



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

COLEGIADO DE HISTÓRIA

SIMONE SILVA DE JESUS

**A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NA ALDEIA PATAXÓ-HÃ-
HÃ-HÃE: TERRITÓRIO, CONVERSÃO E IDENTIDADE
INDÍGENA, (1982 – 1997).**

Feira de Santana - BA

2015

SIMONE SILVA DE JESUS

**A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NA ALDEIA PATAXÓ-HÃ-
HÃ-HÃE: TERRITÓRIO, CONVERSÃO E IDENTIDADE
INDÍGENA, (1982 – 1997).**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Colegiado de História do Departamento de Ciências
Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira
de Santana, como requisito parcial para obtenção do
grau de Licenciado Pleno em História.

Orientador: Prof. Ms. Antônio Zózimo Passos Trabuco

Feira de Santana – BA

2015

Folha de Aprovação

A banca examinadora considera esta monografia adequada como requisito para a conclusão do Curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Feira de Santana.

Feira de Santana, 09 de Março de 2015.

Componentes da Banca Examinadora:

Orientador Prof. Ms. Antonio Zózimo Passos Trabuco
Universidade Estadual de Feira de Santana

Prof.^a Dr.^a Elizete da Silva
Universidade Estadual de Feira de Santana

Prof.^a Ms. Patrícia Navarro de Almeida Couto
Universidade Estadual de Feira de Santana

*In memoriam a meu pai Olegário Alves e
ao meu irmão Erivan Silva, Vocês estarão sempre
presentes em mim, em minha vida, em meus
pensamentos em meu coração.... Vocês são minha
saúde.*

AGRADECIMENTOS

Quatro anos se passaram, muitos desafios superados e estou muito feliz por contemplar essa vitória com todos vocês. Posso dizer que dias difíceis fizeram parte dessa caminhada, mas não posso esquecer que vivi dias alegres, de aprendizagem e momentos felizes compartilhados com pessoas amigas e especiais que levarei sempre comigo.

Neste momento, agradeço ao meu grande Deus por ter me conferido esta oportunidade e por não me abandonar nessa caminhada. Quero agradecer aos meus pais, Olegário Alves (in memoriam) e minha mãe Maria Jonas, mulher forte e corajosa, obrigado pelo amor e incentivo.

Aos meus irmãos dedico essa conquista. Não foi fácil chegar aqui, mas tenho orgulho de ser a primeira dentre os vinte dois a chegar. Que eu possa abrir caminhos para sobrinhos, tias, primos e cunhadas obrigados pela admiração e apoio, em especial meu querido irmão Erivan (in memóriam), que partiu deixando uma grande saudade. Sr. Cícero (sogro), por me acolher e me receber com uma filha.

Ao meu amor Thiago Borges, o meu muito obrigado. Passarmos no Vestibular no mesmo curso foi uma vitória e terminar juntos é um presente de Deus. Ao seu lado durante esse longo período, chamado por você de casamento forçado, as dificuldades ficaram mais fáceis, os caminhos mais claros, os meus dias mais felizes, obrigado por me apoiar nos momentos difíceis e compartilhar os momentos de alegria, essa conquista é nossa.

Ao meu orientador Ms. Zózimo Trabuco, pela inteligência, dedicação e paciência nas orientações, pelas indicações de fontes bibliográficas, pelos empréstimos e doações de livros que contribuíram para escrita desse trabalho e pelas várias correções que resultaram nessa monografia.

A Dr^a. Elizete da Silva, por me incentivar no desenvolvimento da pesquisa, suas orientações e cobranças ao longo do curso foram essenciais para o desenvolvimento da mesma. Não posso deixar de agradecê-la pelo seu carisma, amizade e bom humor.

Aos demais mestres, obrigado por contribuir na minha formação, a vocês o meu carinho e gratidão. Em especial Ágabo Borges, pela orientação na Iniciação Científica (FAPESB), a Valter Guimarães, pela orientação no PIBID.

A Patrícia Navarro, por nos despertar a curiosidade e a vontade de aprender mais sobre os povos indígenas. O curso “Antropologia dos povos indígenas” me

proporcionou experiências e aprendizados que levarei sempre comigo. Obrigado por transmitir com simplicidade, sabedoria e conhecimento.

Aos Indígenas, Pataxó Hã-hã-hãe pelo acolhimento e pelas entrevistas concedidas em especial, Midian, Valdivino, Valeriano, Edvaldo. Ao Pastor Abimael e a Eraldo que me conduziu dentro da aldeia durante as visitas, o meu muito obrigado.

A Residência universitária pela acolhida, em especial as meninas que residiram e residem no quarto quatro: Edna, Luciana, Gleide, Iralva, Dany, Jamily e Manuela. A minha turma 2010.2 aos que ficaram até o fim da caminhada e aos que tomaram outros rumos em Especial Fábio Accioly. Aos amigos que se fizeram presente dentro e fora da Universidade obrigada pelo companheirismo e amizade em especial: Bruna, Dayana, Taíse, Andréa, Iralina, M^a Lourdes Gonçalves, Fabiano, Jonathas Felliphe, Raimundo Cintra, Felipe Barreto e os demais que contribuíram direta e indiretamente para a realização desse sonho. Enfim meus sinceros agradecimentos...

RESUMO

O homem na contemporaneidade, segundo Stuart Hall, possui identidades múltiplas. Nesse sentido, esta pesquisa buscou analisar como se deu a entrada de duas denominações protestantes na comunidade Indígena Pataxó Hã-hã-hãe no final do século XX, circunscrevendo a pesquisa no âmbito metodológico da história do tempo presente. A comunidade localiza-se entre os municípios de Camacan, Pau-Brasil e Itajú da Colônia, situados na região sul da Bahia. Desde o início da exploração portuguesa na América que há expressivas interações culturais entre os povos indígenas e os “não indígenas”. Então, quando as experiências missionárias protestantes chegaram ao Brasil, já no século XX, fez com que o proselitismo chegasse à comunidade Pataxó Hã-hã-hãe, a qual passou por diásporas periódicas, devido, principalmente, aos conflitos de terras com os fazendeiros. Esse fato contribuiu para que alguns Pataxós se convertessem fora da comunidade e ao retornarem passassem a pregar uma nova fé. Nesse sentido, a primeira denominação a se instalar, no início da década de 1980, foi a Assembleia de Deus *Pahãe Tupã*. Quinze anos depois foi a vez da chegada da Metodista Wesleyana, em 1997. Contudo, a instalação do protestantismo gerou uma disputa pelo Campo Religioso indígena, num primeiro momento entre a Assembleia de Deus *Pahãe Tupã* e as manifestações religiosas indígenas como o *Toré*. Depois de bíblias cortadas a facão e jogadas na fogueira, a Assembleia conseguiu erguer o seu templo dentro da comunidade. Todavia, com a chegada da Metodista Wesleyana, as disputas passaram a ocorrer entre as denominações protestantes, possibilitando a percepção da fragmentação da identidade cultural.

Palavras-Chaves: Território, Conversão, Identidade Indígena.

ABSTRACT

The man in the contemporary world, according to Stuart Hall, has multiple identities. In this sense, this research seeks to analyze how was the entry of two Protestant denominations in the Indigenous community Pataxó Hã-hã-Hãe in the late twentieth century, circumscribing the research in the methodological framework of the history of this time. Such community is located between the cities of Camacan, Pau Brazil and Itajú of Cologne, located in southern Bahia. Since the beginning of the Portuguese exploration in America that there are significant cultural interactions between indigenous peoples and the "non-indigenous". Then, when the Protestant missionary experiences arrived in Brazil in the twentieth century, makes proselytizing reached the community Pataxó-Hã-hã-hãe which underwent periodic diasporas, mainly due to land conflicts with farmers. This contributed to some Pataxós were converted out of the community and the return began to preach a new faith. In this sense, the first name to settle in the early 1980 was the Pahãe Assembly of God Tupa and in about fifteen years later it was the turn of the arrival of Methodist Wesleyan in 1997. However, the installation of Protestantism led to a struggle for indigenous Religious Realm, at first between Pahãe Assembly of God Tupa and indigenous religious manifestations as Toré and after bibles cut with machetes and thrown into the fire the Assembly can raise his temple within the community. However, with the arrival of Methodist Wesleyan disputes will revolve around the Protestant denominations, allowing the perception of cultural identity fragmentation.

Key Words: Territory, Conversion, Indigenous Identity.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

AD – Assembleia de Deus

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CPAD – Casa Publicadora Assembleia de Deus

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

DAMAI – Diretrizes para a Ação Missionária na Área Indígena

DEDU – Departamento de Educação

DEHPE – Desenvolvimento Humano e Processos Educativos

FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil

M W – Metodista Wesleyana

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra

PIBID – Programa Institucional de Bolsa de Iniciação a Docência

SPI – Serviço de Proteção os Índios

UEFS – Universidade de Feira de Santana

LISTA DE IMAGENS

| | |
|--|----|
| Imagem 01: Templo provisório da Assembleia de Deus <i>Pahãe Tupã</i> | 38 |
| Imagem 02: Templo de alvenaria da Assembleia de Deus <i>Pahãe Tupã</i> | 39 |
| Imagem 03: Jornal Expositor Cristão | 47 |
| Imagem 04: Cartilha das Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indígena | 47 |
| Imagem 05: Templo da Metodista Wesleyana na aldeia | 51 |
| Imagem 06: Dança do Toré na Assembleia de Deus <i>Pahãe Tupã</i> | 59 |
| Tabela 1: Presença metodista nas aldeias indígenas brasileiras | 46 |

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

RESUMO/ABSTRACT

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

LISTA DE IMAGEM E TABELA

INTRODUÇÃO 12

CAPÍTULO I _____

TRAJETÓRIAS DOS PATAXÓS-HÃ-HÁ-HÃI NA RESERVA CARAMURU-PARAGUAÇU

1.0 Os povos indígenas e o Estado 16

1.1A ação do Estado através do SPI e da FUNAI entre os Pataxós Há-hã-hãe19

1.2 Localização da Aldeia Caramuru Paraguaçu 24

1.3 Fora da Aldeia: experiências e sentidos da diáspora indígena 26

1.4 A criação da reserva: os conflitos da terra e os processos de retomadas 28

CAPÍTULO II _____

PRESENÇA EVANGELICA NA ALDEIA: ASSEMBLEIANOS E METODISTAS

2.0 Presença Protestante no Brasil: Metodista e Assembleia de Deus 35

2.1 A conversão dos Pataxós e a construção do templo Assembleia de Deus *Pahai Tupã* 37

2.2 Conversão: regeneração e mudanças de costumes 41

2.3 “Ide por todo o mundo”: o metodismo entre os povos indígenas 44

2.4 A presença Metodista entre os Pataxós Hã-hã-hãe 48

CAPÍTULO III _____

PROTESTANTISMO E IDENTIDADE INDÍGENA: DIÁLOGOS E CONFLITOS.

3.0 Disputa pelo campo religioso indígena: a relação das denominações com os Pataxós Hã-hã-hãe na comunidade 53

3.1 Os Costumes e as doutrinas: dois mundos distintos 57

3.2 Questão em debate: a identidade indígena 60

CONSIDERAÇÕES FINAIS 65

REFERÊNCIAS 67

INTRODUÇÃO

Em 2011 o Grupo de Pesquisa Desenvolvimento Humano e Processos Educativos (DEHPE), coordenado pela prof^a. Dr^a. Lílían Pacheco (DEDU/UEFS) possibilitou que alguns alunos desenvolvessem atividades pedagógicas na aldeia indígena Pataxó Há-hã-hãe no sul da Bahia. Na imagética do senso comum os “índios” do Brasil tem um traço fenótipo específico, viveriam nus e sobreviveriam como caçadores e coletores, embora não se leve em consideração os aproximados 500 anos de história, no qual os fluxos culturais com não índios foram amplos e complexos. Então, em meio ao povo Pataxó Há-hã-hãe começamos a perceber as contradições entre o estereótipo e a realidade, surgem questionamentos do tipo; “índio branco”? “índio com cabelo crespo”? “índio vestido”? “índio usando celular”? “índio estudante universitário”?, dentre outras questões, as quais partem do desconhecimento para conceitos mal formados ou mesmo preconceitos. O que mais chamou a atenção, porém, foi a existência de indígenas evangélicos na referida comunidade, com a presença de duas distintas denominações cristãs. Nesta perspectiva, buscou-se realizar uma análise que dialogasse com a identidade indígena a partir da esfera religiosa. Assim, a partir de 2011 iniciou-se uma busca por novo aprendizado sobre o que é um “índio” e logo descobrimos que o próprio termo lhe foi outorgado, e que os “índios” aqui analisados devem ser identificados como o povo Pataxó Há-hã-hãe.

Então, foi a partir da percepção das disputas em torno do Campo Religioso indígena¹ e suas implicações para a formação de identidades, bem como, as escassas análises históricas relacionadas com a inserção do protestantismo em comunidades indígenas do Brasil, que pautamos a justificativa para o bom desenvolvimento desse trabalho.

O objetivo deste trabalho foi analisar como se deu a conflituosa inserção do protestantismo em meio ao povo indígena Pataxó Há-hã-hãe, no final da segunda metade do século XX, com o intuito de entender as disputas em torno do campo religioso e evidenciar a fragmentação do conceito de identidade na contemporaneidade. A comunidade Pataxó Há-hã-hãe localiza-se na reserva Caramuru-Paraguaçu, no município de Pau-Brasil no sul da Bahia.

¹Entendemos por “indígenas” os diversos povos remanescentes dos que estavam no Brasil antes do processo colonizador, mas temos consciência da fragilidade do termo. Os Critérios de definição da identidade indígena serão discutidos no terceiro capítulo.

As denominações pioneiras foram a Assembleia de Deus, que está na comunidade desde o início da década de 1980 e aproximadamente 15 anos depois, a Igreja Metodista Wesleyana, em 1997. Entretanto, as disputas pelo campo religioso em uma escala microespacial são evidentes. Num primeiro momento o conflito girou em torno da Assembleia de Deus e da religião indígena. Então, depois de bíblias cortadas a facão e jogadas na fogueira, os protestantes conseguiram se estabelecer na aldeia Pataxó. Desse modo, podemos perceber os problemas em torno da definição de uma identidade indígena, pois os que resistiram à entrada de outra instituição religiosa na comunidade tinham receio de que a nova religião interferisse na construção de uma cultura própria.

Neste sentido, a partir da difusão midiática do assassinato do Pataxó Hã-hã-hãe Galdino, o qual foi queimado enquanto dormia em um banco de praça, na cidade de Brasília em 1997, as lideranças da Igreja Metodista Wesleyana insistiram na instalação de um templo na comunidade. Então, com a chegada dos metodistas, as disputas principais não mais serão entre a religião indígena e os protestantes e sim entre as respectivas denominações evangélicas. A esse respeito, sobre a predominância do cristianismo em detrimento da “religião Pataxó Hã-hã-hãe”, podemos concordar com Pierre Bourdieu quando este considera que:

[...] o culto de Iavé pôde triunfar sobre as **tendências sincréticas** porque a conjugação dos interesses dos sacerdotes citadinos com os novos interesses religiosos que a urbanização suscita nos grupos leigos, conseguiu superar os obstáculos que em geral se interpõem ao progresso em direção ao monoteísmo: De um lado, ‘os poderosos interesses materiais do clero, interessado no culto de deuses particulares’, e portanto, hostis ao processo de ‘concentração’ que aniquila as pequenas empresas de salvação; [...]. **[negrito nosso]** (BOURDIEU, 2007, p. 36).

Então, podemos fazer a analogia de que o cristianismo, com o seu exclusivismo monoteísta, se sobressaiu ao interagir com a religião Pataxó Hã-hã-hãe, pois o monopólio de um determinado culto confere poderes políticos aos seus agentes. Nesta perspectiva, apontaremos algumas estratégias de conversão, com destaque para o acréscimo *Pahai Tupã* ao nome Assembleia de Deus, pois se evidencia uma assimilação simbólica na qual há, num primeiro momento, uma maior interação cultural para logo depois verificarmos que os neófitos se propõem a viverem conforme as novas doutrinas, deixando de lado algumas práticas culturais.

Circunscrevemos este trabalho no âmbito da História Cultural, dialogando com as reflexões de Pierre Bourdieu, sobre o Campo Religioso, como este autonomamente se constitui, a partir do “desenvolvimento de uma necessidade de ‘moralização’ e de ‘sistematização’ das crenças e práticas religiosas” (BOURDIEU, 1974, p. 34). Também utilizaremos as proposições de Stuart Hall, principalmente aquelas que discutem a ideia de uma identidade cultural. Esta, por sua vez, também se manifesta na criação da identidade nacional, na qual a identidade do sujeito se constitui a partir de um sistema simbólico de representações que geram reconhecimento, ou seja:

As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentido com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com o seu passado e imagens que dela são construídas (HALL, 2003, p. 51).

Podemos perceber que os Pataxós Hã-hã-hãe foram transpassados por identidades múltiplas, pois as memórias que conectam seu presente ao seu passado estão interligadas a um complexo sistema de significações que se relacionam diretamente com uma identidade nacional brasileira e a identidade nacional indígena. Nesse sentido, apontamos que os povos indígenas do Brasil possuem uma identidade cultural marcada de elementos de dois universos simbólicos e uma identidade étnica que se conecta com um passado simbólico indígena. Dessa forma, a identidade deve ser entendida a partir do auto identificação de si e dos seus.

A partir das entrevistas realizadas entre os Pataxós Hã-hã-hãe, foi possível conhecer a chegada da primeira igreja protestante na comunidade há aproximadamente trinta anos, ou seja, a maior parte dos sujeitos ainda vive e congrega na comunidade, inserindo este trabalho no campo da História do Tempo Presente. Desta maneira, como norte para a seleção das pessoas a serem entrevistadas, optamos por aqueles que de alguma forma tivessem participado dos conflitos em torno das implicações inerentes às disputas pelo campo religioso no território indígena.

Este trabalho lança mão das fontes orais, entendemos que a história oral é uma ferramenta metodológica que proporciona ao pesquisador do tempo presente uma investigação da memória de um grupo. (GANDON, 1997, p. 135). Trabalhar com as fontes orais têm a vantagem de proporcionar ao pesquisador uma gama de informações que excedem a leitura convencional de documentos escritos. A História Oral foi uns dos principais recursos para o levantamento de dados necessários para a construção de

informações sobre o processo de introdução do protestantismo na aldeia. Corroborando com Tânia Gandon, a utilização das fontes orais não despreza outros documentos escritos, podendo ser utilizados no aprofundamento das questões.

Algumas entrevistas foram realizadas na comunidade no início do ano passado, ocasião em que tive a oportunidade de visitá-la pela quinta vez. As pessoas entrevistadas foram os indígenas Pataxós Hã-hã-hãe convertidos ao protestantismo. Foi possível entrevistar sete pessoas, entre esses, dois anciãos Pataxó-Hã-hã-hãe que são responsáveis pelas igrejas Metodista Wesleyana e Assembleia de Deus. Numa perspectiva qualitativa, os dados coletados com as entrevistas foram comparados com informações dos jornais denominacionais Expositor Cristão (Metodista) e Mensageiro da Paz (Assembleia de Deus). Estes foram os indígenas entrevistados que se dispuseram a fornecer relatos a partir de suas vivências sobre a chegada das igrejas na localidade.

As entrevistas orais foram enriquecedoras, trazendo informações que possivelmente não seriam encontradas em qualquer outra fonte. Foi através dos depoentes que se buscou construir uma história da instalação das igrejas na comunidade Caramuru Paraguaçu. A oralidade, além de ser fonte da pesquisa, tem um papel essencial na transmissão da cultura e da história de um povo. Os Pataxós Hã-hã-hãe reconhecem essa importância e buscam a reconstrução, por exemplo, da língua e de outros elementos para manter a identidade cultural que está sendo esquecida pelos mais novos.

O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro discutimos a ação do Estado em relação aos povos indígenas, falando principalmente da negligência dos órgãos indigenistas, o que isso resultou entre os Pataxós Hã-hã-hãe, povo que enfrentou desafios para ter seu território reconhecido. No segundo descrevemos como se deu a chegada dos protestantes na comunidade e as oposições dos próprios índios à sua instalação na aldeia. No terceiro apontamos questões sobre os embates no campo religioso Pataxó Hã-hã-hãe e as possíveis implicações que esses conflitos podem causar na identidade cultural.

CAPÍTULO I - TRAJETÓRIAS DOS PATAXÓS HÃ-HÁ-HÃE NA RESERVA CARAMURU-PARAGUAÇU

1.1 Os povos indígenas e o Estado

A ação do Estado no sentido de assegurar o direito dos indígenas à terra foi e ainda é um dos temas mais discutíveis da ação indigenista do nosso país. Essa questão constituiu motivo de discussão por parte dos povos indígenas e do Estado. Questões referentes aos direitos pertencentes aos povos indígenas foram discutidas em várias Constituições brasileiras, o que possibilitou uma maior mobilização a favor desses povos. A grande preocupação por parte do Estado era enquadrar os povos indígenas em nosso País. De acordo com Lacerda, os setores dominantes da sociedade brasileira constituíram desde a colonização uma visão não indígena do mundo, na qual, a cor da pele se constituiu historicamente, como um distintivo social. Nesse sentido, não houve interesse das classes dominantes em incentivar políticas públicas que garantissem o reconhecimento dos indígenas como povos múltiplos e diversos e seu direito de a uma identidade própria.

O não reconhecimento da soberania dos povos indígenas causou a integração forçada deles no Estado Brasileiro em um processo de pouco menos de 500 anos. No amplo debate sobre esse assunto prevaleceram dois pontos: a eliminação ou a integração. (LACERDA, 2008, p.13). Manuela Carneiro da Cunha mostrou que a partir do final do século XVIII e até meados do século XIX houve um grande debate sobre se os índios deveriam ser exterminados ou incluídos na sociedade política. (CUNHA, 1992, p.134), sendo assim, o Estado tinha duas opções, eliminar completamente os povos indígenas ou preservá-los como símbolo da identidade brasileira. Desse modo, de acordo com Maria Hilda Paraíso:

Para o Estado, visto aqui como o grande articulador político, seja pela ação ou omissão no tocante ao destino das populações indígenas, a questão do lugar a ser ocupado por essas populações sempre foi um problema de difícil solução. Admiti-las como os primitivos proprietários do país, implicava no reconhecimento do seu direito ao território que ocupavam, o que contrariava os interesses das elites e da população em geral, segmentos sociais defensores da expansão continuada do processo de conquista e exploração das terras que compunham, como um todo, o território nacional, e na negação da razão de ser do Estado – a unificação do território sob efetivo controle estatal e a legitimação desse possuir. (PARAÍSO, 2010, p. 2).

Eliminar os índios do País implicaria diretamente na imagem simbólica atribuída aos povos indígenas na formação da identidade nacional, construída a partir da presença do índio na origem da nação. De acordo com Leandro Rocha, a existência dos índios punha em questão a existência e a credibilidade do conceito do povo brasileiro. (ROCHA, 2003, p. 66).

As Constituições brasileiras, em alguma medida, começam a reconhecer o indígena como “o outro” e em consequência há algum reconhecimento ao direito à terra. Nesse sentido, ao observar as cinco Constituições anteriores a de 1988, confirmamos que o reconhecimento institucional se ateve apenas às questões relacionadas à terra, conforme podemos perceber na seguinte citação:

A Constituição de 1934 estabelecia em seu Art. 129 que **‘Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.’** Já a Constituição de 1937 no seu Art. 154 estabelecia que **‘Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las’.** A Constituição de 1946, por sua vez, estabelecia em seu Art. 216 que **‘Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.’** A Constituição de 1967 no seu Art. 186 assegurava **‘aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam é reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes’.** E por fim a Emenda Constitucional número 1/ 1969 em seu Art. 198 assegurava que **‘As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis** nos termos em que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas e de todas as utilidades nelas existentes’ **[negrito nosso]** (NAUE, 2009, p. 2).

Como podemos perceber com a citação acima, o direito à terra começou a ser pautado a partir de 1937 e, desde então, os povos indígenas do Brasil lutam para que o mesmo seja assegurado, pois o que a lei assegurava, muitas vezes, não era alcançado. Entretanto, a Constituição de 1988 reconheceu para além do direito à terra. Conforme, Deborah Macedo Duprat de Brito Pereira:

A Constituição de 1988 o fez de forma absolutamente explícita. Primeiro, impondo ao Estado o dever de garantir **‘a todos o pleno exercício dos direitos culturais’**, apoiando e incentivando **‘a valorização e a difusão das manifestações culturais [...] populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional’** (art. 215, *caput* e §1º), que se traduzem em sua **‘formas de expressão e em seus modos de criar, fazer e viver’** (art. 216, I e II). Tratou exaustivamente e em caráter pragmático do território cultural necessário ao exercício desses direitos pelas populações indígenas, emprestando-lhe significado especial, divorciado da pauta patrimonial, porquanto espaço essencial à existência de uma coletividade singular (art. 231, *caput* e §1º) (PEREIRA, Deborah S/N p. 43).

A Constituição de 1988, pela vez primeira reconheceu os indígenas como grupos que formam uma identidade, assegurando o direito a preservá-la. Também em 1988, legislou-se sobre uma educação própria aos povos tradicionais com o intuito de garantir a preservação da sua cultura. Contudo, no que diz respeito à “legislação silvícola”² há margens para interpretações que desfavorecem as comunidades indígenas do Brasil.

A garantia dos direitos às terras indígenas é clara na Constituição de 1988, garantindo que todas as terras ocupadas lhes pertencem independente de qualquer ato do Estado. Esse direito à terra vem antes mesmo da Constituição, conforme Manuela Carneiro da Cunha:

O princípio dos direitos indígenas às terras, embora sistematicamente desrespeitado, está na lei desde pelo menos a carta Régia de 30 de julho 1609. O alvará de 1º de abril de 1680 afirma que os índios são “primários e naturais senhores” de suas terras, e que nenhum outro título, nem sequer a concessão de sesmarias, poderá valer nas terras indígenas. (CUNHA, 2012, p. 126).

Assim, o Estado deve garantir as terras aos indígenas como um direito inalienável (NAUE, 2009, p. 03). No entanto, o artigo 231 da Constituição de 1988 não é cumprido, causando os grandes conflitos entre os latifundiários fazendeiros, indígenas e Estado. Lacerda salienta que as terras indígenas traduziam-se como locais de confinamento. Era necessário demarcar as reservas, não com a intenção de proteger os povos indígenas dos riscos de um possível extermínio, e sim para a liberação de suas terras, demandas das oligarquias regionais e das fronteiras econômicas. (LACERDA, 2008, p.18).

A política de criação de “reservas”, conforme Lacerda, é datada a partir da história do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). A política atuava na redução das terras não respeitando os seus limites. Essa problemática possibilitava não apenas a consolidação de esbulhas, mais antiga experiência da região Nordeste, mas a instalação e o desenvolvimento de novas fronteiras de expansão econômica caso ocorrido no Sul. (LACERDA, 2008, p.18).

No Nordeste há vários povos indígenas que sofrem com demarcações de terras que ainda não foram resolvidos, por exemplo, o povo Tuxá de Rodelas³. Situado no

² O termo “legislação silvícola”, acentua as lacunas presentes na Constituição, pois ela mesma utiliza esse problemático termo, sem considerar as problemáticas a ele inerente.

³ Pra mais informações sobre os Tuxás de Rodelas e a situação dos conflitos sobre a terra, ver: ALMEIDA, Dorival Vieira. Sociedades Indígenas na rota do Desenvolvimento: Os índios Tuxá de

norte da Bahia, foi obrigado a abandonar suas terras, em prol da construção da Hidroelétrica de Itaparica, pela Companhia Hidroelétrica do São Francisco e mesmo após vinte anos as devidas reparações ainda não foram dadas. No extremo sul da Bahia, os Pataxós também passaram mais de trinta anos em litígio com fazendeiros para receber as suas terras, com muitas mortes durante o processo em função dos conflitos.

A Constituição de 1988 e os próprios órgãos criados pelo Estado para garantir e assegurar os direitos indígenas não foram capazes de garantir condições favoráveis, em seus territórios. As populações indígenas enfrentam os reveses de uma política do Estado brasileiro que, aliado aos empresários e latifundiários, sempre desamparou os grupos indígenas. Contudo, o que percebemos é a força e a perseverança desses povos para continuarem em territórios que são seus por direito e, sobretudo, continuarem exercendo o direito de serem etnicamente diferentes e se orgulharem de sua condição de indígenas. (ALMEIDA, 2011, p.78).

Após conhecer sobre os direitos que os indígenas têm sobre suas terras e a atuação do Estado, é preciso conhecer os órgãos Indigenistas criados para dar assistência a esses povos. Veremos como foi atuação do SPI e FUNAI entre os indígenas Pataxós Hã-hã-hãe no extremo sul da Bahia. Qual objetivo desses órgãos criados pelo Governo? Dar assistência aos índios e garantir seus direitos ou usurpar suas terras?

1.2 A ação do Estado através do SPI e da FUNAI entre os Pataxós Hã-hã-hãe

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi o primeiro órgão do Estado criado com a finalidade de dar assistência aos povos indígenas. O antropólogo Mércio Gomes assegura que o SPI foi criado devido a fortes acusações por parte de fóruns internacionais, acusando o Brasil de exterminar os índios. Essa situação levou o Governo Federal a criar o SPI em 1910 através do Decreto nº 8.072, pela inspiração de Marechal Rodon, com o propósito de prestar assistência a todos os índios do território nacional (GOMES, 1988, p. 85).

O SPI, conforme Gomes, foi produto do positivismo e do liberalismo, mas em nenhum momento renovou as propostas dos positivistas para os indígenas, nem os tratou como nações soberanas. O SPI não foi capaz de barrar o avanço de não-índios

pelas terras indígenas, nem de evitar ataques armados contra esses povos. Entretanto, era e é dever do Estado, defender os indígenas de usurpadores e das atribuições que enfrentam, como o auxílio para combater as doenças e possibilitar uma educação para a autonomia. (GOMES, 1988, p. 85).

Infelizmente o que era dever do SPI não foi cumprido pelo órgão, sua atuação entre os povos indígenas, principalmente entre os Pataxós no sul da Bahia foi degradante, contribuindo para a morte de muitos indígenas. O órgão SPI, criado sob o lema da ordem e do progresso, trabalhou na intenção de enquadrar as comunidades indígenas no sistema de produção econômica vigente, principalmente na região sul da Bahia. (OLIVEIRA, 2008, p.28). No entanto, sua atuação não correspondeu à proposta original.

O SPI se instalou na região sul da Bahia em 1925 com o estabelecimento do posto Paraguaçu, entre os anos 1926 e 1927. Não demorou muito para ser extinto, pois foi constatada pelos próprios indígenas a incapacidade do órgão de protegê-los tanto das doenças quanto da ambição dos posseiros e fazendeiros. O órgão, com objetivo de civilizar os indígenas, impedia que esses mantivessem seus costumes. Neste relato de um dos moradores da aldeia é perceptível essa ação por parte do SPI:

Quando o SPI invadiu aldeia para tomar conta dos índios, eles fizeram a perversidade de tirar nosso idioma. Fez a gente ficar todo “civilizado”, tirou quase tudo da gente, e agora tá sendo difícil p’ra gente...porque hoje, a maior parte da sociedade exige que a gente tenha nossa aldeia, a invasão... Só não tirou tudo porque a gente carrega no nosso sangue ser índio, nossa cultura, porque cada um de nós busca no nosso ritual, nossa tradição, nosso costume.⁴

O depoimento acima constata que o SPI não agia de acordo com o decreto criado em 1910. O órgão cometeu atos de violência contra os indígenas, dentre os vários, podemos citar a proibição da transmissão da língua materna originária aos filhos. A família flagrada transgredindo a lei era levada pelo chefe de posto e sua equipe e então sofriam determinadas punições. Os chefes de postos mandavam e desmandavam nos indígenas, agiam conforme a própria vontade, desrespeitando seus costumes. Além de

⁴ HÃ-HÃ-HAE, Comunidade Pataxó. **Índios na Visão dos Índios Pataxo Hã-ha-hãe**. Edição: Sebastian Gerlic. Realização: THYDEWAS. Ministério da Cultura; Ministério da Educação. 2004. p.12.

querer mudar a língua materna dos Pataxós, o SPI praticava o arrendamento, cedia grandes áreas aos arrendatários, em detrimentos dos índios que não tinham amparo.⁵

No período de 1948 e 1949 ocorreu uma grande retirada de famílias indígenas da área, ameaçadas sob forma de violência física. Estes indígenas se refugiaram no interior da própria aldeia, alguns concentrando-se nas fazendas das regiões e em cidades vizinhas do sul da Bahia, como Pau-Brasil e o distrito de Palmira, e por outros Estados, tais como Minas Gerais, São Paulo e Paraná.

De acordo com Maria Hilda Paraíso⁶ (1978), as fraudes das terras dos índios foram legalizadas pelo Estado da Bahia que, nos anos 1970 e 1980, concedia títulos de propriedade aos invasores, desconsiderando o fato de que eram terras da União reservadas aos índios. Podemos perceber que após décadas, as fraudes continuaram acontecendo e ainda acontecem nesses territórios, terras indígenas que são inalienáveis, ou seja, não podem ser vendidas ou cedidas nem pelo próprio Governador, como aconteceu entre os Pataxós.

Nailton Muniz, liderança indígena na comunidade Pataxó, aponta o ex-Governador da Bahia, Antonio Carlos Magalhães (ACM), como responsável de ter concedido títulos de terras a fazendeiros em trocas de votos.

Nessa época, o governador da Bahia era Antonio Carlos Magalhães, que de igual forma que seu antecessor Roberto Santos, doou para os brancos títulos de posse. Roberto Santos, doou para os brancos títulos de posse das nossas terras, o Paulo Moreira Leal, que era o presidente da FUNAI na época, conversou com ACM e fizeram uma jogada: apoiar a volta dos índios, para que os fazendeiros condicionaram que só votariam no candidato de ACM se tirasse primeiro os índios da terra.⁷

Neste relato, percebemos que os povos indígenas denunciaram a falta de apoio dos governantes, que a todo o momento estavam preocupados com seus interesses políticos. Na memória desses povos é marcante a lembrança de sofrimento ocasionada pelo SPI e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão que posteriormente substitui

⁵ Idem, p. 12.

⁶ Maria Hilda Baqueiro Paraíso é uma antropóloga que trabalha com os Pataxó Hã-hã-hãe, desde de 1976. Desenvolveu varias pesquisas e trabalhos de campo na comunidade. A maioria dos trabalhos sobre a localidade tem sua autoria e outros a citam como referência, por isso faço o uso constante de seus textos.

⁷ HÃ-HÃ-HAE, Comunidade Pataxó. **Índios na Visão dos Índios Pataxo Hã-ha-hãe**. Edição: Sebastian Gerlic. Realização: THYDEWAS. Ministério da Cultura; Ministério da Educação. 2004, p.15.

o SPI. Através dos relatos, percebemos o descaso do Estado com relação aos povos indígenas:

Naquela época eles capturavam muitos índios da mata e tratavam de todo jeito. Botaram no meio dos “civilizados”. Eles pegaram os maridos e deixaram as pessoas no mato ou pegaram os filhos e traziam sem a mãe, sem o pai...Muitas crianças foram criadas pelo chefe do posto. Existia um lugar onde eles prendiam os índios, eles falavam que era para amansar[...]No lugar onde eles ficavam presos tinha pressão para eles aprender a falar português, comer comida de sal e aí foi onde morreu muitos índios.⁸

O SPI, atuando desde 1926, não operou conforme esperado, além de não ter garantido o controle da terra à comunidade. Conforme Maria Hilda Paraíso, o índice de mortalidade nos primeiros anos foi elevadíssimo e vários fatores contribuíram para esse acontecimento, dentre os quais, podemos destacar a ausência de anticorpos para doenças contagiosas, a mudança na alimentação, o consumo do sal e açúcar, e das gorduras; a impossibilidade de praticarem a caça e a coleta, a falta de assistência médica adequada (PARAISO, 1976, p. 56).

Os indígenas também sofreram desestruturação na sua organização social, econômica, política, linguística, abandono forçado de suas tradições culturais, em consequência da desassistência e da necessidade de venderem a sua força de trabalho no mercado. (PARAISO, 1976, p. 56). Os indígenas que precisavam trabalhar nas cidades vizinhas e tinham que “esconder” sua identidade indígena.

O autor Vallely (1992) afirma que os Pataxós foram dispersos pela região, alguns deles retornando à área e trabalhando como diaristas para os novos proprietários das terras. (VALLELY, 1992, p. 42. Citado de OLIVEIRA, 2002, p. 30). Maria Hilda Paraíso salienta que a população não tinha representação política, ou liderança que a transformasse em um grupo social com um mínimo de coerência, e com capacidade de viabilizar seus anseios de retomada das terras e reestruturação da sociedade. (PARAISO, 1976, p. 56).

A terra é para os indígenas não apenas um espaço produtivo, mas seu território-nação, elemento principal para o sentimento de ligação a uma comunidade com identidade própria e capacidade de reproduzir sua sociedade em moldes tradicionais ou mesmo naqueles em que inúmeros elementos nacionais já foram incorporados.

⁸ Idem.

(RAMOS, 1986, p. 13). A terra é condição de sobrevivência para os indígenas. Isso é confirmado através de suas lutas e através dos depoimentos que afirmam:

O nosso clamor se eleva aos quatro cantos do país, não para exigir projetos de saúde e desenvolvimento. Isso é secundário no drama histórico atual dos povos indígenas do Brasil.

O que nos importa no momento é a garantia de nossas terras, nossa herança e o berço de nossas tradições culturais (...) Nessa oportunidade queremos conclamar a todos os índios e não somente aos índios, mas a todos aqueles que, de sua consciência, querem o bem-estar dos índios. Que seja cumprido o que a FUNAI disse há 5 anos atrás (Lei 6001): que no prazo de 5 anos fará demarcar todas as áreas indígenas. O não cumprimento deste item, cuja promessa consuma-se este ano, será o maior crime contra as sociedades indígenas que a política indigenista pode infligir. É crime contra as sociedades indígenas porque o Governo está fazendo uma grande ruptura numa tradição milenar nas comunidades indígenas que é o centro de nossa força e nossa união. É uma unidade de um povo que não deve deixar de existir”. **(Declaração da Assembleia de Chefes Indígenas. Aldeia Xavantes de São Marcos, (MT), maio/1978).**⁹

A FUNAI assumiu as tarefas de proteção e assistência aos indígenas, mas como foi denunciado acima, não demarcava as terras como devia. A atuação do SPI à frente dos postos indígenas de todos os estados e, especificamente entre os Caramurus, resultou em fatos negativos. Alguns casos constatados como fome, exploração da mão de obra e vários tipos de doenças, ocorreram entre vários povos principalmente entre os Hã-hã-hãe.

Com a incapacidade do SPI de atuar entre os indígenas, o que resultou em sérias acusações, o órgão passou a ser investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) e por volta de 1967 foi extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A FUNAI foi criada em 5 de dezembro de 1967 com a finalidade de estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista. Conforme Gomes, a FUNAI:

veio resolver a questão indígena, de uma vez por todas. Isto significava transformar os índios em brasileiros, integrá-los à nação e assimilá-los culturalmente ao seu povo. Era preciso demarcar as terras indígenas, constatar os povos autônomos, dar continuidade dar educação formal, cuidar da saúde, viabilizar a economia indígena para entrar no mercado, e fazer o próprio órgão auto suficiente a partir das rendas auferidas internamente. Nenhuma dessas metas foi alcançada integralmente, em alguns casos, felizmente. (GOMES, 1988, p. 89).

⁹ Carta Pastoral às comunidades da Igreja Evangélica de Confissão Luterana sobre a situação do Índio no Brasil, **Tempo e Presença**, CEDI, 1979, p. 26

Mais um órgão criado para resolver todos os problemas indígenas apresentou lacunas. O que averiguamos é que a FUNAI ainda deixa a desejar em relação aos direitos indígenas. Entre os Caramurus, as terras eram concedidas facilmente pelos detentores do poder, como foi relatado acima no caso do ex-governador que trocava terras pela compra de votos. A FUNAI, órgão que garantiria a posse permanente das terras inalienáveis compactuava em alguns casos de corrupção, concedendo posse para fazendeiros e latifundiários.

1.3 Localização da Aldeia Caramuru Paraguaçu

A reserva Caramuru Paraguaçu, localizada no extremo sul da Bahia, foi tradicionalmente habitada por diversos grupos indígenas. Dentre esses povos, é possível citar os índios Baenã, os Pataxó Há-hã-hã¹⁰, os Kariri-Sapuyá e os Tupinikim, presentes desde antes do século XIX (FUNAI, 1976, p. 04).

A antropóloga Maria Hilda Paraíso (PARAISO, 1976, p. 53) e Augusto Oliveira (OLIVEIRA, 2002, p. 24) mostraram a presença dos Pataxós na região desde o século XVI. De acordo com Augusto Oliveira, as primeiras alusões sobre os Pataxós apareceram em duas referências: a primeira através do Conselho Ultramarino de Lisboa no qual consta uma farta documentação sobre a América Portuguesa, além de haver indícios na obra *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilheus* de Silva Campos que, mesmo não sendo do século XVI, faz menção à documentação da época. (OLIVEIRA, 2002, p. 24).

Maria Hilda Paraíso afirma que as notícias documentais e cartográficas sobre os Pataxós Ha-hã-hãe na área entre os rios Pardos e Colônia ou Cachoeira datam, aproximadamente, do ano de 1610. (PARAISO, 1976, p. 53). Rodrigo Piubille, afirma “*que desde o descobrimento do Brasil as terras do sul da Bahia é território original dos Pataxós*”. Segundo o autor, “*fica evidente a situação do passado não resolvido, que reaparece no presente dando visibilidade à discussão pelo direito de posse da terra*” (PIUBILLI, 2002, p.15).

¹⁰ A palavra *Hã hã hã*, conforme o material produzido pela Comissão Pró- Índio de São Paulo no livro de lições de Bahetã, significa ‘povo’ na língua Pataxó (OLIVEIRA, 2002, p.24). A utilização da palavra com ‘i’ é utilizada por alguns autores mas outros escrevem a grafia com ‘e’, provavelmente a letra não muda o significado da palavra, por isso uso a grafia com ‘e’.

Os autores citados acima apresentam a possível presença desses povos na região, mesmo antes da chegada dos latifundiários do cacau, que só aparecem no local no final do século XVIII, período que se inicia o cultivo da fruta. A área reservada Caramuru Paraguaçu foi ocupada por diversas etnias. Como afirma Jurema Sousa:

Essa síntese histórica parece, pois, comprovar que os chamados Pataxó Hãhãhãe compõem um conjunto heteróclito de agentes sociais de variadas origens étnicas, indígenas, hoje identificado por um etnônimo englobante; que, de fato, originalmente designou, apenas um dos cinco grupos étnicos que convivem em parte da antiga Reserva Caramuru-Paraguaçu. Esse etnônimo se generalizou, e veio a abranger todos os índios dessa Reserva. (SOUSA, 2002, p.10).

Esta diversidade étnica entre os Caramuru tem duas explicações. De acordo Jurema Sousa, essa diversidade ocorreu devido à extinção de outras aldeias pela Lei nº198, do Estado da Bahia, em 1987. Diferentes etnias indígenas foram, em períodos diferentes, deslocadas para a área da reserva. (SOUSA, 2002, p. 9).

Maria Hilda Paraíso, explica que essa diversificação étnica se deu após atos de violência e perseguição sofridos por grupos localizados na região sul da Bahia. Os Kiriri-Sapuyá foi um desses grupos expulsos de suas terras por volta do ano de 1934, quando se retiraram da região de Pedra Branca, próxima a Salvador, passando por Valença e outras regiões do Estado da Bahia. Por fim, foi conduzido pelo etnólogo alemão Kurt Nimuendaju¹¹ para a área PI Caramuru-Paraguaçu¹², em 1983. (PARAISO, 1976, p. 53).

Os pataxós Hã-hã-hãe passaram por um longo processo de luta pela permanência do seu território. Foram acusados por parte da sociedade, chamados de ladrões, de “não índios,” obrigados a sair da sua terra, sendo vítimas de covardes agressões, a exemplo, do que aconteceu com o indígena Galdino.

¹¹ Etnólogo alemão Kurt Nimuendaju esteve no Brasil em março de 1938, com pedido de licença para realizar uma pesquisa entre os Camacã e outros grupos de região compreendida pelos territórios da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Desenvolveu uma série de pesquisas sobre várias etnias no Brasil. Nimuendaju trabalhava e privilegiava os grupos indígenas ameaçados de extinção.

¹² “O anteriormente denominado P.I. Caramuru, no norte da Reserva, após a morte da mais velha índia pataxó, Bahetá, passou, em homenagem a ela, a ter seu nome; e o posto do sul passou a adotar o de Posto Caramuru” (SOUSA, 2012, p. 14).

1.4 Fora da Aldeia: Experiências e sentidos da diáspora Indígena.

Desde 1976 alguns fatores contribuíam para uma desagregação do grupo Pataxó, para Maria Hilda Paraíso os mais importantes foram:

O processo de acumulação imposto aos índios desde o momento dos primeiros contatos; A impossibilidade de acesso à terra e de sobrevivência pela exploração das riquezas delas existentes; os casamentos interétnicos, decorrentes da dispersão do grupo e da visão de que através destes poderia ter acesso a uma condição de vida melhor; e o trabalho assalariado implicando em abandono e dispersão do grupo negando sua identidade étnica em situações de atrito mais violento. (PARAÍSO, 1976, p.56).

Algumas famílias indígenas foram transferidas pela FUNAI para Almada no município de Ilhéus. Outras para fora do Estado, para casa de familiares em outras regiões, e os que continuaram na Aldeia Caramuru ficaram desprotegidos. (SOUSA, 2007, p. 34).

Os Indígenas que se deslocavam para as fazendas e para o comércio em busca de empregos eram afrontados por fazendeiros juntamente com grupos econômicos importantes. Os fazendeiros se juntaram, usando argumentos de que essas pessoas não eram mais índios, e sim caboclas. Tal argumento segundo Maria Hilda Paraíso, é racista e preconceituoso, além de achar que esses povos não tinham importância econômica na região no contexto estadual e nacional, partia da ideia de que os povos indígenas não são capazes de contribuir economicamente para o País. (PARAISO, 1976, p. 57),

Infelizmente, comentários preconceituosos sobre os povos indígenas, afirmando que “não são índios”, são constantemente utilizados, quando um indígena não corresponde ao estereótipo do índio das telenovelas, dos livros didáticos, ou seja, do “descobrimento”. São chamados de caboclo ou impostores que querem usurpar as terras alheias. Nas cidades vizinhas da Aldeia Caramuru muitos indígenas sofreram esses tipos de acusações, além de serem explorados pelos fazendeiros e comerciantes eram considerados não índios. Sobre esse tipo de agressão Zeneide Rios de Jesus salienta que:

É a constatação, para muitos, de que “não são mais índios”. O que aparentemente é uma questão simples resulta de complexos processos históricos que criaram tais visões estereotipadas, genéricas e simplificadoras acerca dos povos indígenas.

Visões, diga-se de passagem, pragmáticas na medida em que favorecem aos grupos a quem interessa a sujeição dos indígenas e a expropriação de suas terras e recursos naturais, além da exploração barata do seu trabalho. (JESUS, 2011, p. 13).

Além de sofrer discriminação nesse processo de saída da aldeia os Pataxós Hã-hã-hãe foram vítimas do desemprego, fome, violência, alcoolismo e por fim tiveram que ser retirados de suas terras. Acusados de “não serem índios” pelos latifundiários, comerciantes e os demais que cobiçam suas terras, os Pataxós Hã-hã-hãe, tinham uma grande preocupação em recuperar símbolos de identidade étnica que mostrassem aos não-índios que eles eram indígenas, usando todos os acessórios, pinturas colares etc., como todos os demais índios “idealizados”, aceitos pela sociedade e exibidos na mídia. (PARAISO, 1976, p. 57).

A população vizinha da cidade próxima às aldeias do sul da Bahia, não compreendem que os Pataxós e as demais etnias são indígenas sem precisar desses símbolos, não aceitam que os indígenas convivem num mundo de transformações, que é impossível não utilizarem os seus benefícios. O uso do celular é o exemplo de tecnologia que se tornou necessária, mas infelizmente ocorrem casos que não índios se admiram ao vê-los com aparelhos tecnológicos fazendo questionamentos, como por exemplo, “pra que índio quer celular”?

A identidade dos Pataxós e demais indígenas passou por uma instabilidade cultural quando absorveram novos costumes, no decorrer dos 500 anos de história do Brasil. A partir das saídas da aldeia Pataxó Hã-hã-hãe para a cidade, em busca da sobrevivência, por causa dos conflitos da terra e a seca na região, muitos indígenas saíram em busca de abrigo e tranquilidade, fatores que contribuíram para que novos costumes fossem adquiridos.

Nas cidades, alguns desses indígenas tiveram contato e se converteram ao protestantismo, antes não conhecido pelos mesmos. A conversão ao protestantismo colaborou para que novos hábitos fossem adquiridos no decorrer do processo. Stuart Hall salienta que “*o Homem está sempre apto a novas trocas culturais e que com a globalização, o sujeito pós-moderno não apresenta uma identidade fixa, pois ela é formada e transformada continuamente*”. (HALL, 2004, p. 12).

Dentre os Pataxó-hã-hã-hãe que se refugiaram nas cidades, a família de Sr. Valdivino Timóteo Cardoso¹³ líder da Igreja Assembleia de Deus *Pahai Tupã*, estava entre esses. Foi na cidade que a família Cardoso conheceu a mensagem protestante e se converteu ao protestantismo. É a partir dessa conversão que discutiremos no próximo capítulo o protestantismo na aldeia. Sobre o conceito de diáspora Stuart Hall considera que:

uma mudança temporária do nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidade – os legados do império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor. (HALL, 2003, p. 28).

Os indígenas passaram por muitos momentos difíceis, mas não desistiram do seu direito sobre o território. Os que saíram tinham a certeza da volta e aqueles que permaneceram, teimosamente, lutaram para ter de volta as suas terras. Os Pataxós Hã-hã-hãe persistiram na certeza de sua origem. Estes reconheciam seus direitos sobre seu território tradicional, por isso se mobilizaram para retornar. (CARVALHO, SOUZA, SOUZA, PEDREIRA. 2012. p. 14). Para conhecermos os conflitos pela posse da terra entre os Pataxós Hã-hã-hãe é preciso fazer uma retrospectiva e conhecer como se deu a criação da reserva.

1.5 A criação da reserva: os conflitos da terra e os processos de retomadas

No sul da Bahia, o processo de expansão cacaueteira resultou em conflitos entre os indígenas que habitavam nos aldeamentos e os latifundiários que tinham o interesse em aumentar suas produções. No início do século XIX, os problemas decorrentes dos conflitos entre os fazendeiros e os povos indígenas eram graves, resultando em mortes de índios e fazendeiros. Os conflitos levaram o Estado a agilizar a demarcação das terras habitadas pelos Pataxós hã-hã-hãe (PIUBILLI, 2012, p. 13).

¹³ Valdivino Timóteo Cardoso, 69 anos, assume o cargo de Presbítero da igreja Assembleia de Deus *Pahai Tupã*. Ele Juntamente com sua família saiu da aldeia devidos aos problemas ocasionado pelas disputas de terras. Foi fora da comunidade que ele se converteu ao protestantismo.

A área da reserva correspondia a 50 léguas quadradas¹⁴ de florestas gerais, sendo dedicada à sua preservação e para a proteção dos indígenas Pataxó Tupinambá dentre os outros que moravam ali.¹⁵ A medição e a demarcação da área só foram agilizadas por causa dos conflitos em 1936. Na lei Estadual da Bahia constava:

Art. 1º- Fios (sic) o governo autorizado a reservar 50 léguas quadradas de terras em florestas gerais acatingadas, compreendidas nos limites fixados pelo Decreto do poder Executivo, de 9 de Março do corrente ano, destinada à conservação das ossenoias florestais naturais e ao gozo dos índios Tupynambas e patachós, ou outros ali habitantes das matas onde se encontrava a maioria dos *Pataxós* e dos Baenã. (CARVALHO, SOUZA, PEDREIRA, 2012, p. 07).

A lei nº 1916/26 garantia direitos dos indígenas sobre a terra, mas reconhecia os direitos dos não-índios que habitavam na área à futura indenização. Vários fazendeiros invadiram área reservada, para o estabelecimento de direito de posse. Múltiplos relatórios foram enviados para o Serviço de Proteção aos Índios e ao Governo da Bahia pelo capitão Vasconcelos para que providências fossem tomadas. (OLIVEIRA, 2002, p. 28). Verifica-se que mesmo antes da criação da Reserva os Pataxós Hã-hã-hã passaram por problemas relacionados às suas terras. De acordo com Monteiro:

A expansão da lavoura cacauieira, na década de 1860, no vale do rio Pardo, decretou, a médio prazo, a extinção dos aldeamentos do sul da Bahia. O processo de ocupação do solo se fazia de forma arbitrária e de acordo com a capacidade de conquista. O interesse do governo, entre outros, era transformar terras devolutas em áreas produtoras e estimular a transferência de considerável número de pessoas, transformando-as em imigrantes desbravadores dos sertões, desmatando e plantando cacau e roças de subsistência. Para tanto foi incentivada a instalação de colonos estrangeiros e oriundos da região canavieira em decadência nos rios Peruípe, Salsa, Colônia, Contas, Jequitinhonha. Essa expansão desordenada se refletiu, em especial, sobre os territórios indígenas que ofereciam menor resistência a esse movimento de interiorização. Os índios vagavam dispersos pela área, empregando-se como assalariados temporários em fazendas onde eram aceitos. Desde 1888, eram registrados constantes deslocamentos de vários grupos Kamakan-Mongoió entre os rios Ilhéus e Uma, Pardo e de Contas, e de Pataxó nas proximidades de Ferradas, no rio Colônia. A questão passou a ter maiores dimensões à medida que o plantio de cacau se expandiu e os conflitos entre índios e fazendeiros e seus capatazes se tornaram constantes. (MONTEIRO 2002, p. 368. Citado de Rodrigo Puibilli, 2012, p. 13).

Conforme Monteiro, as disputas entre índios e fazendeiros na região ocorreram bem antes da criação da reserva, mas é a partir da criação que os conflitos se

¹⁴ 50 léguas quadradas equivalem a 180.000 hectares (CARVALHO, 2012, p.10).

¹⁵ FUNAI. **Relatório sobre a história da Reserva dos Postos Indígenas Caramuru e Catarina Paraguaçu**. Salvador, Convênio FUNAI-UFBA. 1976. p. 02.

intensificam. O problema começa quando os fazendeiros inconformados com as 50 léguas reservadas buscam de qualquer forma a posse das terras. Segundo Maria Hilda Paraíso, em 1936 tropas militares invadiu a reserva resultando nas mortes de fazendeiros, indígenas e servidores do SPI. Conforme afirma a autora:

A situação criada permitiu com que os fazendeiros obtivessem a satisfação de seus internos- a diminuição da área destinada aos índios. De 50 léguas quadradas o seu espaço foi reduzido. Através de um acordo entre o estado Bahia e o SPI, em 1937, para os atuais 36 mil hectares. (PARAISO, 1976, p. 54).

A partir dessa redução, as tentativas de retomadas por parte dos indígenas foram constantes. Em 1982 ocorreu uma retomada, que foi considerada um marco na organização política e cultural dos Pataxós Hã-hã-hãe. As famílias com diferentes histórias e origens étnicas, ligadas à antiga reserva, se reconheciam como um mesmo povo Pataxó Hã-hã-hãe, considerando que a permanência nas terras retomadas apresentava um grande desafio.

As retomadas passaram a fazer parte da vida desses povos que sempre tiveram suas terras cobiçadas por latifundiários e produtores de cacau. Conforme Jurema Machado Souza, os consecutivos processos de retomada ficaram mais constantes a partir do final do século XX. Neste sentido, houve uma tentativa de unificação dos grupos étnicos em torno de um objetivo, os Pataxós Hã-hã-hãe passaram a ter um controle mais efetivo do seu território e como consequência o território passou a se expandir (SOUSA, 2007, p. 37).

Desde 1982, os Pataxós Hã-hã-hãe sofreram resistências e tiveram cerceados os seus direitos de ir e vir entre a área indígena e as sedes das cidades vizinhas. Os indígenas enfrentaram dificuldades para frequentar as escolas, quando até então não tinham escola na aldeia, as mulheres foram impedidas do acesso às políticas de saúde, líderes foram assassinados e os que conseguiam sobreviver eram vistos como criminosos pela sociedade não-indígena. (CARVALHO, SOUZA, PEDREIRA, 2012, p. 23).

O maior investimento nas ações das chamadas retomadas no final dos anos 1990 e em toda primeira década dos anos 2000, propiciou a algumas famílias o acesso às tecnologias que reforçaram a luta e a perspectiva de futuro. O incremento na renda das famílias indígenas, seja mediante o acesso a políticas públicas, alterou, positivamente, a

relação com os moradores dos municípios circunvizinhos, que tiveram seu comércio revigorado com o aumento da capacidade de aquisição por parte dos indígenas. (CARVALHO, SOUZA, PEDREIRA, 2012, p. 23).

No decorrer do processo, os indígenas sofreram agressões verbais, físicas e psicológicas. A violência por parte da sociedade é nítida, Zeneide Rios de Jesus, salienta que:

Até aqui nenhuma novidade, basta lembrarmos que a violência tem sido recorrente como forma de “resolução” dos “incômodos” da nossa sociedade, praticada tanto por responsáveis pela “manutenção da ordem” como as autoridades policiais, quanto por membros da sociedade civil. (JESUS, 2011, p. 11).

As cobranças por agilidade no julgamento das demarcações causaram várias mortes dentro e fora da aldeia, dentre estas, a morte que teve uma grande repercussão na sociedade brasileira, a do índio Galdino Jesus. O índio Pataxó hã-hã-hãe Galdino Jesus dos Santos, foi queimado vivo e morreu enquanto dormia num ponto de ônibus em Brasília por jovens da classe média brasiliense, no dia 20 de abril de 1997. A ida dos hã-hã-hãe à cidade foi para discutir a mudança da ação de manutenção da posse para a integração das fazendas que haviam sido ocupadas em 1993 e de onde haviam sido expulsos (CARVALHO, SOUZA, PEDREIRA, 2012, p.18). As primeiras notícias que surgiram era que o índio Galdino estava participando da comemoração do dia índio, fato desmentido posteriormente pela própria mídia. No mesmo período da sua morte estava acontecendo uma marcha do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) em Brasília, Muitos achavam que Galdino participava dessa marcha, outra informação equivocada. Conforme Rodrigo Piubilli:

A presença dos pataxós hãhãhãe na capital federal está ligada a uma pauta específica: a questão da luta pela posse da terra e, em especial, a sua demarcação pelo Estado brasileiro. Estas são questões de longo tempo não solucionadas, e que têm produzido um rastro de miséria e morte para os povos indígenas, de modo especial para os grupos que sobrevivem no sul da Bahia. (PIUBILLI, 2002, p.13).

No rádio, na televisão e em jornais impressos o assassinato do indígena Galdino foi noticiado em todos os meios de comunicação nacionais, gerando grande repercussão e direcionou os olhares para a comunidade à qual Galdino pertencia. A aldeia e a história das lutas pelo território dos Pataxós hã-hã-hães ficaram conhecidas, o que de

certa forma favoreceu a luta dos Pataxós, permitindo que suas reivindicações ganhassem visibilidade no debate político. O índio Galdino não foi morto pelas lutas fundiárias no sul da Bahia, mas a luta do seu povo ganhou notoriedade e relevância política. (PIUBILLI, 2002, p.14). O jornal Folha de São Paulo trouxe em destaque uma matéria exclusiva falando sobre a trajetória dos Pataxós Hã-hã-hã:

Os pataxós hãhãhã, grupo ao qual pertence o índio Galdino Jesus dos Santos, estão assentados provisoriamente numa área de 1.079 hectares, nos municípios de Pau Brasil, Camacan e Itajú do Colônia, sul da Bahia.

A região é marcada por fazendas de cacau e litígios pela posse da terra. Desde o descobrimento do Brasil, o sul da Bahia é o território original dos pataxós. Neste século, porém, os índios acabaram se dispersando pelo país. Só na década de 80, os 2 mil remanescentes do grupo indígena conseguiram retornar ao local.

Hoje os pataxós reivindicam ali uma área de 36 mil hectares, onde, no papel, chegou a ser criada uma reserva em 1926. A área acabou ocupada por fazendeiros de cacau.

Há um processo judicial a respeito da área, desde o início dos anos 80, que aguarda julgamento no STF (Supremo Tribunal Federal).

Santos se encontrava neste fim de semana em Brasília para participar das comemorações do Dia do Índio e para se informar sobre o andamento do processo.

A ação estava para ser relatada pelo ministro Francisco Rezek, que deixou o STF e foi substituído por Nelson Jobim.

Segundo o antropólogo José Augusto Sampaio, professor da Universidade do Estado da Bahia e membro da Associação Nacional de Ação Indigenista, 398 fazendeiros e posseiros são réus na ação.

O processo caminha devagar. Levou dez anos para citar todos os réus, disse o antropólogo.

Aculturados, os pataxós não mantiveram sua língua original e, hoje, falam português.¹⁶

O que percebemos em relação à mídia é que ela deu grande repercussão ao fato, pois houve um silenciamento por parte da mídia em relação aos povos indígenas. Zeneide Rios de Jesus salienta que:

Diante da crueldade da situação a grande imprensa rompeu com o silêncio que lhe é tão característico quando se trata da questão indígena e mostrou que ao se render ao cansaço e adormecer num banco de parada de ônibus, as cinco horas da manhã, Galdino acordou ardendo em uma labareda de fogo. (JESUS, 2011, p. 06).

Na situação das retomadas das terras, os indígenas são retratados pela mídia como os “invasores”, os “selvagens” que invadem as terras dos fazendeiros. Ao que parece os meios de comunicação tendem a difundir os ideais da classe dominante e marginalizar o

¹⁶ FOLHA DE SÃO PAULO. **Quem são os índios pataxós**. São Paulo, p. 3.1, 21 abr. 1997

indígena, criando uma imagem deturpada dos interesses que existem por trás das disputas de terra.

No período anterior à morte de Galdino, fica claro no depoimento de uma das lideranças da aldeia que os confrontos eram constantes. Segundo Nailton Muniz, um dos líderes da comunidade, durante as ocupações ocorreram vários confrontos para retomada das fazendas.

Lutamos todo esse tempo para retomar nossas terras, mas todas as fazendas em que a gente entrava os fazendeiros com seus pistoleiros, e com a missão da FUNAI, fazia com que nós não conseguíssemos segurar. Só em 1997, após a morte do índio Galdino, foi crescer a terra, fizemos ocupações e conseguimos segurar essas ocupações: fazenda São Sebastião, Bom Jesus e Paraíso.¹⁷

Em novembro de 1999 foram feitas ocupações de dez fazendas, houve uma pressão muita grande por parte dos fazendeiros, seus pistoleiros e da Polícia Militar, com índios expulsos de nove fazendas, mas conseguindo permanecer na fazenda Milagrosa.¹⁸

Em 2010, houve intensas lutas pela retomada dos 37 mil hectares de terras, resultando na devolução das terras que eram dos Pataxós por direito. Apesar disso, os Pataxós *hã-hã-hãe* foram vítimas de muitas perseguições por parte dos moradores das cidades vizinhas. Boicotes nas vendas de seus produtos, cargas de farinha impedidas de serem comercializadas na feira da cidade de Pau-Brasil, sendo rasgadas e saqueadas no caminho, levando prejuízos às famílias indígenas que dependiam da venda para alimentar suas famílias.¹⁹

O clima de tensão era forte na região de Pau-Brasil, a disputa pelas terras entre índios e fazendeiros deixava o clima tenso, as aulas ficavam suspensas, os índios ficavam impedidos de transitar livremente. A partir desse quadro tão conflituoso e tão complexo de luta pela posse da terra, é possível observar que as formas de resistência construídas pelos povos indígenas, e a capacidade de lutar pelo que é seu por direito, concede aos povos indígenas uma particularidade que vem desde os primeiros habitantes acerca da importância do território. Para os povos indígenas “O território é

¹⁷ HÃ-HÃ-HAE, Comunidade Pataxó. **Índios na Visão dos Índios Pataxo Hã-ha-hãe**. Edição: Sebastian Gerlic. Realização: THYDEWAS. Ministério da Cultura; Ministério da Educação. 2004. p.15.

¹⁸ Idem.15

¹⁹ Idem.16

sempre simultaneamente o invólucro (o continente) e o suporte físico, espiritual e identitário das sociedades e das suas relações com a natureza e com os outros” (HENRIQUES, 2004, p. 20).

Para os povos indígenas, o território além de ser um símbolo de identidade, representa o suporte da vida social e está inteiramente ligado ao sistema de crenças e conhecimento. Por isso não se pode pensar a terra apenas como um espaço físico e sim como espaço de relações culturais (RAMOS, 1986, p. 12). Conforme Andrade: “a formação de um território dá as pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentido da territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre elas” (ANDRADE, 1995, p. 20).

Há anos que a região dos municípios de Pau-Brasil, Camacam e Itajú da Colônia é campo de frequentes disputas e conflitos em relação às terras indígenas. Depois de tanta espera em 2012, trinta anos enfrentando exploração, torturas e mortes, o Supremo Tribunal Federal reconheceu a perícia antropológica que consistiu do exame radiocarbono de uma amostra dos restos ósseos encontrados em uma das urnas, demonstrando a existência permanente de índios na região desde 1651, atestando a identidade dos Pataxós Hã-hã-hãe, bem como a ligação de seus integrantes à terra que lhe foi usurpada pela lei Estadual reduzindo a área da reserva. (CARAVALHO, SOUZA, PEDREIRA, 2012, p. 26).

Por fim, após muitas formas de resistência, o Supremo Tribunal Federal concluiu o julgamento da ação e reconheceu legítima a demarcação da Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu, concluída em 1987, com 54.105 hectares. O julgamento conclui uma ação que durou trinta anos vividos com muitos conflitos, vítimas assassinadas e com muita determinação da parte do povo Pataxó Hã-hã-hãe.²⁰

Não seria possível falar sobre o protestantismo na aldeia Pataxó-hã-hã-hãe sem antes ter feito essa retrospectiva sobre a trajetória de vida, lutas e conquistas desse povo pelo seu território ao longo desses últimos anos. Após conhecer a trajetória percorrida pelos Pataxó-hã-hã-hãe no Sul da Bahia, no próximo capítulo, falarei da chegada do protestantismo na aldeia.

²⁰Conselho Indigenista Missionário (CIMI). **Nota Pública: Decisão do STF sobre caso Pataxó Hã-Hã-Hãe é vitória para os povos indígenas brasileiros.** Publicado em 07/05/2012. [Negrito nosso]. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6244>. Acesso em: 10/02/2014.

CAPÍTULO II - PRESENÇA EVANGÉLICA NA ALDEIA: ASSEMBLEIANOS E METODISTAS

2.1 Presenças protestantes no Brasil: Metodista e Assembleia de Deus

Antes de começar a falar sobre o processo de instalação do protestantismo na aldeia Pataxó Hã-hã-hãe na década de 1980, farei uma breve retrospectiva sobre sua inserção em terras brasileiras. A presença dos primeiros protestantes ocorreu no início do século XVI na Baía de Guanabara com a presença dos huguenotes, e no século seguinte com a presença dos calvinistas na Bahia e em Pernambuco. Conforme Elizete da Silva, a presença dos primeiros protestantes foi ocasionada pelas ocupações de franceses e de calvinistas holandeses ligados à expansão mercantilista dos países europeus, mas não causaram modificações no campo religioso da Colônia (SILVA, 1999, p. 02). Jether Ramalho corrobora com a autora dizendo que nesse período esses grupos não encontram condições favoráveis para sua instalação, devido ao monopólio do catolicismo romano. (RAMALHO, 1976, p. 52).

A presença efetiva desses grupos protestantes só se realizou no Brasil no século XIX, após algumas condições políticas e econômicas que irão beneficiar sua implantação. Uma delas foi a transferência da família real portuguesa para o Brasil em 1808, com a assinatura do tratado de comércio e navegação, que possibilitou à Inglaterra, além de direitos econômicos, liberdade de exercer sua religião em solo brasileiro. (SILVA, 2010, p.40).

Igor Trabuco (2009) e Elizete Silva (2010) afirmam que uma das causas da inserção do protestantismo no território brasileiro foi a política de imigração do Império. Segundo os autores, estes grupos religiosos foram inicialmente trazidos pelas colônias de imigrantes introduzidos no Brasil, para atender às necessidades religiosas dos ingleses e alemães, sem a intenção proselitista, ou seja, sem a intenção de converter novos membros brasileiros. A igreja Anglicana e a Igreja Luterana, organizadas respectivamente pelas colônias britânica e alemã, são exemplos de protestantismo de imigração. (SILVA, 1999, p. 53).

No Século XIX o protestantismo chegou ao Brasil também através de agências missionárias originárias dos EUA. O protestantismo missionário instalou-se no Brasil

por volta de 1858. Com objetivo proselitista, os missionários metodistas, presbiterianos, batistas e episcopais fundaram suas igrejas no Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul e Bahia, e depois expandiram suas atividades por todo o Brasil. (SILVA, 2010, p. 43). Neste sentido, foi em 1835 que os primeiros missionários metodistas chegaram ao Rio de Janeiro. Mesmo com a tolerância religiosa contida no tratado de navegação, era proibido aos protestantes construir capelas com símbolos externos de religiosidade e distribuir material evangelístico. Entre 1842 e 1867, as atividades religiosas metodistas no Brasil ficaram paralisadas. Segundo Vasni de Almeida, isso ocorreu devido aos conflitos envolvendo o protestantismo norte-americano e a escravidão. Conforme Vasni:

Esse período vacante foi atribuído às questões envolvendo o protestantismo norte-americano e a escravidão. As igrejas que mantinham missionários na América Latina e Ásia estavam tomadas pelos debates sobre o escravismo, o que diminuía a preocupação em se fazerem presentes em outros países. (ALMEIDA, 2011, p. 237).

Os metodistas retornaram as atividades no Brasil em 1869 e construíram várias igrejas e escolas. Foram construídas igrejas em muitas regiões do País, seguindo estratégias, como a distribuição de Bíblias, os cultos domésticos, as pregações em espaços públicos, as conferências religiosas, as escolas dominicais e a organização de revistas e jornais, para facilitar a comunicação de suas mensagens evangélicas (ALMEIDA, 2011, p. 238).

Na primeira década do Século XX, chegou ao Brasil uma outra experiência protestante, classificada como pentecostalismo, termo usado para indicar o movimento religioso que se caracteriza pela sua ênfase nos dons espirituais de profecia, cura, e glossolalia²¹. (PEREIRA, 2012, p. 177). De acordo com Paul Freston, o movimento recebeu esse nome, devido ao relato bíblico que narra a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes (FREESTON, 1994, p. 69). Conforme Freston, o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas e ênfases doutrinárias.

A primeira onda é na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã do Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911). A Assembleia de Deus (AD) ganha

²¹ A Glossolalia é um fenômeno descrito pelos pentecostais como falar a língua dos Anjos inspirados pelo Espírito Santo.

destaque em sua expansão nesse período como a igreja protestante nacional. Conforme Freston, em alguns estados do Norte o protestantismo se reduzia a ela, nas primeiras décadas firmou uma grande presença nos pontos de saída do futuro fluxo migratório. (FRESTON, 1994, p.71). A segunda onda é dos anos 1950 e início dos 1960, surgindo a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Evangélica O Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962). A terceira onda começou no final dos anos 1970, ganhando força nos anos 1980. A Igreja Universal do Reino de Deus (1977) é a mais conhecida das denominações da terceira onda. (FRESTON, 1994, p.71)

A chegada dos pentecostais no Brasil foi ocasionada pela primeira onda com a Assembleia de Deus, fundada no Brasil pelos missionários suecos, Gunnar Adolf Vingren e Daniel Berg, vindos dos EUA, que aportaram em Belém, capital do Estado do Pará, em 1910 (ROIZ, FONSECA, 2008 p.134). A sua difusão ocorreu muito rapidamente, sendo que em 1950 ela já se fazia presente em todos os estados brasileiros. No século XX todas as denominações protestantes já estavam no Brasil. O período entre o século XIX e a primeira metade do século XX foi considerado por Antonio Gouveia Mendonça como “a Era Missionária”, que configura a grande expansão protestante no Brasil. (MENDONÇA, 1991, p. 120). As igrejas, Metodista Wesleyana e a Assembleia de Deus *Pahãe Tupã*,²² presentes na comunidade Pataxó Hã-hã-hãe são de movimentos missionários distintos. A Metodista faz parte da primeira inserção missionária Protestante e a Assembleia de Deus é da primeira onda pentecostal.

2.2 A conversão dos Pataxós fora da aldeia e a construção do templo Assembleia de Deus *Pahai Tupã*

A chegada do protestantismo na aldeia Pataxó Hã-hã-hãe aconteceu diferente de outras aldeias que tem a presença protestante. Sua instalação não foi tão fácil como esperavam. Rememorando o que foi dito no capítulo anterior, na década de 1970 houve uma grande evasão dos indígenas da aldeia Caramuru Paraguaçu devido a uma série de conflitos causados pelas demarcações das terras indígenas no sul da Bahia. Obrigados a sair da comunidade, os indígenas se instalaram em casa de “parentes”²³ nas cidades vizinhas e em outros Estados. Dentre muitas famílias que saíram da aldeia estava a

²² O nome *Pahai Tupã* Significa Deus dos indígenas, supomos que a igreja acrescentou o nome para aproximar o indígena ao universo simbólico linguístico da aldeia.

²³ Parentes são os familiares e indígenas de qualquer etnia.

família de Sr. Valdivino e Sra. Estelita²⁴. Fora da aldeia o casal se converteu ao protestantismo na denominação Assembleia de Deus. Ao cessar os conflitos, a família convertida voltou para a aldeia e desejando continuar os cultos no seu lar, gerou muitas discórdias entre os próprios Pataxós Há-hã-hãe que não aceitavam “crentes” na comunidade.

Inicialmente, os cultos eram realizados em seu lar com a própria família, Alguns aceitavam o convite outros não. As cerimônias semanais não eram bem vistas pela liderança e demais índios que diziam que aldeia não era lugar de “crente”, e isso estava contribuindo para acabar com sua cultura²⁵. Estes indígenas, além de realizarem o culto na aldeia, frequentavam os cultos na cidade vizinha, Pau Brasil. Saíam escondidos para frequentar os cultos na cidade porque, segundo seus depoimentos, não eram vistos com bons olhos pelos demais parentes.

No início, o primeiro grupo de “irmãos” se reunia em uma casa de barro como mostra a imagem 1. Pouco tempo depois um segundo templo de madeira foi erguido. Contudo, em 1999 se iniciou a construção (imagem 2) da atual Igreja. O templo de cimento foi uma das primeiras construções de alvenaria da aldeia, antes as moradias eram de barro.



I

imagem1: Templo provisório Igreja Assembleia de Deus *Pahai Tupá*.²⁶

²⁴ Sr. Valdivino Timóteo Cardoso, 69 anos é Pataxó Hã-hã-hãe foi o primeiro pataxó a se converter ao protestantismo, atuou como Diácono na igreja e depois como Presbítero. Estelita sua esposa ajuda no Trabalho missionário na aldeia.

²⁵ Depoimento de Valdivino Timóteo Cardoso.

²⁶ Imagem da Assembleia de Deus nos anos de sua instalação. Fotos: Pastor Abimael Santos (Missionário) Sites: <http://www.missaoverbo.com/> <http://www.pastorabimael.com/>



Imagem 2: Templo definitivo, de alvenaria, da Assembleia de Deus *Pahai Tupã*, localizado na comunidade indígena Pataxó Hã-hã-hãe.²⁷

A construção foi erguida de taipa e coberta de palhas como mostra a imagem 1 acima. As demais construções da aldeia também eram construídas nos mesmos moldes que a igreja. Era nesse espaço ao lado da casa de Valdivino que se reunia a família do casal e os convidados para realização dos cultos. Neste período era impedido de entrar na aldeia os protestantes da cidade de Pau-Brasil responsáveis pela assistência ao grupo *Pahai Tupã*. As confusões contra a instalação da aldeia só ocorreram após a decisão de Valdivino de construir uma igreja de madeira. Podemos observar isso no seu depoimento:

Aqui a igrejinha era de barro, o povo não queria, dizia que na aldeia não podia ter crente, a igreja era de índio, não sei o que, aí começou a perseguição aí quando nós quisermos fazer a igreja de tábua, pedimos a madeira aqui, não deram pra gente tirar, não deram não deixaram agente tirar a madeira aqui para fazer a igreja.²⁸

Segundo os relatos de Valdivino, a liderança da aldeia, os caciques e o pajé não admitiam a realização dos cultos e tão pouco a retirada da madeira para a construção da igreja. Sem o consentimento das lideranças para retirá-la, o Sr. Valdivino conseguiu retirar a madeira fora da aldeia, e a igreja foi construída. Os argumentos usados pela

²⁷ O Templo da Assembleia de Deus *Pahai Tupã* foi inaugurada no ano 2000, a igreja era umas das poucas construções de cimento da localidade. Foto tirada durante minha visita na aldeia.

²⁸ Depoente Sr. Valdivino Timóteo Cardoso. Entrevista realizada em Fevereiro de 2013.

liderança e demais indígenas que se contrapunham à permanência da igreja é que na aldeia não é lugar de protestante e que estes eram responsáveis de mudar seus costumes. O que se pode perceber é que o protestantismo era visto como o destruidor dos costumes indígenas.

O pequeno grupo *Pahai Tupã* recebia apoio da Assembleia de Deus da cidade de Pau-Brasil que era responsável pelo trabalho missionário na aldeia. Na ótica do grupo, faz parte da vida cristã converter as outras pessoas, então cabiam aos poucos convertidos cumprirem a missão de propagar a mensagem ao restante da comunidade. Assim cumprindo um dos preceitos da doutrina cristã: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações.” (MATEUS, 28.19). Segundo Ronaldo Almeida:

O termo missão “significa propagação do Evangelho em lugares pouco ou não cristianizados, mais precisamente onde a ordem social não está estruturada sob aquilo que genericamente chamamos de cultura cristã”. (ALMEIDA, 1995, p. 02).

Mesmo não aceitos na aldeia, os novos convertidos tinham que cumprir uma das doutrinas da Assembleia de Deus: “a grande comissão”. Esta consiste em “*construir denominações e trazer o povo para uma íntima relação com Deus*”²⁹. É importante neste momento abrir um espaço para esclarecer o uso do termo denominação que aparece ao longo do texto, usado para se referir aos grupos religiosos. Conforme Elizete da Silva: “*Podemos incluir diversas divisões do protestantismo, como a Denominação Batista e a Assembleia de Deus; em grupos desse tipo, as pessoas voluntariamente se convertem e se batizam para fazer parte da membresia*” (SILVA, 2010, p. 106)

Os indígenas convertidos quando saíam na aldeia com a Bíblia para a conversão dos parentes, eram recebidos de portas fechadas, alguns recebiam os convites em consideração, amizade e parentesco. É a partir do significado da missão que o trabalho missionário na localidade foi se ampliando. Os próprios indígenas contribuem para o crescimento da igreja, evangelizando os próprios parentes e outros membros da comunidade.

No início, a igreja teve bastante dificuldade para ganhar novos membros, por isso usou várias estratégias para conquistar novos fieis. Primeiramente os indígenas tinham temor de frequentar a igreja porque tinham medo de não praticar seus costumes, como dançar o Toré, usar as pinturas e acessórios e participar dos rituais secretos. A fala

²⁹ ZIMMERMAN, 1982, p. 30.

de Edvaldo Lima dá entender que a igreja proibia certos costumes: *“Olha isso não está dando certo, tá mudando a maneira de pensar do nosso povo. O povo não quer mais usar uma pintura uma tanga, não que dançar mais devido aos ensinamentos.”*³⁰

Ao observar essas mudanças no novo convertido é necessário compreendermos o processo de transformação a partir de sua conversão. Os novos convertidos falando de modo geral e não especificamente dos indígenas, passam por um processo de transição ou como diz Mircea Eliade, *“por um rito de passagem, que envolve uma mudança radical de regime ontológico e estatuto”*. (ELIADE, 1992, p. 160). Esta mudança consiste numa espécie de morte para a vida profana e renascimento para o mundo sagrado. Nas denominações, o batismo é um rito de passagem que tem esse significado. No batismo a pessoa nasce para Deus e morre para as coisas do mundo. É importante discutir o processo de conversão para entender as mudanças adotadas pelas pessoas que aderiam ao protestantismo.

2.3. Conversão: Regeneração e mudanças de costumes

A conversão acontece por meio de um processo; a primeira etapa consiste em ouvir a mensagem proselitista, a segunda é a aceitação da mensagem e assumir uma nova postura experiencial diante do mundo. Faz parte do processo de conversão o ritual batismal, com a purificação pela água, que pode acontecer no protestantismo por imersão ou aspersão. Sobre a conversão Zózimo Trabuco considera o seguinte:

Nos cultos das denominações protestantes mais proselitistas, o ato de levantar o braço ou dirigir-se à frente do púlpito no momento do apelo à conversão, em sinal de aceitação de Cristo e de entregar-se a ele, é uma dramatização na qual se estabelecem “acordos silenciosos” entre a comunidade e o indivíduo que se converte. Ambos possuem suas próprias razões e expectativas quanto à vida futura. O neófito está, sobretudo, buscando encontrar esquemas de significação que resolva sua crise existencial com a realidade, e por isso, ele não sabe ao certo no que deverá crer, uma vez que o conteúdo da sua fé lhe será ensinado em sua vida congregacional. (TRABUCO, 2009, p. 143).

A Conversão não se restringi apenas ao espaço da igreja, o templo físico não é uma parte essencial no processo, por exemplo, os primeiros indígenas batizados na

³⁰ Edvaldo Lima Souza, membro da Igreja Metodista weslyana desde de 1997, atuou juntamente com o Cacique Nailton Muniz contra a instalação da assembleia de Deus *Pahai* Tupã em 1982.

comunidade se converteram ao ar livre, pois ainda não havia um templo na comunidade. Podemos observar que no neófito, há “a certeza da salvação”, pois o recém-convertido acredita no testemunho bíblico do personagem Jesus, o qual afirma que “Aquele que crer em mim e for batizado será salvo” (MARCOS 16. 16). Então, a fé na salvação que leva à conversão se sobrepõe a qualquer dúvida relacionada com os ensinamentos congregacionais posteriores.

A Conversão é aceitação, a partir da certeza da salvação, de novas práticas religiosas, que visivelmente são refletidas na conduta das pessoas que aderem às novas doutrinas. De acordo com Levi Pereira:

O gesto de aceitar a Jesus tem seu correlato na decisão de renunciar à vida de pecados. O passo seguinte é aprender a doutrina, o que significa aprender a se comportar como verdadeiro “crente”. Isto implica numa profunda transformação dos hábitos comportamentais que vão, desde a vestimenta, à forma de se dirigir aos outros e a participação na vida social. (PEREIRA, 2012, p.185).

É possível dizer que a mudança de religião muda o modo de agir e pensar do novo convertido. É partir dessa aceitação que ocorrem mudanças que possibilitam a redefinição dos seus modos comportamentais. Para Rubem Alves “*a conversão é o processo de reestruturação ou reconstrução de esquemas interpretativos e de valor que se pode seguir à crise*” (ALVES, 1979, 57). De acordo com Zózimo Trabuco, a conversão é uma porta de entrada para o mundo de racionalização religiosa que o protestantismo representa. (TRABUCO, 2009, p. 141).

Entre os convertidos da denominação Assembleia de Deus, as transformações são bem visíveis principalmente no que se refere ao seu modo de vestir. Na aldeia, é possível constatar que há uma mudança tanto na maneira de falar, vestir e nas formas de sociabilidade em consequência da conversão a outra religião.

O que se observa é que entre os grupos pentecostais em geral, é que as pessoas após o batismo assumem uma nova postura diante da vida e dessa forma passam a dar outros significados ao universo cultural no qual estão inseridos. Eles afirmam ter abandonado algumas cerimônias tradicionais, vestem-se de forma diferenciada e abominam outros rituais. Mesmo adotando condutas diferentes da maioria do grupo, se reconhecem como índios Pataxós Hã-hã-hãe, e afirmam serem índios mesmo dentro da igreja. Os Pataxós convertidos ao protestantismo acreditam que é possível através da

igreja, resistirem aos hábitos e comportamentos que passaram a fazer parte da aldeia devido ao contato com o não índio. Segundo os indígenas, a religião tradicional não dá conta desses problemas sociais como o alcoolismo, a desobediência dos jovens, e a violência. Assim, o comportamento é regido através dessas novas regras. De acordo com Ana Maria Souza:

Os ensinamentos bíblicos e a fé cristã passam a ditar as regras de comportamentos que levam a uma identidade fundamentada agora em base nova, porém religiosa. Esta seria uma saída simbólica, para este grupo, contra a sujeição aos vícios do homem “branco” protegendo assim sua integridade, ainda que isso se dê por uma reinvenção de sua identidade. (SOUZA, 2012, p. 130).

A entrevista com a cacique Ilza, presente no local da construção do segundo templo da Assembleia de Deus na reserva Caramuru Paraguaçu na localidade São Vicente, expressa que houve oposição para a instalação do primeiro templo em 1982. Nesta mesma entrevista é possível constatar as mudanças de uma pessoa convertida no que se refere ao seu novo discurso. A cacique Ilza é interrogada sobre o que acha da construção da igreja na localidade e responde:

Essa construção é obra de Deus e tá sobre o controle do Senhor, porque agente sabe que tudo que tem a mão do Senhor não tem impedimento, que não cai por terra, teve muitos impedimentos para essa construção, os irmãos têm lutado muito para que essa construção seja feita, mas eu creio em nome de Jesus que vai sair sim a construção, porque Deus está aqui no controle. E não é diferente essa construção das outras também, eu me lembro quando não era evangélica né, é onde que a gente via muito impedimento dos outros irmãos ali de Caramuru, quando tinha outra construção também até mesmo Satanás se levantava contra os irmãos que estava fazendo a construção, mas quando Deus falou assim: agora é a hora eu creio que aqui também vai ser assim.³¹

É possível constatar no depoimento as modificações ocorridas no seu discurso, podemos afirmar a partir da definição de Rubem Alves que: “*converte-se é abandonar um discurso e adotar outro*”. (ALVES, 1979, p. 54). Conforme o autor, a nova linguagem adotada faz parte do mundo que gira em torno dos seus novos valores. Corroborando com Sonia Oliveira, pode-se entender a conversão como processo de transformação que traz mudanças do novo convertido, estas modificações não ocorrem

³¹Construção da Assembleia de Deus aldeia na aldeia São Vicente. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=ZD8Nmo_ghws. [Acesso em 16 de janeiro de 2013].

somente na esfera religiosa, mas interferem diretamente na vida social e no comportamento do indivíduo através da adesão a um conjunto de doutrinas. (OLIVEIRA, 2011, p. 05).

Depois de passar por todo processo de conversão este novo converso tem que assumir outra postura diante da vida, tendo como parâmetro para se autorregular, as doutrinas da igreja, ou seja, a visão de mundo muda e a religião passa a normatizar uma nova realidade. Neste sentido mudanças ocorrem na vida do neófito indígena. Contudo, o pastor missionário Abimael Souza, liderança da AD *Pahai Tupã* afirma que as doutrinas não interferem nos costumes dos indígenas, o que podemos perceber no seguinte depoimento:

Não atrapalha de maneira nenhuma, porque Jesus Cristo veio para todos os povos, Jesus Cristo veio para todas as culturas, a diferença é o que devemos diferenciar o que vem de Deus e o que não vem de Deus. Essa diferença, da mesma forma que Jesus Cristo veio para a cultura africana Jesus Cristo veio para a cultura indígena, da mesma forma que Jesus Cristo atende a cultura do europeu, Deus veio para cultura indígena, da mesma forma que Deus atende a cultura dos Asiáticos ele atende os indígenas, então não atrapalha de forma alguma. Dançar o toré, usar o cocar eles usam da mesma forma o que é importante que o cantar o louvor usar a cultura né! Na dança ele cultua a Jesus³².

Podemos perceber certa contradição entre o discurso do Pastor Abimael e o cotidiano da aldeia. Como exemplo, podemos citar o caso do Toré que foi ressignificado, as letras das músicas passaram a ser as do hinário assembleano. As maneiras de se vestir e o novo vocabulário que faz parte da sua vida. No próximo capítulo trataremos com maior ênfase sobre as ressignificações no âmbito das práticas culturais.

2.4 “Ide por todo o mundo”: o metodismo entre os povos indígenas

A Igreja Metodista Wesleyana foi a segunda denominação a chegar à aldeia Pataxó Hã-hã-hãe. Antes de falar sobre sua instalação farei um breve histórico sobre atuação do metodismo em aldeias indígenas Brasileiras. De acordo com Vasni de Almeida, no metodismo estão inclusas as três ramificações da Igreja Metodista; a

³² Depoimento de Abimael dos Santos Souza. Entrevista Realizada no dia 15/01/2014.

Wesleyana, a Renovada e a do Brasil. Mesmo fazendo parte do metodismo, divergem em suas compreensões doutrinárias. (ALMEIDA, 2011, p. 225).

A presença dos primeiros metodistas no Brasil ocorreu em 1835 no Rio de Janeiro, com objetivo de propagar a fé protestante. Segundo Almeida, as pregações eram voltadas principalmente às poucas famílias inglesas e norte-americanas e aos marinheiros que se encontravam de passagem pela cidade. De 1836 a 1841, os missionários Daniel Kidder e Justin Spaulding foram os responsáveis pelas atividades evangelísticas dos metodistas no Brasil. (ALMEIDA, 2011, p. 236).

Ao analisar o Expositor Cristão, jornal missionário e informativo da Igreja Metodista, podemos verificar que no final da década de 1980, há a presença de missionários metodistas no Nordeste. Um grupo formado por trinta componentes, participantes do “Projeto expansão Missionário de Férias e Evangemed (Evangeliismo Metodista)” reuniu diversos voluntários da área de saúde como médicos, enfermeiros, auxiliar de enfermagem dentre outros. Além de pessoas envolvidas da área de saúde, também participaram líderes missionários, pastores e bispos. O programa da metodista auxiliava diversas famílias com atendimento odontológico, farmacêutico dentre outros. Durante a realização desse projeto, 1.320 pessoas foram atingidas e beneficiadas com o programa.³³ Além desse programa de férias da Igreja Metodista, consta no Jornal outro programa fixo voltado para os povos indígenas:

O rev. Scilla Franco, que alguns anos depois seria eleito bispo da igreja, despertou lideranças metodistas para o trabalho e solidariedade para com indígenas. Este despertamento levou a igreja a criar, em 1977, a Equipe de Apoio à Missão Tapeporã. Esta equipe foi transformada, em 1983, pelo Conselho Geral da Igreja Metodista, no GTI (Grupo de Trabalho Indigenista) o qual passou, a reunir ano após ano, um grupo cada vez maior de pessoas com ações solidárias para com vários povos indígenas no Brasil.³⁴

Os projetos adotados pela maioria das igrejas protestantes beneficiam milhares de pessoas. Essas práticas adotadas por estas denominações são sempre questionadas, elas são realmente para ajudar o próximo ou são estratégias para ganhar novos adeptos. Mais adiante discutiremos sobre o principal objetivo desse trabalho social realizado pela igreja, principalmente entre os Pataxós Hã-hã-hãe. Os primeiros contatos da igreja

³³ EXPOSITOR CRISTÃO, 1988, p. 07

³⁴ EXPOSITOR CRISTÃO. A Igreja Metodista e a questão indígena. Nº 16, 1999.

Metodista entre povos indígenas datam do ano de 1928, de acordo com Expositor Cristão:

A história da igreja Metodista e a questão Indígena no Brasil datam do ano de 1928 quando juntamente com a igreja Presbiteriana do Brasil e a independente foi organizada a 'Associação de catequese', chamada depois de missão Kaiowá. A Igreja Metodista participava desta missão, através do médico Nelson Araujo e o técnico agrícola Francisco Brianezi, que posteriormente se tornou pastor Metodista. No ano de 1946, a igreja Metodista se afastou da missão só retornando em 1972, através do rev. Scilla Franco, é que a igreja retomou sua missão junto aos povos indígenas.³⁵

Através desses programas sociais, a igreja Metodista possibilitou uma grande expansão entre vários povos indígenas do país. De acordo com os dados fornecidos pela própria instituição verifica-se a sua presença em vários estados:

Tabela: Presença da igreja Metodista

| Povos indígenas | Estado |
|---|---------------|
| Macuxi | RR |
| Krenak e Pataxó | MG |
| Guarani Mbwa | ES |
| Tapeba | CE |
| Kaingang | RS |
| Guarani-Kaiowá, Terena e Guarani Nãdeva | MS |
| Kiriri | BA |
| Kanamari | AM |

Tabela1: Presença Metodista, dados fornecidos pelo Expositor Cristão setembro, 1999, nº16.

De acordo com o Jornal a partir de 1983 já é possível constatar a presença Metodista em oito aldeias indígenas. O Expositor Cristão é o meio pelo qual a igreja divulga os trabalhos realizados nas comunidades, em jornais pesquisados do ano de 1995 a 1999 foi possível averiguar reportagens sobre sua atuação em área indígenas, como podemos observar na seguinte imagem:

³⁵ Idem, p. 16.



Imagem 3: Jornal o Expositor Cristão. Ano 113-nº3 Março de 1999

Nas reportagens são constantes as notícias sobre o trabalho da igreja nas aldeias indígenas. O metodismo atua nas aldeias baseado em Diretrizes Pastorais criadas no ano de 1993, pelo colégio Episcopal.³⁶ As Diretrizes Pastorais é um documento que orienta o trabalho da igreja junto aos povos indígenas. O documento é uma cartilha que é distribuída pelas pessoas que fazem parte da missão. Na imagem abaixo podemos verificar a documentação.

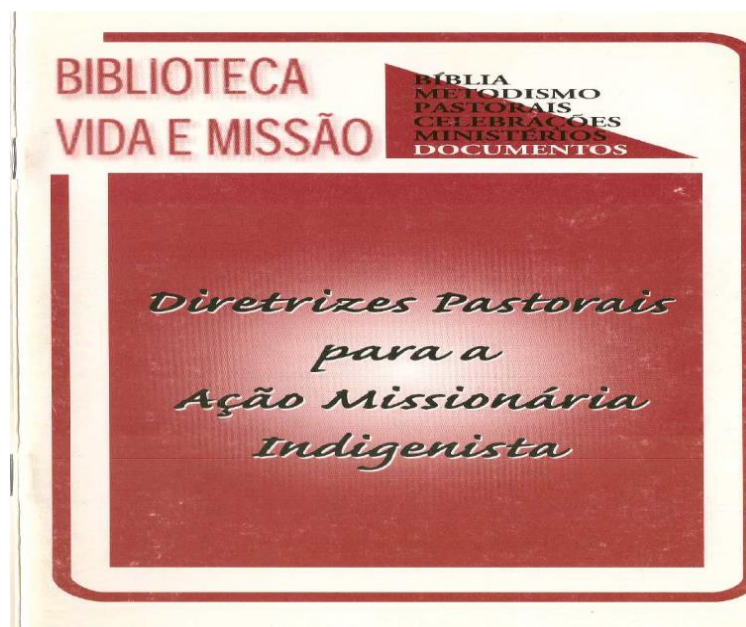


Imagem 4: Cartilha Diretrizes Pastorais para ação Indigenista.

³⁶ EXPOSITOR CRISTÃO. A Igreja Metodista e a questão indígena. Nº 16, 1999.

A cartilha funciona com um manual sobre atuação da igreja entre os povos indígenas. As diretrizes trazem instruções sobre a questão da posse da terra, dos direitos indígenas, e do fortalecimento de sua forma de organização, e de exercício da sua pastoral junto a eles. Veremos algumas das diretrizes sobre a questão da terra que estão contidas na documentação:

A igreja Metodista, buscando orientar o trabalho junto aos povos indígenas e considerando a necessidade de conversão a si mesma para a causa indígena, estabelece as seguintes Diretrizes:

1. A Posse da Terra

A terra é garantia da alimentação, da saúde, da alegria, da celebração, da memória das lutas de resistência e da esperança dos povos indígenas. Lutar pela terra é lutar pela vida pessoal e comunitária e por futuro com dignidade.

A Igreja Metodista, buscando ser testemunha de Deus, Senhor da Vida, compromete-se a:

- Apoiar a luta pela posse definitiva das terras que, por direito, são legítima herança dos povos indígenas;
- Denunciar e condenar qualquer invasão ou tentativa de invasão a essas terras;
- Respeitar o direito dos povos indígenas às suas terras, incluindo o subsolo, o ar, as águas e todos os recursos naturais dela provenientes.³⁷

O documento afirma que a “*igreja assume um compromisso de organizar, um esforço ministerial e os meios que dispõe para que a sociedade como um todo conheça, respeite, valorize e defenda a biodiversidade do ecossistema brasileiro e a diversidade sociocultural do indígena.*”³⁸ Sobre a atuação das Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indígena (DPAMI) entre os Pataxós Hã-hã-hãe foi possível constatar que a igreja reconhecia e apoiava a luta pelas terras.

2.5 A presença Metodista entre os Pataxós Hã-hã-hãe.

A Igreja Metodista Wesleyana se instala na aldeia Caramuru no ano de 1997, mas já havia recebido a presença de missionários no ano anterior. Mesmo com a presença da Assembleia de Deus na localidade sua instalação entre o grupo não foi tão fácil. Os líderes continuavam a reagir contra a presença de mais uma igreja na aldeia.

³⁷METODISTA, **Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista**. Biblioteca Vida Missão Documentos nº 9. Editor Nacional Odilon Massolar Chaves. Editora Cedro. São Paulo, 1999, p. 13.

³⁸ EXPOSITOR CRISTÃO. A Igreja Metodista e a questão indígena. Nº 16, 1999.

A presença permanente dos Metodistas na aldeia Caramuru Paraguaçu ocorreu no ano de 1997, período dos intensos conflitos entre fazendeiros e indígenas causados pelo processo de demarcação das terras. Neste mesmo ano aconteceu a morte do indígena Galdino. Depois do assassinato do Pataxó Hã-hã-hãe Galdino de Jesus, a aldeia virou notícia em todos os jornais. A partir desse episódio, a comunidade passou a receber visitas de jornalistas, e de missionários. Nesse período, os metodistas apoiam os Pataxós pela morte de Galdino. Um dos primeiros membros da Metodista conheceu os missionários na própria comunidade. Podemos averiguar no relato de Edvaldo:

O primeiro contato nosso com essa igreja foi final de 1996, antes da morte daquele Índio Galdino, você viu falar também, foi morto em Brasília, foi antes daquela morte ali e recentemente aquela morte, o pessoal, a equipe toda veio pra cá do Rio de Janeiro Wesleyana dá apoio tal, veio saber da história da luta da terra e a partir daí a igreja começou a frequentar mais aldeia com os cultos aí muita gente que tava em outra congregação começou dar apoio a obra e a partir daí construiu aquele templo.³⁹

A fala de Edvaldo Lima mostra como se deu o seu primeiro contato com os missionários metodistas no ano de 1996. Diferente da conversão da Assembleia de Deus fora da aldeia, os missionários metodistas tiveram acesso à comunidade. No depoimento de Edivaldo consta que a igreja chegou em um momento oportuno para a aproximação, disputas pela demarcação das terras e da morte do índio Galdino.

O cacique e os demais líderes rejeitavam a possibilidade de mais uma igreja na aldeia, pois proferiam que estava abolindo a cultura do povo. Podemos constatar na fala de Edivaldo, que atuou contra a instalação da Assembleia de Deus e da Metodista e alguns anos depois converteu-se ao metodismo:

Foi na época agente não aceitava que já tinha uma igreja aqui, até que a própria liderança falava em derrubar a igreja que não aceitava. A assembleia de Deus. O pessoal chegou queria derrubar ela, na época não queria a Assembleia de Deus ali. Mesmo quando o pessoal chegou, o que agente disse pra ele: esse negocio de igreja dentro da aldeia, já tem uma aí dentro que agente não está aceitando, o pessoal fica mudando a cultura do povo. (Pausa) que agente achava que mudava né, que não tem nada a vê uma coisa com a outra.⁴⁰

³⁹ Edivaldo Lima Sousa, indígena Pataxó Hã-hã-hãe atuou em 1982 juntamente com a liderança da aldeia contra as instalações de protestantes na comunidade, em 1997 tornou-se membro da Metodista Wesleyana assim que a igreja chegou na aldeia.

⁴⁰ Edvaldo Lima Souza, membro da Igreja Metodista weslyana desde de 1997, atuou juntamente com o Cacique Nailton Muniz contra a instalação da assembleia de Deus *Pahai* Tupã em 1982.

Na fala de Edvaldo, novo convertido ao protestantismo, percebe-se uma mudança de opinião quando afirma que o “crente” mudaria a cultura, depois ele corrige e diz: “agente achava que isso acontecia, mas é mentira”. Percebemos nas falas dos próprios indígenas o medo que a cultura acabe ou mude. Nesse momento, a partir de alguns autores, vamos compreender o conceito de cultura, para tentarmos entender a preocupação desses povos.

O conceito de cultura tem múltiplos sentidos, o antropólogo Mércio Gomes traz várias definições de cultura e depois define o seu próprio conceito. Segundo ele, alguns autores veem a cultura “como hábitos e costumes de um povo”, outros dizem que “a cultura seria as manifestações e a produção artística de um povo”. Outra diz que a cultura “é a identidade de um povo ou de uma coletividade, que se forma em torno de elementos simbólicos compartilhados”. (GOMES, 2008, p. 35). Mércio Gomes assegura que a cultura é isso tudo e algo mais que se queira acrescentar e a define como:

Cultura é o modo próprio de ser homem em coletividade, que se realiza em parte consciente, em parte inconscientemente, construindo um sistema mais ou menos coerente de pensar, agir, fazer, relacionar-se, posicionar perante o absoluto, e enfim, reproduzir-se. (GOMES, 2008, p. 36).

Outro conceito para definição de cultura é usado por Clifford Geertz:

O homem é um animal amarrado de 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 de significado. (GEERTZ, 1989, p. 04).

Para fecharmos as definições de cultura, usaremos o conceito de Manuela Carneiro da Cunha quando ela diferencia cultura e identidade:

A identidade consistiria em, pelo menos como um horizonte almejado, o de ser idêntico a um modelo, e suporia assim uma essência, **e a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições** etc.[...] pode se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo: em sua uma memória. A cultura não seria, nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gera-los em sistemas perpetuamente cambiantes. (CUNHA, 2012, p.120).

Ao analisar as várias definições de identidade, pode se dizer que os indígenas preservadores de seus costumes dão continuidade a um processo chamado por Manuela Carneiro da Cunha de regras e valores, querendo seguir a teia que ele mesmo descreveu. O que é claro entre os anciãos Pataxós é a preocupação de transferir os costumes para sua descendência, pois sentem a necessidade de manter suas raízes com o objetivo de preservar uma identidade indígena. Com toda essa preocupação por parte dos Pataxós devido à presença de uma denominação na aldeia, o problema agora multiplica-se, pois chega à comunidade mais uma; a Igreja Metodista Wesleyana. Essa chegou à aldeia com o objetivo de ajudar os índios e convertê-los.

Os metodistas converteram Pataxós, ganharam adeptos da AD e com a ajuda dos missionários construíram o templo. A construção, como pode ser vista, não tem traços da cultura indígena, enquanto a maioria das casas é de barro, a igreja tem portas reforçadas e grades nas janelas. Dentro do templo os bancos e o púlpito são de madeiras, mas não há nada que caracterize traços da identidade cultural indígena.



Imagem 5: Templo da Metodista Wesleyana na aldeia Pataxó-Hã-hã-hãc.⁴¹

Os cultos na metodista são realizados três dias na semana, aos domingos, quartas e sábados. Um fato interessante é que não há a realização do culto de domingo pela manhã, pois comumente as igrejas metodistas realizam o culto dominical matutino. Podemos perceber que a chegada das duas denominações na comunidade gerou conflitos, que se inserem em um quadro maior, que são as disputas pelo campo religioso brasileiro, comuns desde as primeiras ondas missionárias, durante as quais a Igreja Católica queria monopolizar a fé no âmbito nacional (ALMEIDA, 2011, p. 236).

⁴¹ Foto tirada durante visita na aldeia em Fevereiro de 2013

Contudo, o nosso problema é como se deu as disputas entre AD e a religião indígena e posteriormente entre AD e a Metodista Wesleyana. Tais questões serão abordadas no próximo capítulo.

3.0 PROTESTANTISMO E IDENTIDADE INDÍGENA: DIÁLOGOS E CONFLITOS.

3.1 Disputa pelo campo religioso indígena: a relação das denominações com os Pataxós Hã-hã-hãe na comunidade

A Assembleia de Deus precedeu a chegada da Metodista Wesleyana em aproximadamente quinze anos. Neste sentido, a denominação, que posteriormente se tornou Assembleia de Deus *Pahai Tupã*⁴², teve certa dificuldade para conquistar adeptos entre os Pataxós Hã-hã-hãe a uma nova prática religiosa, religião não totalmente desconhecida devido às diásporas periódicas. A dificuldade de conversão partia principalmente dos anciãos⁴³, estes ligados ainda a algumas de suas tradições ascendentes tinham medo de perder seus costumes, pois, ao adotar a nova prática religiosa poderiam se afastar de sua identidade. Sobre o conceito de identidade discutiremos mais adiante. Tal resistência gerou conflitos, já apontados, e a pregação na aldeia foi proibida, como podemos constatar na fala do missionário Abimael Souza:

Conheço e tenho acompanhado desde 1982, quando os índios retornaram suas terras e neste ano também os evangélicos irmãos da igreja Assembleia de Deus que ora congregava na igreja de Pau-Brasil (...) Começaram a evangelização onde foi uma época difícil, era proibido pelos caciques da época, de eles ali, pregarem o evangelho, houve momentos em que os crentes que congregava tinham que vir escondidos para a cidade para congregar.⁴⁴

Aos poucos a *Pahai-Tupã* foi ganhando espaço na comunidade através da persistência de Valdivino membro que se converteu fora da aldeia. Então, o Sr. Valdivino Cardoso contrariando a ordem do cacique continuou pregando e aos poucos, outras pessoas da cidade de Pau-Brasil vinham ajudá-lo a evangelizar o povo, utilizando como uma das estratégias de evangelização a visitação e os programas de louvores, os quais foram agregando principalmente os jovens e adultos da aldeia. Essa estratégia abriu posteriormente caminhos para vários batismos.

Os missionários metodistas chegaram à região do Caramuru em 1997. Nesse mesmo período a *Pahai-Tupã* passou a enfrentar novos desafios, como a disputa por

⁴² O Nome *Pahai Tupa* significa Deus criador de todas as coisas.

⁴³ Pessoas mais velhas da comunidade.

⁴⁴ Abimael dos Santos Souza, atualmente realiza trabalho missionário da Assembleia de Deus *Pahai Tupã*. Acompanhou desde 1982 o processo de acomodação da igreja na aldeia e fala das dificuldades.

novos conversos, só que agora com uma “concorrente” e um terreno mais brando para o proselitismo do que o de outrora, pois, os próprios pioneiros assembleanos já tinham preparado o terreno, ao conseguir a permissão para realizar o culto protestante. Outro desafio para a *Pahai-Tupã* foi a preservação dos membros que já estavam na igreja, pois, a Metodista já chegou utilizando boas estratégias de evangelização, como por exemplo, a ação social, a qual abordaremos mais detalhadamente um pouco à frente. Contudo, o foco agora é a percepção do início de uma disputa, numa escala microespacial, no campo religioso indígena, nas circunvizinhanças da região do Caramuru. Todavia, deve-se entender o conceito de “campo religioso” a partir de Pierre Bourdieu e depois entender a disputa entre a Igreja Assembleia de Deus *Pahai-Tupã* e a Igreja Metodista Wesleyana. Para Bourdieu é na dialética de dependências internas, parcerias mútuas e conflitos, que o campo religioso se constitui circunstancialmente independente e com a necessidade de normatizar modos de ser e fazer da religião. (BOURDIEU 1974, p. 34).

No início da sua instalação, a Igreja Metodista realizou atividades pastorais da com preocupação social. O grupo vinha do Rio de Janeiro anualmente e fazia conferências na aldeia. Além da pregação, os missionários distribuíam roupas, cestas básicas, entre outros recursos.

Uma parte dos membros da AD *Pahai-Tupã*, começou a participar do programa de ação social instalado pela Igreja Metodista Wesleyana. Houve uma grande adesão ao programa, pois a comunidade passava por alguns problemas como a disputa judicial pela posse da terra, conforme discutimos no primeiro capítulo, e um período de estiagem muito grande, “seca braba” descrita pelo senhor Valeriano:

Nesse tempo (referindo-se ao ano de 1997) nois tava trevessando uma seca ai de quase dois anos, tava tudo seco, seca braba, braba[...] eles fizeram uma premissa (missionários M.W) garantiram em ajudar nas coisas material como fazer uma presa para criatório de peixe ajudar a fazer lavoura a fazer roça e eles vai ajudar⁴⁵.

A FUNAI não os assistia de forma adequada, corroborando com a denúncia de Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 102) de que a Fundação deixou a desejar nas políticas assistencialistas para a construção da autonomia nas comunidades indígenas do

⁴⁵Valeriano Ferreira Lima, 73 anos, Fundador da igreja Metodista Wesleyana. Entrevista realizada dia 23 fevereiro de 2013.

Brasil. Então, aos poucos, através da ação social, alguns assembleanos passaram a frequentar os cultos da Igreja Metodista e pouco depois passaram a ser membros dela. As disputas ficam cada vez mais evidentes como podemos comprovar no depoimento da Anciã Almerinda:

Eles foi lá ni ni no Rio de Janeiro buscar essa igreja dali (referindo-se a Metodista) ai Fernandes (ex membro da assembleia) foi buscar igreja, ai quando chegou eu nem sabia de nada, nesse dia eu estava até doente estava chovendo (pausa) **trouxeram uma feira pra da pro povo, pra enganar o povo.**(...) ai eu fui pra igreja quando cheguei lá estou ouvindo cuchicho daqui pra colá, e ai ficava (...) quando passou por mim falou Mera, ai Flavio disse: - você assina? eu disse: não, então coloca seu dedo aqui, eu não sabia de nada pensei que na igreja não tinha treita, eu pensava isso, ai quando botei o dedo, **ai ele foi falar que era pra tirar as irmãs da Assembleia e dá o nome pra levar pra essa daí (referindo a Metodista)...** ai fizeram reunião para todos os crentes ir pra lá pra conversar eu fui a primeira a chegar lá. Ai fizeram um grupo de crente pra lá e outro pra cá e ai perguntou: - e a senhora? Eu digo: oia eu arribei minha mão foi dentro da Assembleia e morro dentro dela.⁴⁶ **[negrito nosso].**

A Igreja Metodista era acusada pelos assembleanos de comprar os membros com cestas básicas. Observar-se que a ação social é uma boa estratégia de conversão, e é utilizada desde primórdios da Igreja Metodista na Inglaterra. No depoimento há indicativos de que alguns dos antigos membros da Assembleia de Deus estavam ajudando a Metodista no trabalho social e na distribuição de cestas básicas, o que não agradava os Assembleanos. Os indígenas passaram a frequentar as duas denominações, até que fizeram uma reunião com os líderes das respectivas Igrejas para dizer quem era da Metodista e quem era da Assembleia.

Os membros atualmente não falam muito sobre o assunto quando interrogado sobre essa distribuição de membros, eles dizem não conhecer a história, mas percebe-se que eles preferem não falar sobre o assunto. A única a falar sobre esse assunto foi a anciã Almerinda. Podemos sugerir a esse respeito, com base no relato da anciã que possivelmente houve uma tentativa de divisão dos membros que provavelmente não deu certo por que a própria Almerinda depois de se sentir enganada recusou a sair da Assembleia e disse que: “eu arribei minha mão foi dentro da Assembleia e morro dentro dela”.⁴⁷

⁴⁶ Depoente: Anciã Almerinda da Assembleia de Deus *Pahai Tupã* e a primeira senhora a se converter ao protestantismo, apesar de se converter fora da aldeia, ela aos poucos, a partir do proselitismo cristão conseguiu espalhar a mensagem na comunidade.

⁴⁷ Idem.

Vasni de Almeida (2011, p. 259) salientou que os metodistas adotam e põem em prática a ação social weberiana, a qual pode ser definida como:

[...] um comportamento humano, ou seja, uma atitude interior ou exterior voltada para a ação ou abstenção. Esse comportamento só é ação social quando o ator atribui a sua conduta um significado ou sentido próprio, esse sentido se relaciona com o comportamento de outras pessoas. Só existe ação social, quando o indivíduo tenta estabelecer algum tipo de comunicação, a partir de suas ações com os demais. (ALMEIDA, 2011, p. 259).

Nesta perspectiva, a Igreja Metodista usou essa estratégia de ação social desde “às iniciativas dos irmãos Wesley de visitarem os encarcerados, de organizarem um sistema de auxílio aos órfãos e viúvas da Inglaterra do século XVIII, bem como às denúncias contra o escravismo” (ALMEIDA, 2011, p. 259). O autor continuou descrevendo as atividades que compõem a ação social e resume que tal assistência ganhou conotações de caridade, porém, essas atividades sem interesses em obter algum benefício em troca, consistiram em atividades como “*distribuição de alimentos e construção de abrigos para mendigos, a criação de lares para crianças abandonadas, assistência aos enfermos, enfim, ação social seria todo tipo de ajuda aos desafortunados*” (ALMEIDA, 2011, p. 260). A assistência social dada pela Igreja atrai as pessoas gerando um vínculo com a instituição, todavia, segundo o senhor Valeriano, a Igreja Metodista Wesleyana, na época do depoimento em 2011, tinha 70 membros, enquanto que o pastor Abimael da Assembleia de Deus *Pahai-Tupã* aponta um número aproximado de 100 membros só na Igreja de Caramuru.

A Assembleia de Deus *Pahai-Tupã* não utilizou essa estratégia de ação social, contudo, em datas comemorativas ao final do culto eram oferecidos *coffebreaks* para os convidados que estavam na Igreja, a qual ficava lotada, porém um tempo depois o senhor e presbítero Valdivino percebeu que as pessoas estavam indo, não por motivos religiosos, e sim para apropriar-se da alimentação e brindes que estavam sendo distribuídos e resolveu não distribuir. Conforme podemos perceber no depoimento do presbítero, interrogado sobre a contribuição da obra social no crescimento da Igreja, ele respondeu: “*as pessoas devem vim ir para Igreja com interesse em ouvir a palavra de Deus e não em ganhar as coisas. Quando a Igreja anunciava que iria distribuir alguma coisa a igreja lotava e no dia que não tinha nada nenhum índio aparecia*”.⁴⁸ Na fala de

⁴⁸ Depoimento de Valdivino Timóteo Presbítero e ex. Diácono da Assembleia de Deus.

Valdivino dá a entender que ele não concorda com assistência social para ganhar adeptos. Mas podemos brevemente concluir que as duas denominações conseguiram conquistar seu espaço no campo religioso microespacial do povo Pataxó Hã-hã-hãe.

3.2 Os Costumes e as doutrinas: dois mundos distintos

Como já foi dito anteriormente, havia um medo por parte da maioria dos mais velhos e da liderança, que seu povo se afastasse de seus costumes ao adotar as novas práticas protestantes. Contudo, as modificações são constantes no comportamento dos indígenas convertidos. Há uma série de práticas culturais que de forma equívoca são consideradas como distintivo de uma identidade. Para a comunidade em questão podemos destacar o Toré, o uso de acessórios como tanga, cocar, colares, pinturas corporais e uma relação mística com a terra de seus antepassados. Há também um ritual religioso secreto, sobre o qual não se fala muito e que os indígenas convertidos ao protestantismo deixaram de participar. A esse respeito, o Pastor Abimael quando interrogado sobre a participação dos Hã-hã-hãe nesses espaços, falou: “*devemos diferenciar o que vem de Deus e o que não veio de Deus*”.⁴⁹ O que podemos interpretar dessa fala é que frequentar ou mesmo realizar o ritual do Toré não era recomendável. A religião pode ter como função normatizar uma ordem culturalmente determinada,⁵⁰ direciona as experiências para modos específicos de ser e estar no mundo, segundo Pierre Bourdieu a religião:

contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2007. p. 33-34).

Para que a nova maneira de se relacionar com o divino tivesse sucesso, as práticas culturais indígenas foram mais uma vez resignificadas, a exemplo do Toré, que além de ser uma dança recreativa também faz parte dos rituais religiosos, o que fica evidente na fala do jovem Edésio:

⁴⁹ Abimael dos Santos Souza, 45 anos, Pastor missionário da Assembleia de Deus na Aldeia. Entrevista realizada em 15 de Janeiro de 2014.

⁵⁰ Sobre o “condicionamento cultural” ver a discussão do antropólogo Roque de B. Laraia (2009, p. 67).

O índio tem a sua própria religião, por exemplo, o Toré, é o canto sagrado de todos os índios, a fé do índio já vem desde o seu nascimento, o índio é povo diferente no sentido de inocência, Tupã é o Deus que criou toda a natureza humana.⁵¹

Nesse sentido, o Toré é considerado a religião oficial para alguns indígenas, eles acreditam que através dos rituais receberão poder de Tupã criador de todas as coisas. O Toré é um ritual utilizado pelos Pataxós Hã-hã-hãe para denominar sua dança e canto tradicionais, consiste em um ritual de dança religiosa, próprio dos povos indígenas, praticado para expressar sentimentos de alegria e de tristeza. Além do Toré, existe um ritual particular e religioso liderado pelo Pajé restrito apenas aos indígenas. (ALMEIDA, 2011, p. 80).

O que se observa entre os Pataxós é que o Toré não é praticado com a mesma frequência de antes. Os anciãos se queixam da falta de compromisso dos mais jovens de participar e dos indígenas que se converteram ao protestantismo que são aconselhados a não frequentarem publicamente os rituais tradicionais, o que diminuiu a frequência e a participação da comunidade. Precisamos compreender como se relacionam os costumes e as doutrinas protestantes. A partir do que já foi visto sobre o processo de conversão, é possível fazer uma análise sobre as limitações dos costumes e as regras da Igreja.

No primeiro momento, as denominações, principalmente a Assembleia de Deus, proibia os indígenas de usar seus acessórios, dançar o Toré e principalmente de participar dos rituais, mas devido à exigência das lideranças, as igrejas foram adaptando as doutrinas aos costumes indígenas. O ritual do Toré é um símbolo religioso, praticados por várias etnias, cada uma com sua especificidade. Aos analisarmos alguns Torés, percebemos que a maioria das letras é voltada para a natureza, em outros é perceptível à influência do cristianismo, como podemos perceber na letra do Toré abaixo:

(Canto de abertura e fechamento do Toré Hã-Hã-Hãe)

Toré 1
Na minha aldeia tem
Belezas encantadas!
Eu tenho arco, eu tenho a flecha,
Eu tenho raiz para curar!
Viva Jesus! Viva Jesus!

⁵¹ Depoimento de Édesio Pataxó Hã-hã-hãe Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VXhht1z5iS4#t=130> – Acesso em Janeiro de 2015.

Viva Jesus, que nos veio trazer a luz.

Toré 2

Eu sento na bawai e peço força a Tupã
 Eu sento na bawai e peço força a Tupã
 Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe
 Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe
 Para meu Abekoi brilhar junto com Bekoi
 Para meu Abekoi brilhar junto com Bekoi
 Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe
 Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe.⁵²

De acordo com Patrícia Navarro Couto, a maioria dos cânticos do Toré trata de temas como trabalho, luta, terra, coragem, além de mencionar elementos da simbologia religiosa. Também se pode notar uma clara influência das doutrinas católicas e protestantes nas letras das músicas do Toré, (COUTO, 2003, p. 76).

As letras das músicas que se referem aos símbolos religiosos antigos e que tem influência do catolicismo não são cantadas e dançadas pelos indígenas protestantes. As músicas que fazem parte do novo Toré são as músicas da igreja, algumas contidas na Harpa Cristã.⁵³ O Toré passou a ser dançado na igreja com uso de alguns acessórios como o chocalho, o cocar, as pinturas corporais e a tanga, porém, a tanga só poderia ser usada por cima de uma roupa que não mostrassem o corpo.⁵⁴ Conforme o que diz o pastor Abimael, “*pode usar tudo, mas para cultuar Jesus Cristo*”. Podemos ver na imagem abaixo, a dança do Toré realizada na igreja Assembleia de Deus *Pahãe Tupã*.



⁵² “**Cantando as Culturas indígenas**”. Organizador: Nhenety Kariri-Xocó. Disponível em: <http://www.thydewa.org/downloads/cantando.pdf> - Acesso em 10 de fevereiro de 2015.

⁵³ “Harpa Cristã” é o hinário da AD além de ser um instrumento de conversão, tem a função de assegurar de difundir a doutrina pentecostal.

⁵⁴ Vídeo: “Dança do Toré dos índios Pataxó Hã-Hã-Hães da aldeia Caramuru”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R2ng71stIs4>. Acesso em 16 de março de 2013.

Imagem 06: Dança do Toré na AD Pahãe Tupã.⁵⁵

Houve por parte das lideranças, reclamações dos indígenas para manter seus costumes, por exemplo: *“O povo não quer mais colocar uma tanga, uma pintura, não quer dançar mais o Toré devido aos seus ensinamentos”*.⁵⁶ Reuniões foram realizadas com pastores, caciques e membros das denominações. O que se percebe é que houve uma flexibilidade dos pastores em relação ao uso e costumes das denominações, principalmente da Assembleia de Deus.

A grande preocupação do Cacique e demais Pataxós Hã-hã-hãe é que o crescimento do protestantismo e o contato com o “não índio” estejam contribuindo para acabar com a cultura. Atualmente, a grande problemática em relação aos povos indígenas é a perda da cultura. Será que é preciso manter os costumes idênticos ao longo do tempo para ser considerado indígena?

3.3 Questão em debate: a identidade indígena

Nos últimos anos, a sociedade brasileira em geral se questiona quem são os indígenas no Brasil atualmente? Essa inquietação ao longo dos anos expressou-se em várias definições por parte dos órgãos indigenistas que os definiu de acordo com alguns critérios estabelecidos. A lei Indígena de 1993, por exemplo, apresentou a seguinte definição: *“Seriam filhos de pais indígenas originários das terras tradicionais, que tivessem sobrenome indígena e pessoas que mantêm traços culturais de alguma etnia indígena”* (VAZ FILHO, 2006, p. 03). No ano de 1973, consta no Estatuto do Índio que o indígena *“é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifique e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”* (VAZ FILHO, 2006, p. 03). No decorrer do tempo, essas definições acabaram gerando uma onda de discussão por parte do Estado e dos órgãos Indigenistas e dos antropólogos sobre os critérios estabelecidos para definir a identidade indígena? Os critérios estabelecidos acima foram considerados equivocados pela antropologia social. Segundo Manuela Carneiro da Cunha:

⁵⁵ Fotos: Pastor Abimael Santos (Missionário) Sites: <http://www.missaooverbo.com/>
<http://www.pastorabimael.com/>

⁵⁶Edvaldo Lima de Souza, 56 anos, Membro da igreja Metodista. Entrevista realizada em 15 de Janeiro de 2014.

Tampouco podem ser invocados critérios baseados em formas culturais que se mantivessem inalteradas, pois isso seria contrário à riqueza essencialmente dinâmica das culturas humanas: com efeito qual o povo que pode exibir os mesmos traços culturais de seus antepassados? Partilhariamos nós os usos e a língua que vigoravam há apenas cem anos? (CUNHA, 2012, p. 103)

Esse questionamento sobre os povos indígenas resulta em uma série de problemas que são enfrentados pelos próprios. A imagem estereotipada como forma de definição é dos grandes problemas enfrentados. Sobre isso Dorival Almeida diz que

Essa forma generalizada que se perpetua colabora para o desconhecimento da História desses povos e implica em questões sérias enfrentadas pelos mesmos, que vão desde a construção de imagens estereotipadas até o questionamento de suas identidades. (ALMEIDA, 2011, p. 22).

Infelizmente, após décadas a sociedade ainda busca nos povos indígenas alguns comportamentos e costumes dos índios que viveram a séculos, exigindo traços culturais e desconsiderando a auto identificação e o reconhecimento da comunidade. Conforme Manuela Carneiro da Cunha:

Em suma traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consciência com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste. (CUNHA, 2012, p. 108).

É comum ver pessoas afirmando que a cultura dos indígenas está se perdendo, isso é comum até nas próprias comunidades indígenas. Há uma grande preocupação desses povos de manter certos costumes em forma de auto identificação. Stuart Hall afirma que a cultura está sempre em transformação:

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2003, p. 44)

De acordo Stuart Hall, a cultura é um anexo de expressões significantes que através dos conhecimentos desvia-se para uma nova forma de situar-se, produzir-se, num processo de transformação em que novos conceitos e compreensões nos permitem o surgimento de novos sujeitos com novas ideias e costumes. Esse processo de transformação nos permite refletir sobre o caminho que percorremos perante nossas tradições, caminho este constantemente modificado a partir das mudanças do cotidiano. Assim como diz Stuart Hall, a globalização tem contribuído para o surgimento de novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno. (HALL, 2006, p. 08).

A partir desse processo abordado por Stuart Hall, podemos sugerir que os povos indígenas estão passando por uma instabilidade de suas identidades culturais. Segundo os próprios indígenas, isso está ocorrendo em função de seu contato com novas culturas, das quais os próprios estão obtendo novos costumes. Os vários fatores apontados e que contribuem para esses fenômenos são como linhas de força da construção da identidade indígena na contemporaneidade.

O que é notório no que se refere a essas mudanças é que o homem em si esteve sempre apto a novas trocas culturais, mas, com o efeito da globalização, o sujeito pós-moderno não apresenta mais uma identidade fixa, ou essencial, pois ela é formada e transformada continuamente. (HALL, 2004, p.12). Aprendemos a partir da Antropologia Social que o indígena não precisa ter um sinal que o identifique como portador de uma cultura para ser considerado indígena. Manuela Carneiro da Cunha esclarece os critérios para uma definição de identidade étnica:

E, quanto ao critério individual, de pertinência a tais grupos, ele depende tão somente de uma autoidentificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence e, assim, cabe ao grupo aceitar ou pode adotar ou ostracizar pessoas, ou seja ele dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão. Comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional, É índio quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido. (CUNHA, 2012, p. 103).

Manuela Carneiro da Cunha expõe que apesar da FUNAI estar interessada nos critérios de identidade cabe somente ao órgão: “*Garantir as terras, condições de saúde, de educação; de respeitar uma autonomia e as lideranças que possam seguir*”, mas isso, conforme salienta a autora, está longe da preocupação da FUNAI, seu verdadeiro interesse é em estabelecer os “critérios de indianidade” para se livrar de alguns índios.

(CUNHA, 2012, p. 103). De acordo com Almeida, a religiosidade, as tradições, crenças e valores de um povo são elementos construtivos da identidade e a base da etnia está ligada a noção de grupo e das relações culturais. (ALMEIDA, 2011, p.22). As identidades dos povos indígenas não têm como referência o segmento do si mesmo (idêntico) ao longo do tempo, mas a partir de um coletivo que passa a compartilhar uma história de um grupo específico e que se reconheça no pertencimento cultural e religioso. (HALL, 2000, p. 108)

Após essa discussão sobre a identidade indígena podemos dizer que o protestantismo pode sim interferir nos costumes da comunidade, mas não tirar dele o pertencimento de grupo. Mesmo alguns não aceitando, os indígenas protestantes continuam afirmando sua identidade mesmo absorvendo novos valores.

Ao analisarmos as duas denominações ao longo do tempo, podemos perceber que a Igreja Metodista tem uma trajetória de trabalhos missionários em meio aos povos indígenas. Isso é confirmado através das fontes, o jornal Expositor Cristão e Cartilha das Diretrizes que foi criada especificamente para atuação dos missionários entre os povos indígenas. A Igreja Metodista usa desde a sua fundação, a “prática do bem”, como doutrina, as assistências sociais fazem parte de sua ação missionária. Na aldeia Caramuru a Igreja Metodista chegou com a assistência social, com a doação de cestas básicas, roupas, além de apoiar os indígenas na luta pela terra. Isso favoreceu sua permanência na comunidade. A igreja na aldeia tem sua construção de alvenaria, não se apropriou da cultura do local para a construção e nem da língua Pataxó. O templo da AD também é de alvenaria. Diferente da metodista a igreja se apropriou da língua Pataxó para colocar o nome no templo. A Igreja AD usou métodos diferentes da Metodista, a visitação é uma delas, os indígenas protestantes da *Pahãe Tupã* têm a preocupação do trabalho missionário e na “salvação da alma” não demonstrando interesse assistencial como no caso da Metodista Wesleyana.

As duas denominações têm como meio de comunicação os jornais, o Expositor Cristão como foi mostrado divulga o trabalho missionário da Igreja Metodista, além de manter todos informados sobre os trabalhos realizados. Outros jornais informativos são usados para a divulgação dos metodistas, exemplo do Jornal a Voz Wesleyana. A AD também tem publicações impressas. A Casa Publicadora Assembleia de Deus (CPAD), editora denominacional, também tem como objetivo divulgar a história e a ideologia da denominação, isso se verifica no Jornal Mensageiro da Paz, que contém histórias sobre a denominação. O que podemos perceber ao analisar alguns Mensageiros da Paz é seu

direcionamento da conduta dos fieis. Nas coletâneas analisadas há um silenciamento do jornal em relação à sua ação missionária entre os povos indígenas.

4.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Pataxós Hã-hã-hãe passaram por um longo processo de luta pela permanência do seu território. Foram acusados por parte da sociedade, chamados de ladrões, de não índios, e muitos obrigados a sair de suas terras. A importância que o território tem para a comunidade, além de ser um símbolo de identidade, representa a base da vida social, ou seja, ligado ao sistema de crenças e conhecimentos. Por isso, não se pode pensar que a terra habitada pelos indígenas é apenas um espaço físico.

Infelizmente, os indígenas são vítimas da injusta distribuição de terras no Brasil. A maior parte das terras indígenas está em posse dos grandes proprietários de terra. As questões que deveriam ser resolvidas pela FUNAI, infelizmente, não funcionam da maneira adequada, fazendo com que os indígenas busquem resolver por conta própria, assim resultando em conflitos com as pessoas que estão nas áreas indígenas.

Conforme descrevemos no primeiro capítulo, os Pataxós Hã-hã-hãe conquistaram suas terras por meio de muitas lutas. Tais conflitos entre índios e fazendeiros deixavam o clima tenso na aldeia. Neste sentido, tentamos mostrar algumas formas de resistência construídas pelos povos indígenas, bem como a capacidade de lutar por direitos, percebendo que esse povo guerreiro tem uma particularidade que herdou dos ancestrais, um vínculo muito forte com o seu território.

Na década de 1980 durante as retomadas de terras a primeira igreja, a AD, chegou entre os Pataxós Hã-hã-hãe. Aproximadamente 15 anos depois foi a vez da Metodista Wesleyana. Tentamos denotar que a inserção do protestantismo causou rejeição entre os indígenas que não aceitavam a presença protestante. Pudemos verificar através das fontes que a instalação das denominações na aldeia além de provocar discórdias entre os indígenas, promoveu uma disputa pelo campo religioso. As duas congregações passaram a disputar os membros, cada uma à sua maneira, com destaque para os programas sociais da Metodista que se sobressaiu, conseguindo converter um grande número de pessoas no seu primeiro ano de instalação.

Havia um temor por parte dos anciãos da Comunidade, que o povo se afastasse dos seus costumes ao aderir ao protestantismo. Mesmo com a afirmação do pastor de que o protestantismo não atrapalha a cultura, pudemos ver as mudanças no neófito indígena depois da conversão. Estes sofreram modificações tanto na esfera religiosa, quanto na vida social e no comportamento do indivíduo.

Pudemos perceber que havia uma grande preocupação por parte das lideranças de que as práticas protestantes afastassem os Pataxós Hã-hã-hãe de uma identidade indígena, a partir de uma concepção unívoca e estática de identidade. O que foi verificável é que o protestantismo ao proibir os indígenas de seus costumes interfere na sua identidade cultural. Contudo, ele não vai deixar de ser indígena ou de pertencer ao grupo devido a essa mudança. Pois como foi analisado, a cultura não é estabelecida com critérios de identidade étnica, cabe somente ao próprio grupo a auto identificação e o reconhecimento pela sociedade envolvente.

FONTES E REFERÊNCIAS

Documentos Audio-visuais:

Construção da Assembleia de Deus aldeia na aldeia São Vicente. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=ZD8Nmo_ghws. [Acesso em 16 de janeiro de 2013].

Depoimento de Édesio Pataxó Hã-hã-hãe, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VXhht1z5iS4#t=130> [Acesso em Janeiro de 2015].

DANÇA DO TORÉ DOS ÍNDIOS PATAXÓS HÃ-HÃ-HÃES DA ALDEIA CARAMURÚ. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R2ng71stIs4>. Acesso em 16 de março de 2013.

Entrevistados:

1. Valdivino Timóteo Cardoso, 69 anos, Presbítero da igreja Assembleia de Deus Pahã Tupã. Entrevista realizada dia 23 fevereiro de 2013.
2. Valeriano Ferreira Lima, 73 anos, Fundador da igreja Metodista Weslyana. Entrevista realizada dia 23 fevereiro de 2013.
3. Mônica vieira de Azevedo, 33 anos, Membro da igreja Metodista. Entrevista realizada em 23 de fevereiro de 2013.
4. Josenilton Oliveira da Silva, 28 anos, membro da Metodista e líder de jovens. Entrevista realizada em 23 de fevereiro de 2013.
5. Midian Oliveira Reis, 18 anos, migrou da Assembleia de Deus para Metodista. Entrevista realizada em 23 fevereiro de 2013.
6. Abimael dos Santos Souza, 45 anos, Pastor missionário da Assembleia de Deus na Aldeia. Entrevista realizada em 15 de Janeiro de 2014.
7. Edvaldo Lima de Souza, 56 anos, Membro da igreja Metodista. Entrevista realizada em 15 de Janeiro de 2014.

Fontes Textuais:

METODISTA, **Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista**. Biblioteca Vida Missão, Documentos nº 9. Editor Nacional Odilon Massolar Chaves. Editora Cedro. São Paulo, 1999.

FUNAI. Relatório sobre a história da Reserva dos Postos Indígenas Caramuru e Catarina Paraguaçu. Salvador, 1976. Elaborado por Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Convênio FUNAI- UFBA.

HÃ-HÃ-HAE, Comunidade Pataxó. **Índios na Visão dos Índios Pataxo Hã-hã-hãe**. Edição: Sebastian Gerlic. Realização: THYDEWAS. Ministério da Cultura; Ministério da Educação. 2004.

Carta Pastoral às comunidades da Igreja Evangélica de confissão Luterana sobre a situação do Índio no Brasil, **Tempo e Presença**, CEDI, 1979.

Jornal Expositor Cristão. **Evangemed realiza Projeto Missionário no Nordeste.** nº 7 outubro de 1998.

Jornal Expositor Cristão. **Povos indígenas são abençoados pelo amor de Jesus.** nº 3 Março de 1999.

Jornal Expositor Cristão. **A igreja Metodista e a questão Indígena.** nº 16 Setembro de 1999.

ZIMMERMAN, Thomas F. **prioridades e doutrinas Pentecostais.** Mensageiro da Paz. Vol.1.1982.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Quem são os índios pataxós.** São Paulo, p. 3.1, 21 abr. 1997.

BIBLIOGRAFIA

_____. **Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania.** 1ª Ed. Claro Enigma. São Paulo. 2012.

ALMEIDA, Dorival Vieira. **Sociedades Indígenas na rota do Desenvolvimento: Os índios Tuxá de Rodelas e a Formação do Lago de Itaparica em 1988.** (Monografia) **Licenciatura em História, DCHF, UEFS.** 2011.

ALMEIDA, Maria Regina C. de. **Os índios na História do Brasil.** led. FVG. Rio de Janeiro. 2010.

ALMEIDA, Ronaldo M. A. **Missões Evangélicas em Áreas Indígenas.** (artigo) USP/CEBRAP. 1995.

ALMEIDA, Vasni de. **A Igreja metodista no Brasil.** In: SILVA, Elizete de (org.). SANTOS, Lyndow Araujo dos, (org.). ALMEIDA, Vasni de (org.). **Fiel é a Palavra.** 1ª ed. UEFS-editora. Feira de Santana. 2011.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão.** Editora Ática, São Paulo, 1979.

ANDRADE, Kelly S. Prado. **O Estado, os posseiros e os índios: ressignificações como estratégia de resistência nos postos indígenas do Sul da Bahia. (1936-1947).** (Artigo). **Apresentado no 5º Encontro Estadual de História.** Anpuh-Ba. 2010.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa, Portugal: Difel, [1989].

_____. **A economia das trocas simbólicas.** 6. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2007.

CARVALHO, M. R.de. SOUZA, A.C.G. PEDREIRA, Hugo. Prudente (org.). **Mapeando Parentes: Identidade, memória, território e parentesco na Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu.** UFBA, 2012.

CARVALHO, Raquel Alves de. Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946). **Dissertação** (Mestrado em Educação). UNIMEP. 2004. 98 f.

COUTO, Patrícia A. Navarro. Os Filhos de Jaci: Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença. **Monografia**. UFBA. Salvador, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. Martins Fontes. São Paulo. 1992.

FRESTON, Paul. Breve Historia do Pentecostalismo Brasileiro. In.: ANTONIAZZI, Alberto. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2 Ed. Petrópolis. Vozes, 1996.

GANDON, Tânia. O Índio e o Negro uma relação legendária. Revista Afro-Ásia, Salvador, n.19/ 20, p. 135-164. 1997. Disponível em: n.19/ 20, p. 135-164. 1997. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p135.pdf>. Acesso: 25 de setembro de 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: Ciência do Homem: filosofia da Cultura**. 2ª. Ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013.

GOMES, Mércio Pereira. **Os Índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Ate aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas**. Dourados, MS: UFGD, 2011.

GRUPINI, Luis Donisete Benzi. (Org.). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo/Brasília: Global/ MEC/UNESCO, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9º ed. Rio de Janeiro. DP&A, 2004.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e Identidade: a construção da Angola colonial** (c. 1872 1926). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.

HOFFMANN, Maria Barroso. **Além da Tutela: Bases para uma nova Política Indigenista III**. LACED. S/N.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988**. Brasília (DF): CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008.

- LIDÓRIO, Ronaldo. **Índigenas do Brasil**: Avaliando a missão da igreja. Viçosa, MG: Ultimato 2005.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. **O Governo dos Índios sob a gestão do SPI**. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- MACHADO, Marina Monteiro. **A trajetória da destruição**: índios e terras no Império do Brasil. Dissertação de Mestrado apresentada na UFF. Niteroi, 2006
- MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy
- MONTEIRO, John Manuel. **Historia & Utopias**: textos apresentados no XVII Simpósio Nacional de Historia. São Paulo: ANPUH - Associação Nacional de Historia, 1996.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **“Índios e terra no sul da Bahia”**. In: Povos indígenas no sul da Bahia: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967). Coleção Fragmentos da História do Indigenismo – 1. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2002, p. 368-369.
- NAUE, Pablo Alves. **A constituição e suas garantias aos povos indígenas**. Artigo. Site: Via Jus. 2009. Disponível em: <http://www.viajus.com.br/viajus.php?pagina=artigos&id=2371&idAreaSel=16&seeArt=yes> Acesso: Julho de 2010.
- OLIVEIRA, Augusto M. Fagundes. **Ser Pataxó**: Educação e Identidade Cultural. Monografia apresentada com requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Santa Cruz -Ilhéus, Ba:UFBA/UESC,2002.
- PARAÍSO, Maria H. Baqueiro. **Relatório Técnico da Reserva Caramuru-Paraguaçu**. Convenio FUNAI . UFBA. Salvador-BA. 1976.
- PEREIRA, Deborah. *O Estado Pluriétnico*. In: HOFFMANN, Maria Barroso. **Além da Tutela**: Bases para uma nova Política Indigenista III. LACED. S/N.
- PIUBILI, Rodrigo. **Memórias e imagens em torno índio Pataxó Hã- Hã-Hãe Galdino de Jesus dos Santos**(1997 a 2012). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, UNB. Brasília. 2012.
- RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. Sao Paulo: Atica, 1986.
- RIBEIRO, Darcy; RIBEIRO, Berta G. **Arte plumaria dos indios Kaapor**. Rio de Janeiro:[s.n.], 1957.
- SILVA, Elizete da (org.). SANTOS, Lyndow Araujo dos, (org.). ALMEIDA, Vasni de (org.). **Fiel é a Palavra**. 1ª ed. UEFS-editora. Feira de Santana. 2011.
- SILVA, Elizete da. **Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira**: Evangélicos progressistas em Feira de Santana. 1ª Ed. Editora UEFS. Feira de Santana. 2010.
- _____. Configurações históricas do campo religioso Brasileiro. In.: DIAS, A. L. Mattedi (org.). COELHO NETO, Eurelino Teixeira (org.). LEITE, M. M.

S. Barreiros (org.). **História, Cultura e Poder**. Editoras UEFS/UFBA. Feira de Santana. 2010.

_____. Configurações históricas do campo religioso baiano: Protestantes e católicos no século XIX. (artigo). **SITIENITIBUS**, Feira de Santana. N. 21, p. 51 – 67, Jul./Dez. 1999.

SOUZA, ANA M. M. Liderança Kaiowá: entre a religião tradicional e a Igreja pentecostal. In. LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (org.). **Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena**. Editora Nhanduti 2012.

SOUZA, Jurema Machado de A. *Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução*. 2007. S729. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais, concentração em Antropologia. UFBA. Orientadora Dra. Maria Rosário Carvalho. 2007.

SOUZA, Jurema Machado de A. *Mulheres Pataxó Hã hã hãe: corpo, sexualidade e reprodução*. Monografia apresentada como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, concentração em Antropologia. UFBA. 2002.

TSUMORI, Hiroko. **A Missão Evangélica Caiuá de Dourados, MS (1928-1994)**. 1994. 34 f. Monografia (Especialização em História da América Latina) – UFMS, Dourado.

VAZ FILHO, F. A. **A identidade Indígena no Brasil Hoje**. In: VII Congresso Latino-Americano de Sociologia Rural, 2006.