança representante da luta dos povos indígenas de Pernambuco.
Fonte: Arquivo pessoal de Zenilda Araújo – sem data.*

Porém, os ex-fazendeiros e posseiros que não aceitavam as decisões legais decidiram financiar um pistoleiro e assassinar o Cacique Xikão Xukuru, alvejado com seis tiros, no dia 20 de maio de 1998, depois de mais de 50 ameaças de morte desde o começo de seu cacicado. Era um período de luto, mas também de criação. Dentro do próprio aspecto religioso, o Pajé, *seu* Zequinha, declara como “um afastamento dos Encantados”. Ele explicou que o cacique estava com o “espírito desprotegido” por estar negligenciando os Encantados. Mesmo Xikão sendo mais religioso que quando comparado antes da doença que fora curado, o Pajé, *seu* Zequinha, afirmou que ele deixou de cumprir preceitos importantes.

Interpretando a abordagem desenvolvida pelo filósofo camaronês Achille Mbembe sobre *necropolítica* (2018), tem-se como uma forma de exercício de soberania que está para uma lógica colonial, perpetuando a ideia de corpos que podem morrer e outros que podem viver pautados pelo racismo. Necropolítica identifica uma morte onde ninguém se sente obrigado a se responsabilizar.

Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda (MBEMBE, 2018, p. 56).

E partindo do racismo, podemos analisar as contribuições do autor psiquiatra e filósofo francês Frantz Fanon sobre sua obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008), onde indica que o colonialismo produz uma divisão entre a zona do ser e não-ser. O movimento feito pelos fazendeiros oligarcas sobre a deslegitimação do ser indígena, narrado através da negação diante da miscigenação, condenando o povo indígena em não-ser. Diante disso, foi necessário tornar visível a existência através da afirmação de sua identidade e de seu corpo, conseqüentemente, a elaboração do conhecimento a partir de uma localização, o território. E bem no meio da busca por direitos, no meio do avanço, o líder foi assassinado.



*Figura 24: Francisco de Assis Araújo – Xikão em foto tirada dias antes de sua morte.
Fonte: Arquivo pessoal de Zenilda Araújo – 1998.*

Dois anos depois, em 2000, seu filho Marcos Luidson de Araújo assumiu como o Cacique do povo indígena Xukuru do Ororubá, indicado pela Natureza Sagrada através do Pajé, seu Zequinha. A partir de 2001, o povo Xukuru faz a 1ª Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, realizada na Aldeia Pedra D'água entre os dias 18 a 20 de maio. A importância de Xikão é compreendida pela dimensão dos atos religiosos e políticos. Na Assembleia, por exemplo, além de discutirem diretrizes do povo, visitam o túmulo que tem escrita a seguinte frase: “está plantado, para que dele nasçam novos guerreiros”. Ademais, participam de uma missa Católica celebrada em frente ao túmulo e depois descem a Serra do Ororubá em direção a Pesqueira, encerrando o percurso no local simbólico onde o Cacique Xikão foi assassinado. Desta forma, encerram um grande ato público no último dia da Assembleia lendo a carta com os novos direcionamentos formulados durante o encontro.

2.1.4.2 Mandaru: o venerável Encantado

Naquele momento, estava sendo enterrado no cemitério das matas o homem e nascendo um símbolo. A própria figura do Cacique seria ressemantizada naquele momento, diluindo as imperfeições e destacando as qualidades de um herói. Todos os acontecimentos, cada passo da vida de Xikão é visto com uma ótica mística e profética, num sentido de projetar as demandas internas futuras para o seu povo, a exemplo da saúde e educação.

Cada experiência pessoal tornou-se atos coletivos que possibilitaram a apresentação e a produção de representações do grupo, produção essa de efeitos simbólicos estimuladas pelas imagens desses homens, a esperança e segurança dos pares em uma vida renovada regularmente, em uma força impulsionada e que não se esgota com a morte. Nessa linha, o povo indígena reelabora a figura do líder guerreiro que deu a sua vida para os outros sobreviverem.

No cemitério das matas, na aldeia Pedra D'água, a viúva *dona Zenilda* profere,

Fica a esperança: que a luta não vai parar. Ele calou a voz, mas os Xukuru continuam falando e lutando por nossas terras. Ele se foi, tragicamente. Tiraram a vida dele, mas ele continua entre nós, dando força pra nós lutarmos. A luta não vai parar. [chorando] Acolha o teu filho mãe natureza, ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado, e sim, vai ser plantado, para que dele nasçam novos guerreiros, minha mãe natureza. Ele vai ser plantado, minha mãe natureza. Assim como ele pedia, debaixo das tuas sombras, minha mãe natureza. Para que de vós nasça novos guerreiros, minha mãe natureza. Que a nossa luta não pare, minha mãe natureza (Dona Zenilda, afirmações no vídeo ““Xicão” Xukuru”, Rede Viva, 1998).

Na cosmovisão Xukuru do Ororubá,

(...) agora para o povo Xukuru, Xicão não é um morto. Não é uma pessoa enterrada... Xicão é um homem plantado! Ele nasce a cada instante, em cada liderança, em casa criança que nasce do povo Xukuru... Para nós Xicão é isso: é um pé de árvore que tá dando frutos... flores, sementes e mais frutos (...) (Vice-cacique Zé de Santa em entrevista concedida em 24-10-2019) (FIGUEIROA, 2011c, p. 183).

Ao analisarmos as categorias descritas a partir do universo simbólico dos grupos étnicos, como explicado na antropologia interpretativa de Geertz (2008), é viável compreender que a cosmologia se revela através de vários contornos simbólicos como ato, objeto, acontecimento ou relação que representa um significado, que integra um complexo para atribuir sentido de mundo.

Ainda seguindo a cosmovisão, o Cacique Xikão não interrompeu a sua caminhada, mas deu continuidade, tornando-se um elemento simbólico de luta e passando por um processo de “Encantamento”, assim como todos os indígenas guerreiros e guerreiras mortos e matados. Contudo, Xikão assume uma posição particular e que metamorfoseou no eterno “Mandaru”, um herói do povo Xukuru, um “mártir-encantado”. O eterno Mandaru tornou-se um operador das relações entre mundos, coisas e não somente os Xukuru, mas aos povos indígenas do Brasil.

Em entrevista, o Pajé afirmou: “[...] Só depois de 7 anos que o Encantado Xikão volta como líder político e social, que deu a vida por nós, agora um líder encantado, o eterno Mandaru” (BISPO, 2022).

Na XVII Assembleia Xukuru, inauguraram na Aldeia Pedra D'água, no Espaço Mandaru, a escultura feita de fibra de caroá e de materiais da natureza em homenagem a Xikão, metamorfoseado no “Cacique Encantado Mandaru”. Com a escultura exposta, o Pajé, *seu Zequinha*, acende um alerta quanto as possibilidades de multiplicação de narrativas de vários médiuns em transe e o “Encantado Mandaru”. Atentou a todos e a todas que “Cacique Xikão” não andava “baixando por aí em todo mundo e em todo lugar. Quem disser que tá recebendo Ele, não está”. Durante a pesquisa de campo não presenciamos nenhum transe de um Encantado “Mandaru”.

O Mandaru é lembrado e venerado em todas as ocasiões pelos Xukuru do Ororubá, seja nos rituais, festividades ou nas mobilizações. “Viva Tamain, Pai Tupã e o Cacique Mandaru”. Souza (2007) destaca que Xikão foi muito carismático e próximo ao seu povo. Implementou diversos órgãos de fomento e ações em prol da comunidade junto com seu filho, hoje Cacique Marquinhos, dentre eles: a eletrificação rural, a construção de banheiros e casas, a caprinocultura, a bovinocultura, apoio às atividades agropecuárias e projetos de desenvolvimento local.



*Figura 25: Cacique Xikão e seu filho, Marcos.
Fonte: Arquivo pessoal Cacique Marcos – 1998.*

Nenhuma decisão política, social ou econômica é autorizada no território do povo Xukuru do Ororubá sem a consulta e aprovação dos “Encantados de Luz”, por meio de reuniões privadas com as lideranças das aldeias. Até mesmo esta pesquisa passou pelo COPIXO. O que observamos nessa pesquisa é que os rituais sagrados são indispensáveis para o fortalecimento

do povo Xukuru do Ororubá. Nos rituais, os “Encantados” contribuem nas decisões sócio-políticas, aproximam as relações intersociais entre a “sobrenatureza”, os “Encantados” e a própria comunidade: “[...] o ritual cria e reinventa constantemente uma única e ampla rede de sociabilidade, onde estão tanto os homens quanto os Encantados” (ANDRADE, 2008, p. 49).

O reconhecimento das terras dos Xukuru não é apenas marcada pela morte de Xikão. De 1992 a 2003, uma onda de violências e assassinatos, perpetrada por latifundiários na região, provocou diversas mortes de indígenas e de representante da FUNAI (PALITOT, 2008).

A partir do momento em que esse povo indígena assumiu a luta pelas terras tradicionais, foi construído um histórico de morte com os seguintes assassinatos: o filho do Pajé, em 1993; o Procurador da FUNAI, Geraldo Rolim, por apoiar a luta indígena, morto em 1995; o Cacique Xikão, em 1998; Chico Quelé, liderança política, em 2001; Josenildo José dos Santos e José Adefilson Barbosa da Silva, em 2003 (SOUZA, 2007, p. 142).

O assassino do representante da FUNAI, que era também representante da Ordem Advogados do Brasil – OAB – e assessor da regularização das terras indígenas foi absolvido por alegação de legítima defesa. No caso do Xikão, o pistoleiro fugiu e sabe-se que depois foi assassinado em circunstâncias misteriosas. Alguns anos depois, o fazendeiro mandante foi preso e se suicidou na cela da Polícia Federal, no Recife, encerrando o inquérito policial (FERREIRA, BRASILEIRO E FIALHO, 2011).

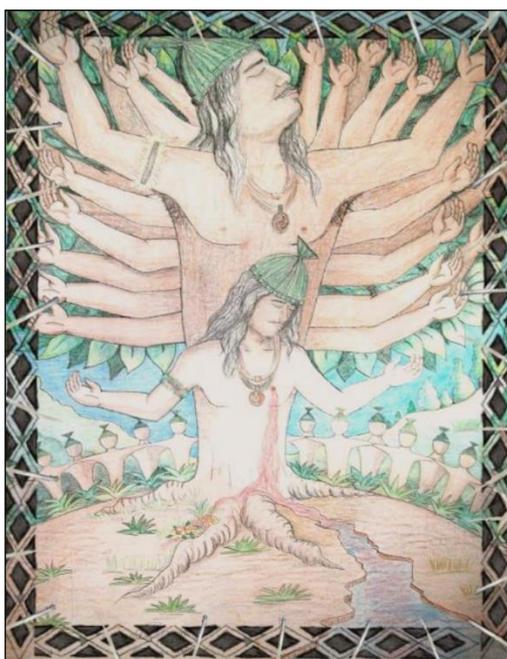


Figura 26: “Xikão”, pintado por Geraldo Bananeira, Aldeia Santana, 2007.

A obra acima, feita por Geraldo Bananeira, indígena Xukuru do Ororubá, em 2007 na Aldeia Santana, interpreta ganhando materialidade visual sobre as narrativas dos mais velhos, apresentando o Cacique Xikão retratando o corpo como um tronco de árvore, enraizado à terra, olhando para a terra e para o céu, onde o sangue em seu peito escorre transformando-se em água e flores.

Sendo assim, as narrativas interpretadas não são de mitos de origem, mas como mito fundador de forma de resistência política, religiosa e cosmopolítica. A atualização dos conflitos no povo Xukuru do Ororubá, tendo os Encantados como modelo a ser seguido na ação para novos embates, compõe uma nova interpretação sobre algumas questões, como a vida, morte, luta e força, em ambos os sentidos, físico e simbólico-espiritual. Logo, formulam-se uma economia de ideias, fundamentando o sacrifício e o sofrimento ligado à manifestação de forças divina, sobrenaturais ou extra-humanas.

2.2 A Religiosidade no Reinado do Ororubá

Os indígenas são povos plurais, com costumes, vestimentas, apetrechos, mitos fundantes e variedades de crenças que interpretam a origem da vida e a concepção de morte com os aspectos de cada povo, determinando uma pluralidade de relações sociais e religiosas nas diversas etnias. No Brasil, a atual população indígena é de 896.917 habitantes, sendo 572.083 vivendo na zona rural e 324.834 nas zonas urbanas. Deste total de habitantes, 379.534 vivem fora de terras indígenas (FUNAI, 2022).⁴⁶

O indígena entrou na categoria de cor/raça só no Censo Demográfico de 1990, e em 2010, o IBGE acrescentou no quesito religião a opção “tradições indígenas”. Da população autodeclarada indígena em 2010, apenas 43.144 declararam-se pertencentes à religião das “tradições indígenas” (PISSOLATO, 2013). Em Pernambuco, 2.225 indígenas declararam-se pertencentes à “tradições indígenas” (IBGE, 2012a).

A antropóloga Elizabeth Pissolato (2013) afirmou que, apesar da valorização dos povos indígenas, a inclusão da categoria “tradições indígenas” não conseguiu representar com objetividade a Religião Tradicional Indígena, pois na proposta foram incluídos outros movimentos religiosos contemporâneos, formados a partir de hibridismos e reelaborações de

⁴⁶ Vale mencionar que por mais que a FUNAI utilize os dados do IBGE, os números são diferentes. Não apresentam a conta e as divergências.

várias tradições, como o Santo Daime, a União do Vegetal, a Barquinha e o Neoxamanismo. Como resultado da coleta de dados, não foi possível ter clareza das informações sobre essas religiões contemporâneas e o que os povos indígenas praticam.

Ao mesmo tempo, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) liderou uma pesquisa socioeconômica e cultural sobre povos e comunidades tradicionais de terreiros em algumas capitais brasileiras. São elas: Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife. A partir deste estudo, foram identificadas mais de dezessete religiões variantes da combinação afro-índioeuropeia-brasileira: o Candomblé, a Umbanda, o Xangô, o Batuque, o Vodum, o Tambor de Mina, a Mina de Caboclo, a Linha Cruzada, a Umbandomblé, a Jurema, o Toré, o Omolocô, o Catimbó, o Encantado/Pajelança, o Nagô e a Pena e Maracá (BRASIL, 2011).

A diversidade de religiões afro-brasileiras citada na pesquisa do MDS acima indicou que existe uma expressiva influência de fundamentos litúrgicos e ritualísticos das povos indígenas, numa configuração híbrida de novas religiões de tradições afro-brasileiras. O Brasil é uma nação multiétnica e pluricultural e, conseqüentemente, complexa. Apenas na categoria de povos indígenas são mais de 305 etnias falando mais de 274 línguas (FUNAI, 2022). Logo, notamos uma multiplicidade de “religiões indígenas” com expressões sobre o mundo, a natureza e as pessoas.

Ainda de acordo com o Censo Demográfico de 2010, o IBGE contabilizou 53.284 pessoas autodeclaradas indígenas, sendo 3.665 na capital e 49.519 em demais municípios pernambucanos (IBGE, 2012b). No total, são treze etnias indígenas em Pernambuco, sendo os Xukuru do Ororubá a maior população de Pernambuco, e entre as 15 etnias com a maior população do Brasil. Mesmo com o crescimento populacional e autodeclaração dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira, Poção e Cimbres, a maior concentração de autodeclarados nas “tradições indígenas” está no município Carbaubeira da Penha-PE, com concentração de duas etnias, Atikum e Pankará (IBGE, 2012b).

Dentro da cultura do povo indígena Xukuru do Ororubá, o sagrado é algo muito presente na etnia, é um complexo entre práticas e crenças de seus antepassados e está conectada à natureza, religiosidade, danças, músicas, vestimenta e adereços, além de instrumentos como a maracá. São cultuados pelos indígenas Xukuru do Ororubá Deus (Tupã) e os Encantados, que são ancestrais e os Orixás. Segundo a antropóloga Rita Neves (2005), os Encantados habitam no Reinado do Ororubá. Todo lajedo é morada de um Encantado. As pedras são consideradas “ossos” que sustentam o corpo mítico simbólico do povo Xukuru do Ororubá. Entre as

principais Pedras e Lajedos que são cultuados pelos indígenas são: a Pedra do Dinheiro, a Laje do Conselho ou Pedra do Conselho, a Laje do Patreká, a Laje do Krajéu, a Pedra do Rei, a Pedra do Vento e a Pedra do Acauã. Todas elas estão em determinadas localidades dentro do território indígena Xukuru do Ororubá, e são carregadas de poder simbólico para o povo Xukuru.

Entretanto, há uma expressiva influência da religião cristã católica por conta do aldeamento criado pela Congregação do Oratório em 1661, com forte expressão maior de Nossa Senhora das Montanhas – Mãe Tamain para os Xukuru, Nossa Senhora das Graças com a aparição na Aldeia da Guarda e Padre Cícero, o “santo popular” para muitos fiéis católicos nordestinos.

Na estrutura religiosa Xukuru do Ororubá, a maior liderança espiritual oficial é a de Pedro Rodrigues Bispo, *seu Zequinha*, Pajé do povo Xukuru do Ororubá, de 92 anos, lúcido e cheio de histórias e relatos vivenciados, uma biblioteca viva que por muitos anos teve o auxílio de sua irmã, já falecida, seu braço direito, Maria José Martins da Silva, “*dona Lica*”. Outra figura fundamental é o gaiteiro, como o mestre *seu Medalha*, que toca o *memby*, uma flauta que hoje é feita de cano PVC. Quando entoada, traz um som ancestral e presente em todos os rituais.



Figura 27: Pedro Rodrigues Bispo - Pajé seu Zequinha.
Fonte: Rozelia Costa, 2021.

Hoje, o povo Xukuru conta também com uma outra figura, o sobrinho do Pajé, *seu* Zequinha, filho da saudosa *dona* Lica Xukuru, Gilmar Marcio da Silva, que foi escolhido pela Natureza Sagrada através do Paje, *seu* Zequinha, como seu sucessor. A relação de Marcio com o Pajé é muito próxima, todos conseguem sentir a conexão que os dois têm, é muito forte, suas vidas estão ligadas através da espiritualidade dos antepassados.

Quando questionamos Marcio (2022) sobre a religiosidade indígena, ele afirma:

Isso pra mim foi tudo na minha vida. Puder crescer falando e seguindo a orientação dos guia da natureza. Que a gente sabe que isso é autorizado por nosso senhor Jesus Cristo. E aí eu tenho um Deus primeiramente em minha vida que é o criador de tudo, tem os Orixás que me rege, a minha vida. Tem o meu antepassado Creio muito, em peço a eles e eles sempre me acompanham e andam comigo. São os preto velho e aí vi minha mãe ficando debilitada através duma doença que ela teve, dentro de casa pedindo primeiro a Deus e aos Orixás e a saúde dela. Sabe, essa fé eu carrego comigo. Crie o meu filho nessa mesma fé, nessa mesma linhagem de espírita e respeitador da Natureza Sagrada dos Encantos dos Orixás.

Marcio retoma a questão dos jovens indígena com a religiosidade do Ritual Sagrado

A gente teve um reinado aqui em cima que a gente chamou reinado da Pedra D'água e pra gente esse reinado é encantado. Desde pequeno que eu tenho isso em mente, que o reinado é encantado, aquilo é a morada do nosso povo, do nosso antepassado. Aqueles que tombaram na luta tão ali, pra nos ajudar espiritualmente, nos conduzir em nome de Deus e acredito muito que quando eu me for fazer minha passagem eu vou tá lá em cima naquele lajedo enquanto Encanto, enquanto espírito fortalecendo a luta do nosso povo e principalmente a espiritualidade do nosso povo porque se a gente não cuidar dela de hoje, não procura incentivar ela de hoje eu creio que se no meio de nós isso acaba, é da nossa força, a nossa espiritualidade ela nunca vai acabar, mas ela pode ser esquecida, principalmente por essa juventude que está surgindo hoje. A nossa preocupação enquanto espírita, enquanto representar esse povo Encantado. E a questão evangélica é uma coisa que nos preocupa muito dentro do nosso território hoje, que quase ninguém se importa com isso. Porque fulano virou evangélico, fulano trouxe a Igreja Evangélica aqui pra passar o dia, mas aí a gente enquanto espírita a gente observa e se preocupa, é preocupante. É, porque a gente tem que cuidar disso é agora! Pra que mais tarde, depois, possa vim crescer, a gente perda o domínio disso, se torne um pequeno grupo religioso com as nossas crenças e tradições e outro com a parte do evangélico (SILVA, 2022).

Desde pequeno, *seu* Zequinha e seu pai passavam tempos embrenhados nas matas buscando cipó de japiganga para trançar balaios e caçoás, em um deslocamento de subir e descer Pesqueira para vender seus produtos. Seu Zequinha trabalhou para fazendeiros invasores na construção de cercas de pedra e aprendeu com os mais velhos a fazer o tacó, a barritina, e participava da festa de 2 de julho, da Mãe Tamain, na Igreja da Aldeia de Cimbres. Cresceu com uma relação íntima com a Natureza Sagrada e manipulava as plantas medicinais.

Seu Zequinha (BISPO, 2022) relata que a primeira cura como rezador foi aos 17 anos de idade. Ele estava em uma festa na aldeia quando, à meia-noite, o responsável pela festança queria acabar com “o forró”, pois sua companheira gemia de dores. Logo, *seu Zequinha* perguntou-lhe: “Você deixa eu fazer umas rezas pra ver se isso passa? Eu sei rezar”. O senhor consentiu e foram todos para o quarto de sua senhora. *Seu Zequinha* rezou e, ao final da sua intervenção, a mulher não sentia dor. Com isso, o forró continuou noite adentro.

Já adulto, teve uma doença grave e foi orientado pelo “Encantado” que se tornaria o Pajé do seu povo. *Seu Zequinha* foi coroado o “Pajé do Encanto” e tornou a realizar o Toré escondido com mais alguns poucos indígenas na Pedra do Reino Encantado. Já na retomada, fundou nas matas o primeiro Terreiro na Aldeia Pedra D’água e, ao longo dos anos, abriu outros Terreiros, como na Aldeia Sucupira, Aldeia do Cajueiro, Aldeia de Cimbres, Aldeia Campim de Branda, Aldeia Iram e Aldeia Cana Brava. É o Pajé, *seu Zequinha*, que abre, organiza e orienta todos os Terreiros de Rituais nas aldeias e as celebrações que acompanham o calendário de todas as festas religiosas (BISPO, 2022).

As reuniões de Toré nos diversos Terreiros da Mata não necessariamente precisam do Pajé presente, apenas a liderança da aldeia que mobiliza a comunidade para participar. Essa liderança sociopolítica local acaba atribuindo-se de um novo cargo, o de liderança religiosa. Apesar de muitas vezes nem serem médiuns de incorporação, tem recebido o respeito pela comunidade local. Em termos de organização e reconhecimento, o povo Xukuru do Ororubá reconhece o Pajé, *seu Zequinha*, como a principal liderança religiosa (oficialmente) e o Marcio como o indicado, futuro Pajé. Logisticamente, é inviável que ambos os Pajés consigam se locomover e estarem ao mesmo tempo nos Torés em diversos Terreiros das Matas. Por isso, acabam-se criando rituais diversos seguindo um mesmo padrão, mas as informações passadas pelos Encantados nem sempre são compartilhadas para os Pajés, *seu Zequinha* e Marcio, o que é visto como uma crítica.

2.2.1 A Religião do Ritual Sagrado

A expressão Religião do “Ritual Sagrado” é utilizada por respeitar a categoria endógena-nativa, nomeadas pelas lideranças religiosa e política-social como conjunto de práticas religiosas do povo Xukuru do Ororubá. Além disso, pela necessidade do reconhecimento institucional da religião, dado que por muito tempo as práticas foram

perseguidas, desvalorizadas e por vezes chamadas de “seita” ou “culto” pela oligarquia pesqueira, como tentativa de enfraquecer e descaracterizar a identidade étnica e religiosa.

Os caboclos mais velhos reuniam-se algumas vezes por ano para realizar seus ritos. Entretanto, os brancos denunciaram-lhes de catimbozeiros à polícia. Os chefes dos cultos, José Romão Jubego e Luiz Romão Nure foram intimados a comparecer à delegacia. Eles estão vedados de praticar o seu segredo ou seja, o seu Ouricuri pela polícia. Romão e Luiz conhecem bastante de ervas medicinais. Eles têm feito inúmeras curas e têm causado admiração aos próprios médicos. Os “civilizados” deram também denúncias contra os dois caboclos, tendo a polícia os proibido de curatórias. As sucessivas arbitrariedades praticadas pelos brancos aos xukurús já é tão grande chegando ao ponto de eles não tolerarem mais; muitos têm abandonado a maloca (*apud* ANTUNES, 1973, p.41).

“[...] Os rituais podem ser também movimentos em direção a uma ordem diferente, que a sociedade rejeita ou proscribe” (CANCLINI, 2015, p. 45). Na concepção de Néstor Canclini:

O rito é capaz de operar, então, como simples reação conservadora e autoritária em defesa da antiga ordem, conforme se verá mais adiante a propósito da cerimonialidade tradicionalista, mas como movimento através do qual a sociedade controla o risco da mudança. [...] O rito deve resolver, mediante uma operação socialmente aprovada e coletivamente assumida, „a contradição que se estabelece” ao construir „como separados e antagonistas princípios que devem ser reunidos para assegurar a reprodução do grupo” (CANCLINI, 2015, p. 46).

Segundo a antropóloga Vânia Souza (1998), que foi a primeira pesquisadora a entrevistar no início da retomada em 1990 o Pajé, descreve que *seu* Zequinha chamava a religião praticada na Pedra do Rei de “Xangô”, mas depois de décadas, nomeia essas práticas religiosas como a Religião do Ritual Sagrado.

Sempre que questionado sobre os rituais da Pedra d’Água, *seu* Zequinha mudava de assunto. Havia a preocupação do trabalho de respeitar os segredos do grupo, atentando para as informações que os Xukuru disponibilizavam, porém, percebia-se que seria um aspecto importante a ser analisado. Aos poucos *seu* Zequinha começou a fazer referência ao ritual como sendo “xangô”, realizado na Pedra d’Água por ser um local mágico. Lá, segundo ele e muitos índios, aparecem coisas estranhas, os “Encantados”, espíritos iluminados dos antepassados entram em contato com a comunidade. Afirmou ser um ritual discreto, no qual participam apenas índios e acontece todo dia 06 de janeiro, dia de Reis, mas também pode ser realizado em outra época, quando ele recebe uma determinação espiritual para isto (SOUZA, 1998, p. 81).

A concepção de “Encantado” ou “Encantado de Luz” recebe diversas influências de outros sistemas simbólicos religiosos, a exemplo das tradições afro-brasileiras. Nas entrevistas com os indígenas, percebemos algumas explicações do que são os “Encantados”: 1 – espíritos ancestrais que vieram antes deles, parentes que protegem o povo; 2 – deidades da natureza; 3 –

guerreiros e guerreiras que tombaram na luta. São espíritos metamorfoseados em “Encantados” que orientam e protegem o povo das forças contrária.

Para o povo Xukuru do Ororubá, o ritual sagrado aos “Encantados” ocorre no Terreiro que, segundo o cientista da religião Constantino Melo, é “uma usina de força espiritual” (2019, p. 114). Esses espaços sagrados são também espaços políticos relevantes na organização nos processos de retomadas.

Os Terreiros seguem um padrão de organização dos espaços sagrados, são levantados dentro da mata, mais afastados das casas e todos possuem um Peji, construídos com pedras, barro, palha no meio de árvores que são classificadas como sagradas para o povo Xukuru do Ororubá. A religião do Ritual Sagrado é celebrada nos Terreiros, composta pelas devoções a “Tupã”, a “Mãe Tamaim”, aos “Encantados de Luz” e aos Orixás.

No terreiro das matas, ao centro, o peji (altar) enfeitado com flores das mais belas, escolhidas cuidadosamente nas matas; dentro, as luzes (velas brancas), o mel, pipoca e a jurema sagrada, bebida que ativa a comunhão do povo com os “Encantados de Luz”. Em volta do peji, o Toré dançado com o maracá e a batida marcante dos pés no chão de terra que segue um ritmo que era marcado pelo pé direito, um fluxo perpassando por árvores e rodeando no sentido horário o peji. Ali, chegam através do transe os “Encantados” trazendo mensagens para o seu povo. Através do registro sonoro do nosso gravador, conseguimos perceber nos pontos cantados abaixo, como o Terreiro é a base do fio condutor com o “Reinado dos Encantados”.

[...]”Quando eu tava em Serra Negra
Meu mestre mandou chamar
Eu venho no baque do pé
Na força do maracá
E quando eu chego no Terreiro
Vim pronto pra trabalhar”
(Terreiro Pedra D’água, 06/01/2022).

Terreiro de Ororubá
Tem um reinado encantado
(Terreiro Pedra D’água, 06/01/2022).

Oi pisa, pisa
Quero ver pisar
Terreiro dos Índios do Ororubá
Oi canta e pisa
Quero ver pisar
Terreiro dos Índios do Ororubá
(Terreiro Pedra D’água, 06/01/2022).

2.2.2 A Jurema dentro do ritual sagrado

A Jurema é uma palavra cheia de significados para os povos indígenas no Nordeste. É uma árvore típica de algumas áreas como a Caatinga e o Semiárido nordestino, e encontram-se duas espécies: a preta (*mimosa hostilis benth*) e a branca (*vitex agnus castus*). Segundo o Pajé, *seu Zequinha* (BISPO, 2022), ela serve para muita coisa, feitura, bebida, defumação, cachimbo, banho e também como remédio para curar doenças físicas e espirituais.

A etnobotânica Maria Thereza Camargo (2002) afirmou que a utilização da jurema é de herança indígena, e que a manipulação das juremas nas religiões no Nordeste e em outras regiões do Brasil são das mais diversas.

Para os antropólogos Clarice Mota e José Barros (2002), a jurema não é apenas uma planta e transfigura-se no “Complexo Religioso da Jurema”, manifestando diversos sentidos e usos para a planta dentro das religiões indígenas e afro-brasileiras. O “Complexo da Jurema” é revelado pelos indígenas no Nordeste como um fenômeno social de resistência à dominação européia, reestabelecido a partir das práticas religiosas indígenas e negras.

Nas religiões afro-brasileiras em Pernambuco, a bebida jurema foi reelaborada pelos sacerdotes, sendo preparada de formas distintas. Geralmente é misturada a várias ervas e outras substâncias como a cachaça e o vinho, e ainda é misturada com açúcar, canela, gengibre e outros ingredientes. Ainda tem Terreiros que deixam a bebida enterrada por alguns dias.

No Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá, a jurema é elaborada pelo líder religioso que dirige a celebração e o preparo é seguido como um protocolo conforme a “tradição dos antigos”, da casca da razi da jurema misturada com água em uma panela de barro. Não é enterrada, não leva álcool, e tampouco é fervida, nada mais na composição.

Segundo relato do Pajé, *seu Zequinha* (2022), Jesus de Nazaré descansou embaixo da Jurema. As narrativas místicas e os símbolos religiosos do catolicismo estão imbricados na mitologia Xukuru do Ororubá. Há uma outra representação que é a analogia da jurema como um local, especificamente uma cidade sagrada, o Reino do Juremá. Por último, a representação da jurema como “Encantada Cabocla Jurema”, a personificação de uma indígena mulher, uma cabocla que baixa nos Terreiros, não apenas do Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá, mas como também em Terreiros de matriz afro-brasileiras. Abaixo, conseguimos perceber algumas representações da jurema no ponto cantado no Ritual Sagrado.

Eu tava na jurema mandaram me chamar
Eu tava na jurema mandaram me chamar

Oi, Jureminha eh,
Oi Jureminha ah
Com a força de Jesus Cristo Nosso Pai Celestial
(Ponto do ritual sagrado).

Segundo a antropóloga Hosana Santos (2008), as práticas ritualísticas do povo que possibilitaram criar estratégias de mobilizações e ações para as retomadas das terras invadidas pelos fazendeiros oligarcas.

[...] nos rituais, constatamos que além do poder de legitimar a liderança e constituí-la de poder para representar essa etnia internamente, como externamente, podem ser observadas mais duas características: o poder de reforçar os laços de solidariedade e a manutenção de sinais diacríticos; e poder de modelar a concepção de vida das pessoas, ou seja, estabelecer uma determinada orientação (SANTOS, 2008, p. 96)

É válido ressaltar que, no campo epistemológico das Ciências da Religião, não há um consenso sobre o conceito do “sagrado”. Para o teólogo Rudolf Otto (2007), a análise está no histórico-social e antropológico da construção do fenômeno religioso. Já para o cientista da religião Frank Usarski (2006), a elaboração do “sagrado” (do religioso), os fenomenólogos são omissos nas análises religiosas com o contexto histórico e social, apresentando assim, um menosprezo de mediações culturais.

O antropólogo e cientista da religião Marcelo Ayres Camurça Lima (2008) determinou inatingível uma natureza do sagrado proposta pelos teóricos acima, uma vez que o sagrado é um constructo teórico polissêmico. A própria institucionalização e reconhecimento do povo indígena de mais uma Religião Xukuru, a do Ritual Sagrado, nos leva ao exercício da relativização antropológica, que apontou “[...] para a ideia de que não existiria uma religião, mas religiões, no plural, fundadas em pressupostos diferenciados e infinitamente múltiplos” (LIMA, 2008, p. 223).

Por fim, o teólogo e cientista da religião Rui de Souza Josgrilberg (2012, p. 52) conclui que não é possível comprovar a existência de uma dimensão transcendental no mundo, uma vez que a “religião é uma possibilidade do espírito humano, mas não uma dimensão inerente ou a priori”. Perante as controvérsias e da falta de consenso no campo, adotaremos o conceito de religião como um “constructo humano”, um sistema simbólico complexo elaborado e reelaborado constantemente pelo ser humano e partilhado com o grupo no esforço de dar sentido ao mundo.

Dado isso, para o povo Xukuru, principalmente com as retomadas das terras, o Ritual Sagrado foi um importante “marcador de pertença étnica”, percorrendo um processo de

institucionalização da Religião Indígena enquanto “inovador político”, aponta para “traços culturais diacríticos” como vestuário, língua, moradia e estilo de vida, tudo isso com o objetivo de fortalecer a identidade étnica do povo, visto que “[...] os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social” (BARTH, 2011, p. 193).

Segundo o professor de artes e historiador Geovane Santana Feitosa (2021), foi necessário ao longo do tempo buscar a identidade Xukuru, em termo simbólico dos paramentos usados pelos indígenas, como por exemplo “[...] o cocar de penas de arara, porque aves nunca teve muita aqui na região, como a arara”. Então, Geovane afirmou que foi necessário um esforço de resgatar dos antepassados a barritina, que é um elemento de identidade do povo, como relata Dona Zenilda (2022), “o manto da Natureza Sagrada que nos cobre e nos dá proteção”. Feita da palha do coco católe, ouricuri ou outros tipos de palmeiras, pode ser feita na palha seca ou na verde. Ainda insuficiente, foi necessário implementar o Toré dentro das escolas indígenas, além do ensino sobre as pinturas corporais de Jenipapo e apetrechos como colares, braçadeiras, pulseiras e saiote nas aulas de artes. Ainda em um movimento de 2022, as escolas indígenas realizaram a formatura de crianças do ensino infantil e anos iniciais do fundamental com as crianças pintadas de jenipapo e vestidas como um rito de passagem do ensino escolar.

Para o sociólogo Peter Berger (2012), a religião é concebida como resultado de um processo de construção social. Na prática, essa concepção é desenvolvida no compartilhamento social no cotidiano do povo Xukuru do Ororubá. O tripé para a sensibilização e fortalecimento do povo com a prática religiosa estão nos Terreiros, na Assembleia Xukuru e na Rede Escolas Indígena. Para Frederik Barth (2011, p. 205), o “culto dos ancestrais” consolida a identidade com a efetivação de “rituais complexos” no cotidiano indígena. A religião e os seus “recursos simbólicos” como o Terreiro, Peji, Toré, Jurema, “Encantado”, Pontos riscados, Cantigas e Orações estabelece uma atribuição de demarcar as diferenças entre “nós” e “eles”, “[...] que uma identidade étnica seja sempre de um certo modo criada ou inventada, não implica por isso que seja inautêntica ou que os atores que a reivindicam possa ser taxados de má fé” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p. 165).

Nesta pesquisa, quando perguntávamos “Qual a sua religião?” aos indígenas, as respostas eram “sou evangélico” ou “sou católico, mas participo do ritual sagrado do meu povo”, uma grande maioria informava a participação ativa ou não de mais de uma religião. Esse duplo ou múltiplo pertencimento religioso dos indígenas Xukuru do Ororubá se dá pelos mecanismos de fortalecimento identitário do povo e pela presença da Igreja Católica Apostólica

Romana, que por meio da história, mitos e curas divinas atribuídas a Nossa Senhora das Montanhas e a Nossa Senhora das Graças fortalecem o pertencimento de um catolicismo popular dentro do povo Xukuru do Ororubá, até mesmo institucionalizado com o aldeamento do Ararobá, em 1671.

A exemplo do Marcio (SILVA, 2022), que em sua entrevista questiona o pesquisador se ele [Marcio] poderia ter mais de uma religião, uma vez que ele considera que é Espírita e Católico. Logo, tentamos entender a pergunta, questionando de volta se essa religião Espírita é o Espiritismo de Alan Kardec, e ele prontamente responde “não, Espírita dos Espíritos, do Ritual Sagrado, os Encantados”.

Percebemos um diálogo intra-religioso entre diversas pertencas e sistemas simbólicos e, conseqüentemente, ao relatar sobre a religião afro-brasileira do pesquisador, o sorriso e o interesse pela temática. Ao mesmo tempo, vai se percebendo traços muito similares na formação religiosa do Pajé, que sinaliza interesse em compreender outros sistemas religiosos.

Para Geertz (2013), a construção dos sistemas simbólicos religiosos, é mais que metafísica, apresentando-se como uma proposição de padrão de comportamento. Sendo uma estrutura que dá sentido, “[...] fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência” (GEERTZ, 2013, P. 93). Assim, a religião é constituída pelo “*ethos*”, que são elementos valorativos, caracterizando os aspectos morais e estéticos das culturas, e pela “visão de mundo”, condensando os aspectos cognitivos e existenciais. O povo Xukuru do Ororubá retomou e reorganizou o seu próprio universo religioso através da crença nos “Encantados” e da força comum-unitária do compartilhamento das práticas religiosas do seu povo, a Religião do Ritual Sagrado. Para Geertz, “[...] o mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas” (2001, p. 155).

O antropólogo Ugo Maia Andrade (2008), que analisou a rede de comunicação interindígena Tumablalá, no sertão da Bahia, contribuindo com Lopes e Bastos (2010), afirmou que, nos processos de comunicações e relações estabelecidas nas fronteiras culturais pelas sociedades indígenas com o mundo moderno, perpassa sempre uma tensão dialógica entre o global e o local, o indígena e o não-indígena, o interno e o externo.

A Religião do Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá foi constituída no envolvimento com outras sociedades, no fluxo entre as regiões de fronteiras políticas, culturais e religiosas, contribuindo aos indígenas partilhar uma mitologia e ritualista, ainda mais no (multi) cruzamento de sistemas simbólicos religiosos, organizando e originando um novo sistema, uma nova religião. Para os linguistas Luiz Lopes e Líliliana Bastos, a complexidade das sociedades

contemporâneas perpassa por “[...] processos híbridos ou de fronteiras culturais (inter, trans e multiculturais)” (2010, p. 13).

2.2.3 Práticas híbridas e plurais

Na religião do povo Xukuru do Ororubá, o Ritual Sagrado é um “culto” de resistência, forjado no processo de mediação e reelaboração com demais sistemas religiosos simbólicos como os cultos afro-brasileiros e o catolicismo na conjuntura de formação sócio-histórica as lutas e mobilizações sobre o direito às terras e, conseqüentemente, a prática religiosa. Para a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2013), com a constituição dos aldeamentos católicos forçou-se um espaço de hibridação. Ao longo da história, os povos indígenas no Nordeste, incluindo o povo Xukuru do Ororubá, tiveram que aprender a conviver com e nos aldeamentos e a recriar as identidades como forma estratégica de negociação, a “resistência adaptativa” (MELO, 2019, p. 129). Nesse processos, os (des)encontros cosmológicos aconteciam com os indígenas e os africanos no Brasil.

Para Stuart Hall (2002), as culturas nacionais foram construídas tendo como base o (des)encontro de vários grupos étnicos e sociais, perpassados por culturas plurais. Tanto na história do povo Xukuru do Ororubá quanto para povos de terreiro, comunidades tradicionais e povos originários no Brasil, todos foram confrontados com o poder e a brutalidade da dominação de um projeto político e econômico do colonizador. Assim, os colonizados produziam culturas híbridas cruzadas por uma intensa divisão e diferenças internas.

O cientista da religião Afonso Maria Ligório Soares (2012), que aborda a questão da pluralidade religiosa na cultura brasileira, recomendou uma investigação mais profunda sobre as construções simbólicas que, no campo das Ciências da Religião, tem chamado de “sincretismo” ou “hibridismo”, processos que marcaram e ainda marcam a história religiosa no Brasil.

Nessa linha, Néstor Canclini acredita na necessidade de compreender como as culturas tradicionais indígenas se relacionam com a Modernidade nos projetos econômicos, tecnológicos e políticos, pois muitos povos indígenas vivem há várias “[...] décadas processos de migração, mestiçagem, urbanização, diversas interações com o mundo moderno” (2015, p. 246).

A hibridez tem um longo trajeto nas culturas latino-americanas. Recordamos antes as formas sincréticas criadas pelas matrizes espanholas e portuguesas com a figuração

indígena. Nos projetos de independência e desenvolvimento nacional, vimos a luta para compatibilizar o modernismo cultural com a semimodernização econômica, e ambos com as tradições persistentes. (CANCLINI, 2015, p. 326).

As culturas híbridas (CANCLINI, 2015) são elaboradas por cruzamentos, rupturas e justaposições nas extremidades entre as culturas. A hibridação intercultural ocorre através de três processos: o primeiro com “a quebra e a mescla das coleções organizadas pelos sistemas culturais”; o segundo com “a desterritorialização dos processos simbólicos”; e o terceiro com “a expansão dos gêneros impuros” (CANCLINI, 2015, p. 284). Empregando a noção apresentada por Canclini (2015) e com o objetivo de analisar o Ritual Sagrado e a religiosidade a partir de um mosaico religioso plural reelaborado pelo povo Xukuru do Ororubá, evidenciamos uma robusta cultura religiosa hibridizada.

A hibridação é produto da criatividade individual e coletiva na busca por resposta para os desafios contemporâneos. Podemos citar alguns exemplos que cruzaram nossa pesquisa de campo: a insatisfação do indígena Xukuru do Ororubá com as oportunidades de mercado em comparação aos não indígenas no município de Pesqueira; a falta de conexão, digamos o silenciamento da juventude no diálogo intrafamiliar, principalmente com os mais idosos; a sede de resultados e ganhos próprios através das práticas religiosas do povo Xukuru do Ororubá; a não representatividade dos “iguais” nos espaços de poder; entre outros. Ao mesmo tempo, à luz de Canclini (2015), pode-se notar um movimento dos indígenas para dominar novas tecnologias e favorecer a comunidade utilizando essas ferramentas como forma de denúncia e visibilidade para buscar seus direitos.

No povo Xukuru do Ororubá, por já terem suas terras demarcadas pela FUNAI e estarem em outra fase de preocupações internas em comparação a outras etnias no Nordeste e Brasil, os Xukuru também utilizam das narrativas comuns a outros povos indígenas de utilizarem o que há de mais tecnológico para conectarem-se com seus ancestrais,⁴⁷ a exemplo da produtora Ororubá Filmes, responsável pelas criações dos documentários, registros imagéticos nas

⁴⁷ Essa narrativa é discutida pelo indígena Zuku Anápuaka Tupinambá. Dentro do movimento indígena, muitas referências não são atribuídas aos criadores e acaba se transformando da coletividade e estimulada pelos mecanismos indígena de organização como a APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), COIAB, Aty Guasu, Conselho Terena, Comissão Guarani Yvyrupa, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE) e Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL).

plataformas do Youtube e no formato de podcast na plataforma Spotify, registrando, dialogando e “demarcando as telas”⁴⁸ na aldeia, na rua e na rede.

Constatamos, por meio da observação de campo, que a religiosidade do povo Xukuru do Ororubá está embricada no mito fundante contado pelos Encantados e os indígenas mais velhos para o povo. A reelaboração dos mitos, ritos, doutrinas organizadas nas aldeias e divididas com o povo, por si só é um processo híbrido (CANCLINI, 2015), fortalecendo a conexão com a experiência religiosa.

O antropólogo Roger Bastide (1985) apontou a “Santidade”, no Recôncavo Baiano, no século XVI, como o primeiro processo religioso híbrido no Brasil. Havia um processo iniciático baseado no batismo Católico Romano, porém utilizavam elementos indígenas, como “erva sagrada” e o maracá. Durante o processo com danças e cantigas, surgiam o “transe místico”, o “espírito da santidade”, um rascunho do “culto dos Encantados”. “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial” (SOUZA, 2002, p. 97).

Registramos também a forte coexistência simbólica e um diálogo interreligioso entre a religião indígena (Ritual Sagrado) e a religião Católica Romana, dois sistemas simbólicos (GEERTZ, 2013) que tem suas semelhanças.

No hibridismo religioso da religião Ritual Sagrada Xukuru do Ororubá com a Igreja Católica Romana, percebemos uma grande influência das orações católicas e da devoção à figura de Maria, à Nossa Senhora das Montanhas, à Nossa Senhora das Graças, a diversos Santos e Santas e a Jesus Cristo. O calendário litúrgico Xukuru do Ororubá está alinhado com o calendário Católico. As principais celebrações são a Festa dos Reis onde o povo Xukuru celebra ao Rei do Ororubá, o São João celebra a “Busca da Lenha” e a padroeira Nossa Senhora das Montanhas, no dia 2 de julho. Nas celebrações católicas onde o povo Xukuru marca presença utilizando suas vestes, a liderança da Igreja Católica também faz adaptações, conforme imagens abaixo:

⁴⁸ Termo utilizado pelo movimento indígena, uma coletividade, mas pensado através das discussões da indígena We'e'ena Tikuna.



*Figura 28: Dom José Luiz Ferreira Salles e Cacique Marquinhos na missa.
Fonte: Retirado das redes sociais Instagram do Cacique Marquinhos, 2022.*

Vale ressaltar que o Cacique Marquinhos utiliza o mesmo cocar que era do seu pai, o Cacique Xikão, que ganhou de outra etnia durante as viagens em busca do direito à terra. Como identidade do povo Xukuru do Ororubá, na cabeça utilizam a barritina, conforme já explicado anteriormente, que pode ser feita tanto com a palha seca (amarelada) quanto na palha verde. Dom José Luiz Ferreira Salles, na imagem acima, substituiu o mitra convencional por um feito da mesma palha que a barritina, além de usar o colar indígena.



*Figura 29: Cacique Marquinhos retirando a imagem de Nossa Senhora das Montanhas, Mãe Tamain para o povo Xukuru do Ororubá do altar.
Fonte: Retirado das redes sociais Instagram do Cacique Marquinhos, 2022.*



Figura 30: Missa na Igreja Nossa Senhora das Montanhas, tendo um indígena Xukuru Átila Frazão como acólito utilizando a barritina.

Fonte: Retirado das redes sociais Instagram do Átila Frazão, 2022.



Figura 31: Fim de missa com a presença do Cacique Marquinhos e sua mãe, dona Zenilda ao lado.

Fonte: Retirado das redes sociais Instagram do Cacique Marcos, 2022.

Ao mesmo tempo, percebemos em campo a presença das religiões afro-brasileiras, também em um processo híbrido simbólico dentro da religiosidade do povo indígena. O povo Xukuru também comunga dos elementos de matriz africana, mas como o hibridismo católico perpassa com fragmentos litúrgicos em um fluxo de trocas e imbricações nas religiões afro-brasileira, o povo Xukuru do Ororubá. Por exemplo, onde a Igreja Católica celebra a Cosme e Damião, a celebração Xukuru é no Terreiro com o Ritual Sagrado para os Encantados Crianças, que nas religiões afro-brasileira seriam a celebração aos Eres.

Outro exemplo é a devoção a São João (23.06), onde acontece a “Busca da lenha”, um ritual que o povo Xukuru percorre as matas buscando lenha e, ao final, constroem uma grande fogueira para São João em frente a Igreja Matriz de Nossa Senhora das Montanhas, na Aldeia de Cimbres. A celebração da “Busca da lenha” também é chamada de Festa do “Caô”, que vem da saudação ao Orixá Xangô “Caô Cabiecilê”, sincretizado na figura de São João Batista. Para muitos indígenas, o ano só começa depois da Festa do Caô. Para o cientista da religião Mircea Eliade (1992), os inumeráveis ritos de purificação pelo fogo são característicos de culturas agrárias. Além disso, os indígenas utilizam fios de contas (guias/colares) formados de miçanga de porcelana e fios (guias/colares) de sementes, mais uma vez mostrando a presença simbólica dos cultos afro-brasileiros.



*Figura 32: Festa dos Reis no Terreiro Pedra D'água, 2022.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.*

Ao pensarmos as mais diversas relações entre a Igreja Católica e o Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá, nos questionamos quem consente com quem? Digamos, até onde a Igreja Católica se adapta e participa dos rituais sagrados do povo Xukuru do Ororubá? Podemos lembrar alguns rituais indígenas dos Xucurus que são inseridos no calendário católico local como, por exemplo, a Missa do Xikão no cemitério das matas, o Toré dentro da Igreja, a Busca da Lenha, mas ainda assim questionamos: até onde a Igreja Católica compreende que o povo Xukuru tem uma religião (Ritual Sagrado) e não apenas um emaranhado de rituais, como forma de diminuir sua importância?

Não identificamos durante a pesquisa de campo que haja algum tipo de jogo de forças nas relações religiosas entre o Ritual Sagrado e Igreja Católica, ou entre Ritual Sagrado e Religiões Afro-brasileira. Contudo, percebemos um comum argumento dos indígenas fiéis das religiões Ritual Sagrado, Igreja Católica e religiões Afro-brasileira com o que chamam de “indígenas cabeça fraca”, que são os que se corrompem e aderem uma outra religião, a evangélica.

As culturas híbridas ocorrem diante dos fluxos e interconexões de uma modernidade tardia, assim não identifica espaços para restrições, rigidez, isolamento e inflexibilidade subjetiva (HALL, 2002). Dentro do território Xukuru do Ororubá é proibido ter Igreja evangélica. Porém, essa nem sempre foi uma realidade, uma vez que, na década de 1990, havia uma Assembleia de Deus na Aldeia Cajueiro, que as lideranças pediram para ser desfeita. Atualmente, muitos indígenas de diversas aldeias dentro do território Xukuru do Ororubá são adeptos do pentecostalismo das Assembleias de Deus.

Diante disso, cabe aqui o esforço para compreender esse movimento religioso dentro de um território indígena onde as religiões estão imbricadas e o povo Xukuru do Ororubá é fortalecido por mitos fundantes e um modo de vida coletivo. Em campo, podemos registrar nas narrativas de indígenas assembleianos os potenciais motivos da mudança de religião, para além do chamado divino: 1 – Convidado pelos vizinhos; 2 – Melhora na qualidade socioeconômica; e 3 – Na antiga religião não percebia resultados.

No município de Pesqueira-PE, as Assembleias de Deus se configuram diferentemente da capital, Recife. Diferentemente das Igrejas de Recife, as Assembleias de Deus no município de Pesqueira-PE têm maior aceitação entre as camadas desprivilegiadas em comparação dos municípios mais modernos. No caso, as ADs se multiplicam nas periferias e esse movimento é uma resposta à anomia social do indivíduo em sua integração ao mundo urbano.

Segundo a cientista social Monalisa Ribeiro Gama, as Assembleias de Deus são um “fenômeno, descontínuo e multitemporal” (2015, p. 95) que, se por um lado a Igreja é tida como rígida e “atrasada”, por outro é considerável a sua capacidade de transformar-se em contextos tão díspares, e diante de um dilema interminável de religião tradicional *versus* moderna.

O movimento das Assembleias de Deus no município de Pesqueira é desconstruir o formato de igreja com o objetivo de atrair novos fiéis – sem alterar a liturgia, inicialmente. A crença da salvação está no cerne do pentecostalismo e a ideia sobre os indígenas como “sem crença”, à espera de uma salvação, ainda é presente no imaginário dos não indígenas. O auxílio com alimentos, roupas, palavras acolhedoras, orações efervescentes e ajudas para conectar

interesses dos indígenas que veem na comunidade assembleiana uma forma de ascensão econômica e social de vida, deixam os indígenas com esperanças de dias melhores. A estratégia da igreja é de que nada seja uma novidade (mudança brusca) para os indígenas, mas que inicialmente tenha algo ou prática que remeta ao imaginário do modo de ser indígena.



*Figura 33: Culto das Crianças na Assembleia de Deus, congregação bairro Xucurus.
Fonte: Retirado das redes sociais Instagram da Assembleia de Deus Congregação Xucurus, 2021.*

Na figura 33, podemos perceber o Culto das Crianças na Assembleia de Deus, congregação bairro Xucurus, na mesma data da Festa de Cosme Damião e Ritual Sagrado para as Crianças indígenas e Festa dos Eres nos Terreiros Afro-brasileiros.

Com o movimento feito com sucesso, as Assembleias de Deus partem para um outro, que é de reconstruir a igreja, e aqui vale ressaltar que a instituição religiosa é racional e que age com uma lógica. A reconstrução é a borracha que apaga o passado dos fiéis (indígenas), e começam definitivamente a se portarem e vestirem de uma forma igual aos demais assembleianos, fazendo o esforço de apagar as crenças nos antepassados, os mitos e os apetrechos indígenas. A forma utilizada de fazer essas mudanças é no diálogo pautado pelas temáticas da demonização e do pecado.

A demonização é algo que quase sempre prende a atenção dos assembleianos e, no imaginário da comunidade pentecostal, o mundo espiritual trabalha com duas formas antagônicas: de um lado Deus e o outro o Diabo, o bem e o mal, o “nós” e os “outros”, e de uma forma bem fundamentalista satanizam os adversários. O pressuposto do fundamentalismo,

em modo geral, está na convicção do conhecimento absoluto da verdade, da qual se tornou guardião devidamente ordenado, uma vez que se julgam detedores de uma verdade revelada, inviolável, inquestionável e eletiva que deve servir como parâmetro de conduta para a coletividade.

Além do mais, todo e qualquer tipo de magia ou pensamento mágico é negado e também satanizado. A magia é uma das expressões de autoconfiança do homem diante do desconhecido e das adversidades da vida. A pensadora que traz contribuições que cabem nesta análise é a antropóloga Paula Montero (1990) que, em sua obra *Magia e Pensamento Mágico*, traça diálogos com outros pensadores como James Frazer, Georges Gurvitch, Marcel Mauss, Henri Hubert e Lévi-Strauss. Segundo Montero (1990), a magia torna a ser compreendida como um sistema simbólico. E se tratando de símbolos, os elementos aqui são de ideias, objetos, gestos, tudo que representam uma lógica implícita para organização social. A autora tenta distinguir a religião e a magia, sendo a primeira a que acredita na existência de poderes superiores aos homens, que a autora chama de “transcendência” atribuindo o controle da natureza. Acredita-se que os homens, para intervir nos acontecimentos, se compreendem obrigados a aceitar e promover a mediação com deuses, agradando-os para que governem bem o mundo. O padre ou pastor, por exemplo, são dependentes da vontade de deuses (Jesus Cristo, Maria, Espírito Santo e outros santos), e para agradá-los, se submetem a obediência e submissão, num ato coletivo e público. Na magia, ao contrário, a natureza não é regida pelos caprichos e vontades das divindades, “mas por leis rigorosamente mecânicas” (MONTERO, 1990, p. 9). O líder religioso ou feiticeiro acredita poder intervir na ordem do mundo, se mostra arrogante e autossuficiente na relação com as forças sobrenaturais. Por mais que a magia seja um ato individual, não pode ser praticada isoladamente, pois é fundada em crenças coletivas e sua eficácia, através do rito ou cerimônia, é reconhecida por uma comunidade. Quando o resultado esperado não vem, não questionam o fracasso do sistema, a crença permanece, mas refazem os ritos, varia-se a técnica e no limite, substitui-se o mágico (MONTERO, 1990).

A descoberta da ineficiência a certos ritos mágicos ocasiona uma revolução na mente dos homens, que passam a racionalizar melhor tendo consciência de sua fraqueza e ignorância perante as leis que formam o mundo. O homem descobre que as forças naturais e o encantamento não podem ser controladas por eles (MONTERO, 1990).

As Assembleias de Deus não acreditam ser necessário recorrer à magia, pelo contrário, a condenam desvalorizando o caráter sacramental, ponto crucial para compreender a desmagificação, levando a cabo a confiança em Deus, sem precisar confiar em qualquer outro

meio (WEBER, 2004). Mas até onde podemos compreender que dentro do culto assembleiano a magia não está presente? Se a magia é um sistema de símbolos, podemos perceber na pesquisa de campo que a Bíblia, o tom de voz do louvor, as músicas, o ato de ajoelhar e colocar a mão na cabeça dos fiéis, nas saias longas, nas “toneladas” de gel de cabelo encaracolados de mulheres pretas e até mesmo o óleo ungido são representações de um grupo social. De fato, a questão não está na magia em si, mas está na magia que o “outro” faz, a magia encantada do adversário.

Adicionalmente, vale analisarmos o termo “desencantamento do mundo” utilizado por Max Weber (1982) e analisado pelo sociólogo Antônio Flávio de Oliveira Pierucci (2003). O termo não significa perda, carência ou como alguém que se desencanta com outro indivíduo, tampouco desilusão ou desapontamento. Em suma, o termo tem o intuito de explicar o mundo e não lamentá-lo. “O desencantamento em sentido estrito se refere ao mundo da magia e quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sacrilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma quebrar o encanto” (PIERUCCI, 2003, p.7). Os indígenas assembleianos ou assembleianos indígenas vivem novos tempos em que apenas resta o trabalho; de forma metódica e racional na conduta da vida afastam a magia (irracional). “O desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação.” (WEBER, 2004, p. 106).

O modo de vida assembleiano entra em choque em uma resistência interna (na aldeia) e silenciosa entre o modo de vida baseado na ancestralidade, e a Natureza Sagrada com o modo desmagificado. São nas frestas dessas relações que começam operar contragolpes (SIMAS; RUFINO, 2018) na tentativa de introduzir um novo mundo.

2.3 O Auto-Eco-Organizador Cacique Marquinhos Xukuru

Marcos Luidson Araújo, filho do falecido-Encantado Cacique Xikão com a viúva, *dona* Zenilda Maria de Araújo, foi nomeado pela Natureza Sagrada através do Pajé, *seu* Zequinha, cacique do povo Xukuru do Ororubá, ainda que muito novo. Carismático, centrado e educado, cacique Marquinhos está em seu segundo casamento, ambos com não indígenas e tem quatro filhos, sendo os três mais velhos do primeiro casamento.

Todos o chamam de cacique Marquinhos, porque era muito jovem, ainda um adolescente quando assumiu a responsabilidade sociopolítica do seu povo. A partir de 1998, Marquinhos, antes e mesmo depois de assumir o cacicado não conseguia descer a Serra do Ororubá para ir a Pesqueira com receio da população rechaçá-lo, fato esse que já havia

acontecido outras vezes com outros indígenas. Com a tragédia do assassinato de seu pai Xikão, todos estavam em alerta o tempo todo, uma linha de tensão entre os pesqueirenses e os indígenas Xukuru do Ororubá.

Após seu primeiro ano como Cacique, Marquinhos enfrentou o seu primeiro conflito. Ele sofreu um atentado de morte, do qual se livrou porque se jogou de uma ribanceira, mas os outros indígenas que estavam com ele foram mortos.⁴⁹ O conflito, por sua vez, não era entre os fazendeiros oligarcas e os indígenas Xukuru do Ororubá, mas sim entre indígenas da mesma etnia, especificamente da Aldeia de Cimbres. O caos foi instaurado, levando acusações e violências entre a mesma etnia, que com intervenção da FUNAI e órgão indigenistas. O conflito interno havia sido iniciado pelo paróco de Cimbres (Frei José) que residia na região onde é a Aldeia da Guarda que havia apresentado um mega projeto turístico para construção de um Santuário, equivalente ao de Nossa Senhora Aparecida. A Igreja Católica começou a comprar terras de famílias indígenas da região que viam como uma oportunidade de mudarem de vida. A compra de terras dentro do território indígena já demarcado e homologado pela Presidência da República era ilegal. O debate do projeto foi discutido com todas as lideranças das aldeias e o Cacique Marquinhos, que recusaram a construção. Isto deu origem a um conflito interno com os moradores da Aldeia de Cimbres e Guarda.

A família de uma liderança chamado Biá declarou-se “independente”, e passou a se autodenominar Xukuru de Cimbres, hoje já demarcado e reconhecido pela FUNAI em outra localidade fora do território Xukuru do Ororubá, mas nos limites do município de Pesqueira e cidades vizinhas. Biá foi vereador de Pesqueira e sua família estava atrelada às dependências políticas dos fazendeiros e políticos da região.

Cacique Marquinhos teve que enfrentar esse conflito inédito internamente, que revelou uma multiplicidade de atores externos envolvidos. Apoiando os Xukuru de Cimbres estavam a Prefeitura de Pesqueira e a Diocese de Pesqueira. Do outro lado, apoiando os Xukuru do Ororubá, estavam o CIMI e algumas Organizações Não Governamentais (ONGs), como o CCLF e o Movimento Tortura Nunca Mais. Além de outros atores como a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), a Fundação de Desenvolvimento Municipal (FIDEM), FUNAI e a Política Federal. Os Xukuru do Ororubá, tendo Cacique Marquinhos na liderança recuperaram 300 hectares de terra que estavam ne posse da Diocese, na Aldeia da Guarda e ainda os Xukuru do Ororubá expulsaram 498 indígenas de 14 famílias.

⁴⁹ Jozenilson José dos Santos (Nilsinho, 24 anos) e José Ademilson Barbosa da Silva (Nilson, 19 anos).

Cacique Marquinhos busca fortalecer a identidade do seu povo, Xukuru do Ororubá, com os rituais sagrados e a Assembleia Xukuru do Ororubá, que anualmente tem uma agenda com compromissos do e para seu povo que termina com a descida até o local onde seu pai, Cacique Xikão, foi assassinado, em Pesqueira. Nos primeiros anos desta descida, os comércios fechavam, pois, no imaginário do pesqueirense, todos temiam os indígenas.

Em 2002, o Cacique Marquinhos abre um processo na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), com petição apresentada pelo Movimento Nacional de Direitos Humanos pelo Gabinete de Assessoria Jurídica das Organizações Populares (GAJOP) e pelo CIMI. Em 2009, a Comissão aprovou o Relatório de Admissibilidade Nº 98/09, e no ano de 2015 aprovou o Relatório de Mérito Nº 44/15, em conformidade com o art. 50 da Convenção Americana. Em seguida, no ano de 2016, a Comissão submeteu o caso à CIDH, que realizou audiência com as partes no ano de 2017.

O povo indígena Xukuru do Ororubá foi a primeira etnia na América Latina a ser indenizada pelo Estado (brasileiro). O valor é US\$ 1 milhão. Parte da sentença não repara todas as mortes, anos de criminalização, preconceitos e privações, mas admite a violação e agressão física, moral e cultural aos Xukuru do Ororubá. A figura do Cacique Marquinhos é reconhecida regionalmente com a APOINME, nacional e internacionalmente com a APIB. Cacique Marquinhos é o articulador e inspiração para outros povos indígenas.

Em 2019, Cacique Marquinhos lança sua candidatura pelo partido Republicanos a Prefeitura Municipal de Pesqueira e vai as ruas pedir votos com muitos indígenas, começando pelos bairros Xucurus e Caixa D'água, além da periferia de Pesqueira. Com quase duas décadas como Cacique, o pesqueirense dá oportunidade ouvindo o Cacique Marquinhos que vai dialogando com todas as partes, subindo no púlpito das igrejas evangélicas para pedir votos, fazendo caminhada na rua com Povos de Terreiros e em constante diálogo com a Igreja Católica. Cacique Marquinhos é eleito com 17.654 votos, 51,60% no dia 15/11/2020.

Em 2021, Cacique Marquinhos foi impedido de tomar posse como Prefeito de Pesqueira por conta de um processo aberto pela oposição e em status de análise do caso pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE), acusando de ficha suja do processo impetrado pelos indígenas Xukuru de Cimbres, já descrito anteriormente.

Enquanto o processo transita entre o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) e o Superior Tribunal Federal (STF), Cacique Marquinhos assume como Secretário de Governo de Pesqueira e a Presidência da Câmara Municipal de Vereadores. Sebastião Leite da Silva Neto, conhecido

como Bal Mimoso, assume como Prefeito Interino, dialogando com Cacique Marquinhos o projeto e plano de governo desenhado por ele.

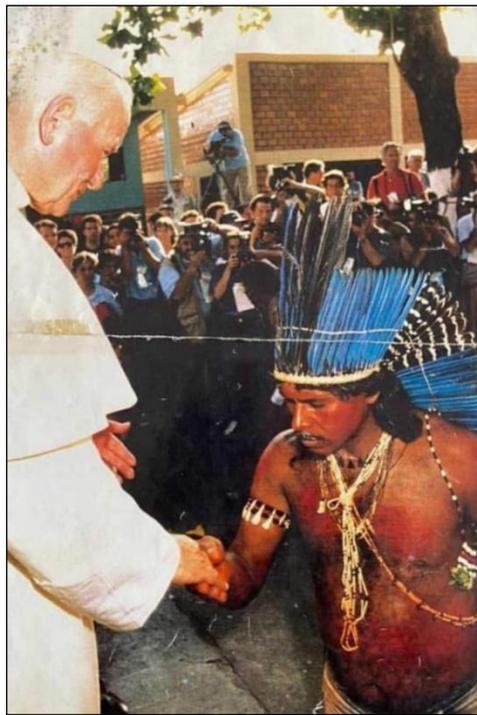


*Figura 34: Cacique Marquinhos discursando no Congresso Nacional.
Fonte: Repostado nas redes sociais do Cacique Marcos, 2022.*



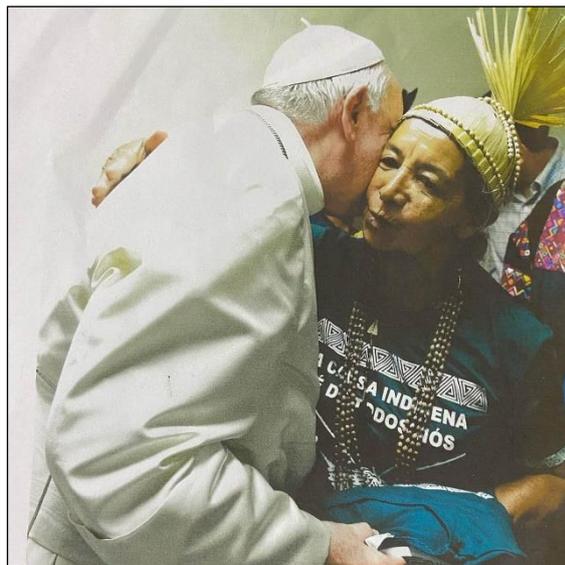
*Figura 35: Caminhada no Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.*

Cacique Marquinhos não é uma figura pública isolada, pois seu pai, Cacique Xikão, é um símbolo para os povos indígenas, um articulador político, guerreiro e que esteve ao lado de grandes personalidades religiosas, como o Papa João Paulo II:



*Figura 36: Cacique Xikão cumprimentando o Papa João Paulo II.
Fonte: Repostado nas redes sociais do Cacique Marcos, 2022.*

Sua Mãe, *dona Zenilda*, também é uma figura pública, um símbolo de mulher e matriarca do povo Xukuru do Ororubá. Ela foi eleita em 2005 uma das 100 mulheres para o prêmio Nobel da Paz, e mantém uma relação muito forte com a Igreja Católica, o Ritual Sagrado e as religiões afro-brasileiras:



*Figura 37: Papa Francisco e dona Zenilda.
Fonte: Retirado das redes sociais Instagram do Cacique Marcos, 2022.*



Figura 38: Dona Zenilda e Cacique Marquinhos na Caminhada de Povos de Terreiro no município de Pesqueira.

Fonte: Retirado das redes sociais Instagram do Cacique Marcos, 2022.



Figura 39: Caminhada e culto na Praça da Rosa com o Cacique Marquinhos no palco (foto do meio, lado esquerdo do púlpito) orando e marcando presença.

Fonte: Retirado das redes sociais Instagram do Cacique Marcos, 2022.

Nesse período de espera do julgamento, o Cacique Marquinhos traz o lema “deixa o Xukuru governar” e “se o Estado brasileiro não sabe governar, nós sabemos. Diga ao povo que avance”, e o povo responde “avançaremos”. Cacique Marquinhos é a personalidade, o agente que percorre todos os lugares, é aquele que está ao lado do cantor Caetano Veloso cantando a canção “um índio”, que está apoiando declaradamente a candidatura de Luiz Inácio Lula da Silva à Presidência da República, em 2022.



Figura 40: Final da Assembleia Xukuru do Ororubá no local onde Cacique Xikão foi assassinado. Discursão o Deputado Federal Silvio Costa Filho, ao lado Cacique Marquinhos e a direita o Deputado Federal Túlio Gadêlha.

Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Em julgamento inédito no Brasil, o STF e TSE decidiram que o Cacique Marquinhos seria inelegível até o final de 2023 e pediu novas eleições em Pesqueira, na mesma data do segundo turno das eleições 2022. Foram dois anos de tramitação do processo e, agora inelegível, o Cacique Marquinhos – líder sociopolítico do seu povo indígena Xukuru do Ororubá, eleito a Prefeitura Municipal de Pesqueira, atuando como Secretário de Governo, executando o projeto de governo que implementaria – apoia Bal Mimoso a prefeito e Guilherme Araújo, indígena advogado, a vice- prefeitura. Com as urnas apuradas, Bal Mimoso (Republicanos) e o indígena Guilherme Araújo foram eleitos com 65,40% e assumiram a Prefeitura de Pesqueira. Cacique Marquinhos continua fazendo parte da Prefeitura como Secretário de Governo.

Com o resultado das eleições presidenciais em 2022 e a promessa de campanha de Lula na criação do MPI, um Grupo de Trabalho (GT) com diversos indígenas começam a construir um levantamento de pautas sobre homologação de terras indígenas, orçamento para a saúde

indígena, composição de indígenas no MPI e FUNAI, e não poderia faltar a presença marcante do Cacique Marquinhos na articulação política de uma construção coletiva sobre povos indígenas no Brasil. Cacique Marquinhos se aproxima da sua amiga de luta, a Ministra Sonia Guajajara, que agora lidera o MPI, e em sua posse o nomeia como assessor especial do MPI. Logo, o Cacique Marquinhos sai de uma injusta impugnação de posse a Prefeitura do Município de Pesqueira-PE, que o tornou inelegível, e vai direto para a Esplanada dos Ministérios em Brasília-DF.

No MPI, o Cacique Marquinhos assume como assessor especial, com o objetivo de tentar garantir uma educação de qualidade e todos os aspectos da organização social dos povos indígenas do Brasil. O desafio é de aprofundar os conhecimentos da cultura e dos costumes na história dos povos originários do Brasil e elevar o debate sobre educação e políticas públicas.

2.3.1 Análise

A etnografia é um processo de observação participante, interpretativo do senso questionador do pesquisador. Tanto a etnografia mais tradicional (GEERTZ, 1989; LÉVISTRAUSS, 1988) quanto a mais moderna (ERIKSON, 1992; WOODS, 1986; MEHAN, 1992; WILLIS, 1977), sugerem longos períodos de observação que, no nosso caso, foram de dois anos acompanhando no formato online, nas redes sociais, por conta da pandemia do COVID-19, e presencialmente na aldeia, na rua e na rede, a fim de compreender e dimensionar os significados.

Sendo assim, acima fizemos uma etnografia centrada na pessoa, na história de vida, na análise do comportamento, da experiência subjetiva e os processos subjacentes do Marcos Luidson Araújo.

Segundo o sociólogo francês Edgar Morin, especialista no conhecimento e da complexidade. O conhecimento é construído a partir de todas as variáveis e não a partir de uma simplificação dela. Em *Introdução ao pensamento complexo* (2015), compreendemos os fundamentos do pensamento complexo e, apesar de que não se trata do indivíduo/agente em si ou performance social coletiva, mas sim o conhecimento produzido a partir do conhecimento.

É no cruzamento no campo de incertezas que surge a teoria da complexidade – nas relações ordem/desordem, sujeito/objeto, uma zona obscura, irracional e de incertezas.

À primeira vista, a complexidade (complexus: o que é tecido em conjunto) é um tecido de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: coloca o paradoxo do

uno e do múltiplo. (...) a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações e acasos, que constituem o nosso mundo fenomenal. Apresenta-se com os traços inquietantes da confusão, do inextricável, da desordem no caos, da ambiguidade, da incerteza. (MORIN, 2005, p. 13).

Apesar desse emaranhado estar associado a um nível de complexidade nas relações do papel central de uma personalidade (Cacique Marquinhos Xukuru do Ororubá) que assemelha confusão, ambiguidade, incerteza e desordem de quem analisa o papel relevante dessa figura nas esferas pública e privada.

E é essa a complexidade da figura simbólica e estratégica do Cacique Marquinhos Xukuru, que transita dialogando com diferentes religiões, pautando interesses católicos, fazendo passeata na rua com povos e comunidades de terreiros de matriz africana, mediando interesses dos pentecostais, ocupando o cargo de Cacique do povo Xukuru do Ororubá que há poucos tempo eram marginalizados pela sociedade local, filho de um cacique plantado⁵⁰ e Encantado que fora assassinado a mando da oligarquia fazendeira da região e hoje ocupa o cargo de secretário de governo da Prefeitura de Pesqueira em um projeto de governo desenhado por ele mesmo. Pensar a complexidade e refletir o que nela existe e suas relações, não de maneira única e simples ou unilateral, mas analisando considerar os diversos aspectos que ali são compostos, sem o anseio de chegar a uma clareza ou a uma definição fechada das inúmeras realidades.

Para Morin, “a complexidade não é a chave do mundo, mas o desafio a enfrentar, por sua vez, o pensamento complexo não é o que evita ou suprime o desafio, mas o que ajuda a revelá-lo e às vezes a superá-lo” (2005, p. 8). Ele denomina como pensamento complexo “o que visa ultrapassar a confusão, o embaraço e a dificuldade do pensar com o auxílio de um pensamento organizador: que separa e que religa” (MORIN, 2015, p.118).

O trabalho com a incerteza incita ao pensamento complexo: a incompressibilidade paradigmática de meu tetragrama (ordem/desordem/interação/organização) mostra-nos que nunca haverá uma palavra-chave — uma fórmula chave, uma ideia-chave — que comande o universo. E a complexidade não é só pensar o uno e o múltiplo conjuntamente; é também pensar conjuntamente o incerto e o certo, o lógico e o contraditório, e é a inclusão do observador na observação. (MORIN, 2014, p. 206).

O operador dialógico é concebido por Morin (MORIN, 2005, p. 74) como aquele que “permite manter a dualidade no seio da unidade, que associa dois termos ao mesmo tempo

⁵⁰ A ideia de plantado surgiu quando Xicão foi assassinado. Logo, sua esposa Zenilda explica ao povo que Xicão foi plantado para que novos guerreiros nasçam e sigam a luta.

complementares e antagônicos”. Considera ainda que o princípio dialógico, diferentemente do dialético, “é a eliminação da dificuldade do combate com o real”. (MORIN, 2014, p.190)

O homem complexo de Morin é capaz de se auto-organizar e de estabelecer relações de alteridade pela qual encontra a autotranscendência que o faz superar-se. Segundo Morin, o homem é um sujeito auto-eco-organizador, capaz de pensar as relações sujeito-objeto sem ignorar a realidade da sociedade, da história desta sociedade na evolução da humanidade, ao mesmo tempo em que é marcado por esta história e que se revela a partir dela (2005, pp. 43-44). Morin acredita que o indivíduo possui uma multipersonalidade potencial, que se manifesta de diferentes formas, dependendo do contexto em que está inserido, mas não em relação ao que entendemos por moral, por performance, e sim com o indivíduo não ser superior ao universo, como ator do conhecimento que submete tudo à razão.

E nessa multipersonalidade está encarnada o papel do Cacique Marquinhos Xukuru que transita em unidades que são complementares e antagônicas ao mesmo tempo, vestindo roupagens que consegue penetrar no meio político. Contudo, as relações dentro da política ganham outros níveis que atravessam diretamente os interesses de outros campos, como as religiões, que necessitam de apoio para suas ações de se manterem e expandirem. Assim, essas relações de trocas de interesses ganham caminhos diversos.

3 CAPÍTULO III – VAMOS VER QUEM PODE MAIS?

*“Deus no céu,
índios na terra.
Vamos ver quem pode mais,
é Deus no céu”.*

O trecho da cantiga acima é cantada no Toré do povo Xukuru do Ororubá e a ideia principal é de resistência, além de pontuar o lugar de cada um e quem é maior. Mas, afinal, que Sagrado é esse? Esse capítulo está dividido em quatro tópicos. No primeiro, o autor faz um convite para desbravar um diário de campo refinado sobre o próprio campo e as relações na construção desta pesquisa.

No segundo tópico, o objetivo é compreender melhor os temas da XXI e XXII Assembleia Xukuru do Ororubá, respectivamente com títulos *na aldeia, na rua e na rede e decolonizando mente, aldeando o planeta*, para compreendermos a questão do movimento e os impactos de aldear a política e politizar a aldeia.

O terceiro tópico explora a questão da conquista espiritual e salvação dos indígenas Xukuru do Ororubá e os impactos que esse projeto de “salvação dos perdidos” tem para a religiosidade e o modo de vida dos povos originários, não apenas os Xukuru do Ororubá, mas para todos os povos indígenas no Brasil e seus desdobramentos em formatos de missões evangelizadoras.

Por último, o quarto tópico é o mais denso deste capítulo, pois questiona compreender o Espírito (Índigena), o Santo (Católico) e o Espírito Santo (Pentecostal) por trás das narrativas dos indígenas, sejam os convertidos assembleianos ou católicos e do Ritual Sagrado. Utilizaremos nesse capítulo os teóricos Walter Mignolo, que traz suas contribuições sobre o pensamento decolonial; o autor Ênio Brito, que faz sua colaboração com os documentos quinhentistas e as relações missionários com indígenas, além do autor Max Weber sobre quem é o dominado e o dominador. Por fim, Stuart Hall com a crise de identidade.

3.1 O olhar do pesquisador: o campo e as relações

O objetivo nesse tópico é descrever alguns pontos altos da vivência no campo e as relações a partir do olhar do pesquisador, apresentando o resultado de um diário de campo mais refinado. O diário de campo é fundamental para anotar as impressões, rasurar figuras, mesmo

que em estado bruto. Em segundo momento, permitir revisitar as informações coletadas quantas vezes forem necessárias.

Dar a volta pelo Brasil em 100 dias não foi o suficiente para compreender a diversidade dos povos, lugares, culturas, religiosidades, entre tantas coisas. Afinal, foi apenas uma passagem, o ideal seria vivenciar *in loco*. Pensar em um movimento de mudança de vida para o Nordeste é algo que precisa mais do que coragem, ainda mais que foram dedicados quase três décadas de vivência entre gratidão e revolta na megalópole chamada São Paulo, com experiências profissionais, educacionais e pessoais, das mais intensas.

O que nos ajuda nesse processo de mudança, além da família, é a orientadora, que acaba se tornando alguém da família. A orientadora foi e é primordial nesse processo de pesquisa, pois é essa figura que nos orienta, sugere, propõe, avalia, nos questiona e nos dá suporte para a tomada de decisões. A partir das narrativas que seguem abaixo, a substituição de primeiro para a terceira pessoa é necessário, devido a idas e vindas do campo que nos ajudou a lapidar as ideias para que possamos retornar ao campo. Assim foi feito nessa pesquisa, que é o que deveria acontecer com todas.

Nossa residência nos próximos anos, será no município de Gravatá, no agreste de Pernambuco. Nosso lar está a 30 metros do rio Ipojuca, considerado o terceiro rio mais poluído do Brasil, que nasce limpo dentro do território indígena Xukuru do Ororubá, percorre mais de 300km, passa ao lado da nossa casa e deságua no município de Ipojuca, no Porto de Suape, despejando 90% de esgoto no oceano atlântico.

A única coisa que sabemos é que não chegamos aqui só e que nem andamos só! Retomamos o que já foi dito na introdução dessa obra. Uma série de fatores nos levaram a estarmos aqui e com essas pessoas envolvidas. A ideia nunca foi fazer uma obra que tivesse caráter de incriminação e identificação de intolerância religiosa de um grupo sobre o outro. O objetivo é muito mais refinado, é a contribuição para a academia científica e para a sociedade sobre um tema pouco falado, a evangelização por parte das Assembleias de Deus sobre povos originários, especificamente o povo Xukuru do Ororubá. Especificamente, pensar como os movimentos de ambos os lados são feitos nessa guerra religiosa assimétrica. Admitimos que, para nós, nunca houve um conforto quanto a evangelização desses povos, uma vez que os argumentos, as formas, os contextos, especificamente na história do Brasil pós invasão portuguesa, nunca foi tão inocente como uns acreditam. Na verdade, nada inocente. Além disso, não podemos afirmar que essa pesquisa foi feita por uma orientação espiritual, porém, quando

damos ouvidos aos mais velhos e percebemos que tais assuntos mudam a vibração dos nossos corpos, além dos caminhos se abrirem, aí tem coisa.

3.1.1 O primeiro contato

O nosso primeiro contato com povos indígenas em Pernambuco foi um fracasso. O uso de termos inadequados foram utilizados na conversa e queimamos na largada, ainda mais porque estávamos falando com pessoas que têm presença forte na luta indígena. Então decidimos dar um passo atrás e compreender melhor a causa indígena no Brasil. Entramos no curso de extensão em Direitos e Políticas Indigenistas no Brasil; e Povos e Comunidades Tradicionais, ambos pela PUC-Rio, que foram fundamentais para entender minimamente as causas, as lutas, os direitos, a forma de organização, a cosmologia, os termos corretos. Enfim, um mergulho profundo em um tema tão rechaçado pelos brasileiros.

Tentamos novamente, com outra etnia indígena em Pernambuco, o povo Xukuru do Ororubá do município de Pesqueira, agreste pernambucano, a cerca de 130km de nossa residência. O professor de artes Geovane foi nosso ponto de contato, que ainda no começo da pandemia, com máscaras e devidamente testado, fez um *tour* pelo território indígena onde a intenção inicialmente era apenas conhecer e se aproximar. A primeira parada que Geovane fez conosco foi no cemitério. No alto de uma montanha, adentramos a uma floresta com árvores muito cumpridas, mata fechada, silêncio absoluto. Poucos passos dados, o som de uma chuva forte toma conta do ambiente, os pingos eram poucos mas grossos, pois os topos das árvores não nos permitiam ver o céu. O chão coberto de folhagens secas não nos deixava ver a terra que havia embaixo. Os túmulos variavam entre verdadeiros jardins lindos e coloridos e estruturas de alvenaria e azulejos com fotos, nomes e datas. Geovane aponta cada parente seu ali, sua mãe, seus primos, tios, tias, familiares diversos, e assim vamos entrando, até chegar em um túmulo maior. Em cima dele, cuias com águas, plantas, flores e percebemos que aquele túmulo é diferente. Logo Geovane explica que é do Cacique Xikão.

Naquele momento, olhamos para uma rocha de uns 3 metros de altura ao lado e em cima uma imagem do Padre Cícero de uns 30 centímetros nos encara, até que decidimos falar sobre religião e sem darmos pistas, fazemos perguntas das mais óbvias, a ponto do Geovane não saber explicar. Generalizamos os termos e questionamos a questão “crente” no território, e Geovane nos dá pistas, informações soltas para no final da visita conseguirmos montar um quebra-cabeça e confirmar que ali tem uma pesquisa. Claro, já fomos com informações e estudos iniciais, mas

precisávamos confirmar na prática. Mostramos interesse em pesquisar sobre e Geovane explica que há uma estrutura, um conselho de professores na qual faz parte que levam as demandas e eles aprovam, porém as reuniões são mensais.

Passam-se uns dois meses e Geovane pede uma carta assinada falando da intenção e explicando brevemente sobre o projeto. Inicialmente, a ideia era falar sobre a pertença religiosa no fenômeno da evangelização cristã no povo Xukuru do Ororubá, tema esse bem aberto. Um mês depois, Geovane entra em contato falando que no dia seguinte teria a reunião e eles queriam nos ouvir, confirmamos.

Ao confirmar, viramos a cadeira do escritório e olhamos para uma parede de fotos e logo pensamos, como vamos começar falando a ponto de aceitarem essa pesquisa tão ousada? Segundos depois, a foto mais antiga se solta do prego que a segurava. A foto preto e branco, na verdade meio esverdeada, revela uma estação de trem no Cariri, Ceará. Nela, pessoas vestem roupas antigas, vestidos bufantes e ternos. No canto direito, uma criança, Juarez Leite Magalhães, nosso avô, que nessa foto deveria ter uns 4 anos. No centro da foto, o avô do nosso avô. Reconhecemos porque esse senhor é a mesma cara do nosso avô. Nisso, lembramos que quando Juarez nos deu a foto, contou que da mesma forma que seu avô o passou a responsabilidade para seguir respeitando a espiritualidade que tinha, ele também nos passa e ainda acrescenta que nunca devemos perder nossas crenças e culturas ancestrais por conta dos não indígenas. E sem questionar, Juarez reafirma que seu avô era indígena. Com as pupilas dilatadas lembrando essa história, decidimos levar essa foto para essa reunião com o COPIXO.

3.1.2 A caminho da Aldeia Santana

No dia seguinte, pegamos o ônibus em Gravatá sentido Petrolina, porém iríamos saltar em Pesqueira. Quatro longas horas de viagem parando em cada cidadzinha de Pernambuco. A cada parada, vendedores entravam no ônibus para venderem pipoca, tapioca, café e refrigerante. Chegando na Aldeia Santana, o medo e o nervosismo tomavam conta. Sentado esperando, o Cacique Marquinhos vem na minha direção e pergunta o nome e o que estava fazendo ali. Desejou boas-vindas e saiu. O medo tomava conta por três motivos: 1. Receio de recusarem a pesquisa, uma vez que o Mestrado já havia começado e o cronograma já estava atrasado, além de não ter espaço para pensar em outra etnia; 2. Porque Geovane descreveu que as experiências com outros pesquisadores que passaram ali não foram das melhores, as interpretações e conclusões eram muito distantes da realidade, fora que sugavam as informações e depois não

davam mais as caras; e 3. Diante disso tudo, quem quer falar da religião, um tema tão sensível para muita gente?

A reunião era em uma sala cheia de carteiras, como uma sala de aula, no canto do fundo da sala, no chão, tinha uma imagem de São Jorge e um quadro de São Sebastião. Todos que chegavam iam para lá e parecia que rezavam, alguns tiravam da bolsa uma vela palito branca, acendiam-na, e colocavam no pé dos Santos. Logo, começaram a cantar cantigas e o maracá chacoalhava. O corpo sentia, o calor subia debaixo para cima, até parecia a descrição das mulheres mais velhas que falavam de menopausa.

Em seguida, nos apresentaram e deram a palavra. Olhando aqueles indígenas, homens e mulheres sentados em formato de “U” naquela sala, o silêncio novamente pairou no ambiente. Nisso, desembestamos a falar sobre a pesquisa, com muito cuidado nas palavras e prestando muita atenção nos gestos e olhares entre os indígenas. Uma mulher levanta a mão e pergunta o por que eles? Colocamos um par de luvas de plástico pretas e todos arregalharam os olhos. Abrimos um envelope de cor ouro e sacamos aquela foto. Apontamos e contamos a história do Juarez Leite Magalhães e todos esticavam os pescoços para verem a imagem esverdeada e com as bordas desmanchando.

3.1.3 A Ata da aprovação da pesquisa

O coordenador Atila Frazão sai da sala e volta em sequência. Toma a fala e em nome do COPIXO aprovam, registrando em ata, como novos pesquisadores do povo Xukuru do Ororubá e nos presenteia com uma camiseta preta e uma foto enorme do Cacique Xikão Xukuru, da XXI Assembleia Xukuru do Ororubá com o tema *Limolaygo Toype*⁵¹: *na aldeia, na rua e na rede*.

A partir deste momento, os trabalhos começam oficialmente. Começamos a frequentar as aldeias, conhecer indígenas. Num primeiro contato, desbravar tudo que é novo para nós, mas sempre “pisando em ovos” para não cometermos erros éticos nos processos em campo. A imersão era sempre cansativa, muita novidade, muita atenção a cada detalhe, ouvidos em alerta, olhares atentos.

Mergulhamos dentro da cultura do povo Xukuru do Ororubá e na maioria dos rituais, estávamos lá. O terreiro na mata sagrada foi o primeiro contato com um lugar onde as

⁵¹ Terra dos ancestrais ou dos antigos na língua Xukuru do Ororubá.

manifestações aconteciam. Em janeiro de 2022, na data católica de Reis, o povo Xukuru celebra a Festa do Rei do Ororubá. Chegamos ao Terreiro Pedra D'água, o principal Terreiro do povo Xukuru do Ororubá. Havia uma multidão de indígenas, todos paramentados lindamente com colares diversos, barritinas enfeitadas com flores coloridas, muitos indígenas fumando xanduré⁵² (um tipo de cachimbo), porém mais rústico. Era um grande encontro, povos de diversas aldeias do território Xukuru do Ororubá estavam se encontrando naquela manhã no Terreiro Sagrado. Além disso, havia pessoas convidadas, não indígenas e alguns quilombolas do Quilombo Negros do Osso, de Pesqueira.

3.1.4 O primeiro ritual indígena

O ritual se inicia com o Pajé, seu Zequinha, o Cacique Marquinhos, *dona Zenilda* e Marcio, além de todos amontoados em volta do peji. O peji é um altar que fica no chão, como uma mini oca, que localizava-se no centro do Terreiro, entre muitas árvores em mata fechada. Nos fez lembrar o indígena e antropólogo Ailton Krenak (2022) que contava que os mais velhos quando colocavam um mastro no chão para fazer os rituais, marcavam o centro do mundo. Sim, o peji era como o mastro, marcava o centro, era um dos vários centros do mundo. Dentro dele, diversas velas palito brancas, barritinas, frutas diversas e no “telhado” de palhas, muitas flores coloridas enfeitando. Enfim, começam cantando cantigas para os Orixás Obaluae, Oxum, Iemanjá e Oxossi. A cada cantiga, alguns indígenas entravam em transe, muito similar ao terreiros de Umbanda Brasil adentro, os quais já visitamos. Entre corpos torcidos, giros, gritos, saudações e cumprimentos, cada Encantado de Luz, cada parente ancestral chega marcando presença em uma vibração que acelerava nosso coração e nos deixava com as pernas bambas. De fato, os que assistem não sabiam dizer se são Orixás ou Encantados, mas eram Encantados de Luz. As cantigas dos Orixás são cantadas para que sejam louvados e porque precisam da força daquele Orixá naquele momento.

Com nosso gravador ligado, captamos também cantigas já conhecidas por nós, porque já ouvimos nos Terreiros de Umbanda, porém levemente adaptados. “Caboclo roxo, da cor morena, ele é Oxóssi, caçador lá na Jurema, Ele jurou e tornou a jurar, em ouvir os conselhos que a Jurema dá”. Em sequência, todos começam a dançar o Toré e balançar as maracás, formando filas assimétricas que, com o pé direito, marcavam a pisada e circulavam o peji em

⁵² Geralmente feito de madeira de angico.

sentido horário. Diversas cantigas, alguns saíam para respirar e tomar um ar, enquanto outros adentravam. Depois de muitas cantigas, apenas os indígenas se embrenham na mata e sobem a Pedra do Rei, onde a partir daí não sabemos o que acontece lá em cima. O acesso é restrito.

3.1.5 O culto assembleiano

Em outra visita nos meses seguinte, fomos visitar o culto da Assembleia de Deus da Congregação Caixa D'água. A localização dessa congregação tem o mesmo nome do bairro, porém, geograficamente duvidamos ser lá por conta da proximidade da outra congregação, que tem o mesmo nome do bairro, Congregação Xucurus.

Entrar em outro campo precisou ser bem pensado. As vestimentas foram adaptadas e todas as tatuagens cobertas. Fomos muito bem recebidos, mas adaptamos o discurso. O sotaque paulista é a primeira coisa que entrega. A história contada, que não era mentira, era que estávamos de passagem pela cidade e morávamos em Gravatá-PE, porém, era natural de São Paulo. O nosso gravador estava desligado, decidimos não gravar nada. Já havíamos frequentado cultos nas ADs em São Paulo, então minimamente sabíamos a ordem das coisas no culto. Sentamos ao fundo, assim, conseguíamos ver todos que frequentavam melhor, além de não estar sempre à vista do pastor.

A estrutura era simples, uma garagem comprida que cabiam uns dois carros grandes. O púlpito estava sob um altar de uns 50 centímetros, e no fundo da parede estava escrito em um material parecido com ferro: JESUS. Ao lado do palco, pegando parte da frente, uma bateria e muitas cadeiras brancas de plástico. No outro lado ao fundo, uma porta que levava para um outro espaço. Antes de começar, apenas ouvíamos os ventiladores da marca Ventisilva nas paredes e, às vezes, um ruído baixo que saía da grande caixa de som pregada na parede. Todos que chegavam nos cumprimentavam. O ambiente era muito calmo, as pessoas falavam baixo e as paredes eram muito brancas, sem manchas, parecia até um centro espírita kardecista, até começar o culto.

Até então, o ritual era igual as outras ADs, muitos louvores belíssimos e uma pregação efervescente, que novamente, admitimos, vibraram nosso corpo e o coração acelerou, pois tudo que era falado estava direcionado para cada um. Toda lição fazia sentido, até levantarem o tom da voz e começarem a falar dos “outros”, os adversários, e não precisou muito para chegar nos indígenas e utilizarem os termos “índios catimbozeiros, macumbeiros que fazem o mal e tem pacto com o satanas”, encorajando a igreja que não deveríamos ter medo “Deles”, e sim

deveríamos enfrentá-los, porque tínhamos Jesus em nossas vidas. Quando percebemos, à nossa frente, muitas senhoras, senhores e jovens balançavam suas cabeças concordando, entre vozes altas de “aleluia”, “glória a Deus” e excessivos “amém” com entonação. Automaticamente respondíamos “amém”.

Tudo foi acontecendo muito rápido, me fez lembrar o Terreiro Sagrado Xukuru do Ororubá ou até Terreiros de Umbanda. Nada mais estava no seu lugar, as cadeiras já não estavam mais enfileiradas e aquela garagem à noite parecia um verdadeiro forno, os ventiladores Ventisilva só jogavam o bafo quente para outros lados. Percebíamos atentamente o fenótipo dos fiéis e poderíamos até afirmar que alguns daqueles rostos eram familiares. Cor de pele, cabelos, estatura, roupas padronizadas, porém bem simples. Víamos a simplicidade nos gestos das pessoas, tudo muito marcante, tudo muito parecido com os indígenas Xukuru do Ororubá. A desordem tomou conta, as palavras efervescentes e de tom bem alto ecoaram no espaço, até que alguns fiéis, não todos, mas a maioria mulheres, começaram a ter seus corpos torcidos, giros, gritos em línguas que realmente não compreendíamos, saudações e cumprimentos, ninguém sequer caiu no chão. O semblante dos fiéis em transe com o que chamavam Espírito Santo era idêntico aos Encantados de Luz no Terreiro Sagrado Xukuru do Ororubá.

O Presbítero pesqueirense de uns 1,90cm, cabelo loiro, bem cara de alemão, a cada frase que saía da sua boca, os olhos dele se arregalavam mais. Por mais que os tons de vozes chegavam a doer os ouvidos, a vibração era muito boa. Era perceptível que o transe no Espírito Santo era muito similar aos Encantados de Luz. Não estamos questionando a possessão do transe ou um tal padrão na possessão, mas nos chama muito atenção que nunca havíamos visto um Espírito Santo bradar batendo no peito, fazendo com as duas mãos no ar o movimento de uma flecha sendo atirada para todos os lados daquela garagem.

Diante da Igreja, nosso nome foi mencionado, dizendo que o Espírito Santo nos encaminhou ali para uma obra maior, uma obra que estava sendo construída e iria beneficiar a todos. Nesse momento, só vinha na mente esta dissertação.

Aos poucos, foram saindo do transe e a ordem foi tomando o espaço, parecida com o começo. No final, de praxe, nos chamaram à frente e com toda a Igreja com as mãos sob nossas cabeças, perguntaram se aceitávamos Jesus.

Se tudo isso era comum em outras congregações, não sabíamos, só restava nos jogarmos e frequentar outros cultos. Em todos os cultos que fomos, até mesmo na congregação Xucurus, tudo era muito similar, mas era cada vez mais comum que os fiéis não fossem arrebatados pelo

Espírito Santo. Até que certa vez, na congregação Xucurus sob a liderança do Presbítero Wesley Lima⁵³, a Igreja localizada no bairro de mesmo nome, com maior concentração de indígenas Xukuru do Ororubá, fora do território indígena, tudo se repetiu. A confirmação que algo era diferente só ficou evidente quando começamos a frequentar a Matriz da AD em Pesqueira, que fica mais ao centro da cidade. Das vezes que frequentamos, era nítido que o perfil dos fiéis era outro. Os olhares das mulheres sobre outras mulheres chegavam ser engraçados, porque nos parece que até a máscara de tecido por conta da pandemia da COVID-19 deveria combinar com a roupa, e aparentemente havia uma certa competição na vestimenta. De fato, o público era outro. Na saída, os carros não eram de uma classe econômica baixa, mas também não pareciam com os oligarcas pesqueirenses. A Igreja matriz era formada, majoritariamente, por pessoas brancas e lá, o arrebatamento do Espírito Santo parecia da AD Caruaru, Recife e até mesmo das de São Paulo.

3.1.6 A relação de amizade

Com tanta presença nos cultos, e um sotaque paulista marcado, os fiéis decoraram nossa cara e amizades começaram a ser construídas. Entre cafés nas casas dos fiéis e até convite para dormidas, percebíamos que fazer perguntas diretas sobre a estrutura da AD e o funcionamento os incomodavam e deixavam cada vez mais com a pulga atrás da orelha. Para conseguir uma entrevista gravada foi um verdadeiro sofrimento. Eram meses de construção de confiança e apenas um pequeno deslize para tudo mudar. Registramos aqui a dificuldade de conseguir entrevistas dos assembleianos e indígenas Xukuru que frequentavam a AD.

Era perceptível que nos transformamos verdadeiros assembleianos, mas precisamos compreender melhor o lado dos indígenas, já que os resultados ali não estavam sendo dos melhores.

3.1.7 Viagem a Brasília

Através da APIB, descobríamos que no começo de abril de 2022, haveria uma grande manifestação de indígenas de todo o Brasil em Brasília, no DF. Percebemos que os Xukuru do

⁵³ O Presbítero Wesley Lima mudou-se logo depois para a Congregação Caixa D'água. O até então pesqueirense que descrevemos como um alemão de 1,90cm está afastado com um problema de saúde. O representante da Congregação Xucurus atualmente é o Presbítero Cícero Mariano.

Ororubá iriam lotar um ônibus. Chegamos até perguntar ao Cacique Marquinhos se teria lugar no ônibus, mas sequer respondeu, apenas visualizou a mensagem.

Embarcamos em Recife em um voo da companhia Gol, direto para Brasília. Ao chegarmos, o gramado do Acampamento Terra Livre (ATL), logo atrás ao Memorial dos Povos Indígenas, estava estruturado para receber muita gente. O acesso só foi possível mediante autorização do Dr. Eloy Terena, que fora professor naquele curso na PUC sobre Direito e Políticas Indigenistas, até porque ele é o diretor executivo da APIB. Fotógrafos e jornalistas mediante cadastro poderiam entrar, mas não dormir, mas nós conseguíamos. A causa indígena nos move e, segundo o Dr. Eloy Terena, nos consideram indigenistas a partir do envolvimento com a luta dos povos indígenas no Brasil.

Um ônibus chegando marcava presença com todos olhando, envelopado de verde escrito enormemente Xukuru do Ororubá nas laterais, o povo Xukuru chegou e logo levantaram acampamento junto a APOINME, um espaço reservado para povos indígenas do Nordeste incluindo Minas Gerais e Espírito Santo. Largamos nossas coisas no chão e começamos a descarregar o ônibus e carregar diversas barracas. Poucos indígenas nos reconheceram, afinal, poucos indígenas sabiam quem éramos. Até que demos de cara com o Cacique Marquinhos, que nos reconheceu e não hesitamos em perguntar se poderíamos montar a barraca próximo. Ele concordou. Logo a noite caiu e o jantar começou a ser preparado, os indígenas chamavam para comer, e assim fomos na maior cara de pau.

Era cuscuz e um peixe delicioso do rio São Francisco, que o povo da etnia Truka doou para a cozinha comunitária dos povos indígenas de Pernambuco. Novamente encontramos o Cacique Marquinhos e perguntamos se poderíamos comer, e ele disse “claro”. Ao virar as costas para seguir o que iria fazer, fizemos em um tom quase de desespero se poderíamos comer outros dias também. Ele revirou-se e antes mesmo de responder, falamos que poderíamos doar parte da bolsa da CAPES para apoiar na comida. Ele disse, “eres pesquisador Xukuru do Ororubá, então estará sobre nossa responsabilidade. Não precisa pagar nada”. Virou para o lado e ordenou educadamente a outro indígena que pintasse o nosso rosto com jenipapo e em questão de segundos, sumiu no meio do povo.

A aproximação com os indígenas Xukuru do Ororubá começou a ser construída fortemente no ATL. Na primeira noite, em volta da fogueira, diversos contos Xukuru foram falados. A aproximação de indígenas Xukuru que eram gays foi importante, porque as dores e fofocas eram comuns, o fortalecimento da comunidade é construída no encontro dos iguais.

3.1.8 Acordando entre o som do maracá, pautas e reuniões

No dia seguinte, logo cedo, o som do maracá e da pisada do Toré levantavam a poeira de terra fina da secura e calor de Brasília, deixando o nariz saindo sangue e os lábios rachados. Agendas dos Organizações Não Governamentais, políticos, artistas, famosos e influencers estavam presentes no reduto das barracas Xukuru do Ororubá. Todos dialogando com o Cacique Marquinhos. Ao todo, o ATL tinha mais de sete mil pessoas separados por estados e região. Eram povos tão diversos, com línguas diferentes, apetrechos, desenhos de jenipapo muito diferentes. Um ambiente riquíssimo, de um Brasil profundo e originário.

Na primeira semana, tudo se aprofundou, além de fazer registros de fotografia e gravação de áudio, vivenciamos a luta do povo Xukuru do Ororubá na prática. As pautas, os argumentos, a construção de algo maior, as marchas sentido Congresso Nacional, os diversos *sprays* de pimenta que travavam a respiração e nada passava na garganta. O banho gelado em uma mega estrutura montada e alimentada por carros pipa que faziam filas, e as toneladas de alimentos que o Movimento Sem Teto (MST) faziam para o ATL era incrível, tudo pensado e performado na coletividade.

Além disso, conversamos com outros povos, questionando a presença de assembleianos em seus territórios. Os indígenas tinham resistência para falar sobre, mas escolhendo as melhores palavras, acabavam falando. Os Guarani-Kaiowá foi o caso que nos chamou muito atenção, pois mostraram fotos e relataram que, semanalmente, os assembleianos colocavam fogo na casa de reza deles. Enquanto cruzamos o acampamento, passaram pelas grades de segurança um grupo de evangélicos, cruzando ao meio o ATL. Eles entregavam Bíblias gratuitamente a diversos indígenas. Em um primeiro momento nos chocou como conseguiram acesso, e começamos a questionar os indígenas o que eles achavam daquela ação. Não obtivemos tanto sucesso, porque muitos não falavam português de maneira compreensível. Outros acreditam que era importante aquela ação e que Jesus era a salvação. Algumas mulheres falaram que só podiam opinar mediante autorização do Cacique do povo delas.

Partimos para conversar com o Cacique Bertinho, que é um dos três caciques do povo Truká, do sertão de Pernambuco. Cacique Bertinho, que é candomblecista, começou a relatar porque liderou, junto ao seu povo, a derrubada com martelos de uma Assembleia de Deus quase finalizada dentro do território Truká em Pernambuco.



Figura 41: Entrevistas no ATL em Brasília – DF.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Depois de conversa com o outro Cacique da etnia Truká, o Cacique Yssor, uma reunião com todas as lideranças indígenas de Pernambuco aconteceu no centro do acampamento, na redondeza que os Xukuru estavam localizados. Os temas da pauta eram diversos, como segurança, demarcação de terra, falta de alimentos, como achar formas de sobreviver no governo Bolsonaro, entre outros, exceto sobre a evangelização. Em torno dessa roda, que sentados estavam as lideranças, todos assistiam porque precisavam agregar as demandas junto ao ATL para serem discutidas. Quase no final, o Cacique Yssor levanta a mão e começa a falar da questão evangélica dentro das aldeias. Todos escutam, ele nos olha e volta a olhar para as outras lideranças. O silêncio paira. E quando ameaçou a falar novamente, todos começaram a falar ao mesmo tempo. O nosso gravador não conseguiu captar absolutamente nada, eram conversas em cima de conversas. Até que pediram ordem e de forma organizada, cada líder indígena de Pernambuco foi falando a preocupação e o avanço. Ali era mais uma prova que a nossa pesquisa estava no caminho certo. O Cacique do povo Pankará ainda relatou que a sua esposa era assembleiana, mas sobre as coisas da cultura do seu povo ela deveria seguir as tradições religiosas indígenas. Ao fim, a questão da evangelização entrou na pauta da reunião e ainda saíram de lá com uma outra reunião online para discutirem medidas de barrar o avanço das Assembleias de Deus em Pernambuco, no qual o Cacique Yssor Truká nos colocou envolvidos. Porém, a reunião nunca aconteceu.

3.1.9 A fala *in loco*

Tudo só comprova que a pesquisa localmente com o povo indígena Xukuru do Ororubá é mais um caso de uma realidade que acontece com os outros povos indígenas do Brasil. Não hesitamos em confrontar a então diretora executiva da APIB, Sonia Guajajara, sobre o porque não se falam sobre o avanço das missões evangélicas nas pauta dos últimos e o atual ATL. A conversa registrada com nosso gravador aconteceu enquanto caminhamos dentro do acampamento. Parecia que Sonia Guajajara estava sendo gravada para algum documentário, as câmeras e microfones ficavam em cima e a reação dela era agir com naturalidade. Por outro lado, só pensavamos em entrevistar. Adentramos sobre o tema evangelização:

[...] eles estão é 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 progressista. Com esse interesse de ajudar, de aproximar, mas tem esses que querem realmente impor a sua própria religião, né? Então isso é é muito complicado (GUAJAJARA, 2022).

Nisso, Sonia Guajajara aponta para as barracas da turma dela, são povos da etnia Guajajara, do Maranhão. E Sonia Guajajara (2022) continua:

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.

Ao todo, temos mais de quinze horas de gravação com diversos povos indígenas no ATL que relataram que sofrem com as igrejas AD e outras Igrejas evangélicas dentro do território indígena ou nos arredores. Todo esse material será utilizado em trabalhos futuros e no desenvolvimento do projeto de doutorado.

3.1.10 O retorno a Pernambuco

Vivenciar a luta com o povo Xukuru do Ororubá foi extremamente necessário, porque era a prática. Toda a teoria se materializou. Enfim, retornamos a Pernambuco de avião. Afinal, precisávamos de mais entrevistas de indígenas que tornaram-se assembleianos. A partir desse momento, a nossa presença não era mais novidade nas aldeias, alguns indígenas que tornaram-se assembleianos foram surgindo e as entrevistas foram acontecendo, mesmo que em número menor do que gostaríamos. O número de entrevistas não era por falta de indígenas assembleianos, mas pela negação deles em compartilhar suas experiências.

Ao longo do tempo, percebemos que os assembleianos não indígenas e indígenas Xukuru do Ororubá foram respeitando a nossa presença e nosso trabalho. Parece-nos que passamos por um período maior de presença em campo do que outros pesquisadores. Percebemos que esse período foi quase um teste de paciência e para provar a vontade de realizar a pesquisa.

Como sinalizado pelo COPIXO, o Pajé, *seu Zequinha*, por conta da idade está com um grau mais elevado de perda auditiva e por mais que já tivéssemos alguns momentos juntos e até entrevistas, a ideia seria estar próximo com Marcio, que será o futuro Pajé do povo Xukuru do Ororubá e está diariamente junto ao atual.

A proximidade com o Marcio se deu com o tempo, sempre junto com seu irmão Gilmarcio Raony entre muitas conversas na varanda lateral de sua casa, na aldeia São José, em boa parte do tempo o nosso gravador ficava ligado, ora ele decidia apenas destrinchar melhor uma história se desligássemos o gravador, e assim era feito. Ali percebemos que um pouco mais no fundo ao lado, uma pedra grande nos chamou atenção. Sob a pedra, as nuvens passam e é inacreditável como estamos pertos do céu. Se levantarmos as mãos, tocamos nas nuvens, ao dizermos isso, Marcio sorri. Pudemos ver na prática a ideia de Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015), quando diz que são os indígenas que sustentam o céu para que não desabe sobre nossas cabeças.

Além disso, a história novamente se confirmou através da espiritualidade sobre uma obra que seria benéfica para o povo, quase que uma previsão de uma luta maior. Ambos os lados, os assembleianos não indígenas e os indígenas Xukuru do Ororubá confirmam as mesmas coisas, uma grande obra está sendo feita e a nossa chegada é muito bem-vinda, porém cada um atribui a uma divindade. Os assembleianos à mensagem do Espírito Santo e os indígenas à mensagem dos Espíritos (Encantados de Luz).

Perto da casa do Marcio tem um posto indígena da FUNAI. Aparentemente em reforma, sem funcionários. A aproximação dos funcionários da FUNAI foi necessária diante de uma demanda do própria Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), que solicitavam aprovação da FUNAI para darem o aval da pesquisa, um trâmite que levou cerca de um ano.

Nos envolvemos com a XXII Assembleia Xukuru do Ororubá registrando os argumentos, fotografando a reação do pesqueirense não indígena vendo aquela multidão descendo a serra e ocupando a zona urbana de Pesqueira. Além disso, à convite da *dona* Zenilda, compartilhamos até aquele momento da pesquisa com diversos indígenas do Poyá Limolaygo, que é uma instância organizativa da juventude Xukuru do Ororubá, que aconteceu na aldeia Cana Brava e marcava o décimo aniversário do grupo.

É visível que ir para o ATL em Brasília nos fez enxergar que o mesmo que acontecia com o povo Xukuru do Ororubá acontecia com outros povos indígenas ao redor do Brasil. A exposição que tivemos por conta da nossa pesquisa fez com que os nossos nomes rodassem por muitas aldeias e rapidamente muitos povos indígenas começaram a seguir nas redes sociais e manterem contato sobre o avanço das igrejas evangélicas em seus territórios. Infelizmente, hoje não temos braços e recursos para iniciar outras pesquisas, mas em breve teremos.

Com a criação do MPI, sugerimos à Ministra Sonia Guajajara um Grupo de Trabalho (GT) sobre os conflitos religiosos de evangélicos com povos Indígenas no Brasil, dentro do novo Departamento de Mediação de Conflitos dando suporte acadêmico de estudos que possam servir ao MPI e à FUNAI, atualizando as reais situações para mediar os conflitos religiosos. Fazer estudos e ir a campo será um primeiro passo para a construção de algo maior, mas novamente, nada disso poderá ser feito sozinho. Pelo contrário, indígenas e não indígenas pesquisadores precisam se mobilizar para pensar essas questões, não apenas cientistas da religião, mas também antropólogos, advogados, sociólogos, filósofos, psicólogos, entre outros.

3.1.11 O antes e o depois: tudo novo de novo

Essa pesquisa se inicia em um contexto onde tudo é novo. A adaptação foi bem sucedida, apesar dos choques culturais no começo, que vão amortecendo ao longo do tempo. O andarilho e convertido em um mundo novo chamado interior de Pernambuco. Conhecemos o Maracatu, Capoeira, visitamos Terreiros de matrizes africanas, dançamos muito aos sons das bandas do

povo Xukuru do Ororubá, o Samba de Coco Toype do Ororubá e a banda de pífano Jetuns e Jetuins de Mandaru. Amizades foram construídas e nos colocamos na luta da causa indígena.

A contribuição foi muito maior do que propusemos inicialmente nessa pesquisa, fugiu do controle. Quando percebemos, estávamos apoiando algumas causas Xukuru do Ororubá financeiramente, puxando campanha para arrecadação de alimentos e roupas para indígenas que estão vivendo sem condições financeiras suficientes, e contribuições com fotos reveladas da nossa autoria durante a pesquisa. As fotos foram doadas para a *dona Zenilda*, mãe do Cacique Marquinhos Xukuru, para ela compartilhar em exposições permanentes na Casa das Sementes, um espaço dedicado a cultura e fortalecimento do povo Xukuru do Ororubá. Algumas das imagens estão disponíveis através da rede social Instagram no *nickname @mestr.ando*, uma página oficial onde compartilhamos as alegrias, tristezas, técnicas, metodologias, sentimentos e um pouco mais do mestrado.

3.2 Aldear a política ou politizar a aldeia?

Todas as Assembleias Xukuru do Ororubá foram e são importantes para a construção das pautas e diálogos internos para e pelo povo. Mas, diante da nossa pesquisa, que ocorreu em 2021 e 2022, analisaremos as cartas finais das XXI e XXII Assembleia Xukuru do Ororubá, respectivamente com os temas *Limolaygo Toype: na Aldeia, na Rua e na Rede*; e *Limolaygo Toype: Decolonizando as mentes, aldeando o planeta*. Veja na íntegra as cartas da XXI Assembleia Xukuru do Ororubá no Anexo D e a XXII Assembleia Xukuru do Ororubá no Anexo E.

O jupago⁵⁴ que bate no chão de terra no ritmo do toré e marcado junto ao pé direito demarca o território do povo Xukuru do Ororubá. É na terra de seus ancestrais, *limolaygo Toype*, que os Xukuru resistem e lutam em defesa de um projeto de vida. *Limolaygo Toype* são algumas das mais de 1200 palavras originárias que compõem as cartilhas recuperadas da destruição do processo de colonização. As palavras tornam-se símbolos de afirmação em um tempo tomado pelo memoricídio biocultural (PETERSEN, 2015), onde o conhecimento técnico se impõe a outros tipos de saberes, posicionando-se como universal e negando a diversidade cultural existente no mundo. Esse regime de negação afeta diretamente os povos indígenas e povos e comunidades tradicionais, além de verem seus saberes sendo excluídos e tratados como

⁵⁴ É um tipo de cajado com madeira de candeeiro, marca o ritmo do Toré, mas antes era utilizado como instrumento de luta e defesa.

irrelevantes, são rechaçados de darem continuidade a esses conhecimentos para as futuras gerações. A defesa da diversidade, das inúmeras formas de ver o mundo, percorre o despertar das memórias coletivas que por séculos tentam apagar, para que a partir desse momento, sejam construídos mecanismos de enfrentamento contra a colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza (CRUZ; ARAÚJO, 2017).

A Assembleia Xukuru é um desses mecanismos que definitivamente desperta e reafirma a memória coletiva do povo Xukuru do Ororubá. Na XXI Assembleia, em 2021, que aconteceu de forma remota através da página Ororubá Filmes no Youtube, da APIB e Mídia Ninja percebemos que a carta, como uma forma de uma resolução final do encontro anual, traz a questão de proteção do povo pela força Encantada e proteção de Pai Tupã e da Mãe Tamain seguindo o Ritual Sagrado puxado pelo *Memby* e a presença das lideranças religiosas e o Cacique Marquinhos, como algo primordial antes de começarem a distrinchar as pautas.

Em um segundo momento, discutem a participação efetiva dos povos originários nas políticas públicas e na defesa dos direitos constitucionais de 1988 e políticas de enfrentamento à pandemia do coronavírus que afetam o projeto de vida e os cenários para além das fronteiras nas perspectivas na aldeia, na rua e na rede. No cenário nacional, as políticas públicas sobre a aplicabilidade no território quanto a temas importantes como a educação, saúde, meio ambiente e inserção dos povos indígenas na política partidária, reafirmando que a Assembleia Xukuru do Ororubá “é um espaço de formação política cujo discernimento é dado pelo Sagrado fortalecendo o ser Xukuru” (ANEXO D, 2021).

Pensar na *rua* traz a mensagem de ocupação de espaços de poder que antes eram limitados a uma pequena massa elitista e oligárquica. Reafirmam que são cidadãos capazes de gerir espaços, respeitando a diversidade, barrando o processo de invisibilidade, exploração e genocídio, além de desprezar todo tipo de governo que criminalize as lideranças indígenas e que sejam a favor da cultura da morte e propagação de intolerância religiosa

Percebemos que a carta da XXI Assembleia Xukuru do Ororubá traz pautas não somente do povo Xukuru, mas de outros povos indígenas, como o desmatamento e o garimpo ilegal. Reforçam a injustiça do Cacique Marquinhos ao ser impedido de assumir o cargo de prefeito de Pesqueira e defendem a Democracia e a participação popular, lançando a frase “Deixa Xukuru Governar” (CACIQUE MARCOS, 2021).

Na *rede*, se comprometem a utilizar o que há de mais moderno para fortalecer o que tem de ancestral, lutando pela democratização das mídias e demarcação das telas em um projeto de futuro que ecoem em todos os espaços. E finalizam indicando que estão confiantes na força

Encantada e que seguem firmes “na Aldeia, na Rua e na Rede como espaços de resistências e de colaboração em favor da vida e da luta dos povos defendendo uma nação pluriétnica, justa e solidária” (ANEXO D, 2021).

Já a XXII Assembleia (ANEXO E, 2022), que ocorreu no formato semipresencial, cuja transmissão foi pela página da Ororubá Filmes no Youtube, percebemos que a carta final do encontro traz novamente em sua abertura a força espiritual, do Rei do Ororubá no território indígena com o Cacique Marcos e as lideranças espirituais e com missão no solo sagrado que irradiam ao planeta reveberando aos demais povos a terra sem males. Perceberemos que a presença espiritual está muito mais marcante nessa carta em comparação com a de 2021.

A partir da batida do jugago, entram em sintonia com os invisíveis no ritual, louvando e agradecendo aos Encantados de Luz, Pai Tupã e Mãe Tamain. Em um segundo momento, discutem o processo colonizatório e os projetos da morte pela ganância que vem na contramão do projeto de vida, defesa, cuidado e manutenção da vida humana dos seres da natureza. Afirmam que esses projetos matam a Natureza Sagrada e a morada dos Encantados, e as causas são o capitalismo nefasto e pela coisificação do outro, onde tudo é posto um preço.

O povo Xukuru do Ororubá se fortalece com a agricultura do encantamento, onde o plantar não é o fim, mas sim um meio, um processo de regeneração, cura física e espiritual, alimentando os invisíveis. Os invisíveis que tanto mencionam são os Encantados de Luz, espíritos que habitam a Natureza Sagrada. Decolonizar as mentes trata-se de romper com os paradigmas impostos pelos não indígenas. Essa cultura alimenta o racismo e o preconceito por meio de estereótipos. Desnaturalizar o pensamento quanto a padrões de civilidade impostos e discutirem de forma horizontalizada e democrática são partes do processo de cura das mazelas dos processos civilizatórios. É aldeando o planeta que plantam para sobreviver; diante da experiências na aldeia, lutam contra a colonização ao discutirem saúde planetária, por meio da ética dos invisíveis que é fundamentada na reciprocidade e na complementaridade, num diálogo entre os seres humanos e seres não humanos. Denunciam novamente o Poder Executivo Nacional que viabiliza e fomenta a destruição do direito de existir. Decolonizar é desmontar o conjunto de relações que financiam os projetos de morte, romper com o modelo econômico de destruição e defender a Natureza Sagrada como sujeito de direito, à luz das cosmologias ancestrais e indigenizando a política de acordo com a Constituição Federal.

Na Aldeia, na Rua e na Rede e Decolizando as Mentes nos fazem refletir sobre o pensamento de fronteira do semiólogo argentino Walter Mignolo (2012), no contexto local, pelos subalternizados. As histórias locais têm o papel de reinventar e adaptar às realidades

locais, tendo um ponto de vista da racionalidade não eurocêntrica das subjetividades subalternas pensadas a partir da epistemologia de fronteiras. O que vai fomentar o pensamento de fronteira seria: a diferença colonial e seu reconhecimento, acontecendo assim a manifestação da decolonialidade e a voz dos povos subalternizados.

Assim, os saberes subalternos são os modos de resistência que atribuem significados e transformam as formas dominantes de conhecimento do ponto de vista da racionalidade não eurocêntrica, da subjetividade subalterna pensada a partir de uma epistemologia de fronteiras. O pensamento de fronteira produz uma redefinição da cidadania, da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e também das relações econômicas para além de definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira é uma manifestação da decolonialidade que vai possibilitar a voz dos povos subalternizados.

Walter D. Mignolo (2008) compreende que o pensamento decolonial está ligado ao ocupar e fazer política:

A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades (MIGNOLO, 2008, p. 290)

Diante do exposto, cabe, então, um questionamento: como se dá o movimento pelo interesse político por parte dos indígenas? Em que momento a aldeia se politiza? E ainda mais, qual é o alcance e os impactos na aldeia quando se decide aldear a política?

Com o avanço dos direitos indígenas a partir da guinada constitucional de 1988 e a definição dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, respectivamente, que reconhecem a organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas, e o fim da tutela e direito de ingressas em juízo contra outras partes pelo Ministério Público em todos os atos do processo é o primeiro passo para se pensar os princípios do direito indigenista no Brasil.

Muitos indígenas começaram e se capacitaram e deixaram de ser serventes de pedreiros, eletricitistas, trabalhadores do campo, empregados de fazendeiros, comerciantes e começaram a ocupar outros espaços e se posicionarem como DJs, fotógrafos (áudio e visual), artistas, filósofos, professores, médicos, advogados, estilistas, entre outras. A lei de cotas 12.711/12 garantiu 50% das vagas das universidades federais e das instituições federais de ensino técnico

para pretos, pardos e indígenas, e só no período de 2010 a 2019, triplicou⁵⁵ o ingresso deste grupo nas universidades federais. Nesse mesmo período, diversos indígenas Xukuru do Ororubá ingressaram na graduação e pós-graduação no *campus* Pesqueira da Universidade Federal de Pernambuco, entre outras instituições de ensino.

A Assembleia Xukuru do Ororubá é um espaço de formação política do povo Xukuru, pois é nesse espaço democrático que discutem os direitos e políticas que favorecem os povos indígenas, politizando a aldeia de saberes não tradicionais. Mas a Assembleia também traz um complemento do dia a dia do povo de fortalecimento dos saberes ancestrais através dos temas discutidos, do Toré, da vestimenta, das cantigas, do intercâmbio cultural de outros povos indígenas que vão a Assembleia Xukuru e do ato e ocupação de espaços simbólicos e sagrados para o povo Xukuru do Ororubá. O movimento de interesse acontece quando os indígenas se fortalecem como organização sociopolítica e identidade coletiva, decide ter momentos de troca com outros “parentes” de outras etnias e busca capacitar-se não somente como uma mão de obra qualificada, mas buscar seus direitos e políticas indigenistas. Logo, a aldeia se politiza.

Um segundo movimento é aldear a política. A história política de Pesqueira contou com indígenas Xukuru do Ororubá eleitos como vereadores como o Antônio Pereira pelo Partido Socialista Brasileiro, Aguinaldo Xukuru eleitos e reeleito pelo Partido dos Trabalhadores, Sil Xukuru pelo Partido dos Trabalhadores e o Cacique Marcos Xukuru que teve sua posse impugnada pelo STF e TSE, pedindo novas eleições em 2022 e colocando outro indígena Xukuru, agora como vice prefeito Guilherme Araújo, que foi eleito. Assim, o Cacique Marquinhos foi convidado para ser assessor especial do MPI liderada pela Ministra Sonia Bone de Sousa Silva Santos, conhecida como Sonia Guajajara e irá para a Esplanada do Ministérios em Brasília–DF.

No Congresso Nacional, a bancada do cocar ainda é pequena, mas faz frente a bancada ruralista, da Bíblia, da bala e do boi, a bancada chamada “BBB”. No governo do Presidente Lula em 2023, a criação do novo MPI e seus departamentos são liderados por indígenas de diversas etnias, e órgãos indigenistas como a FUNAI e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) também foram ocupados por indígenas. O número de indígenas eleitos prefeitos e vereadores na última eleição de 2020 cresceu em comparação a 2016. Indígenas prefeitos passaram de 6 para 8, já os vereadores aumentaram de 168 para 179. Se contarmos os vice-prefeitos, 197 indígenas ocuparam espaços de poder nas eleições de 2020, contra 184 em 2016.

⁵⁵ Veja a matéria: <https://observatorio3setor.org.br/noticias/10-anos-da-lei-de-cotas-alunos-negros-triplicam-em-universidade-federal/>

Elevar a ocupação indígena para o MPI é indianizar, decolonizar e reflorestar o mundo. A Ministra Sonia Guajajara, que foi a indígena mais bem votada para o cargo de Deputada Federal por São Paulo, é também indicada pela revista Times como uma das cem mulheres mais influentes do mundo. O Ministério novo poderia ser até mesmo chamado de Ministério da Vida ou Ministério Ancestral, é um novo passo depois da guinada constitucional de 1988 para os povos indígenas.

O artigo 6º da convenção número 169⁵⁶ da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), na qual o Brasil é signatário, prevê que devem ser consultadas todas as medidas administrativas e legislativas que afetam diretamente povos indígenas e tribais. Inciso 1, alínea a. “consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente”.

De acordo com o artigo acima, para implementar todo e qualquer tipo de medida em território indígena deverá ocorrer primeiramente uma consulta e consentimento prévio, livre e informada ao povo interessado e se todas as partes interessadas em criar projetos dentro do território indígena, sejam governo, empresas, instituições religiosas e terceiro setor deverão passar por essa consulta. Logo, qualquer tipo de criação de Assembleia de Deus, assim como qualquer outra instituição religiosa que decida iniciar sua operação dentro do território indígena sem uma consulta e consentimento prévio, livre e informada e anuência da liderança sociopolítica, geralmente o cacique, descumpra a convenção 169 e acarretará pena prevista em lei.

De fato, aldear a política pode facilitar a criação de mecanismos de frear os impactos no Brasil, mas também na aldeia, a exemplo do avanço da evangelização pentecostal nas aldeias, avanço de criminosos na aldeia, agilizando a demarcação do território indígena, mecanismos burocráticos de organização sociopolítica do povo de uma determinada etnia, estreitar diálogos para projetos ambientais, trazer pautas de saúde e educação indígena para pautas nacionais, criar mecanismos e órgãos indigenistas, inclusão em leis internacionais que trazem instrumentos de proteção dos direitos humanos dos povos indígenas, entre outros.

3.3 Povos indígenas: escolhidos pelo Senhor?

⁵⁶ Acessar a convenção 169/OIT completa:

<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%20C2%BA%20169.pdf>

Ênio José da Costa Brito, renomado teólogo e pesquisador em Ciências da Religião da PUC-SP, exalta que a “conquista espiritual” (BRITO, 2020, p. 35), sobretudo no Brasil, possibilitou diversos encontros entre missionários e etnias indígenas. E esse “encontro” de embates assimétricos e sacrificial foi o responsável pelo desmoronamento e pela origem do caos das culturas indígenas. A demanda de acomodação de um novo mundo às visões europeias e a procura por parte dos missionários pela “História da Salvação”, “levou as práticas condenatórias da cosmovisão indígena” (BRITO, 2020, p. 35).

No Brasil, mesmo com a expressiva importância que os indígenas tiveram na formação socioeconômica e cultural do país, o heroísmo desses povos foram mantidos à margem da historiografia, por vezes ocultados pela primazia dada a escravidão de africanos (MONTEIRO, 1994, p. 8,18). Com a Constituição Federal de 1988, o direito indigenista dos povos originários do Brasil teve avanços (em comparação aos séculos anteriores), mas só em 1991 a história indígena passa a ganhar mais visibilidade na produção historiográfica, ainda nesse mesmo ano o IBGE incorpora povos indígenas na pesquisa.

O aumento de interesse pela história indígena ainda é carente e o processo de conversão de indígenas ao cristianismo e suas implicações obteve adesão discreta nas pesquisas. Já no campo da antropologia, esse assunto costuma ser mais compartilhado e mesmo assim, pesquisas envolvendo o cristianismo em populações não ocidentais ocupa um espaço pequeno dentro da disciplina (CAPIBERIBE, 2006, p. 305).

Os historiadores em geral sempre deram muito pouca atenção a tudo que se refere aos nossos indígenas... O índio era visto apenas como mão-de-obra, obstáculo à civilização, alma a ser ganha pelos jesuítas. Poucos tinham detido no impacto que o índio teve sobre o colonizador (BRITO, 2020 *apud* ONETO, 1995, s.p.).

Os desconfortos entre historiadores, antropólogos e missionários contribuíram, em parte, para esse baixo interesse pelas investigações dos fenômenos da conversão de indígenas (CHAMORRO, 2009; PEREIRA, 2012). Logo,

[...] uma leitura pouco cuidadosa dos documentos que não tenha presente a análise histórico-antropológico-religiosa nega ao indígena toda a possibilidade de mudança; fossiliza e pretende definir de fora o que faz parte da - cultura indígena e - somente indígena; perpetua relações de poder dos colonizadores e da igreja; entende a conversão como um processo linear de abandono de uma religiosidade e assunção indolor de outra e não como encontro entre uma necessidade simbólica, ou criada pelo novo e a oferta do novo rito (BRITO, 2020, p. 37-38).

O objetivo inicial dos pentecostais foi transformar o indígena num indivíduo considerado civilizado e apto à vida fora da floresta. Os missionários, para além da evangelização, desempenham como agentes para “aldear, civilizar e educar” os indígenas, obrigando-os a adotar novas práticas e costumes, principalmente no âmbito das crenças (GONÇALVES, 2011, p. 233). Ainda que laico, o Brasil considerava conveniente a atuação dos missionários entre os indígenas como uma estratégia de ser mais receptivos aos processos de incorporação à sociedade e à comunhão nacional.⁵⁷ Em sentido amplo, qualquer atividade ou ação que tenha cunho de salvação de um indivíduo pode ser considerada uma missão, dado que os cristãos estão induzidos a propagar o evangelho para os que não o conhecem ou não o seguem. No entanto, o termo missão no sentido exclusivo, como a propagação do evangelho em espaços em que a ordem social (colonial) não está bem estruturada sob o que chamamos de cultura cristã. Logo, missão é uma atividade religiosa por excelência encarregada pela anexação de um conjunto de crenças em um outro universo cultural (ALMEIDA, 2002). Deste modo, acima de um movimento transterritorial ou transfronteiriço, refere-se de uma atividade “transcultural” (ALMEIDA, 2002).

O avanço do pentecostalismo sucedeu rapidamente. As igrejas se estabeleceram na periferia e, posteriormente, nos interiores. Diversas famílias se converteram ao pentecostalismo e passaram a assumir uma postura bastante diferenciada dos indígenas não convertidos. Porém, há um detalhe importante nesse processo. Os missionários pentecostais, da mesma forma que os protestantes, equivocadamente acreditavam que a conversão dos indígenas vinculava-se ao sistema organizacional dos não indígenas de forma efetiva (PEREIRA, 2013).

A conversão pentecostal tem uma experiência mágica, efervescente e acentuava a emotividade coletiva. Trata-se de um fundamentalismo mágico que sucedeu em êxtases e possessões religiosas e evidenciou o ânimo salvacionista, a possibilidade escatológica e a literalidade da exegese bíblica. Logo, o “batismo com o Espírito Santo” é também compreendido como uma segunda justificação. A experiência religiosa pentecostal, que compreende o transe e catarse coletivo, ainda mais extática e audível, refere-se a um transe coletivo que fabrica palavras sem sentido. Uma oralidade tomada onde as palavras de Deus são

⁵⁷ Em 1973, a lei n. 6.001, de 21 de dezembro de 1973, também conhecida como Estatuto do Índio, que em seu Art. 1o, preceitua que tem “o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”, ou seja, a perspectiva do Estado Brasileiro era integracionista no sentido de incorporar os índios a chamada comunhão nacional (AMADO, 2019).

entendidas somente por ele, porém, no final do transe, o indivíduo tem a convicção que tenha sido incorporado pelo Espírito Santo (ALMEIDA, 2002).

As diferenciações socioculturais produzidas pela conversão ao pentecostalismo são, por si só, conflitantes. Mas elas podem aumentar a depender da compreensão doutrinária que se tem em relação à religião tradicional indígena. Destaco as tensões que ocorrem entre os responsáveis legais dos indígenas, e a escola dentro do território indígena quando se tratam de práticas como o toré no ensino fundamental.

Esse avanço ocorre diante de uma população fragilizada e encurralada em termos culturais, linguísticos [sic], geográficos. Por suas práticas demonizantes, pela intolerância e a desproporção de forças, o pentecostalismo pode ser o golpe de misericórdia no etnocídio a que estamos assistindo (ARRUDA, 2008).

Esse montante de transformações de identidade cultural, religiosas e sociais, sugere a possibilidade de que a ausência da liderança religiosa – Pajé – dentro do território indígena pode se tornar um campo fértil para o pentecostalismo. Desse modo, as lideranças das igrejas Assembleias de Deus tendem a se tornar os neo-pajés, já que através dos rituais que oferecem, ainda que não tradicionais, são capazes de acondicionar o indígena atado ao sagrado (CHAMORRO, 2013).

O processo de ressignificação e transformação religiosa na América Latina, por seu lado, deve ser interpretada em uma conjuntura global da expansão das igrejas pentecostais (COLEMAN, 2000). É adequado veicular a variante das “culturas mediadoras” (*apud* MIRANDA, 1998), que independentemente da fachada cada vez mais racionalmente organizada, apresentam “arcaísmos”, como o particularismo, corrupção, clientelismo etc. As implicações nesse formato de organização são consideradas responsáveis pelo enriquecimento de poucos, pela violência e miséria. No século XX, o pentecostalismo nos Estados Unidos tenta se posicionar contra uma cultura urbana e como alternativa a uma vida repleta de sofrimento e aflições (CHESNUT, 1997). Ao contrário de um sistema de relacionamentos particularistas, desordenados e estruturado hierarquicamente, a “contracultura” (WRIGHT; KAPFHAMMER, 2004) assegura um universalismo e ingresso direto ao verdadeiro poderoso.

O ponto é se a conversão cristã pentecostal pode comprovar uma transformação em sentido a uma racionalidade – weberiana – mais abrangente, demonstrar uma exclusão dos arcaísmos ou contra uma cultura mediadora. As ressignificações e movimentos de conversão necessitam ser observados em um contexto da dialética de tendências universalistas e

particularistas, em um contínuo movimento entre divisão social e atomização com efeitos de violência dentro da aldeia, tanto simbólica como física.

A conversão é individual, visto que conecta o pecador e a sua culpa com a promessa de redenção dada por Deus. Entretanto, a ação missionária, mais além de converter, tem o objetivo de criar condições simbólicas e materiais para que o ensinamento cristão se propague, pareça universal em todos os contextos socioculturais. Para além de um proselitismo dos indivíduos, o planejamento é buscar gerar um campo simbólico onde as ideias acerca da culpa, do amor, eternidade, criação, entre outras, tenham sentido para a comunidade-alvo (ALMEIDA, 2002). São instruções gerais ligadas na missão como a tradução linguística, a conversão, o comportamento, a escatologia, o transe, entre outros, que são “ajustados” de acordo com a denominação e as dosagens certas (ALMEIDA, 2002).

Diversos trabalhos etnológicos, em comunidades indígenas, a “missão” praticamente não consegue adentrar; já em outros é frequente a inconstância dos indígenas no pertencimento pentecostal; a comunicação pode ser transformada e interpretada muito diferente da intenção dos evangelizadores; ou ainda, os pentecostais conseguem obter “sucesso” no projeto de evangelização (ALMEIDA, 2002).

A conversão pentecostal é a fuga de uma violência e a superação histórica de relações violentas e a reforma social defendida por uma “economia simbólica da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), observa a particularidade predatória de relações dentro da cosmologia indígena, pois isso promove em um grupo “pacificado” pela conversão transformando totalmente a identidade do povo. Ao mesmo tempo que um sistema tenta organizar a autoridade de forma ambivalente, no âmbito limitado de uma determinada clientela e identificado por conflitos com outros grupos, já outro se esforça para restabelecer o consenso de uma fração maior, em torno de pessoas de autoridade moral inequívoca (KAPFHAMMER, 1999).

Enquanto lideranças religiosas se aproximam ou fazem parte de partidos e regimes reacionários e autoritários no Brasil, a reforma radical do cotidiano e da convivência, quem acompanha a conversão de populações marginalizadas na sociedade defronta-se com a pobreza, os vícios nas drogas e o alcoolismo, relações de gênero desiguais e a identidade. É interessante analisar como o costume dos pentecostais é praticado e incorporado não nos direitos, mas nas virtudes. O pentecostal compreende ainda que para crer (ter fé) é necessário ter a experiência da revelação (uma conversão), de tal forma que o que não crê é exatamente aquele para quem ela não foi feita; pois, de outra maneira, a pessoa necessariamente acreditaria (ALMEIDA, 2002).

Um outro obstáculo na sociedade é a implementação de uma nova moral e novos hábitos ao longo das gerações e nas culturas indígenas, diante dos ritos de iniciação acabaram transformando em vítimas de uma nova geração. O ambiente, novos métodos e meios na formação educacional escolar e persistência de afirmação étnica, ganham um espaço significativamente maior, uma vez que a exposição a acesso a mercados globais conferem uma base material. O campo pentecostal é tanto sintoma como partícipe dessa reestruturação de identidade étnica indígena.

Dentro das mudanças radicais, a antropologia pode nos ajudar a compreender o que sempre entendemos como o “outro” como tema, e depois o “próprio”, pode compreender um mundo “indigenizado”, onde se tem o culturalismo como diferenciação da crescente semelhança dentro de estruturas com contrastes, que é importante para se ter uma diversidade. A dialética de semelhança e diversidade, a convergência dos conteúdos e a divergência dos procedimentos, são modo normal da produção cultural. Ela não é característica somente do globalizado mundo contemporâneo. Pelo contrário, seus acontecimentos pré-coloniais e extra-coloniais auxiliam na compreensão do colonial e pós-colonial (WRIGHT, 2004, p. 16-17 *apud* SAHLINS, 1998, p. 411).

Logo, os processos pelos povos indígenas, colonizadores e missionários ainda estão acompanhadas de um recontextualização dos conjuntos mítico-rituais no pós-colonial:

1. O contato interétnico (situações de contato) e a consciência histórica dessas sociedades se expressam na criatividade: simbólica (indígenas falam sobre seu próprio passado); na criatividade política (indígenas se reconhecem como agentes históricos); na dialética de transformação e reprodução e nos projetos de continuidade religiosa, social e cultural.
2. Na análise do contato interétnico (indígena-branco), faz-se necessário considerar integralmente: a cosmologia (teoria simbólica da alteridade); a história (processo colonial); religião (estruturas mítico-rituais) e política (estratégias de reprodução social) (BRITO, 2020, p. 40).

Se faz necessário a reflexão sobre as condutas indígenas (cognitivo, simbólico e político) de produção da história remota ou imediata do contato e compreensão da alteridade do branco. Significa reajustar a análise dos “sistemas cosmológicos com a socio-história das situações de contato: rearticular o mítico e o histórico; ritual e o etno-político” (BRITO, 2020, p. 40).

Por mais que o projeto de apagamento avançou, a história indígena não parou no tempo, os constantes contatos vão acontecendo de forma acelerada e diversas vezes dramática.

A "pacificação do branco" é um dispositivo de domesticação simbólica da alteridade que cada grupo declara ter realizado e relação de forma diversa situando o branco e seus objetivos na sua visão de mundo, esvaziando a agressividade, malignidade e

letalidade, enfim, domesticando, entrando em relação com ele, reconstruindo-se como sociedade não contra, mas através dela (BRITO, 2020, p. 40).

E essa relação trouxe e traz gigantescas mudanças para as culturas indígenas. Essas alterações são marcadas por contornos sociais e culturais (sistema de trocas). Assim sendo, não há uma compreensão ou assimilação passiva ao sistema econômico ocidental para os povos indígenas (BRITO, 2020).

Essa evangelização pentecostal é uma realidade, não apenas para povos indígenas da região amazônica, mas também para muitas outras etnias no Brasil, e especificamente no nordeste brasileiro. Pouco se fala e se registra sobre a expansão das igrejas evangélicas no Nordeste e tampouco de indígenas no Nordeste. É preciso desmistificar o estereótipo ora romantizado, ora demonizado dos indígenas. Para muitos, não há indígenas no nordeste, o que se tem são sertanejos, caboclos, vaqueiros, boiadeiros, ribeirinhos, povos de terreiro, povos do cerrado, quebradeiras de cocos de babaçu, pescadores, extrativistas, catadores de mangaba, geraizeiros, descendentes e remanescentes, mas na verdade mitos deles são povos indígenas, que se organizam, que vivem uma epistemologia, cosmologia e mitologia indígena e antes de serem nordestinos, são indígenas.

3.3.1 Confins da Terra

Se de um lado a Igreja Católica tem o Conselho Indigenista Missionário, que é um organismo vinculado a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que há 51 anos atua em defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil, os evangélicos, por sua vez, têm a Missão Novas Tribos do Brasil⁵⁸ (MNTBR) que tem sua fundação oficial em 1953, mas seus primeiros trabalhos informais foram em 1946. O objetivo é: “somos uma associação missionária de fé, fundamental em sua doutrina e de caráter indenominacional, formada por crentes dedicados à evangelização dos povos indígenas” (MNTBR, 2023). O termo utilizado indenominacional traz a não distinção de denominação, que não é exclusivo de uma Igreja.

Com o slogan “Ide-Pregai”, informam no site oficial que já há disponível 7 Bíblias com tradução completa em linguas indígenas, já alcançaram 350 povos indígenas no Brasil e contam que há 164 povos não alcançados. Formulada em etapas, onde o primeiro passo é mobilizar os servos, em um segundo momento preparar os missionários e em um último movimento,

⁵⁸ Veja mais informações no site: <https://novaatribosdobrasil.org.br/>

plantação de Igrejas. Em sua estrutura, dispõem de cursos de capacitação através do Instituto Bíblico Peniel (capacitação teológica) e o Centro de Treinamento Missionário Shekinah (capacitação missiológica). Ambos os cursos são em modalidade integral e internato. O segundo muito questionado com verdadeiros teatros na selva com treinadores com crachá e que imitam homens primitivos para ilustrar a dificuldade do primeiro contato com povos indígenas.

Sua sede fica no município de Anápolis, no estado de Goiás, e atualmente é presidida pelo filho de Edward Luz, já falecido, o Edward Gomes da Luz, homônimo. O presidente Edward que assina mensalmente a revista “Confins da Terra” está envolvido em uma série de polêmicas e crimes. Em 1991, o MNTBR foi expulso pela FUNAI, acusados por escravidão, exploração sexual e tráfico de crianças indígenas. A FUNAI também acusa o MNTBR de serem os responsáveis por dizimar a etnia Zoé, na região de Santarém-PA. Em 2013, Edward Gomes Luz, questiona:

Se [o governo] proíbe pregar o evangelho, está proibindo a liberdade da adoração; proíbe o autor do evangelho, o senhor Jesus; e proibiu a Bíblia, proibiu o Deus criador. E nós partimos para um confronto” (LUZ, 2013).

No governo Bolsonaro, um missionário ligado ao MNTBR havia sido nomeado para coordenar a área de indígenas isolados e de recente contato da FUNAI. O Ministério Público Federal (MPF) interferiu na ação acusando de conflito de interesses. De fato, o Edward é próximo ao ex-ministro Ricardo Sales, e do presidente da FUNAI, Marcelo Augusto Xavier da Silva.

Em 2020, Edward chegou a ser preso pela Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), mas depois foi solto. Diversos processos criminais foram concluídos e outros ainda em processo acusando diversos missionários do corpo de colaboradores.

Entramos em contato com as lideranças regionais do sudeste e centro oeste do Brasil e todos confirmaram que existe uma estrutura no município de Pesqueira-PE que trabalhou para a conversão dos indígenas Xukuru do Ororubá.

Sua estrutura conta com helicópteros, formação bem estruturada e atuam com assistência de remédios, roupas e alimentos para os povos indígenas. Segundo a liderança regional, a estrutura do MNTBR em Pesqueira, segundo nosso mapeamento via Google Maps, está localizada entre a AD congregação Caixa D’água e a Congregação Cristã do Brasil, no bairro Caixa D’água, muito próximo a porteira oficial do território indígena Xukuru do Ororubá, verdadeiramente um lugar estratégico. Em uma conversa com um missionário do

MNTBR que hoje está localizado no Ceará, confirma que o Cacique Marquinhos era muito firme e os trabalhos não conseguiram ser desenvolvidos como deveriam.

O que sabemos é que o formato missões evangelizadora são bem diferentes do projeto colonizador da Igreja Católica. A MNTBR utiliza do que o teórico do campos das relações internacionais Joseph Nye (2004) chama de *soft power*, um poder brando e não coercitivo (oposto *hard power*). O *soft power*, nesse caso, é um poder de convencimento, influenciando indiretamente o comportamento ou interesses dos povos indígenas, garantindo minimamente as políticas públicas básicas que o Estado brasileiro nega, formato assistencialista e uma moeda de troca, a conversão.

Ainda não podemos fazer outras conclusões, mas precisamos de mais estudos para compreender o alcance do MNTBR em Pesqueira e as potenciais relações com as Igrejas Pentecostais no município.

3.4 O Espírito, o Santo e o Espírito Santo

O objetivo desse tópico é percorrer as narrativas dos entrevistados na pesquisa de campo que nos dá uma nova noção na prática dos argumentos, seja dos indígenas do Ritual Sagrado, indígenas católicos e indígenas assembleianos, compreendendo respectivamente o Espírito, o Santo e o Espírito Santo.

Em acordo com o CONEP/CEP, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), no apêndice E, dispôs de um campo que dá a opção do entrevistado optar pela confidencialidade. Aqui, todas as entrevistadas assembleianas são do sexo feminino e serão descritas com nome fictícios, em acordo com a confidencialidade assegurada pelo termo e opção escolhida, o mesmo ocorrendo sobre a localidade das mesmas.

Todas as entrevistas de indígenas convertidas seguem um padrão que começam com relatos de doença na família ou nelas próprias, registram um momento de suas vidas de enfraquecimento espiritual, profissional e pessoal, demonstram com alegria a salvação e terminam a entrevista nos convidando para uma pregação através da Bíblia nos ambientes onde ocorreram as entrevistas.

3.4.1 Indígena e Evangélica

Visitamos Ruth⁵⁹ em sua casa dentro do território indígena Xukuru do Ororubá, uma casa simples e bem organizada. Ruth foi a primeira assembleiana que nos permitiu ligar o gravador para registrar sua história de muitos anos como, atualmente, evangélica.

Aí aqui tinha uma igrejazinha no sítio [aldeia], que era da Assembleia e eu comecei, mas por conta dessas coisas de que não aceita fecharam aquela igreja. E eu fiquei dez anos sem ir pra igreja. Nesses dez anos virou uma bola de neve virou um inferno pra começar, como ia em lugar nenhum, nem lugar nenhum em Pesqueira (RUTH, 2022).

Antes de ir a São Paulo, Ruth já havia tido um contato com a AD na Aldeia Cajueiro nos anos 1990. Com a destituição da AD na aldeia, Ruth ficou alguns anos sem frequentar a religião. Ruth relata que morou por alguns anos em São Paulo e começou a frequentar a Igreja Renascer em Cristo na capital paulista:

[...] aí ele disse assim aqui tem uma pessoa que tem dez ano que está afastado da igreja mas a vida dela virou um inferno, e era eu, aí eu levantei minha mão. E ali eu comecei tudo de novo e eu disse pra Deus não saio mais a igreja (RUTH, 2022).

Depois de alguns anos morando em São Paulo, Ruth decide voltar junto com a sua filha para o território indígena que havia nascido e sido criada. Já o seu filho permaneceu em São Paulo. Questionamos Ruth sobre o batismo, e ela relata que quando pequena, havia sido batizada na Igreja Católica; já nas igrejas evangélicas, duas vezes, totalizando três batismos, apesar que exclui da conta a Igreja Católica:

Eu fui batizada duas vezes, a primeira na Renascer, depois me batizei na Assembleia, não aceitaram o meu batismo anterior. Aí eu batizei de novo na Assembleia matriz com o Pastor Gediel (RUTH, 2022).

Até que entramos na questão da cultura indígena Xukuru do Ororubá e logo sentimos o incômodo, mas mesmo assim Ruth (2022) seguiu:

Eu já fui índia, eu já fui pro terreiro, eu já fui tudo, depois que eu tava na Igreja me afastei, eu ia, mas depois que eu voltei, eu acho que tinha que me aquietar ou fica no canto ou fica no outro porque Deus não quer tu em dois canto. Deus não gosta do morno, Deus quer tu ou quente ou frio. Outro esfria e sai fora de uma vez e assim quando a gente está na Igreja e a gente sai fora da Igreja, a vida da gente vira um inferno (RUTH, 2022).

⁵⁹ Nome fictício. A entrevistada optou por confidencialidade, em acordo ao TCLE.

Insistimos novamente no assunto sobre ser indígena, porque ao relatar que ela era indígena, decidimos explorar a pergunta de forma diferente, então perguntamos de forma bem prática se ela se apresentava como assembleiana indígena ou indígena assembleiana, e Ruth responde:

Eu sou indígena e eu sou evangélica. Eu disse ao meu tio, eu sou índia, eu nasci aqui. Mas se eu tiver de negar o meu Deus, eu vou me embora daqui, porque se eu negar Ele, Ele vai me negar diante do pai dele. Eu não posso negar. Eu não posso ir me embora da minha Igreja porque eu não vou pra Igreja atrás de pastor, eu vou pra Igreja buscar Jesus. Entendeu? Então eu não mudo, eu não vou deixar de ser evangélica, eu sou indígena e eu sou evangélica (RUTH, 2022).

Questionamos o que ela não abriria mão da cultura indígena sendo uma assembleiana convertida e Ruth pensa, olha para a porta e responde.

Agora eu sou evangélica, mas eu não abro mão de você, do próximo. Eu abro mão do Toré, até porque eu não posso ir pro Toré, eu abro mão da Busca da Lenha. Eu nasci aqui nessa aldeia, né? No meu documento eu sou daqui. Eu posso ir pra um final do mundo. Mas quando abrirem meu documento vai dizer que eu sou daqui. Eu me orgulho, eu não tenho vergonha de ser indígena não, porque eu nasci aqui, porque a gente não pode negar, a gente não pode negar que a gente nasceu no lugar da gente (RUTH, 2022).

Dados os caminhos narrados pela entrevistada, percebemos que a questão de identidade é algo que talvez tenha sido um dos poucos momentos que Ruth deva ter realmente pensado sobre. Trazendo as contribuições de Stuart Hall (2002) sobre a “crise de identidade”, que vem transformando as sociedades modernas e, conseqüentemente, as identidades pessoais, para Ruth, esse duplo deslocamento, entre indígena e evangélica, constitui uma crise de identidade pautada pela concepção sociológica, entre o “interior” e o “exterior”. Ao projetarmos “nós próprios” nas outras identidades culturais (assembleianas), internalizamos seus significados e valores, tornando-nos “parte de nós”.

Porém, ao ainda estar conectada ao território, leia-se vivendo na aldeia, os elementos cognitivos pessoais dela e o fortalecimento da cultura indígena em um projeto de vida pautado pela Natureza Sagrada alimentado por uma cosmovisão indígena, mesmo que negado, o “ser indígena” como identidade principal se sobressai, a tornando primeiro indígena e depois evangélica.

3.4.2 Entre os rituais indígenas e a Palavra

Ainda dialogando com a entrevistada Ruth, ela nos narra que depois que retornou para a aldeia depois de uma temporada em São Paulo, ela inicia uma caminhada levando a palavra na casa da vizinhança.

Na vizinhança, na vila [aldeia] toda. Eu visito os doentes, eu até parei esses dias porque como eu fiquei doente eu fiquei meio, meio abatida, mas eu vou voltar a fazer isso. E Deus disse, a partir do momento que tu leva a palavra minha entregue, tu melhora. Isso foi aconteceu comigo, eu estava com artrite muito doente, eu fiquei com medo de morrer aqui dentro de casa e aí vem a palavra, leva a palavra que quando tu levar a palavra tu disse feito quando eu comecei eu fui melhor né? E isso vai acontecer a mesma coisa agora, é nesse domingo eu já começo levar a palavra nas casas dos senhores de idade dos acamados dos que precisa porque tem tanta gente que precisa ouvir uma palavra, só basta a gente ler um Salmo dizer Deus te ama, isso não é nada, vai passar (RUTH, 2022).

Entre os rituais indígenas feitos pelos adoentados, Ruth leva a palavra e percebe que ao passar pela aldeia, respeita quem não quer ser recebido com a palavra. Aos poucos, com outros convertidos e os obreiros da AD congregação Xucurus, somam volume e tem pontos de pregação na casa dos adeptos e necessitados.

Nos cantos que eu passo, tem gente que já fecha a porta quando a gente está passando. É a gente já sabe que não aceita, aí gente não vai. E também quando a gente vai falar de Deus a gente não está falando de religião, você pode ser o que for. Deus não quer sua religião, Deus quer teu coração. Porque lá do céu Deus olha e vê, não olha pra tua roupa, pra o que tu tem. Deus olha pra teu coração (RUTH, 2022).

Ruth relata a dificuldade de meio de transporte para ir a AD Xucurus e informa que a AD dispõe de um carro para buscar e levar os fiéis indígenas para a AD.

Comecei ir de manhã pra Pesquisa, é tudo difícil aqui viu? Porque dia de domingo não tem carro pra você ir pra você voltar. Se você vai, carro volta antes e você, eu perco a metade do culto ou fica lá. Eu saía daqui de seis hora, ia chegar aqui lá pra uma hora da tarde, ficava duas, três horas na praça esperando carro aí foi tempo que tinha um menino aqui que a gente começou os dois fazer trabalho junto, levar a palavra nas casa enquanto isso Deus falava, Deus falava e deu, Deus mandou pessoas pra me falar, leva a palavra porque tu já perdeu muita coisa e tu não quer perder mais, e eu comecei mais levar a palavra no domingo dos doentes comecei na casa das pessoas doente varri uma casa fazer alguma coisa falava da palavra com muita vergonha, estava começando depois fui perdendo a vergonha, comecei nos domingos nas casa, levar palavra, de noite nós saímos, fazer oração e nesse tempo arrumaram o carro da Assembleia. A gente começou ir na Assembleia, aí eu achei que a Assembleia era tudo mais fácil, porque tinha o carro todo domingo pra levar dia da santa ceia pra levar pra gente tomar a santa ceia (RUTH, 2022).

Uma segunda mulher sinalizou que, já que entrevistamos Ruth, ela abriria sua casa para conversar também. A Rebeca⁶⁰ é a nossa próxima entrevistada, a conversa acontece de forma calma e serena, também relatando sua aproximação com a AD diante de uma doença, a depressão. Questionamos qual era a prática religiosa anterior a AD e Rebeca confirma que era católica, praticava o Ritual Sagrado mas não com muita frequência. Questionamos a liturgia assembleiana, se havia alguma similaridade com as outras religiões e Rebeca responde:

Não, totalmente diferente. A gente sabe que aqui é área indígena. Tem rituais e tem um peso. No tempo, tem um peso. Porque são invocados as coisas que os olhos não ve, mas nós sabe (sic) quem existe. E pra quem está no meio, que fala... Quem morre não vota, tu sabe. Mas Deus sabe que quem morre não volta. A gente não tem mania de sonhar com os nossos antepassados? E aí chega, ah eu sonhei com o papai. E papai me falava isso. Vem em figura de meu pai. E ali a gente tem que repreender (REBECA, 2022).

Nesse momento, Rebeca se arrepia toda e mostra o braço, mas continua.

A gente repreende no nome de Jesus que o meu pai mãe morreu e está lá no canto dele onde Deus pôs. Mas a gente sabe que não é ele. Então é tem muito peso. E eles [Xukuru] dão valor, eles fazem coisas deles, acende luz [velas] eles põe comida pra isso, põe comida praquilo, oferendas a isso ó, mas Deus não está ali. Eu fui, eu sei, mas eu sei que Deus não está ali (REBECA, 2022).

Para o indígena Xukuru Fábio da Silva Filho (2023), que cursa engenharia da computação, Deus está em diversos lugares e de diversas formas. Já teve a oportunidade de ir ao culto da AD, mas não voltou mais e sinaliza que apenas em uma característica o culto se parece com o Ritual Sagrado.

Deus, ele é tudo, Deus é o amor, Deus é a terra, Deus é a água, Deus é a floresta, Deus é a energia, Deus é tudo e tipo, Deus pode se expressar de várias maneiras, posso expressar de uma maneira pra uma pessoa, de uma forma para expressar pra outra maneira. Eu acho que o item similar é a situação de se conectar com o algo superior (FILHO, 2023).

Nos trechos narrados pelos entrevistados acima, percebemos o impacto do Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá sob o chão que os indígenas convertidos a AD ou não pisam, e a palavra do Senhor levada dentro da aldeia, nos cabe questionar a diferenciação sobre as pessoas detentoras de conhecimento e as detentoras de sabedoria. Segundo Tim Ingold (2019), conhecimento é algo que fixa e tranquiliza, arma e controla, onde as soluções são buscadas

⁶⁰ Nome fictício. A entrevistada optou por confidencialidade, em acordo ao TCLE.

diante os desafios. Já a sabedoria é como algo desestabilizador e perturbador, desarmarra e abnega, onde as vias se abrem para os processos da vida.

Os indígenas antes da conversão à AD, por muitas vezes, se veem sem saída onde buscam soluções rápidas para os seus desafios, não conseguem interpretar as mensagens dos mais velhos e da Natureza Sagrada para os processos da vida, assim levando a crises existenciais, apatia e até doenças. Nesse momento de fraqueza, recebem o conhecimento da palavra do Senhor através de um obreiro ou até mesmo um “igual” já convertido.

Nas ADs, em especial, encontramos um espaço de construção de saberes manipulados por um grupo de especialistas de conhecimento dispostos que são responsáveis por uma produção e disponibilização de serviços religiosos para um determinado público (leigos) que prometem decodificar os significados e interesses do público que busca solucionar seus problemas. Diferentemente do que se observa nos povos originários e tradicionais, a religião enquanto fenômeno moderno burocratiza a conexão com o sagrado, que é contido, fiscalizado e monopolizado por uma minoria hegemônica assembleiana, e de acordo com Bourdieu, chama-se “economia de oferenda” (BOURDIEU, 2011, p. 159).

3.4.3 A efervescência do Espírito Santo

A próxima a ser entrevistada é a Sara⁶¹, que sugere que a entrevista seja na frente de sua casa, sentado num banco de madeira, na sombra de uma árvore de uns 2 metros. Sara começa relatando a sua apatia na vida, quase que uma depressão, até conhecer a AD congregação Xucurus por intermédio de seus vizinhos, depois de uns três convites feitos.

Eu não vou buscar Deus pra eu ter carro, apartamento. Eu vou buscar pra ter salvação. Eu peço a Deus saúde e paz. Tudo que tudo que eu quero na minha vida, eu não quero carro, eu não quero mansão, eu quero ter salvação porque eu já sofri demais e eu só quero ser feliz (SARA, 2022).

Questionamos se os outros indígenas têm algum medo dos evangélicos e ela responde.

Não. Evangélico não é bicho. Quando alguém diz assim Fulano é esse eu digo mas eu sirvo a Jesus e o sangue dele tem poder sobre a minha vida pode vim o o mal, o mal que vier, mas Deus vai por a cerca de fogo ao redor de mim e nenhum mal vai pegar em mim (SARA, 2022).

⁶¹ Nome fictício. A entrevistada optou por confidencialidade, em acordo ao TCLE.

Partimos da ideia que minimamente todo indígena Xukuru do Ororubá tenha tido algum contato com a espiritualidade do Ritual Sagrado, mas Sara demonstra que a experiência é diferente. “Eu acho que tem uma uma efervescência maior, uma coisa que toca mais o coração abatido, caído, mas quando vê aquela palavra ali é batizado com o Espírito Santo, é muito bom, eu mesmo acho (SARA, 2022).

Sara também é uma das indígenas que abre sua casa para a pregação dentro do território Xukuru do Ororubá, uma vez que não é permitido ter uma AD dentro da área indígena. Sara relata o tamanho da sua ansiedade em servir os convidados que vão buscar uma palavra, um acolhimento, uma salvação.

O Presbítero disse que Deus manda me dizer que pode ir pro deserto que ele não te deixa faltar nada e quando tu tiver falta de alguma coisa tu põe porque eu era muito ansiosa e vi uns irmão de Pesqueira aqui trazer a palavra pra gente e eu ficava naquela ansiedade pra dar um lanche e às vezes eu tinha uma coisa e outras vezes eu não tinha e aquilo me deixava ansiosa, e aí vem a palavra e disse assim tu é muito ansiosa mas Deus manda te dizer que quando tu não tiver uma coisa tu põe uma panela com água no fogo e tu vai orar e antes de tu terminar a oração Deus te envia socorro, e eu peguei essa palavra e e assim tudo deu certo. Deus cuida viu? Me tirou de todas as coisa e cuida, quando você põe sua confiança nele (SARA, 2022).

Percebemos algo em comum entre Sara e a Ruth, ambas são mulheres fervorosas. Retomando a entrevista com Ruth, a mesma compartilha diversas vezes durante a entrevista sobre o dízimo e como a prática é fundamental para a vida não virar de pernas para o ar.

Eu sou muito certa no meu dízimo, na oferta, tudo, porque isso pra quem não é da igreja num é assim, com a pessoa não paga o dízimo, é da igreja, não acontece nada, mas quando a gente serve a Deus, tem comunhão com Deus, se afasta da igreja, a vida muda, mas muda uh faz assim, viu? (RUTH, 2022).

Acrescentamos sobre a experiência do Espírito Santo e Ruth confirma que já foi arrebatada pelo Espírito Santo e fechou uma brecha que havia em sua vida.

Eu pedia muito a Deus pra ser batizada com o Espírito Santo. E um dia no culto sem que do nada me batizou com o Espírito Santo. É uma coisa muito boa. Era um vazio. Eu tinha, eu tinha tudo porque eu sou pobre, eu não tenho nada. Mas eu tenho o meu comer, eu tenho meu dia a dia sossegado, mas tinha um vazio, tinha aquele vazio que não preenchia com nada. Eu ia ali, eu voltava, eu ia pra São Paulo que eu vou visitar meu filho, eu voltava. Mas depois desse dia que eu me batizei com o Espírito Santo, aquilo fechou. Eu coloquei aquela brecha que tinha, precisava ser fechada. Depois que eu me batizei com o Espírito Santo fechou aquela brecha. Posso às vezes passar por alguma coisa, mas não tenho aquela sensação de vazio. Aí eu digo, olha era o espaço que faltava. Era o Espírito Santo entrar. É muito bom. Quando você é batizado com o Espírito Santo eu estou eu estou abatida porque eu descobri que eu estou com a diabética, eu não queria estar. Que eu não fiz por onde com essa diabete porque eu acho que eu me comi demais mas eu tenho um Deus que pode todas as coisas. Que se

ele me curou de um Lúpus ele me cura de uma diabete. Com certeza. E posso passar pelo o que passar mas eu sei que eu não estou sozinha porque a gente tem os nossos dias de luta (RUTH, 2022).

A relação dos dogmas e rituais assembleianos, como o batismo, fazem parte de um processo de conversão, como sentido de mudança de conduta e valores, comportamento e sociabilidade na comunidade religiosa.

A conversão religiosa se dá à luz da experiência da efervescência vivida, retratando o momento da chegada à igreja, como o erro e o pecado na vida mundana do convertido. Segundo o filósofo e psicólogo americano William James (1995), que compreende o fenômeno da conversão, a conversão acontece em um estado de consciência alterado no qual o convertido está desapontado com algo e passa por um processo de unificação e convicção, um êxtase religioso ou uma experiência de conversão.

A AD tem seu próprio rito institucionalizado, no qual o convertido incorpora um novo hábito religioso por meio de experiências da conversão, que muitas vezes são produzidos e orientados para o batismo nas águas. “Sem o batismo [nas águas] ninguém é aceito como uma parte do povo de Deus na igreja” (CPAD, 2013, p. 44). O conjunto litúrgico no ato público deixa claro o sistema de condições, assim, o rito do batismo seria a verdadeira linha demarcatória na vida do convertido.

3.4.4 A política no colo do Espírito Santo e o voto na aldeia

Difícilmente podemos imaginar que um indígena apoiaria o candidato a reeleição presidencial no Brasil em 2022, diante de tantos retrocessos nos direitos aos povos indígenas no Brasil. O Cacique Marquinhos, por sua vez, desde 2018 demonstra veementemente a sinalização para os partidos de esquerda. Nas eleições presidenciais de 2022 não foi diferente, antes mesmo de iniciar as campanhas eleitorais, já fazia *posts* nas redes sociais apoiando abertamente o candidato a presidência Luiz Inácio Lula da Silva. A figura política do Cacique Marquinhos estava unida com a imagem de Lula, então candidato.

Era perceptível que dentro das aldeias, por mais que houvessem críticas aos governos petista (Lula-Dilma), era questionável a possibilidade de votarem no outro candidato, Bolsonaro. Em um momento na entrevista com Rebeca, ao terminar sua resposta, passa um carro de som falando sobre política, o som adentra sua casa e nesse momento paramos para esperar o carro passar. Ao passar, o tema entra automaticamente na política puxado por ela.

A igreja ta muito no meio de política, todo mundo é Bolsonaro e como que queria, todas as igreja ali, é um irmão mandando áudio pra outro, eu disse olhe eu voto eu vou lá e voto mas eu não mexo em política e eu acho isso errado eu disse pra o irmão Edson, quando ele vem na casa de Joana, eu disse, por que Deus no meio de política? Ah irmã, porque isso e isso... Eu acho muito errado eu disse isso pra ele, Deus não se agrada disso, não se agrada não meu filho. E ele entende que pra uns olha, não importa se eu sou Lula, se eu sou Bolsonaro eu voto, se eu votar em Bolsonaro e você votar em Lula o que que importa? Nós vamos lá e nós não precisa ficar um brigando com o outro, nós vamos lá e vota, né? Nem precisa tu dizer em quem tu vota e nem. O voto é secreto. Mas fica, porque Lula é isso, porque Bolsonaro é isso, porque as as escola tão fazendo isso, porque não eu acho que isso é tudo um pretexto, as as igreja tudo se unir e ficar do lado de Bolsonaro. E e não é certo assim ficar pondo Deus no meio. Os evangélico está carregando ele [Bolsonaro] assim no braço. E todo mundo, a minha família mesmo que é evangélica, eles tudo estava mandando no WhatsApp. No WhatsApp, nos grupos de família. Aquela bandeira, aquela coisa. Eu não vou falar nada porque eu não ponho no meio de política. Se ele fez isso ele vai perder só porque ele está pondo Deus no meio de política e Deus não é (REBECA, 2022).

Ruth, por sua vez, em sua entrevista, demonstra uma opinião marcada de críticas a sua igreja AD, a preocupação do esvaziamento da Igreja e começa a relatar o quão rígida é a IEADPE em comparação com a sua experiência em São Paulo com a Renascer em Cristo. Relata que a vestimenta deveria ser repensada de acordo com o clima da região. Além do mais, Ruth demonstra que nem todos na sua igreja pensam como ela. “Dentro da própria igreja tem muita coisa, assim uns com os outros, com birra, com coisa que eu acho que igreja não é pra ter isso. E uns se afastaram, outros saíram, as coisas, mas eu continuo” e volta a reafirmar que “[...] eu estou servindo a Deus. Eu não sirvo a pastor, eu não sirvo a dirigente, eu não ligo, o próprio irmão diz eu vou buscar Deus porque eu não tenho mais nada nessa vida eu só tenho Deus” (RUTH, 2022).

Percebemos que durante as pregações na aldeia e até os primeiros contatos na congregação Xucurus, tudo é mais flexível e aberto, exatamente como Hall (2002) identifica. As culturas híbridas não identificam espaços para restrições, rigidez e isolamento. Porém, ao avançarem quase que num ciclo de evolução de conversão, que seria o batismo, a igreja se reconstrói e daí surgem alguns pensamentos críticos à rigidez assembleiana.

3.4.5 “Eu era médium”

A próxima entrevistada é Dalila⁶² que abriu sua casa para nos receber na sala em uma conversa longa e muito efervescente. Logo de início, explica que sua casa é muito diferente de

⁶² Nome fictício. A entrevistada optou por confidencialidade, em acordo ao TCLE.

antes, pois mostra que o corredor que leva aos quartos e cozinha era cheio de santos, e complementa:

“[...] eu acho que eu tive uns cinquenta, sessenta Santos”. E, rapidamente, emendamos com a pergunta se ela era católica, e ela responde que sim, e que trabalhava no Ritual Sagrado. Novamente, a perguntamos como era esse trabalho no Ritual Sagrado e ela responde com um tom mais baixo de voz, “eu era médium” (DALILA, 2022).

Mesmo desenvolvendo sua mediunidade no Ritual Sagrado, relata que desde pequena tinha vontade de ser evangélica. “E eu sempre fui louca eu dizia ah eu queria ser de uma família crente e meu pai odiava” (DALILA, 2022). Relata que, quando pequena, frequentava às escondidas um culto que tinha em uma aldeia, que provavelmente era a do Cajueiro e relata: “[...] o louvor muito bonito e aqueles louvor e eu começava a chorar” (DALILA, 2022). Ao comentar sobre a AD que frequentava, relata que o pastor havia morrido na hora do culto e entregaram a casa alugada, a família foi embora e confirma: “eles vieram mesmo pra ver se fazia essa evangelização dentro do povo” (DALILA, 2022).

A Dalila demonstrou muita empolgação na entrevista e foi contando todas as informações, não deixando-nos perguntar. Mesmo assim, deixamos fluir, uma vez que eram informações valiosas e, até certo ponto, respondiam as perguntas da nossa folha pregada na prancheta.

Como dissemos, todas as entrevistadas indígenas que começaram a frequentar a AD trouxeram nas suas narrativas inicialmente um sofrimento, e com Dalila não foi diferente. Em um problema sério com sua filha, foi parar no hospital em Recife, e desesperada com o caso pedia muito a intervenção de Nossa Senhora das Montanhas e Jesus para salvá-la. Acrescenta ainda que enquanto estava na sala esperando notícias da sua filha que estava desmaiada, relata que uma senhora de branco começou a conversar com ela dizendo para se tranquilizar e que ficaria tudo bem, mas logo essa senhora sumiu e chegou a enfermeira trazendo notícias. Dalila questiona quem era aquela mulher, aquela senhora que estava há pouco na mesma sala com ela, e a enfermeira disse que não havia ninguém naquele ambiente e arredores. Dalila se desespera, mais do que já estava, mas a enfermeira acredita nela e a tranquiliza. Dalila hoje relata que era o Espírito Santo, mas quando confrontamos o pensamento dela na época, Dalila confirma: “[...] ah na época, depois que a enfermeira falou que não tinha ninguém, eu acreditava ser Tamain [Nossa Senhora das Montanhas], mas hoje sei que era o Espírito Santo” (DALILA, 2022).

Uma outra enfermeira a chama dizendo que a sua filha havia acordado e chamava por nome de um homem, então Dalila confirma, é o pai dela. Porém, o pai dela foi assassinado anos

atrás, e então a viúva Dalila relata a indignação pela filha não ter chamado o seu nome. Passaram-se tempos, sua filha já recuperada mudou-se para o Sudeste do Brasil. Dalila continuou agarrada a sua religiosidade. “Eu participava da igreja e participava do Ritual onde a gente recebia os Encantos e aí fazia os trabalho lá que teriam que fazer pra defesa do povo, os indígenas que quando viajam” (DALILA, 2022).

Nisso, um fator decisivo na sua mudança de religião foi a sua filha, que mantinha contato por telefone e afirmava:

ela dizia mãinha (sic) isso que a senhora recebe é Satanás mãinha (sic), não receba não, pare de receber Satanás porque Satanás só destrói, Satanás só ficou pra matar roubar e destruir... e eu não perdia a um terço, assim, eu não perdi não meu filho eu era doente (DALIDA, 2022).

Até que um dia, Dalila (2022) relata uma forte dor de cabeça:

me apareceu uma dor de cabeça uma que não tinha remédio que passasse essa dor, a gente foi pra o ritual e nada de passar. Eu fazia banho, muitos banho de erva, muita coisa e nada de passar. Aí como eu invocava os espírito, né? Aí eu fui, cheguei em casa eu não gostava de receber em casa, na minha casa porque não é bom por conta do Espírito, é coisa chamando Satanás pra dentro de sua casa né? E aí eu sempre evitei muito esse momento dentro da minha casa, só no terreiro da mata aí nisso eu chamei meu [Encantado] lá no muro e aí eu falei pra ela eu não gostava nem de falar dentro de casa e aí é que eu sempre fui assim mesmo, eu Católica sempre consagrava muito minha casa ao Senhor meus móveis minha vida e meus vida, meus filhos, tudo que eu tinha eu consagrava ao senhor como continuo hoje (DALILA, 2022).

Porém, no outro dia Dalila acordou ainda com dor de cabeça e decidiu ir para o Terreiro Sagrado, e relata uma conversa que teve lá:

Vamos eu preciso ter uma um momento com você pra ver o que realmente é isso, e aí na época o encanto que veio né? Falou pra ele [o namorado dela] que tinha sido uma obra de Satanás com um litro de cana, o meu nome e o dele dentro e vários pingos de sangue pra que nessa situação, nessa obra, oferta que fizeram oferecerem Satanás, ele tirasse a minha vida, né? (DALILA, 2022).

Dalila relata que depois disso foi atrás do local onde o Encantado havia falado que estaria a oferenda, e chegando até o local, encontrou tudo. Dalila ainda relata: “[...] eu levei fósforo, o fogo, queimei o que tinha lá e aí tinha sido também despachado o galeto” (DALILA, 2022).

Acrescenta ainda que incorporava uma Encantada, uma cabocla chamada Laurinda, que havia dito que Dalila iria ser do Grande, e relata que as outras pessoas choravam e não gostaram de perder ela.

Enquanto ela descrevia a frase abaixo, percebíamos que sua cabeça se inclinava para cima, seu olhar estava longe e o sorriso estampava no seu rosto.

Eu digo direto que aí depois que eu parei de ir, o cabelo, eu inventei de dar um botox, né? Meu cabelo era grandão, aqui oh [marcava com a mão] passava da bunda e muito bonito. Não era porque era meu, mas todo mundo se encantava com meu cabelo (DALILA, 2022).

Então, Dalila decidiu ir ao culto da AD na matriz de Pesqueira e relatou que a dor de cabeça havia voltado. Ao chegar em casa, liga para a sua filha para contar que havia gostado. E a filha pergunta se ela iria voltar. “[...] se deixarem eu vou” (DALILA, 2022). Como primeiro ato de rompimento, Dalila então decide cortar o cabelo. “Eu já não suportava mais o cabelo, quando eu pensava em Iemanjá já me dava uma uma agonia” (DALILA, 2022). Ainda acrescenta que na época o Cacique a questionou.

Ele [Cacique Marcos] quando eu cortei meu cabelo, eu primeira coisa que eu fiz quando eu aceitei Jesus eu digo vou cortar meu cabelo bem aqui [sinaliza com a mão] que eu não quero lembrar nada do tempo passado e aí Deus apaga tudo, tudo que não vier do Senhor apaga da minha vida e aí Deus foi, eu cortei o cabelo bem aqui [sinaliza novamente], quando ele me viu que o cabelo curto ele disse, mexeu com o que não era seu, mas espero que depois você não volte como eu já vi muitos chegar (DALILA, 2022).

E Dalila responde: “tenho certeza que não volto” (2022).

Na entrevista, ela deixa transparecer que o sentimento que possui é de pena do povo Xukuru do Ororubá. Dalila compartilha que, nas suas orações: “Eu digo ai Jesus, eu quero que Deus abra os olhos de vocês e veja que ele é um Deus vivo ele não é esse Deus morto ele não ele tem boca mas tem ouvidos” (DALILA, 2022). Questionamos que Deus morto é esse e ela relata, [...] o povo fica alimentando, acendendo vela e eu fico pensando, Deus não está ali”. Insistimos para compreender melhor.

E de uma forma ou de outra nem todo mundo entende que eles [Encantados] querem descansar. Eles não querem ir, essa vida que o pessoal quer e ressuscitar o nosso Cacique Xikão isso não existe, não tem isso, Deus não quer isso, só quem ressuscitou foi Jesus. Jesus ainda não ressuscitou os mortos né? E que Deus tá bem próximo aí a chegar e o povo ainda pensa que é mentira (DALILA, 2022).

Por fim, Dalila relata um afrontamento que teve com a esposa do pastor, porque Dalila já tinha esse ressentimento de não poder ser batizada porque era viúva, também não podia fazer parte do círculo de mulheres. Porém, em uma brecha da fala do pastor, o confrontou querendo

fazer parte. A filha do pastor entrou na história pedindo à mãe, esposa do pastor, que deixasse Dalila participar, e com orgulho e alívio ela narrou essa situação.

Dalila (2022) relata que, por conta da época do ano, o povo está preparando o ritual, ela se sente muito cansada, “eu chego cansada em casa, porque a energia é muito forte, mexer com a energia”. Então Dalila salta do sofá, vai até a estante em um canto meio que escondido e tira um vidro de azeite tipo único, pequeno, da marca gallo e fala, “eu gosto do unguir o óleo, sempre uso o óleo né” (DALILA, 2022). Depois disso, nos convida para uma leitura da Bíblia de mãos dadas, ao centro do tapete de sua sala. Ao final, nos convida para dormir em sua casa e comenta como seria fácil ter uma AD dentro do território indígena Xukuru do Ororubá.

3.4.6 Nossa Senhora das Montanhas para Lucia, Mãe Tamain para todos

Com o gravador desligado, Dalila comenta que Lucia⁶³, que é vizinha de Ruth, havia se desviado da Igreja, então decidimos procurar Lucia. A entrevista com Lucia foi no quintal de sua casa, algo rápido porque chegamos de surpresa, pois ela estava lavando a roupa no tanque no fundo de sua casa. Enquanto conversamos, ela secava sua mãos, com os dedos engilhados. Ao questionarmos o motivo de seu rompimento com a AD, Lucia começa a explicar que em uma viagem a Caruaru, para um tratamento de um familiar, uma mulher no hospital a fez ter um olhar diferente sobre os cultos da AD.

Aí falando que ia ter uma menina lá, né? Que ela lê a Bíblia pra gente e ela não era evangélica, mas ela lê a Bíblia pra gente assim e dizia que gostava de participar da Igreja também. Aí eu falei pra ela que eu também participava, eu gostava de participar aí através de um parente né, que era evangélico, aí eu gostava de participar e minha família também ia aí ela foi e falou, aí depois, aí chegou outras mulheres lá e a gente começou, aí ela falou assim a mulher, a senhora é evangélica? eu falei assim, eu não tenho religião, eu falei minha religião é Jesus. Onde estiver falando de Deus pra mim ali está bom. Aí ela foi e falou assim mas você vai pra igreja evangélica? Aí ela disse mas o evangélico vai pra sua Igreja? Vai pra Católica não, vai não. É isso que você sabe que ele não vai. Eu digo vai não. Porque minha parente ela é evangélica, só porque ela participa, e ela não vai na Igreja Católica. Se morrer uma pessoa conhecida ela vai pro enterro, só não entra dentro da Igreja. Ela fica na porta da casa lá perto da Igreja, só não entra na igreja (LUCIA, 2022).

Acrescenta que depois desse episódio nunca mais foi a AD e foge dos convites para voltar.

⁶³ Nome fictício. A entrevistada optou por confidencialidade, em acordo ao TCLE.

aí através disso eu fiquei pensando, meu Deus, eu amo muito Nossa Senhora, porque quem ama Nossa Senhora ama Jesus, eu pensei assim né aí eu olhei assim eu não vou não. Eles não vão na Igreja Católica, alguma coisa ele tem contra a minha, as imagens eu sei que eles são contra, porque a gente não adora imagem a gente adora só Jesus né? Aí então eu digo nas imagens eu sei que eles são contra, mas eu não sou, juro a Deus, eu amo tanto Nossa Senhora eu adoro Nossa Senhora amo Nossa Senhora e quem ama Nossa Senhora ama Jesus, porque Jesus veio através de Nossa Senhora né (LUCIA, 2022).

Mas, se tratando da padroeira dos indígenas, Mãe Tamain, que para os católicos é Nossa Senhora das Montanhas, a opinião muda. “Eles tem um respeito muito grande, a Assembleia de Deus. Porque eles falavam que é assim, só ama só Jesus mas que tem o respeito de Nossa Senhora” (LUCIA, 2022).

Quando perguntamos a Lucia se os assembleianos têm medo da sua religião, Lucia (2022) responde:

Assim, eu digo se eles não vão na Igreja [Católica] da gente e alguma coisa eles tem. Eles não gosta da tradição indígena. Eles falam muito contra o ritual, a gente ouve falarem coisa do diabo e coisa do demônio, não sei o que na verdade a religião deles querem, mas a gente sabe que tem coisa que né, não é certo.

Então, aproveitamos a brecha e entramos no tema do Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá.

Olha, tem coisas que eu não acredito, eu confio muito em Deus, acredito em Deus, mas tem coisas que eu não acredito né? Eu sou indígena mas tem coisa que eu não acredito. Que assim tem gente que realmente a pessoa sabe que ele tem aquele dom, mas tem pessoas que a pessoa sabe que não dá pra acreditar (LUCIA, 2022).

Lucia relata que os assembleianos buscam converter os indígenas para tirá-los da religião do Ritual Sagrado, porque é tradição “[...] de receber os Espíritos”. Mesmo dizendo que havia abandonado a AD, seus argumentos variam, dando a impressão que ela ainda faz parte de uma comunidade assembleiana.

a gente vai numa igreja que ela tem unção, ela tem muita fé, a gente sente, é forte. Muito forte. Porque na Igreja de crente eu ia, me sentia muito forte, eu não vou dizer que eu ia fraca e voltava fraca não. Eu ia fraca e voltava forte da palavra que a gente escutava e tocava muita gente (LUCIA, 2022).

O sobrinho de Lucia é assembleiano. Na época que ele morava com seu pai em uma aldeia próxima, seu pai acabava aceitando alguns evangélicos levarem a palavra só porque ama muito o neto, mas descreve que seu pai não deixavam os assembleianos chegarem perto dos santos, que estavam ao fundo da casa.

Para Lucia, o santo é Nossa Senhora das Montanhas. Para ela, Tamain é o mesmo santo, porém nome dado pelos ancestrais e que reverbera para todos os indígenas. Quando a questionamos quem seria então o Espírito Santo, ela responde: “não sei descrever, é muito forte”. E na sequência afirma: “mas Nossa Senhora das Montanhas é tudo pra mim” (LUCIA, 2022). Nossa Senhora das Montanhas é o sincretismo católico de Mãe Tamain aos indígenas. Utilizar o termo Nossa Senhora das Montanhas nos parece que é mais fácil para pronunciar, mas também um nome que demarca que é mais aceito na Igreja Católica. Outro exemplo é se pensarmos dentro da Umbanda, rezamos e temos imagens de São Jorge, mas no fundo sabemos que é apenas uma figura sincrética e que, na verdade, é o Orixá Ogum.

O simples fato do “outro” (não indígena e não assembleiano) fazer o exercício para Lucia pensar o lado dos assembleianos, fez com que ela chegasse a conclusão que por mais que a AD a aceitasse, não retribuiria o que para ela seria importante, a exemplo simples e no limite da criatividade da entrevistada como obreiros e pastores entrarem na Igreja Nossa Senhora das Montanhas enquanto supostamente rezariam uma missa de falecimento dela própria. Aqui, vale ressaltar que, para muitas vezes, o valor maior é atribuído para quem é de fora do meio, da localização e da religião.

3.4.7 “Ou você é uma coisa ou você é outra”

Em conversa feita com a liderança da Aldeia Pau Velho, conhecido como *seu* Majela, o mesmo relata que em sua aldeia não tem nenhum indígena evangélico, que são predominantemente católicos. “Mas eu quero lhe dizer o seguinte, na minha comunidade não existe não, mas afirmo mesmo e em pequenas quantidades em outras comunidades existe isso, existe” (MAJELA, 2022).

Ainda relata que seus dois irmãos são evangélicos, são Testemunhas de Jeová. *Seu* Majela narra os embates de argumentos quando seus irmãos, que moram em Pesqueira, vão lhe visitar em sua casa. Ainda narra a questão das imagens católicas: “Então eu disse pra ele o seguinte, na realidade vocês gostaria que eu pegasse minhas imagens e jogasse fora, é? Ele falou pra mim, seria o certo” (MAJELA, 2022).

Então, *seu* Majela relata sobre a relação das religiões, sobretudo acerca dos indígenas que mudam de religião.

A gente sabe que, não sei se vocês sabem, mas tem as pessoas de mediunidade e isso a religião Católica ela não ignora. Diferente das outras religião e das outras seitas

religiosas, né? Que na verdade desconstrói tudo isso que ancestrais vem sendo construído ao longo do tempo. Até hoje e digo que vai permanecer por muito tempo mas é preocupante quando em determinada determinadas aldeia isso acontece. Porque na verdade uma pessoa, duas ou três começa a conversar com outras pessoa e mudar a mentalidade de alguém, principalmente dos nossos indígenas. E aí fica difícil pra nós, liderança, na verdade, ter esse controle (MAJELA, 2022).

O argumento de seu Majela (2022) sobre indígenas “cabeça fraca” é frágil e insustentável, então decidimos explorar melhor esse argumento.

Tipo, não é só uma cabeça fraca, mas o que que faltou praquela pessoa? Muitas vezes eu posso dizer pra você o seguinte, a questão familiar que é a base de tudo aonde está a educação de toda uma família em si, muitas vezes ela é falha. Considerado como uma cabeça fraca, que não sabe o que quer. É, na verdade é sem definição. Você está lá, outra hora está lá, outra hora vem pra cá. Porque acha que o ser humano ele tem que ter definição na vida. **Ou você é uma coisa ou você é outra.** Caso queiram mudar, mas também vai ficar isolado, quando ele se sente isolado, aí ele vê que esse barco não anda sozinho, não é? Mesmo que ele resolva mudar, mas ele não vai ter sucesso no que na verdade ele tá pensando, ele começa a perder a também a sua empolgação. E resultado ele retorna. Ele retorna. E como uma religião que não discrimina ele vai e ela vai ser recebido de braços abertos, com certeza. Se fosse ao contrário, não receberia, não receberia [Grifo nosso].

E acrescenta sobre a questão da presença dos jovens na questão religiosa.

Não vou lhe dizer generalizando mas é uma boa parte hoje não estão muito preocupado com religião não, de forma alguma, a realidade é essa, eu não vou dizer só os Xukuru não. É globalmente. Mas é o seguinte, ainda tem aqueles que na verdade acompanham. Porque hoje eu eu vejo também tem um jovem que acompanha a religião, vai pra missa, vai pra reza, vai pra novena, eles estão ali presente (MAJELA, 2022).

Com firmeza na voz e no olhar afirma:

Olha, eu quero dizer que a maioria do meu povo não tem como ser convencido de forma muito fácil. Essa questão das raízes indígenas ela é muito forte. Porque como eu falei pra você a religião Católica não interfere nas crenças indígenas isso é muito bom. Isso é um lado positivo porque na realidade não precisa eu mudar de religião pra eu ter minhas crença ou permanecer na minha religião tendo essas mesmas crenças, entendeu? Porque quando se, quando se fala da questão evangélica o nosso parente ele pensa justamente isso, se eu mudar de religião eu vou perder minha crença indígena (MAJELA, 2022) [Grifo nosso].

Para Fábio (2022), dá para ser católico e ser do Ritual Sagrado indígena ao mesmo tempo. “Dá pra fazer os dois, dá pra ser os dois dá, pra ser os dois sem ser taxado como errado, já a religião evangélica não dá porque os evangélicos em si, eles criticam muito inclusive eles criticam a própria Igreja Católica”. Ainda acrescenta que tem conflito o indígena que quer ser parte da AD e do Ritual Sagrado.

Não dá. **Tipo pra você fazer parte da cultura indígena e ser evangélica ao mesmo tempo. Tem esse conflito.** Tanto que também até hoje não tem nenhuma Igreja Evangélica dentro do nosso posto [aldeia] também por isso eu lembro até que tinha um padre que ele era bem fervoroso em relação as causas indígenas, Padre Francisco, ele trabalha no CIMI que é um órgão que tem o apoio aos indígenas, ele uma vez falando na missa que tipo se orgulhavam enquanto católico enquanto os indígenas (FILHO, 2023, grifo nosso).

Fábio, como dito anteriormente, que já havia tido uma experiência na AD, porém não voltou, confirma que o objetivo dos assembleianos é claro: “Eles pretendem é buscar o maior número de pessoas pra evangelizar, pra de acordo com o pensamento deles a salvação, é pelo caminho que eles dizem que tem que ser”. Fábio ainda acrescenta o quanto a Igreja Católica tem um “casamento” com a religião indígena, mesmo tendo coisas que não divergentes. Fábio ainda reforça que as Igrejas Evangélicas tem que ser do jeito deles e ainda critica o modelo racional e burocrático das Ads. “[...] Tem Igrejas Evangélicas que você vê que é meio que microempresazinhas, que é justamente pra sustentar o pastor”, e ainda reafirma que as lideranças das ADs propagam a Igreja que “nós estamos pagões e que vivemos em em coisas satânicas que precisam ser salvas por eles e eles acham que só a verdade deles aqui é a certa”.

Fábio, por fim, relembra como os rituais no Terreiro Sagrado era mais cheios antigamente, e hoje sente que os encontros semanais ou quinzenais atraem poucos indígenas, mas afirma que sente que existem muitos Encantados, ancestrais presentes que lotam aquele ambiente.

Para o sobrinho do Pajé *seu* Zequinha, que foi escolhido pela Natureza Sagrada para assumir como Pajé quando *seu* Zequinha falecer, Marcio tem uma visão muito mais preocupado sobre o avanço da evangelização, principalmente da juventude indígena Xukuru do Ororubá.

[...] o lugar dele [juventude] é aqui, o lugar dele é no Terreiro Sagrado, o lugar dele é dançando seu ritual, recebendo, incorporando seus Espíritos, seus guia de luz. É essa a missão deles. A gente nasceu índio, somos índios, vivemos dentro do território hoje e acredito muito que quando a gente nasce aqui dentro desse território, a gente já nasce uma missão dada. Essa missão dada por Deus. E aí acredito muito que não precisa você ser muito sábio pra saber aonde você nasceu e onde que você vive e o que os seus antepassados viveram, que a sua religião é essa, é a espírita, é a indígena, é a jurema, sabe? E aí a gente vai sempre defender isso (SILVA, 2022, grifo nosso).

O discurso de uma liderança como *seu* Majela traz a rigidez de um guerreiro indígena que travou conflitos do seu tempo e ao dizer “ou você é uma coisa ou você é outra”, está alinhado com o pensamento do jovem Fábio que confirma que daria para ser Católico e praticar o Ritual Sagrado, mas não daria para ser assembleiano e praticar outra religião que fosse o

Ritual Sagrado ou a Igreja Católica. Isto nos faz pensar até onde vai o hibridismo religioso na prática e nos faz reafirmar que a AD, nesse cenário, desconstrói e reconstrói uma igreja para atrair um povo que, segundo *seu* Majela: “a maioria do meu povo não tem como ser convencido de forma muito fácil”, enquanto a Igreja Católica se readaptou e manteve seu poder.

3.4.8 Dupla pertença?

Para a indígena Xukuru do Ororubá, Vaniele Freire da Silva (2022), de 36 anos, da Aldeia São José, “[...] o objetivo é sempre pregar a palavra de Deus”. Também afirma, assim como Maria⁶⁴, que os indígenas convertidos a AD também frequentam o Ritual Sagrado, mas não participam ativamente e que nem todos utilizam as vestes, barritina e apetrechos.

Para Fábio Filho, diferentemente das indígenas Vaniele e Maria, os indígenas convertidos não utilizam as vestimentas, apetrechos e nem participam do Ritual Sagrado, raramente algum convertido utiliza um brinco, mas sem peso espiritual, apenas como uma identidade cultural Xukuru do Ororubá.

Outro indígena entrevistado da Aldeia Lagoa é o psicopedagogo e gestor escolar indígena, Eduardo Feitosa, de 32 anos, que afirma que são poucos os indígenas convertidos, mas dos que são “conseguem participar tranquilamente das duas formas, vamos dizer assim, de crer na natureza”. Ele afirma em outro momento:

Temos alguns evangélicos que frequentam a nossa religiosidade, o nosso terreiro. Como eles mesmo colocam, acreditando não no Encantado, mas em Deus primeiramente e na natureza a partir das pedras, das águas, das matas, nessa espiritualidade (FEITOSA, 2023).

As entrevistas com o Marcio e o Pajé, *seu* Zequinha, principalmente, foram para compreender a lógica, o funcionamento do Ritual Sagrado que relatamos no segundo capítulo. Mas, durante a entrevista com o Pajé, *seu* Zequinha (2022), lúcido e com muita sabedoria, ele nos relatou que um pequeno grupo de “crentes” já foram em sua casa para levar a palavra do Senhor e confirma que, depois desse episódio, os “crentes” sabiam quem ele era. Tempos depois, *seu* Zequinha narra que um senhor chegou com uma pessoa com os braços amarrados. O Pajé relata que é comum as pessoas da cidade procurarem ele quando tem algum problema, tem até estrangeiros de outros países que o procuram. Mas dessa vez, era um obreiro da

⁶⁴ Nome fictício. A entrevistada optou por confidencialidade, em acordo ao TCLE.

Assembleia de Deus, o mesmo que havia passado em sua casa há alguns meses. O Pastor estava com mais duas pessoas, uma delas estava com os punhos amarrados. O Pajé, *seu Zequinha*, narra que o pastor disse

É o senhor que ele cuida desse negócio aê. Ai eu falei, vem cá irmão, manda soltar o rapaz. Ai ele disse, melhor não, ele esta se batendo, está com o demônio. O senhor reza, cuida desse negócio? Ai eu coloquei dentro da minha casa, eu peguei uma vela, levei lá pra mesa, estendi, com a vela cruzei ele e eu perguntei o nome dele, fulano de tal. Ai chamei o nome dele. Olha aí, que o rapaz olhou para mim, começou a responder, perguntei fulano você está sentido o que? Ele disse, estou sentido nada não e agradeceu muito obrigado senhor (BISPO, 2022).

O pastor não entrou em sua casa, mas ao final agradeceu o *seu Zequinha* (2022) e o perguntou “[...] quanto é? Nada não”.

De acordo com os discursos deste subtópico, percebemos que uma maioria confirma que os convertidos praticam a religião do Ritual Sagrado. Além disso, em outras falas expostas nos subtópicos anteriores, os convertidos reconhecem e sentem o peso da espiritualidade do Ritual Sagrado. As entrevistadas Ruth e Dalila (2022) mencionam que alguns convertidos haviam sido desviados e ficam nesse “vai em todo canto”.

A fala do Pajé, *seu Zequinha*, nos faz questionar até onde está a pertença dos assembleianos em recorrer a sua fé, que é tanto negada e demonizada. E mais, até onde os assembleianos têm controle sobre o Sagrado que pregam?

Aqui, parece-nos que não há apenas uma dupla pertença. A pertença indígena, a pertença africana, a pertença Católica e a pertença pentecostal nos faz concluir que o povo Xukuru do Ororubá tem múltiplas pertenças, podem adaptar-se a todas elas e não estará convertido em nenhuma, mas se adapta em um processo de acomodação e assimilação, buscando os resultados em todas elas, de acordo com sua necessidade e os tipos de ofertas, mas o indígena sempre voltará as suas raízes. Fazendo uma analogia, ele sempre xinagará ou pedirá socorro na língua materna.

3.4.9 Intolerância Religiosa

Para Maria, os assembleianos tentam de todas as formas diminuir a função do Pajé, *seu Zequinha*. Maria (2022) afirma que já sofreu por intolerância religiosa. “Por vezes pela família, por eu frequentar o Toré e algumas vezes a casa de Jurema onde frequento”.

Vaniele confirma que já houve algum tipo de agressão por parte dos assembleianos com os indígenas Xukuru do Ororubá, mas também nega que haja um conflito religioso no território indígena. Relata ainda que os indígenas às vezes recebem ajudas dos assembleianos, com alimentos e roupas.

O termo utilizado por Fábio Filho (2023) quando a pergunta se os assembleianos têm algum receio do povo Xukuru do Ororubá é “pavor”.

É pavor, eles têm pavor, só não tem medo, porque tipo, eles falam que estão conectados com Deus, eles tem a força de Deus tudo mais e quando eles estão com o maior de todos, você não pode ter medo dessas outras coisas, mas eles tem o pavor, eles partindo pra esse lado, de dizer, que é coisa satânica, que é coisa do mal. Se você for ver dessa forma, é um tipo de medo, mas eu gosto demais de falar como se fosse um pavor em relação a isso (FILHO, 2023).

Para o gestor escolar, Eduardo Feitosa, no corpo docente há alguns professores adeptos ou convertidos às ADs, mas, sobretudo, “o respeito a toda e qualquer religião e as suas manifestações religiosas”, onde o docente, “sendo ele indígena, primeiramente e depois católico, evangélico” (FEITOSA, 2023). E ainda acrescenta que

O forte da nossa escola é justamente garantir e fortalecer a identidade do povo Xukuru. A identidade indígena desse povo é o projeto de vida, isso é o que a escola tem repassado independente de ser né evangélico ou católico o propósito ele se torna comum (FEITOSA, 2023).

A prática do Toré no ambiente escolar é presente, mas Eduardo Feitosa (2023) afirma que não vê por parte dos docentes convertidos ou adeptos algum tipo de influência sobre os discentes, seja ela de “[...] levar, trazer, puxar para o campo do evangélico”.

Para Ruth, que afirma ser tranquila e não discutir sobre religião, dentro da AD tem “picuinha” com as outras religiões.

Eu não sou contra a nada e nem falo de religião e nem torço o nariz pra nada. Tu tem a tua, e eu tenho a minha, o teu Deus é o teu Deus e o meu é o meu e o Deus, é um só pra todos, né isso? Mas tem gente que fica com picuinha. **Sendo evangélico fica com picuinha com quem é católico, muita picuinha com os índio porque os índios tem as religião deles**, mas se a gente quando nasceu o Brasil quando foi descoberto já tinha os índio. Ué. Quando vê os portugueses lá quem morava aqui? Os índios ele já tinha a cultura deles, mas ele, o evangélico não aceita. E eu não tenho nada a ver com isso, porque até da minha família é todos vão (RUTH, 2022, grifo nosso).

Por mais que o discurso de Ruth seja marcado por “sirvo a Deus, eu não sirvo a Toré, eu não sirvo a Santo, eu não sirvo a Pastor, eu não sirvo a irmã, eu sirvo a Deus”, ela reconhece,

respeita, sente em seu corpo e sabe dos impactos, mesmo com um discurso pronto que nega o peso da ancestralidade e o Ritual Sagrado.

Eduardo Feitosa (2023) afirma que “hoje existe uma aceitação um respeito e uma tolerância muito forte a essa manifestação seja das Igrejas ou das religiões de terreiros e de salão”. Podemos interpretar que o “salão” que menciona são terreiros de Jurema, Candomblé, verdadeiramente parecidos com um grande salão.

Eduardo percebe que o objetivo dos evangélicos é “de desfazer aquilo que nós enquanto ser indígena e praticamos o nosso terreiro”, mas relata que os assembleianos colocam a religião Xukuru do Ororubá como “demoníaca” (FEITOSA, 2023).

Todo e qualquer tipo de intolerância religiosa, de acordo com a lei n.º 9.459, de 15 de maio de 1997, considera crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões. Desde 21 de janeiro de 2007 se instituiu o dia nacional de combate a intolerância religiosa.

Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa a ser comemorado anualmente em todo o território nacional no dia 21 de janeiro. Art. 2º A data fica incluída no Calendário Cívico da União para efeitos de comemoração oficial. Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação. (BRASIL, 2007).

As garantias e mecanismos de combate à intolerância religiosa é um avanço importante no Brasil, onde se tem uma sociedade plural. Mesmo o Estado sendo laico, vemos como a política anda lado a lado as religiões Evangélicas e Católicas, onde representantes políticos de outras religiões são minorias nos espaços de poder.

Pensar a intolerância religiosa como um discurso oral e de ideias não altera a doutrina ortodoxa compreendida e seguida pelo o indígena. Porém, ao passar dessa linha, onde conseguem prever conflitos maiores que afetem o modo de viver, o projeto de vida de um coletivo, os indígenas tornam-se questionadores e heterodoxos imediatamente. Esse movimento para muitos é chamado de desviado ou desviando da igreja, alimentando a ida em vários “cantos”, ou seja, com menor frequência e formato, mas ainda permanecendo no Ritual Sagrado.

3.4.10 Que tipo de conflito?

Em uma conversa com outros indígenas convertidos, Fábio confirma que teve um embate de ideias sobre as religiões e confirma que, ao final, a discussão não abalou, mas ficam os questionamentos e vê que hoje há sim um conflito religioso de ideias. De um lado os

assembleianos e do outro os católicos que praticam o Ritual Sagrado. Para Vaniele e Maria, diferentemente de Fábio, hoje o povo Xukuru do Ororubá não tem nenhum conflito religioso em curso.

Eduardo Feitosa não consegue identificar que haja um conflito religioso no território indígena Xukuru do Ororubá, mas confirma que colocam a religião indígena como uma religião contrária ao certo.

Existem algumas igrejas algumas doutrinas de algumas igrejas ou orientações de alguns pastores que colocam a nossa religião como uma religião contrária. Né? Como eu disse também demoníaca. Então na ideia de que isso se enfraqueça. Mas de forma claro ou muito perceptível não. Eu não vejo esse conflito acontecer (FEITOSA, 2023).

Ainda em 2021, em conversa com o Cacique Marcos, o mesmo confirma que

[...] não há nenhuma interferência ou discrepância no aspecto religioso aqui no nosso território. Nós convivemos tranquilamente com as religiões todas aqui né? Tanto católica, espírita e evangélica né. Levando em consideração que no território Xukuru é predominantemente ah se trata-se da nossa religiosidade enquanto Toré espiritualidade que é vivenciada dentro do território e também da igreja católica. Temos algumas alguns membros da comunidade e não são todos que também tem segue outras religiões que não há nenhum tipo de interferência no modelo de organização sociopolítica e enquanto municípe e aí a frente também desse, do nosso município e temos trabalhado aqui de forma muito tranquila nesse aspecto de uma integração, de uma harmonia. E dentro do município de Pesqueira, a gente não tem pelo menos relato de situações adversas (CACIQUE MARCOS, 2021).

Em conversas no final de 2022 na casa de sua mãe, *dona Zenilda*, o Cacique Marcos confirma que sabe que o número de indígenas convertidos é maior do que imaginam, mas entende que os indígenas têm esse direito de buscar outra religião. Porém, afirma que dentro do território não terá nenhuma Igreja Evangélica.

Márcio, sobrinho do Pajé, *seu Zequinha*, que foi escolhido pela Natureza Sagrada para ser o sucessor, possui uma visão muito mais preocupada sobre o avanço da evangelização, principalmente dos indígenas jovens Xukuru do Ororubá.

[...] que mais tarde é uma coisa que ela entra dentro do território e muitas vezes você não percebe. Quando você vem se dá conta em aldeia fulano já tem, na aldeia ciclano (sic) já tem. E aí a nossa preocupação maior é a mente do jovem hoje porque a nossa espiritualidade hoje ela pode ser tratada na mente de um jovem ou de quem não conhece como uma depressão, como um demônio, sabe? E aí a gente que vem pra frente disso a gente que carrega os Encantados, a gente sabe que isso não é (SILVA, 2022).

Perguntamos a Ruth se há algum tipo de canal de comunicação das lideranças indígenas com as lideranças das ADs.

Nem Marquinhos nem o Pajé não quer (*sic*) que tenha Igreja [evangélica] aqui dentro e eu também eu não vou ficar discutindo isso porque foi Deus que fez o mundo foi Deus que fez a terra, se Deus quisesse Deus abate, Deus tira e Deus levanta quem ele quer, não é verdade? Se ele quiser uma Igreja aqui dentro, ô meu filho, isso não é nada pra Deus. Mas facilitaria, muito. Pra todo mundo. Pra ter a palavra, a palavra de Deus, assim como tem a a palavra de Deus como vem da Igreja Católica (RUTH, 2022).

Devemos nos perguntar o que é um conflito diante da história do povo Xukuru do Ororubá. Toda intolerância religiosa a religiosidade indígena está longe de se categorizar como conflito, até mesmo, ao longo da história, os Xukuru tiveram conflitos com o aldeamento da Igreja Católica, com fazendeiros e até mesmo um conflito interno que os separam. Mas, se o Ritual Sagrado está embricado em uma outra religião de fora e hegemônica, não há apenas um conflito de ideias, mas há de fato um conflito no campo religioso entre os pentecostais e os católicos, e os pentecostais e a tradição religiosa indígena (Ritual Sagrado). Não é que o Ritual Sagrado esteja escondido atrás da Igreja Católica, mas a Igreja Católica mostra ao Ritual Sagrado como os conflitos acontecem, conflitos inicialmente ideológicos que podem se tornar um conflito interno, onde colocam eles contra eles mesmo, transformando num conflito interreligioso para um intrarreligioso.

3.4.11 Afinal, que Sagrado é esse?

Para fecharmos este tópico, compartilhamos alguns trechos relevantes das entrevistas divididos em subtópicos, afim de compreendermos confrontando ou analisando os discursos de ideias e experiências como os indígenas e os indígenas convertidos olham para o Sagrado. Pode parecer até abstrato até aqui, mas afinal que Sagrado é esse?

Podemos perceber que as visões e argumentos ditos são até certo ponto similares, em outros antagônicos, onde o discurso é quase sempre pronto, institucionalizado. Porém, se questionado novamente de formas diferentes, conseguimos perceber a real opinião do entrevistado.

Inicialmente, apresentamos uma sequência de indígenas convertidas onde partem com um padrão de relato, iniciam com uma dor ou sofrimento, aceitam o convite, são “salvas” e depois renegam toda a cultura Xukuru do Ororubá. Porém, morando nas aldeias, convivem com a cultura do seu povo a partir do momento que saem pelas portas de suas casas e todas relataram

que sentem o peso do que os olhos não veem. Nesse caso, as indígenas convertidas estão falando dos rituais indígenas e, conseqüentemente, dos Encantados de Luz e a espiritualidade como um todo.

Essas indígenas convertidas à AD compartilham, até certo ponto, de uma mesma visão e buscam, além da salvação, um novo começo. Mesmo negando e querendo apagar seu passado, não abrem mão de saírem da aldeia. No fundo, não abrem mão da cultura indígena, onde se adaptam a uma certa comunidade religiosa, pentecostal assembleiana, mas ainda compartilham de uma cultura Xukuru do Ororubá que é reafirmada no dia a dia. Tudo acontece em fases, os recém adeptos continuam frequentando as celebrações com os rituais sagrados, mas deixam de ir logo no início para o Toré semanal ou quinzenal no Terreiro Sagrado das Matas.

Em um segundo momento, deixam de entrar no Toré e de usar apetrechos, barritina, braçadeiras, brincos com penas e saiote. Em outro momento mais envolvido com a religião, não participam dos rituais e o máximo que fazem é ficar na janela de suas casas observando o ritual na sua aldeia. Em um ponto mais extremo, acontece a negação, onde se enfurna dentro da AD para não estar nem próximo às celebrações e rituais sagrados. A ruptura total é quando a indígena convertida decide se retirar da aldeia, do território indígena para viver na zona urbana de Pesqueira ou em outro município, mudança foi pensada e pesada na decisão, raro, mas já aconteceu com os indígenas Xukuru do Ororubá.

Os presbítero e pastor local, por sua vez, foram contatados diversas vezes pessoal e remotamente para uma conversa informal para compreender melhor a missão desses obreiros, assim aproveitaríamos a oportunidade para perguntar como se dava a relação com os indígenas, mas os membros das ADs nunca aceitaram ou procrastinaram ao máximo nosso convite.

Os indígenas católicos que participam do Ritual Sagrado Xukuru do Ororubá demonstram sua preocupação sobre a manutenção da cultura e religiosidade do seu povo, sobretudo, como a juventude Xukuru do Ororubá vai lidar com esses potenciais enfrentamentos religiosos, uma vez que as grandes lutas por demarcação de terra já foram travadas pelos seus antepassados, e as atuais e futuras lutas do povo Xukuru do Ororubá são outras.

Decerto, fortalecer a identidade, politizar a aldeia e aldear a política podem, de fato, frear o avanço assembleiano em termos de criação de instituição, mas percebemos que as sementes já foram plantadas e por mais que uma porcentagem muito pequena de indígenas foram convertidos à AD, é o suficiente para germinar outras conversões em suas aldeias diante de um certo “desenvolvimento” de padrão e comportamento dos já convertidos e potenciais

insatisfações com a espiritualidade, uma vez que essa geração busca um rápido milagre, um rápido efeito da magia.

Por parte das lideranças, as visões são antagônicas. O Cacique Marcos, mais carismático e auto-eco-organizador, busca manter a ordem e dialogar com as partes. Já a liderança religiosa tem informações através do sagrado que sinalizam para tempos difíceis. Mas o que têm em comum é que não há um conflito religioso hoje e a questão da evangelização de indígenas, por mais que seja uma preocupação, não está na topo da prioridade das lideranças Xukuru do Ororubá.

Ao mesmo tempo, ao narrar que um pastor, que provavelmente era um obreiro da AD, foi buscar ajuda para quebrar um feitiço ou quebranto de um assembleiano na casa do Pajé, *seu* Zequinha, que o chama de demônio, evidencia a fragilidade da AD em resolver seus próprios demônios e recorrem aos adversários para desfazer um feitiço que a própria comunidade assembleiana não conseguiu desfazer. Podemos questionar como fica a seriedade da liderança local diante da própria Igreja? E mais, até onde os fiéis sabem que quem expulsou o demônio foi o líder religioso adversário, aquele que preconceituosamente chamam de feiticeir? Afinal, a AD tem então um pensamento mágico?

Percebemos que a relação de dominação de Max Weber (2004) aponta que a religião é também um meio de dominação, assim como o econômico e a arte. O formato da organização sociopolítica Xukuru do Ororubá em não aceitar igrejas evangélicas dentro do território indígena e reafirmar sua cultura através da Assembleia Xukuru do Ororubá, a prática dos rituais sagrados, politizando a aldeia e aldeando a política, nos faz perceber que nesse caso, os dominantes são os indígenas Xukuru do Ororubá e os dominados são as Assembleias de Deus, seja dentro do território indígena quanto nos bairros ao redor da entrada do território, os bairros Xucurus e o bairro Caixa D'água, que são espaços simbólicos que produzem ações e pensamentos hegemônico e subalterno, o que autor Homi Bhabha (2013) afirma chamar de entre-lugar.

Diante do exposto, solicitamos ao artista, designer, cientista da religião sergipano Breno Loeser para traduzir em uma obra de arte a evangelização assembleiana do indígena Xukuru do Ororubá. Abaixo, percebemos que a obra traz um caráter criativo de uma não definição exata do corpo, mas um indígena Xukuru do Ororubá convertido.



Figura 42: Indígena Xukuru do Ororubá convertido a Assembleia de Deus.
Fonte: Obra feita por Breno Loeser, 2023.

Sua mão direita segura a Bíblia no alto e com a mão esquerda segura a barritina mais abaixo, quase se escondendo atrás do púlpito. Há uma tentativa de esconder o saiote de folha de coco com uma camisa social branca e gravata, ambos desproporcionais ao tamanho do corpo do indígena, seguindo assim um padrão da AD, que inicialmente é mais aberto, onde a Igreja se desconstrói e depois mostra sua rigidez, reconstruindo. O peso dos elementos simbólicos e sagrados da barritina, o saiote e o pé descalço e firme no chão traz toda uma cultura indígena e a cosmologia sobre o pensamento mágico que está enraizado no indígena.

A cobrança social de um padrão de comportamento e de vestimenta por parte da AD faz com que o indígena utilize de uma roupagem, uma camuflagem para se encaixar e ser aceito naquela comunidade religiosa, porque o indígena conseguiu ao longo da história de apagamento no processo de catequização achar mecanismos para não ser massacrado. É utilizando essa

camuflagem social-política-econômica híbrida para não apenas ter lugar de fala, mas para também ser ouvido e ter mecanismos a altura para travar seus próprios conflitos.

Percebemos nas falas e os entrevistados ainda confirmaram que há um sentimento de confusão na cabeça do indígena para compreender a complexidade da religiosidade Xukuru do Ororubá na relação com as religiões católica e pentecostal, mas para onde eles forem, seus pés estarão presos as suas raízes mais profundas de seu território e até podem usar suas máscaras brancas, fazendo uma alusão ao autor Frantz Fanon (2008), mas eles continuarão sendo primeiramente indígenas.

Nos questionamos pensar, afinal, quais seriam as contribuições do pentecostalismo à cultura indígena no Brasil? Os indígenas, ao acomodarem e assimilarem o pentecostalismo, percebem que é um retrato fiel de um projeto de Brasil criado, inventado, plural e

moderna, mas conservadora; presente, mas invisível; imensa, mas insignificante; única, mas diversificada; plural, mas sectária; rica, mas injusta; passiva, mas festiva; feminina, mas machista; urbana, mas periférica; mística, mas secular; carismática, mas racionalizada; fenomenológica, mas burocrática; comunitária, mas hierarquizada; barulhenta, mas calada; omissa, mas vibrante; sofredora, mas feliz (ALENCAR, 2013, p. 17).

Não necessariamente estamos concluindo que os indígenas são mais espertos que os pentecostais e que os enganam. O que indicamos é que têm a sensibilidade de olharem para as coisas, incluindo religiões e perceberem uma similaridade, assim concluindo que, de fato, não há uma contribuição evangélica à cultura brasileira, tampouco indígena. Os indígenas se camuflam e aprenderam a ser mais espertos para identificar quem contribui e quem não contribui no projeto de vida que minimamente coincide com sua cosmologia.

Aos olhos de quem vê, é um caos e complexo. Podemos ainda compreender que os indígenas, como um performance social coletiva, produzem um conhecimento a partir de um conhecimento e é em um campo de incertezas, nas relações de ordem e desordem, interação e organização, sujeito e objeto, irracional e racional que a complexidade de Morin (2015) traz o pensamento não como chave para resolver, mas como forma de superar o caos e a confusão, trazendo a complexidade como pensamento organizador que separa e que religa, a lógica e o contraditório, é “inclusão do observador na observação” (MORIN, 2014, p. 206).

Logo, mesmo atrelado a um pentecostalismo imediatista e uma bricolagem de um catolicismo popular, como cimento social religioso distribuído nas memórias, podem conviver com o Santo e/ou o Espírito Santo, porque são como uma colagem do Espírito, e terá como Sagrado, sobretudo, a sua ancestralidade. Essa camuflagem do indígena em seguir uma doutrina

ortodoxa, ao passar da linha demarcatória que afete suas raízes na prática, tornam-se heterodoxos. Na cantiga que abre este capítulo “Vamos ver quem pode mais, é Deus no céu”. É o Deus Tupã, Mãe Tamain e todos os ancestrais Encantados de Luz.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se propôs a percorrer um caminho longo e complexo, identificando, interpretando, compreendendo e comprovando temas já analisados (separadamente) pela academia, porém nunca cruzados, tornando-se assim relevante. Partimos de algumas hipóteses e em busca de muitas respostas a perguntas que não sabíamos, ou tínhamos uma noção, mas somente as relações e o campo pode nos trazer caminhos e respostas.

Nossa pergunta inicial foi compreender como as práticas religiosas práticas nas IEADPE e as práticas religiosas indígenas do povo Xukuru do Ororubá, advindos dos ancestrais (mesmo negados pelos assembleianos), pernameceram de alguma maneira nos cultos religiosos. Para isso, dedicamos o primeiro capítulo para estabelecer um panorama historicista do início das Assembleias de Deus-ADs no Brasil e, especificamente, em Pesqueira-PE. Relatamos breve histórico da origem do caos a partir da invasão portuguesa em 1500, o formato e as consequências da missão catequizadora e as heranças coloniais com o rompimento do estado e a igreja na criação da República, conseqüentemente os novos movimentos religiosos. Adentramos no surgimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos e a chegada no Brasil, destacando as figuras dos fundadores suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Observamos o formato e a efervescência dos trabalhos, a teologia que se pregava, os costumes, a expansão da denominação no Brasil, o perfil do assembleiano ao longo dos anos, especificamente a partir da década de 1980 até as fragmentações das ADs e a periodização histórica.

Focamos nas ADs no estado nordestino de Pernambuco, desde o chegada em 1916 com as dificuldades de organização e consolidação até virar um modelo de Ministério no nordeste com Joel Carlson. As disputas dentro do campo assembleiano em Pernambuco são acirradas e também fragmentadas. De um lado Abreu e Lima e, do outro, o pastor presidente Ailton José Alves. O quarto tópico – *Assembleias de Deus em Pesqueira* – faz uma análise local das igrejas dentro do município de Pesqueira, no agreste pernambucano, especificamente na estrutura, mapeamento das igrejas, as zonas de influência em uma cidade Católica juremeira, as relações com outras religiões, além do modo de campanhas evangelizadoras através de pregação como melhor modo diante da não possibilidade de criação de igrejas dentro do território indígena.

Assim, percorremos os objetivos específicos iniciais nesse primeiro momento, que foram identificar como ocorre a evangelização das Assembleias de Deus em Pesqueira no povo Xukuru do Ororubá e identificar a estratégia em campo da evangelização assembleiana.

Em um segundo momento, viramos a chave para mergulhar no mundo indígena Xukuru do Ororubá visando o aprofundamento na luta e identidade e religiosidade do povo Xukuru do Ororubá ao longo da história, em particular de 1980 a 2022. Também foi necessário compreender o histórico dos conflitos, memórias e pertencimento da etnia inserida no município de Pesqueira-PE e como as lutas do povo Xukuru são produtos de várias histórias e culturas interconectadas, além da análise da hereditariedade no cacicado. Focamos na religiosidade e ancestralidade no reinado do Ororubá, os rituais, a estrutura, a organização, as práticas híbridas e plurais do povo Xukuru do Ororubá com outras religiões. E ainda ousamos em traçar uma etnografia centrada no Cacique Marquinhos como um sujeito auto-eco-organizador que transita em unidades complementares e antagônicas, trazendo nossas a análise da etnografia. Logo, cumprimos em avaliar como os rituais indígenas reafirmam sua identidade e constroem um pensamento decolonial e de resistência.

E por fim, não menos importante, o autor convida todos e todas a desbravar sobre o olhar do pesquisador, em um diário de campo refinado sobre o próprio campo e as relações na construção desta pesquisa. Em sequência partimos para compreender melhor os temas da XXI e XXII Assembleia Xukuru do Ororubá, respectivamente com títulos *na aldeia, na rua e na rede* e *decolonizando mente, aldeando o planeta*, para compreendermos a questão do movimento e os impactos de aldear a política e politizar a aldeia. Ademais, ainda cumprindo interpretar e analisar as narrativas indígenas e as relações identitárias com as manifestações religiosas, divindades sagradas e espaços simbólicas, propusemos explorar a questão da conquista espiritual e salvação dos indígenas Xukuru do Ororubá e os impactos que esse projeto de “salvação dos perdidos” tem para a religiosidade e o modo de vida dos povos originários, não apenas os Xukuru do Ororubá, mas para todos os povos indígenas no Brasil e seus desdobramentos em formatos de missões evangelizadoras.

De forma mais densa confrontamos as narrativas para compreender o Espírito (Índigena), o Santo (Católico) e o Espírito Santo (Pentecostal) por trás dos discursos dos indígenas, sejam os que se dizem convertidos assembleianos ou católicos e do Ritual Sagrado. Diante das estratégias religiosas embricadas em processos híbridos, negamos que haja uma dupla pertença, principalmente a partir da identificação da pertença indígena, a pertença africana, a pertença Católica e a pentecostal, fazendo-nos concluir que as pertenças do povo Xukuru do Ororubá são múltiplas, podendo se adaptar a todas elas e não estará convertido em nenhuma, mas se adapta em um processo de acomodação e assimilação, buscando os resultados

em todas elas, de acordo com sua necessidade e os tipos de ofertas, mas o indígena sempre voltará as suas raízes.

O indígena que cresceu sobre o Sagrado dos seus ancestrais e está ainda ligado a terra, digamos, morando na aldeia, por mais que se declare católico, assembleiano, umbandista, candomblecista ou espírita, sempre estará ligado inicialmente ao sagrado do Ritual Sagrado ancestral. Confirmando as nossas hipóteses, a vivência e o modo do bem viver, em um projeto de vida indígena, sendo integrante de um coletivo são bases fortes para ligar e religar, ou até mesmo conectar e reconectar as epistemes originárias.

Os movimentos de organização sociopolítica propostos pela liderança, o Cacique Marquinhos, como promover a Assembleia Xukuru do Ororubá anualmente, criam espaços, oportunidades de decolonizar as mentes, reafirmar a identidade e, sobretudo, é um espaço de formação política. Por outro lado, politizar a aldeia é um movimento necessário para compreender o modo de funcionamento dos não indígenas, capacitando, ocupando espaços de aprendizados.

Um segundo momento, aldear a política, tendo assim a oportunidade de criar mecanismos sociopolíticos para reafirmar a identidade do povo indígena, mostrar a importância do Ritual Sagrado e potencialmente frear o avanço dos evangélicos pentecostais assembleianos dentro do território indígena. Porém, podemos constatar que os movimentos anteriores, ao frearem o avanço das Ads, já são importantes para os indígenas apreenderem a se camuflar e navegar em campos religiosos tão antagônicos, criando as malícias do que contribui e o que devem, em certa medida, descartar. Ou melhor, deixar de lado.

Com as narrativas dos entrevistados também confirmamos que a IEADPE utiliza uma estratégia de desconstruir e reconstruir o religioso-simbólico dos rituais para atrair e absorver indígenas Xukuru do Ororubá. Mesmo que esse movimento não seja uma novidade, sempre há algo ou prática que remeta ao imaginário do modo de ser indígena. A AD, ao identificar que são dominados, seja no território indígena ou nos bairros Xucurus ou Caixa D'água, subvertem o campo tirando inicialmente uma ortodoxia e transformando uma igreja heterodoxa. Dado isso, comprovamos que não há uma dupla pertença religiosa no povo Xukuru do Ororubá, mas sim uma múltipla pertença: Juremeira, Católica, Candomblé, Pentecostal, Pajelança, entre muitas outras.

Do exposto, essa dissertação é um primeiro estudo sobre essa temática, e precisa ser aprofundada, pois o resultado nos leva a outras perguntas a serem respondidas em um doutorado, como: qual o grau de penetração das lideranças assembleianas dentro das aldeias

Xukuru do Ororubá? Até que ponto os indígenas vão ser dominados? Os descendentes indígenas (mesmo que neguem suas origens) ou os indígenas autodeclarados poderiam criar uma dominação assembleiana autóctone e serem os dominantes?

5 REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon F. de. **Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia - 1911 - 2011**. Tese de doutorado - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

_____, Gedeon Freire. **Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

ALMEIDA, João Ferreira de. Trad. A Bíblia Sagrada (revista e atualizada no Brasil) 2 ed. São Paulo, 1993.

ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de. **Traduções do fundamentalismo evangélico**. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukapanavo – o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2019.

ANCHIETA, José de. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta: (1554-1594). Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1933.

ANDRADE, Claudionor Corrêa de. **Dicionário Teológico**. 9º ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.

ANDRADE, Moisés Germano de. **"Uma história social" da Assembleia de Deus: a conversão religiosa como forma de ressocializar pessoas oriundas da criminalidade**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Curso de Mestrado em Ciências da religião, 2010.

ANTUNES, Clóvis. Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Macéio: Universidade Federal de Alagoas, 1973.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
_____, Isael de. **100 Acontecimentos que marcaram a História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2011.

ARAÚJO, Zenilda Maria de. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Aldeia Santana – Pesqueira – PE, 2021. Entrevista gravada em formato MP3.

ARRUDA, Roldão. Aumenta tensão entre guaranis e evangélicos em reserva de MS. **O Estadão**, São Paulo, 10 fev. 2008. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,aumenta-tensao-entre-guaranis-e-evangelicos-em-reserva-de-ms,122213>>. Acesso em: 16 abril 2022.

BALANDIER, G. **A Noção de Situação Colonial**. Cadernos De Campo (São Paulo - 1993). Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v3i3p107-131>>. Acesso em: 20 novembro 2022.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais**: a presença da Assembléia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006). Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 187-227.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERGER, Peter. L. O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião. 8 ed. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução ecumênica TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

BISPO, Pedro Rodrigues. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Bairro Baixa Grande – Pesqueira – PE, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das Trocas Linguísticas**: O que falar quer dizer. Ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

_____, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____, Pierre. **Razões Práticas**: Sobre a teoria da ação. Trad. Maria Corrêa – 11^a ed. Campinas, SP: Papyrus, 2011.

BRASIL. Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. In: **Novo Código Civil Comparado**.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil. 34 ed. Brasília: Edições Câmara, 2011.

BRITO, Ênio José da Costa. **Veredas interculturais: leituras decoloniais sobre religião, história e literatura**. São Paulo: Recriar, 2020.

BURGESS, S. M., ed. **The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002.

CACIQUE MARCOS. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2021. Entrevista gravada em formato MP3.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Carta régia de 2 de dezembro de 1808**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anteriores/1824/cartaregia-40274-2-dezembro-1808-572464-publicacaooriginal-95565-pe.html>. Acesso em: 10 março 2022.

CAMARGO, Maria Tereza Lemos de Arruda. Jurema (*Mimosa hostilis* Benth) e sua relação com os transe nos sistemas de crenças afro-brasileiras. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Orgs.). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-índigena*. Recife: Bagaço, 2002, p. 151-170

CAMINHA, “Pero Vaz de. Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: Pereira, Paulo Roberto (org.). **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, p. 54. 1999.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Ed. 7. São Paulo: EDUSP, 2015.

CAPIBERIBE, Artionka. Sob o Manto do Cristianismo: o processo de conversões palikur. In: Paula Montero (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

CHAMORRO, Graciela. Contribuições para a história indígena contemporânea. *História em Reflexão, Dourados*, v. 3, n. 6, p. 1-25, jul.-dez. 2009.

CHAMORRO, Graciela. (org.). **Missões, militância indigenista e protagonismo indígena**. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. Sao Bernardo do Campo, Nhanduti Editora, 2012.

_____, Graciela; PEREIRA, Levi Marques. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul. História, cultura, transformações sociais*. 2013

CHESNUT, R. Andrew. *Born again in Brazil. The Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Tradução de Sônia Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

COLEMAN, Simon. *The globalization of charismatic christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COSTA, F. A. Pereira da. **Anais Pernambucanos**. Recife: FUNDARPE, 1983. VI.

CORREA, Marina A. O. S. **Verde para Abreu e Lima e Azul para Recife: as cores da rivalidade entre os ministérios das Assembleias de Deus (ADs) em Pernambuco**. III Congresso nordestino de Ciências da Religião e Teologia, realizado entre os dias 08 e 10 de setembro de 2016 na UNICAP, PE.

CORREA, Marina A.O.S. **A operação do carisma e o exercício do poder: a lógica dos ministérios das igrejas Assembleias de Deus no Brasil**. São Paulo: Recriar, 2018.

CORREA, Marina. O. S. **Dinastias assembleianas: sucessões familiares nas igrejas as Assembleias de Deus no Brasil**. São Paulo: Recriar, 2020.

CORREA; XAVIER, Marina A. O. S.; Liniker. **A colonialidade do espírito santo no pentecostalismo brasileiro: a sobreposição da branquitude em suas comunidades religiosas negra**. Revista Protesta & Carisma, volume 3, número 5, 2023.

CONDE, E. **História das Assembléias de Deus no Brasil**, 2a edição, CPAD, Rio de Janeiro, 2000.

_____, E. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

_____, E. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. 8ed. Rio de Janeiro: CPAD, [1961] 2008.

CPAD. Revista Discipulado – (Novos Convertidos). CPAD, Rio de Janeiro, 2013.

CREMOS. **Jornal Mensageiro da Paz**, ano 80, n. 1502, p. 6, jul. 2010

CRUZ, V.C.; ARAÚJO de OLIVEIRA, D. (org.). **Geografia e giro decolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986. 173 p.

DALILA. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2021. Entrevista gravada em formato MP3.

DANIEL, Silas. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____, Mircea. **O Sagrado e o Profano**; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. **Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)**. 2015. 358 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/132222>>. Acesso em: 10 fevereiro 2022.

FEITOSA, Eduardo. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2023. Entrevista gravada em formato MP3.

FEITOSA, Geovane Santana. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2021. Entrevista gravada em formato MP3.

FERREIRA, Ivson J.; BRASILEIRO, Sheila; FIALHO, Vânia. Dossiê Chicão Xukuru. In: “**Plantaram**” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Vânia Fialho, Rita de Cássia Maria Neves, Mariana Carneiro Leão Figueiroa (Orgs). Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, p. 16-51, 2011.

FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão. Um olhar antropológico acerca do processo criminal que teve como vítima o cacique Xicão Xukuru. In: “Plantaram” Xicão: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Vânia Fialho, Rita de Cássia Maria Neves, Mariana Carneiro Leão Figueiroa (Orgs). Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, p. 52- 96, 2011.

FILHO, Fabio da Silva. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2023. Entrevista gravada em formato MP3.

FOLHA DE S. PAULO. **64% dos brasileiros se declaram católicos**. DataFolha, São Paulo. Disponível em: <<https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2007/05/1223870-64-dos-brasileiros-se-declaram-catolicos.shtml>>. Acesso em: 11 fevereiro 2022.

FOLHA DE S. PAULO. **Crescimento: segundo o data folha, 25% dos brasileiros são evangélicos**. DataFolha, São Paulo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2604201007.htm>>. Acesso em: 20 de março 2022.

FRESTON, Paul. **Breve história do pentecostalismo brasileiro** in ANTONIAZZI, Alberto. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala no livro José Olympio, ed. Rio de Janeiro, 1943 - 4 ed., 2 vol.; 1 vol.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. FUNAI. Índios no Brasil. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/o-brasil-indigena-ibge> . Acesso em 16 de novembro 2022.

GAMA, Monalisa Ribeiro. **O preço da conversão: análise das trocas simbólicas e dos mecanismos de subjetivação dos conversos na Assembleia de Deus**. Campina Grande – PB. Tese de Doutorado – Universidade Federal de Campina Grande; Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, 2015.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas**. Dourados: UFGD, 2011.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é ciência da religião?** Paulinas, São Paulo, 2005.

GUAJAJARA, Sonia. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Brasília - DF, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A ,2002.

HOHENTHAL JR., W.D. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, São Paulo, v. 8, p. 93-166, 1954.

_____, W. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco. *Revista do Museu Paulista. N.S.* São Paulo, 8, 1958.

_____, E. et al. *História da igreja no Brasil: primeira época*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

_____, E. “A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, E. *et al.* (orgs.). *História da Igreja no Brasil – Tomo II/1*. Petrópolis: Vozes; Paulinas, 1983, p. 39.

_____, E. (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. Estados: Pernambuco. Rio de Janeiro, 2012a. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pe&tema=censodemog2010_relig. Acesso em: 11 novembro 2022.

_____. Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012b. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 11 novembro 2022.

JACOB, C. R.; HEES, C. R.; WANIEZ, D. R.; BRUSTLEIN, P. V. **Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Loyola, 2003.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 31-67.

KAPFHAMMER, Wolfgang vom. "Sateré puro" zum "Novo Sateré". Neubewertungen der indigenen Kosmologie als Reaktion auf Katholische und evangelikale Mission bei den Sateré-Mawé-Indianern, Brasilien; Vortrag gehalten auf der Tagung der deutschsprachigen Ethnologie Heidelberg, 1999.

KOPENAWA; ALBERT. Davi, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

LEITE, Serafim, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965. (10 volumes).

LIMA, Marcelo Ayres Camurça. Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões? IN: TEIXEIRA, Faustino. A(s) ciência (s) da religião no Brasil. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p.197-232.

LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral. Introdução. A experiência identitária na lógica dos fluxos. Uma lente para se compreender a vida social. In: . Para além da identidade: fluxos, movimentos e trânsitos. (Org). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 09-24.

LUCIA. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

MACIEL, José de Almeida. **Pesqueira e o antigo termo de Cimbres**. Recife: Biblioteca pernambucana de história municipal, 1980.

MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARIA. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARTINS, José de Souza. **A Chegada do Estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993. 179p. ISBN: 852710219

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. N-1 edições, 2018.

MELO, Constantino José Bezerra de. **O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção-PE)**. 2019. 298 f. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2019.

MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 235-252.

MIRANDA, Júlia. O jeito cristão de fazer política. Representações, rituais e discursos nas candidaturas pentecostais e carismáticas. Trabalho apresentado no XII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 1998. <http://www.clacso.edu.ar/~libros/anpocs/miranda.rtf>.

MNTBR. **Missão Novas Tribos do Brasil, 2023**. Disponível em: <https://novaatribosdobrasil.org.br/> Acesso em 04 de janeiro de 2023.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1990.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: in São Paulo: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. Companhia das Letras, 1994.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Doria. Ed. Revista e modificada pelo autor. 16a. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

_____, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Sulina, 2005.

_____, Edgar. **Ensinar a viver: manifesto para mudar a educação**. Tradução de Edgar de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MOTA, Clarice Novaes da; BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da jurema: representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Orgs.). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002, p. 19-60.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 2016.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NEVES, Rita de Cássia Maria. **Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos**. Tese de doutorado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil: 1549-1560*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1931, p.229-245.

NYE, Joseph S. *Soft Power*, New York, Estados Unidos: Public Affairs, 2004

OLIVEIRA, João Pacheco de. A Problemática dos “Índios Misturados” e os limites dos estudos americanistas: um Encontro entre Antropologia e História. In: _____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. p. 99-123. ISBN: 85-7108-220-0

_____, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=50104-93131998000100003>. Acesso em 01 dez. 2022.

_____. João Pacheco de. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988. 315 p. ISBN: 85-279-0080-7.

_____. (Org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria: LACED, 2004. 360 p. ISBN: 85-86011-80-0

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru** – João Pessoa, 2006.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Traduzido por Walter O.Schulupp. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PALITOT, Estêvão Martins. **A produção do território Xukuru**: memória, ritual e política. Revista Vivência, n. 33, p.147-157, 2008.

PEREIRA, Levi Marques. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: LANGER, Protasio Paulo;

PETERSEN, Paulo. Agroecologia: um antídoto contra a amnésia biocultural. IN: TOLEDO, Vítor M; BARRERA-BASSOLS, Narcísio. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2015.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 2003.

PISSOLATO, Elizabeth. “Tradições Indígenas” nos censos brasileiros – Questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, Faustino; MAJELA. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf>. Acesso em: 17 julho 2022.

REBECA. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

RUTH. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2021. Entrevista gravada em formato MP3.

SANTOS, Roberto José. (Org.). **Assembleia de Deus em Abreu e Lima - 80 Anos**: síntese histórica. Abreu e Lima: FLAMAR, 2008.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira. Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada (UFPE). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2008.

SARA. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Edson Hely. Notas para uma História Xukuru. 34 f. Recife: digitado, 1998.

_____, Edson Hely. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988/ Edson Hely Silva. - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

SILVA, Gilmar Marcio. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Aldeia São José – Pesqueira – PE, 2022. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Vaniele freire da. **A religiosidade Xukuru do Ororubá**. Entrevistador: Yuri Magalhães Silva. Pesqueira – PE, 2023b. Entrevista gravada em formato MP3.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMMEL, George. A Natureza Sociológica do Conflito. In: MORAES Fº, Evaristo de (Org.) Georg Simmel: sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Pluralidade religiosa e de expressões do transcendente na cultura brasileira/latino americana: questões metodológicas**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira. Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 191-218.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: FJN, Editora Massangana, 1998.

_____, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: FJN: Editora Massangana, 1999. 152 p. (Estudos e Pesquisas; 101). ISBN: 85-7019-329-7.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. 8 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOUZA, Liliane Cunha de. Doença que rezador cura e o modelo etiológico dos Xukuru do Ororubá. In: Povos indígenas em Pernambuco: identidade, diversidade e conflito. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007. p. 137-153.

SOUZA, Joarib; SANTOS, Josafá. **Obra do centenário da IEADPE 1918-2018**. Recife, Editora Bereia, 2018.

USARSKI, Frank. **Constituintes da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

VALÉRIO, Samuel Pereira. **Pentecostalismo de migração: a terceira entrada do Pentecostalismo no Brasil**. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

VINGREN, Ivar, **Diá rio de Gunnar Vingren**, 6ª edição, CPAD, Rio de Janeiro, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **"Images of nature and society in Amazonian ethnology"**, Annual Review of Anthropology, 1996.

WEBER, Max. A ciência como vocação: In: **Ensaio de sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília, 4 ed, Unb, 1998.

_____, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

_____, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília, volume 1, UnB, 2004.

WRIGHT, Robin M. (org.) **Transformando os Deuses - igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas - SP, Editora da Unicamp, 2004.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA A COMUNIDADE INDÍGENA

ROTEIRO DE ENTREVISTA A COMUNIDADE INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ

1. Nome completo?
2. Idade?
3. Sexo?
4. Escolaridade?
5. Identificação quanto à cor/etnia:
6. () BRANCA; () INDÍGENA; () NEGRA; () AMARELA; ()
OUTRA:.....
7. Caso se declare indígena, qual sua etnia?
8. Qual o nome da aldeia onde vive?
9. Qual a sua religião?
10. Existem igrejas próximas do seu território demarcadas pela FUNAI?
Quais? 11. Como é vista as outras religiões pelo seu povo?
12. Na sua opinião, qual o objetivo dos evangélicos pentecostais?
13. Você consegue perceber algo similar nos cultos evangélicos com os do
terreiro indígena?
14. Os evangélicos pentecostais têm medo dos rituais indígenas?
15. Há alguma tentativa de diminuir a função do cargo do Pajé pela
comunidade religiosa evangélica pentecostal?
16. Há evangélicos que frequentam a religião indígena?
17. Tem alguma missão religiosa acontecendo no seu território?
18. Existe algum tipo de ajuda com alimentos, dinheiro, remédios,
oportunidades de mercado pelas outras religiões no seu território? Quais?
19. Tem parentes indígenas evangélicos no seu território demarcado pela
FUNAI? E fora do território? Quantos mais ou menos?
20. Os parentes indígenas continuam frequentando os rituais indígenas do
povo? 21. Esses parentes indígenas continuam usando as vestes com artes
indígenas nas celebrações?
22. Você acredita que há algum conflito religioso com os evangélicos? 23. Você
acredita que há uma demonização dos ancestrais, entidades, encantados,
orixás ou em geral, nos rituais indígenas por parte dos evangélicos
pentecostais?
24. Você já sofreu intolerância religiosa pelos evangélicos pentecostais? 25.
Algum parente indígena do seu povo já sofreu agressão, seja física ou moral
por parte dos evangélicos pentecostais?

APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA LIDERANÇAS INDÍGENA

ROTEIRO DE ENTREVISTA LIDERANÇA INDÍGENAS XUKURU DO ORORUBÁ

1. Nome completo?
2. Idade?
3. Sexo?
4. Escolaridade?
5. Identificação quanto à cor/etnia:
6. () BRANCA; () INDÍGENA; () NEGRA; () AMARELA; ()
OUTRA:.....
7. Caso se declare indígena, qual sua etnia?
8. Qual o nome da aldeia onde vive?
9. Qual a sua religião?
10. Qual a religião do seu povo?
11. Existem igrejas próximas do seu território demarcadas pela FUNAI?
Quais? 12. Existem indígenas do seu povo que não frequentam sua religião?
13. Como é vista as outras religiões pelo seu povo?
14. Você acredita que tem uma mistura religiosa das práticas religiosas
indígenas com outras as práticas religiosas cristã pentecostal? 15. Na sua
opinião, qual o motivo da evangelização indígena pelos evangélicos cristã
pentecostal?
16. Na sua opinião, qual o objetivo dos evangélicos pentecostais? 17. Você
consegue perceber algo similar nos cultos evangélicos com os do terreiro
indígena?
18. Os evangélicos pentecostais têm medo dos rituais indígenas? 19. Há
alguma tentativa de diminuir a função do cargo do Pajé pela comunidade
religiosa evangélica pentecostal?
20. Há evangélicos que frequentam a religião indígena?
21. Tem alguma missão religiosa acontecendo no seu território? 22. Existe
algum tipo de ajuda com alimentos, dinheiro, remédios, oportunidades de
mercado pelas outras religiões no seu território? Quais?
23. Tem parentes indígenas evangélicos no seu território demarcado pela
FUNAI? E fora do território? Quantos mais ou menos?
24. Os parentes indígenas continuam frequentando os rituais indígenas do
povo? 25. Esses parentes indígenas continuam usando as vestes com artes
indígenas nas celebrações?
26. Você acredita que há algum conflito religioso com os evangélicos? 27. Você
acredita que há uma demonização dos ancestrais, entidades, encantados,
orixás ou em geral, nos rituais indígenas por parte dos evangélicos
pentecostais?
28. Você imagina de onde vem o investimento financeiro dessas igrejas
pentecostais?
29. Há algum canal de conversa entre as lideranças indígenas do seu povo
com a liderança evangélica pentecostal?
30. Você já sofreu intolerância religiosa pelos evangélicos pentecostais? 31.
Algum parente indígena do seu povo já sofreu agressão, seja física ou moral
por parte dos evangélicos pentecostais?

APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA A COMUNIDADE PENTECOSTAL

ROTEIRO DE ENTREVISTA A COMUNIDADE PENTECOSTAL

1. Nome completo?
2. Idade?
3. Sexo?
4. Escolaridade?
5. Identificação quanto à cor/etnia:
() BRANCA; () INDÍGENA; () NEGRA; () AMARELA; ()
OUTRA:.....
6. Caso se declare indígena, qual sua etnia?
7. Caso se declare indígena, qual o nome da aldeia onde vive?
8. Qual a sua religião?
9. De qual ministério?
10. De qual vertente?
11. Como você vê a presença dos indígenas na comunidade?
12. Como a sua religião vê o indígena?
13. Você tem conhecimento de indígenas que frequentam sua religião?
14. A sua igreja apoia de alguma forma povos indígenas? Como?
15. Vocês participam de alguma ação social voltada para a comunidade indígena?
16. Você consegue perceber alguma similaridade, seja mínima, dos rituais indígenas com o seu culto?
17. Há no meio dos fiéis algum tipo de receio com pessoas declaradas indígenas?
18. Você imagina de onde vem o investimento financeiro das missões evangelizadoras no Brasil?
19. Você se relaciona bem com os indígenas? Por meio de algum canal?
20. Como vocês lidam com o que os indígenas chamam de ancestrais, entidades, encantados, orixás? E como sua igreja vê?
21. Antes de vocês se aproximarem com a comunidade indígena, tinha alguma liturgia no culto que com essa relação de aproximação, você percebeu alguma mudança?

APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA A LIDERANÇA PENTECOSTAL

ROTEIRO DE ENTREVISTA A LIDERANÇA PENTECOSTAL

1. Nome completo?
2. Idade?
3. Sexo?
4. Escolaridade?
5. Identificação quanto à cor/etnia:
 - a. () BRANCA; () INDÍGENA; () NEGRA; () AMARELA; () OUTRA:.....
6. Caso se declare indígena, qual sua etnia?
7. Caso se declare indígena, qual o nome da aldeia onde vive?
8. Qual a sua religião?
9. De qual ministério?
10. De qual vertente?
11. Como você vê a presença dos indígenas na comunidade?
12. Como a sua religião vê o indígena?
13. Como você vê a relação da sua religião com a religião dos indígenas?
14. Você tem conhecimento de indígenas que frequentam sua religião?
15. A sua igreja apoia de alguma forma povos indígenas? Como?
16. O que você acha sobre as missões evangelizadoras em território indígena?
17. Vocês participam de alguma ação social voltada para a comunidade indígena?
18. Você consegue perceber alguma similaridade, seja mínima, dos rituais indígenas com o seu culto?
19. Há no meio dos fiéis algum tipo de receio com pessoas declaradas indígenas?
20. Você se relaciona bem com os indígenas? Por meio de algum canal?
21. Como vocês lidam com o que os indígenas chamam de ancestrais, entidades, encantados, orixás? E como sua igreja vê?
22. Existe algum canal de conversa entre as lideranças da sua igreja com as lideranças indígenas?

APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr.(a) para participar da pesquisa intitulada provisoriamente **A PERTENÇA RELIGIOSA NO FENÔMENO DA EVANGELIZAÇÃO CRISTÃ NO POVO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ**, sob a responsabilidade do discente pesquisador Yuri Magalhães Silva, mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe, na qual na pesquisa tem a orientação da Profa. Dra. Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa, professora da UFS. O objetivo da pesquisa é analisar como se dá o fenômeno da evangelização cristã no povo indígena Xukuru do Ororubá em suas diversas fases, a interação da instituição religiosa e os fiéis indígenas dentro do território demarcado e fora do território, no município de Pesqueira- PE. Assim, para percorrer esse caminho, traçamos os seguintes objetivos específicos: a) investigar a relação das igrejas pentecostais Assembleias de Deus no município de Pesqueira e o povo indígena Xukuru do Ororubá; b) entender como se dá o fenômeno religioso dos indígenas Xukuru do Ororubá aldeados e desaldeados e as relações com as manifestações e divindades sagradas; c) analisar os discursos (dito e não-dito) sobre as teologias e missões evangelizadoras e discursos sobre as eleições municipais nos rituais religiosos, conferências e durante as entrevistas individuais; d) avaliar como os rituais indígenas reafirmam sua identidade e constrói um pensamento decolonial.

A realização dessa pesquisa trará benefícios diretos a comunidade indígena e pentecostal, uma vez que não só vai diagnosticar os caminhos e formas da evangelização, mas também explicitar possíveis barreiras, fazendo-os compreender como as lutas e religiosidade são criadas a partir de uma cosmologia indígena. Dessa forma, os resultados dessa pesquisa trarão benefícios aos Xukuru, tornando-o cada vez mais conscientes sobre os impactos da sua religiosidade e os desdobramentos de uma nova religião, cristã. A partir dos resultados da pesquisa, que serão divulgados em forma de artigos acadêmicos, nos congressos científicos, e na dissertação da pós graduação, os Xukuru terão visibilidade ampliada na sociedade, e possivelmente uma identidade mais fortalecida pelo *ethos* social positivo. Os dados coletados nesta pesquisa, coletado por meio de entrevistas semiestruturadas com roteiro previamente elaborado, ficarão armazenados na universidade para quaisquer consultas.

Sua participação é voluntária e não terá ganho financeiro. Será por meio da aplicação de um questionário semi estruturado através da entrevista nos locais indicados pelo pesquisador dentro da sua aldeia. É de seu conhecimento que a sua participação nesta pesquisa poderá acarretar riscos e danos físico, psíquico, moral, intelectual, social, cultural em qualquer etapa da pesquisa e dela decorrente. O participante terá direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS no 510 de 2016, Artigo 19) e a assistência será prestada de forma gratuita pelo pesquisador por garantia dos riscos por meio de uma profissional da psicologia, a Dra. Maria de Lurdes Zamora Damião através do e- mail: maria.damiao@fecap.br.

A pesquisa se dará por meio de perguntas que não terá respostas certas ou erradas e poderá levar em média 30 minutos. A divulgação dos resultados da pesquisa será compartilhada com a comunidade por meio das lideranças das partes.

Para qualquer outra informação, o(a) Sr.(a) poderá entrar em contato com o discente pelo e- mail yurims@academico.ufs.br ou pelo telefone (81) 99600-8770, ou poderá entrar em contato com o Departamento de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, pelo telefone (79) 3194-6358. Comitê de Ética em Pesquisa: Rua Cláudio Batista s/n - Hospital Universitário, Bairro Sanatório, Aracaju- Sergipe, CEP –

49060-110, Tel : 3194 - 7208, E mail: cep@academico.ufs.br Segunda a Sexta-feira das 07 às 12h. Por meio da resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 17, inciso IX, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP: SRTVN está localizada na Via W 5 Norte - Edifício PO700 - Quadra 701, Lote D - 3º andar - Asa Norte, CEP 70719-040, Brasília (DF); Telefone: (61) 3315-5877, horário de atendimento: 09h às 18h deu o parecer consentido sobre a pesquisa. Além do mais, confirmamos o compromisso de que as informações obtidas serão utilizadas somente conforme os objetivos propostos pela pesquisa. O participante tem direito ao sigilo e a confidencialidade ou poderá escolher em ter sua identidade divulgada.

O participante da pesquisa solicita: () sigilo e confidencialidade () identidade divulgada.

Diante disso, eu, _____, fui informado(a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por esta razão, aceito participar voluntariamente desta pesquisa que foi submetida às normas do CONEP, sabendo que os dados coletados estarão sob o resguardo científico e o sigilo profissional, e contribuição para o alcance dos objetivos deste trabalho e para posteriores publicações dos resultados. GUARDE a sua via deste termo assinada por todas as partes. Você terá o direito de retirar seu consentimento em qualquer fase do projeto sem prejuízo algum.

Assinatura do(a) participante

Assinatura do discente entrevistador

_____ de _____ de 20____.

ANEXO A – AUTORIZAÇÃO FUNAI



Ministério da Justiça e Segurança Pública
Fundação Nacional do Índio-Funai
Coordenação Técnica Regional Nordeste I
CTL Arcoverde-PE

Carta de Anuência

Declaro que fui informado sobre a pesquisa “Povo Xukuru do Ororubá: O cruzo dos rituais indígenas e o pentecostalismo de 1980 a 2021”, por *YURI MAGALHÃES SILVA*, internacionalista e aluno do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Sob orientação da Prof^a. Dr^a. *MARINA APARECIDA OLIVEIRA DOS SANTOS CORREA*. Foi explicado que o objetivo da pesquisa é estudar o qual a relação das tradições religiosas Xukuru do Ororubá com o Pentecostalismo, e compreendi, porta, que:

- O estudo utilizará a análise de campo (Pesquisa ação) qualitativa e narrativas produzidas por indígenas, com agendamento prévio de dia e horário convenientes,

- Os riscos da pesquisa são de sentir desconforto em expor sua opinião. É importante a confidencialidade para que não ocorram danos físico, psíquico, moral, intelectual, social, cultural em qualquer etapa da pesquisa e dela decorrente. O participante terá direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e resolução CNS no 510 de 2016, Artigo 19) e a assistência será prestada de forma gratuita pelo pesquisador por garantia dos riscos por meio de um profissional da psicologia.

- Os benefícios dessa pesquisa vão desde o enriquecimento da área das ciências da religião, bem como o aprofundamento de estudos voltados para populações indígenas, podendo proporcionar uma melhoria na qualidade de vida dos Xukuru, com ações no fortalecimento das tradições religiosas e identidade cultural,

- Os resultados obtidos poderão compor o corpo geral do trabalho e servir posteriormente para fins de publicação em congressos e/ou revista científicas, respeitando o anonimato das fontes,

- O trabalho obedecerá ao rigor ético preconizado pelo Ministério da Saúde que regulamentam pesquisas com seres humanos através da resolução 196/1996 e das normas para estudos com populações indígenas dispostas na resolução 304/2000.

Afirmo então, que fui esclarecido e concordo com a participação dos Xukuru do Ororubá nessa investigação.

Coordenação Técnica Local de Arcoverde-PE 24/11/2022


Expedito Macena Alves
Coordenador da CLT/ Arcoverde-PE
Port. Presidenciais nº 41 de 12/11/2022
FUNAI

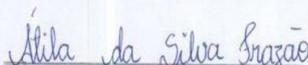
ANEXO B – TERMO DE ANUÊNCIA PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

TERMO DE ANUÊNCIA PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

A comunidade Indígena Xukuru do Ororubá por meio do Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá - COPIXO situada no Município de Pesqueira, estado de Pernambuco declara para os devidos fins, que concorda com a realização da pesquisa, intitulada provisoriamente **A PERTENÇA RELIGIOSA NO FENÔMENO DA EVANGELIZAÇÃO CRISTÃO NO POVO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ**, desenvolvida pelo mestrando em Ciência da Religião Yuri Magalhães Silva, da Universidade Federal de Sergipe, sob a orientação da Profa. Dra. Marina Correa.

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos da Resolução 466/12 CNS e suas complementares, comprometendo-se a utilizar os dados pessoais dos participantes da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou da comunidade, obedecendo às normas éticas da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) as quais são destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos.

Aldeia Santana, 26 de abril de 2022.


Atila da Silva Frazão - Coordenador

COPIXO
Conselho de Professores Indígena
Xukuru do Ororubá

ANEXO C – COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.832.982

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1935929.pdf	07/12/2022 22:40:50		Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTA.pdf	07/12/2022 22:39:46	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
Outros	Parecer_FUNAI_assinado.pdf	07/12/2022 22:38:06	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Yuri_Silva_negrito.pdf	07/12/2022 22:37:25	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Yuri_Silva.pdf	07/12/2022 22:36:53	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
Outros	Termoanuencia_indigena_Yuri_Magalhaes_Silva.pdf	09/11/2022 11:25:46	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_detalhado_Yuri_Silva.pdf	09/11/2022 11:24:47	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
Outros	Roteiro_de_entrevistas_Yuri.pdf	10/06/2022 18:23:47	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
Solicitação registrada pelo CEP	termo_compromisso_assinado.pdf	05/05/2022 08:45:58	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
Declaração de concordância	termoanuencia.pdf	02/05/2022 22:06:17	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito
Folha de Rosto	Folhaderosto_final.pdf	02/05/2022 22:05:22	YURI MAGALHAES SILVA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

BRASILIA, 22 de Dezembro de 2022

Assinado por:
Lais Alves de Souza Bonilha
(Coordenador(a))

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

ANEXO D – CARTA DA XXI ASSEMBLEIA XUKURU DO ORORUBÁ 2021

POVO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ CARTA DA XXI ASSEMBLEIA – 2021:

Munidos da Força Encantada, nós Povo Indígena Xukuru do Ororubá, realizamos de 17 a 20 de maio a vigésima primeira (21ª) assembleia anual, que devido à situação pandêmica que nos assola e a crescente propagação da COVID-19, em mais uma edição utilizamos o formato on-line por meio da Ororubá Filmes, da APIB e da Mídia Ninja aglutinando povos numa mesma energia, a que emana da Pedra do Reino do Ororubá, onde cada casa, mesmo para além das fronteiras, tomara-se uma extensão do nosso Território Sagrado.

No Terreiro Sagrado, na Aldeia Pedra D'água, as Lideranças Religiosas e o Cacique realizaram a pajelança de abertura de forma restrita; em seguida, na Aldeia Santana com transmissão ao vivo, invocamos a Força do Encantamento pela chamada do Memby seguindo com o Ritual Sagrado fortalecendo o Espírito, a Alma e a Matéria e norteando as discussões desta edição sob a proteção do nosso Pai Tupã e da nossa Mãe Tamain.

O Povo Xukuru do Ororubá, em Assembleia, discute a participação efetiva dos Povos Originários nas políticas públicas e na defesa dos Direitos Constitucionais (CRFB 88), assim como as políticas de enfrentamento à pandemia do Novo Coronavírus (Sars-CoV-2) em três perspectivas que estão indissociáveis: Na Aldeia, Na Rua e Na Rede, fortalecidos pela força da Terra dos Ancestrais.

Na pauta, abordaram-se assuntos pontuais como o enfrentamento à pandemia de COVID-19 e como as Instâncias de Organização Sociopolíticas do Povo Xukuru têm se organizado e atuado no Território Sagrado a partir do nosso Projeto de Vida, e os cenários que vivenciamos para além das fronteiras, seguindo as orientações da Organização Mundial da Saúde – OMS e do Ministério da Saúde por meio das portarias e decretos, para vencermos a grave situação mundial, e principalmente brasileira, como frisara o Cacique Marcos na fala de abertura. Ainda, trabalharam-se as políticas públicas partindo do cenário nacional e a aplicabilidade no Território seja na Educação, na Saúde, no Meio Ambiente e nos demais setores, e a inserção dos povos indígenas na política partidária confirmando que a Assembleia Xukuru é um espaço de formação política cujo discernimento é dado pelo Sagrado fortalecendo o Ser Xukuru. Na Rua, reafirmamos que seguimos firmes na defesa e na ocupação de espaços de poder colocando-os numa outra perspectiva a partir da Aldeia sob a orientação da Sabedoria Ancestral num protejo de vida coletivo, espaços esses antes limitados a uma pequena massa elitista e oligárquica. Somos cidadãos de direitos capazes de gerir espaços outros, respeitando a diversidade social, entendendo que chega de invisibilidade, chega de exploração; chega de genocídio. Desprezamos toda forma de governo que criminalize as Lideranças Indígenas, que

seja a favor da cultura de morte, que defende a LGBTfobia, o machismo e toda forma de preconceito, que propague a intolerância religiosa e que endemonize a Cultura e a Tradição Indígenas em detrimento do agronegócio, da mineração e do desmatamento que ferem a vida e matam, e que não aceita a participação dos Povos Originários nos espaços de poder. Colocamo-nos solidários ao Povo Yanomami perante o conflito que enfrentam e numa única voz afirmamos: “Nunca Mais Um Brasil Sem Nós!”.

As candidaturas do Povo Xukuru, em especial a do Cacique Marcos, refletem a necessidade a partir das discussões das Assembleias Xukuru em ocupar espaços de poder para efetivação do projeto de governo construído com a participação popular. Entendemos que o Cacique Marcos é novamente injustiçado ao ser impedido de assumir o cargo de prefeito de Pesqueira. Defendemos a Democracia e que a decisão da população seja respeitada, a começar pelas umas que expressam de fato a vontade e o desejo de mudança numa gestão participativa, e resistentes dizemos: Deixa Xukuru Governar!

O Povo Xukuru do Ororubá coloca-se contrário à regularização fundiária das ocupações em terras da União ou do INCRA pelo Projeto de Lei 2633/20. Não aceitamos um governo genocida que atira a culpa nos Povos Originários, em especial os que habitam a Amazônia Brasileira. Defendemos a vacinação como imunizante ao COVID-19 de todos os indígenas que habitam para além das fronteiras dos territórios demarcados e para toda a população brasileira, e reiteramos a necessidade em continuarmos com os cuidados de enfrentamento ao vírus através das recomendações sanitárias.

Na Rede, seguiremos utilizando o que se tem de moderno para fortalecer o que temos de ancestral, lutando pela democratização das mídias e quebrando os monopólios, assim garantiremos que nossa voz e nosso projeto de futuro ecoem em todos os espaços, mobilizando e politizando a todos para que o Estado brasileiro não retroceda naquilo que já conquistamos.

Confiantes na Força Encantada, o Povo Xukuru do Ororubá, segue firme na Aldeia, na Rua, na Rede como espaços de resistência e de colaboração em favor da vida e da luta dos povos defendendo uma nação pluriétnica, justa e solidária. – Diga ao Povo que Avance! – Avançaremos!

Aldeia Santana, 20 de maio de 2021.

ANEXO E – CARTA DA XXII ASSEMBLEIA XUKURU DO ORORUBÁ 2022

CARTA XXII ASSEMBLEIA XUKURU DO ORORUBÁ 2022

Com a força do rei do Orurubá no período de dezessete a vinte de maio, nós povo indígena, Xukuru do Ororubá, realizamos a vigésima segunda assembleia anual de forma semipresencial, considerando ainda os atenuantes pandêmicos do covid-19 onde aconteceram ações paralelas nas aldeias do território por meio dos agentes da educação escolar indígena e com transmissões ao vivo das mesas por meio da Ororubá Filmes. Estando reunidos no Terreiro Sagrado da Aldeia Pedra D'Água, donde emana a força e a luz do nosso território. O conselho de lideranças e as instâncias de organização sociopolítica junto ao pajé e ao cacique. Vivenciamos a pagelança de abertura na presença da força encantada. Como missão do nosso solo sagrado irradiamos o planeta reverberando juntos aos demais povos a terra sem males nossa defesa. A partir da pisada e pela batida do Jupago em sintonia com os invisíveis no ritual. Louvando e agradecendo ao pai Tupã e a nossa mãe também em assembleia, o povo sucuru do Orurubá discute o processo colonizatório que passamos com a invasão portuguesa e que em mais de quinhentos anos de contato os povos originários vem sofrendo devido aos projetos de lei que permitem a mineração em terra indígena. Projetos da morte alimentados pelo agronegócio e pela ganância que dizimam e veem na contramão do nosso projeto de vida de defesa, cuidado e manutenção da vida humana e não humana dos seres da natureza. Pela sensibilidade enquanto o povo indígena e ouvindo o clamor do planeta Terra abordou-se na pauta as atitudes que a humanidade vem tendo em desfavor do meio ambiente, ferindo e matando as águas, as plantas, as pedras e os animais que nele habitam e destruindo a morada dos encantados pela sujeição do capitalismo que é nefasto e pela coisificação do outro, onde tudo é posto um preço. Favorecendo a devastação e o desmatamento a expansão do agronegócio e a poluição exacerbada com a emissão de poluentes como o dióxido de carbono e o metano em especial. Atendendo a ganância de poucos tidos como poderosos economicamente, cenário este que vem desde a invasão portuguesa.

Temos com a natureza sagrada e a resistência dada e fortalecida nela seguimos lutando em sua defesa a partir da agricultura do encantamento que vai para além do mero plantar e colher não como fim sim como meio, como ferramenta de produção de cuidado, de produção de fertilidade, uma agricultura de regeneração onde as matas nos ensinam a sermos corpos e sementes terminar no território pela ancestralidade, trazendo luz cura, seja física, seja espiritual, alimentando os invisíveis. Decolonizar as mentes é romper com paradigmas impostos pela sociedade não indígena. Quem pusera aos povos

originários, culturas outras que fomentam o racismo e o preconceito por meio de estereótipos. Desnaturalizar o pensamento quanto aos padrões de civilidade impostos é o caminho que aqui percorremos, caminhos de discussões horizontalizadas e democráticas. O decolonizar as mentes parte dos processos de cura que são as mazelas do processo histórico com a chegada da invasão e o seu projeto de extermínio dos nossos povos. É pensar a justiça ambiental entendendo que as natas são moradas sagradas rompendo com o elemento de negócio e de comércio que não enxerga o presente e o futuro da saúde planetária e que é de nossa responsabilidade pensar a descendência e ancestralidade as mazelas que não nos pertencem, uma vez que pertencemos e defendemos o zelo dos seres da natureza, que curam, garantem e protegem a nossa vida nesse espaço terreno com véus da ganância daqueles que queimam, exploram e comem veneno e que estão em fronteira conosco, porém cegos. Trata-se do chamamento da inspiração sagrada que é iluminada pelos encantados para que mudemos a mentalidade, pois sabemos da importância da mãe terra e as formas de cuidado e sofremos com a situação dos demais povos. É aldeando o planeta que plantamos para sobreviver para recuperar os invisíveis por meio da preservação. Com as mentes decolonizadas lutamos contra a colonização ao discutirmos a saúde planetária por meio da ética dos invisíveis que fundamentada na reciprocidade e na complementaridade. É aqui neste diálogo entre os seres humanos e os seres não humanos que garantimos e mantemos o direito de existir somos um povo semente, lançando o olhar a análise conjuntura atual, a análise de conjuntura atual, a tentativa de apagamento é crescente fomentada pelo Poder Executivo Nacional que viabiliza outros e não diferentes processos de colonização como em mil e quinhentos. Onde os princípios para a existência vem sendo destruídos alternizados de modo pontual nos territórios indígenas que estão sangrando e por assim estarem o planeta tem sangrado. Uma vez que é visto por eles como objeto de especulação e de negócio. Tais visões e atitudes predam todas as espécies. Predação esta claramente vista nos territórios dos povos originários do norte brasileiro por um lado a omissão, por outro lado a ação do Estado brasileiro que reforça e espalha as invasões a partir do pacote de destruição desde o licenciamento ambiental dos registros dos agrotóxicos ao mar com temporal, trazendo interferência e precificação que extrapola o ambiental e desemboca no desenvolvimento de poucos e que gera a pobreza crescente de muitos decolonizar e adiar é fomentar a descentralização da renda e desmontar o conjunto de relações daqueles que financiam os projetos da morte romper esse modelo de economia da destruição e defender a natureza sagrada como

sujeito de direito a luz das cosmologias ancestrais ocupando espaços de poder e de tomadas de decisão indigenizando a política e debatendo com a população democraticamente, em cumprimento a Constituição Federal, a vigésima segunda assembleia Xukuru do Ororubá contará com a participação das discussões trocar Elis da Pancararu, Soninha Guajajara, Junior e Alomami, Saulo Feitosa, UFPSA, Danicleide Aguiar e Rodrigo Santos e Greenpeace fortalecidos, seguimos gradativamente decolonizando pela escuta do encantamento reconectando-nos pelo ancestral, tocando e sentindo o solo sagrado e com a força dos invisíveis a odiando o planeta pela tradição e pela cultura, pela política e pela democratização, defendendo a vida de todos os seres da mãe natureza. Casa de sementes Mãe Zenilda, Aldeia Couro Dantas, Vinte de Maio de dois mil e vinte e dois

*Essa carta foi transcrita do áudio do gravador e poderá estar faltando algum trecho.