

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

WIDNEY PEREIRA DE LIMA

O CONPLEI E A TERCEIRA ONDA MISSIONÁRIA:
PERCEPÇÕES DO CRISTIANISMO ENTRE OS TICUNA NA REGIÃO DO ALTO
SOLIMÕES

MANAUS

2025

WIDNEY PEREIRA DE LIMA

O CONPLEI E A TERCEIRA ONDA MISSIONÁRIA:

**PERCEPÇÕES DO CRISTIANISMO ENTRE OS TICUNA NA REGIÃO DO ALTO
SOLIMÕES**

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Priscila Faulhaber Barbosa

MANAUS

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

- L732c Lima, Widney Pereira de
 O CONPLEI E a terceira onda missionária: percepções do
 cristianismo entre os Ticuna na região do Solimões / Widney
 Pereira de Lima. - 2025.
 188 f. ; 31 cm.
- Orientador(a): Priscila Barbosa Faulhaber .
 Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas,
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus,
 2025.
1. Ticuna . 2. Terceira Onda Missionária . 3. Conplei . 4.
 Etnoteologia. I. Faulhaber, Priscila Barbosa. II. Universidade
 Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em
 Antropologia Social. III. Título
-

WIDNEY PEREIRA DE LIMA

O CONPLEI E A TERCEIRA ONDA MISSIONÁRIA:

**PERCEPÇÕES DO CRISTIANISMO ENTRE OS TICUNA NA REGIÃO DO
SOLIMÕES**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada em 17 de dezembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Priscila Barbosa Faulhaber - Orientadora/Presidente
(PPGAS/UFAM)

Prof. Dr. Raimundo Nonato da Silva – Examinador Interno
(PPGAS/UFAM)

Prof. Dr. Sidney Antônio da Silva – Examinador Interno
(PPGAS/UFAM)

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho – Examinador Externo
(PPGAS/Museu Nacional)

Prof^a. Dra. Elise Capredon – Examinadora Externa
(Univ. Paris Cité)

Dedico esse trabalho aos Ticuna, povo que me encantou
e me fez sonhar com as observações antropológicas.

Dedico também:

A seu Elizeu, meu pai, por todas as palavras e ensinamentos.

À dona Maria, minha mãe, pelo carinho e zelo.

À Elcineide, esposa e companheira de vida, sempre paciente e carinhosa.

A meus filhotes, por me mostrarem um propósito na vida (ser um bom pai).

A meus irmãos e irmãs.

À minha cunhada Darcimar (*in memoriam*), pela dedicação ao conhecimento.

Aos colegas do curso de Antropologia do INC/UFAM, pelas conversas cotidianas e
aprendizado rotineiro.

À Universidade Federal do Amazonas, pelas inúmeras oportunidades.

AGRADECIMENTOS

A etnia Ticuna despertou meu interesse anteriormente ao ingresso na área de Antropologia. Dedico este reconhecimento a todos os indivíduos dessa etnia que, ao longo de minha trajetória, integraram minha vida e permanecem presentes em meu cotidiano além do âmbito acadêmico.

Agradeço pelos movimentos religiosos por estarem dispostos a conversar e abrir as portas para mostrar suas realidades.

Agradeço a professora Priscila Faulhaber, minha orientadora, pela paciência e pelos constantes ensinamentos.

Agradeço a Eli Leão e Athos Vasques por todas as informações e conhecimentos passados.

Agradeço aos amigos que a academia me deu: Benedito Maciel, Gilse Elisa, Alcinei Lopes e tantos outros que me motivaram durante essa etapa. Agradeço também ao saudoso amigo Juan Calos Peña Marques, professor dedicado, que nos deixou precocemente, mas me fez ter em suas atividades professorais um espelho no qual procuro refletir meu cotidiano na universidade.

Agradeço a minha mãe (dona Maria), por me ensinar na simplicidade.

Agradeço a meu pai (seu Elizeu), por ter me proporcionado ensinamentos que carrego na minha caminhada.

Agradeço também a meus irmãos (Widvan e Marcos) e irmãs (Widnéia, Wydlane e Mônica). Obrigado, manos e manas!

Agradeço aos poucos amigos por sempre me motivaram, por não permitirem que eu não desistisse.

Agradeço a meus filhotes, cada um é fonte de motivação para seguir a vida. Cada sorriso e vitória mostram que acertei como pai.

Agradeço a Elcineide, esposa e parceira há mais de 20 anos. Sou imensamente grato pelo companheirismo e dedicação. Amo-te!

Agradeço a minhas plantas, elas foram minha terapia nas horas difíceis.

Agradeço a todos e todas que torceram por mim.

Agradeço também a quem não torceu, eu também agradeço. Vocês me motivaram a concluir.

Um brinde a todos e todas!

Juliano Spyer (2020) nos adiantou:

“(...) 2020 será a década dos evangélicos, e quem não entender o cristianismo evangélico não terá condições de pensar o Brasil atual.”

RESUMO

O presente trabalho se insere no campo da Antropologia da Religião e dos estudos voltados à presença cristã entre grupos étnicos, propondo uma análise das questões relacionadas à inserção do cristianismo entre os Ticuna (povo Magüta) na região do Alto Solimões. Os Ticuna constituem o maior grupo étnico do Brasil, com 74.061 indivíduos conforme dados de 2022 (atualizados em 2025), habitando uma área de tríplice fronteira que abrange Brasil, Peru e Colômbia. O interesse central do estudo reside em compreender como a fé cristã foi assimilada, reinterpretada ou reelaborada da por meio de processos internos ao grupo. A abordagem busca ir além da análise dos danos causados pela presença missionária, focando na agência Ticuna e no processo que se denomina "indianização" (ou "ticunização") do cristianismo. Historicamente, os Ticuna vivenciaram a presença do Catolicismo (desde meados do século XVII, associado à catequese e aos projetos coloniais), a emergência de movimentos messiânicos internos e externos (como o duradouro Movimento da Santa Cruz, iniciado nos anos 1970), e a chegada do Evangelicalismo (a partir dos anos 1950, incluindo Igrejas Batista e Assembleia de Deus). O foco principal da pesquisa é a atuação do Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (CONPLEI) e o cristianismo autóctone por ele fomentado. O CONPLEI, fundado em 1991, é uma rede interétnica de líderes evangélicos indígenas que visa promover a evangelização por meio de nativos, respeitando, em tese, as especificidades culturais e linguísticas. Essa dinâmica se insere no contexto da Terceira Onda Missionária, um movimento estratégico que transfere o protagonismo evangelizador para os próprios indígenas (missão nativa), configurando-se como uma resposta à restrição legal de missionários não indígenas em terras indígenas e às tensões geradas pela imposição cultural das ondas missionárias anteriores. Uma noção chave associada a este movimento é a Etnoteologia, que propõe um diálogo entre a fé cristã e a cosmovisão indígena. Líderes Ticuna envolvidos, como os fundadores da Igreja Evangélica Indígena de Filadélfia (criada em 2009), buscam formular um "Jesus contextualizado" que se alinhe com os heróis míticos e a cosmologia Ticuna, argumentando que a nova igreja deve respeitar e valorizar a cultura nativa, que foi desrespeitada pelos missionários estrangeiros. A criação dessas igrejas autóctones é vista como uma forma de rearticulação de poder e um caminho para o protagonismo indígena. A pesquisa, baseada em conversas informais, trabalho de campo com observação direta, além de pesquisas em páginas da WEB e redes sociais (netnografia), e os dados coletados sugerem que a negociação entre cristianismo e cultura é uma estratégia política Ticuna para a manutenção e reiteração de sua identidade Magüta frente à sociedade envolvente, ao mesmo tempo que a condição de "cristão" ou "nativo missionário" confere prestígio e destaque social. O CONPLEI e a Terceira Onda Missionária, portanto, não apenas transformam o cenário religioso, mas atuam como instrumentos complexos de identidade e poder no Alto Solimões.

Palavras chave: Ticuna – Terceira Onda Missionária – Conplei - Etnoteologia

ABSTRACT

The present study is situated within the field of the Anthropology of Religion and studies related to the Christian presence among ethnic groups, proposing an analysis of issues related to the insertion of Christianity among the Ticuna (Magüta people) in the Alto Solimões region. The Ticuna constitute the largest ethnic group in Brazil, with 74,061 individuals according to 2022 data (updated in 2025), inhabiting a tri-border area covering Brazil, Peru, and Colombia. The central interest of the study is to understand how the Christian faith was assimilated, reinterpreted, or reworked through processes internal to the group. The approach seeks to go beyond the analysis of the damages caused by the missionary presence, focusing on Ticuna agency and the process termed "Indianization" (or "Ticunization") of Christianity. Historically, the Ticuna have experienced the presence of Catholicism (since the mid-17th century, associated with catechesis and colonial projects), the emergence of internal and external messianic movements (such as the enduring Santa Cruz Movement, initiated in the 1970s), and the arrival of Evangelicalism (starting in the 1950s, including Baptist and Assembly of God Churches). The main focus of the research is the role of the National Council of Indigenous Evangelical Pastors and Leaders (CONPLEI) and the indigenous Christianity fostered by it. CONPLEI, founded in 1991, is an interethnic network of indigenous evangelical leaders aiming to promote evangelization through natives, theoretically respecting cultural and linguistic specificities. This dynamic is part of the context of the Third Missionary Wave, a strategic movement that transfers evangelizing protagonism to the indigenous themselves (native mission), constituting a response to the legal restriction on non-indigenous missionaries in indigenous lands and to tensions caused by the cultural imposition of previous missionary waves. A key notion associated with this movement is Ethnотеology, which proposes a dialogue between the Christian faith and the indigenous worldview. Ticuna leaders involved, such as the founders of the Indigenous Evangelical Church of Philadelphia (created in 2009), seek to formulate a "contextualized Jesus" aligned with Ticuna mythical heroes and cosmology, arguing that the new church must respect and value native culture, which was disrespected by foreign missionaries. The creation of these indigenous churches is seen as a form of power rearticulation and a path to indigenous protagonism. Based on informal conversations, direct field observation, web and social network research (netnography), and collected data, the research suggests that the negotiation between Christianity and culture is a Ticuna political strategy for maintaining and reiterating their Magüta identity in relation to the surrounding society, while the condition of "Christian" or "native missionary" grants prestige and social prominence. Thus, CONPLEI and the Third Missionary Wave not only transform the religious landscape but also act as complex instruments of identity and power in the Alto Solimões.

Keywords: "Ticuna" – "Terceira Onda Missionária" – CONPLEI – Ethnoteology

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AITE - Associação Indígena de Tradutores Evangélicos

ANAJURE: Associação Nacional de Juristas Evangélicos

AMEI: Associação de Mulheres Evangélicas Indígenas

AMTB: Associação de Missões Transculturais Brasileiras

CICCIN - Centro Indígena Cristão de Capacitação Integral (Comunidade Sabonete)

CONPLEI: Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas

FUNAI: Fundação Nacional dos Povos Indígenas

ISA: Instituto Socioambiental

MNTB: Missão Novas Tribos do Brasil

OCCAE: Ordem Cruzada Católica, Apostólica e Evangélica (Irmandade da Santa Cruz)

PIBIC: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

OMITTAS: Organização da Missão Indígena Ticuna do Alto Solimões

SESAI: Secretaria Especial de Saúde indígena

SIASE: Sistema de Informação à Saúde Indígena

SIL: Summer Institute of Linguistics

TIB: Tradutores Indígenas da Bíblia

UNIEDAS: União das Igrejas Evangélicas da América do Sul

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - EXEMPLOS DE PINTURA FACIAL.....	33
FIGURA 2 - MEMBROS DA IGREJA CATÓLICA EM BELÉM DO SOLIMÕES.....	57
FIGURA 3 - TEMPLO CATÓLICO NA COMUNIDADE DE SANTO ANTÔNIO.....	65
FIGURA 4 - IRMÃO JOSÉ (CRUZADA).....	71
FIGURA 5 - MEMBROS DA IRMANDADE DA SANTA CRUZ NO PERU.....	72
FIGURA 6 - TEMPLO DA IRMANDADE DA SANTA CRUZ EM VILA ALTEROSA - JUÍ.....	73
FIGURA 7 - TEMPLO DA IRMANDADE DA SANTA CRUZ EM PORTO CORDEIRINHO.....	79
FIGURA 8 - TEMPLO DA IRMANDADE DA SANTA CRUZ NO MONTE DA REDENÇÃO.....	79
FIGURA 9 - PLACA QUE INDICA QUE A FAMÍLIA É ADEPTA A IRMANDADE DA SANTA CRUZ...	80
FIGURA 10 - IGREJA BATISTA INDEPENDENTE DE FILADÉLFIA.....	82
FIGURA 11 - IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS NA COMUNIDADE DE SANTO ANTÔNIO.....	83
FIGURA 12 - TEMPLO DA ASSEMBLEIA DE DEUS EM FILADÉLFIA.....	84
FIGURA 13 - IGREJA EVANGÉLICA TIKUNA.....	85
FIGURA 14 - IGREJA INDÍGENA DE FILADÉLFIA EM 2012.....	87
FIGURA 15 - IGREJA INDÍGENA DE FILADÉLFIA EM 2024.....	88
FIGURA 16 - IRMÃS MISSIONÁRIAS TICUNA.....	103
FIGURA 17 - CAPA DA PÁGINA DO FACEBOOK DO CONPLEI.....	105
FIGURA 18 - DIVULGAÇÃO DO CONPLEI NO UMARIAÇÚ.....	129
FIGURA 19 - CONPLEI JOVEM NO UMARIAÇÚ.....	129
FIGURA 20 - MÚSICOS NO CONPLEI JOVEM UMARIAÇÚ.....	130
FIGURA 21 - CARTAZ QUE ANUNCIOU O CONPLEI JOVEM EM ATALAIA DO NORTE.....	131
FIGURA 22 - CONPLEI JOVEM EM ATALAIA DO NORTE.....	135
FIGURA 23 - CONPLEI JOVEM EM SABONETE.....	136
FIGURA 24 – CARTÃO DO CÉU DO MOVIMENTO HCJB.....	138
FIGURA 25 - CAPAS DE LIVROS DA ANTROPOLOGIA MISSIONÁRIA.....	163

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Algumas características do campo	23
CAPÍTULO I – OS TICUNA NO ALTO SOLIMÕES: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE O POVO MAGÜTA	27
1.1 “Quem são” e que lugar ocupam na região	28
1.2 Como contam a origem do povo Magüta	33
1.3 A dinâmica do contato: alguns apontamentos	49
CAPÍTULO II – A CRISTIANIZAÇÃO DOS TICUNA: APONTAMENTOS SOBRE A DINÂMICA DO ENCONTRO COM O CRISTIANISMO	57
2.1 O catolicismo e a missão de ganhar almas	59
2.2 A experiência Ticuna com os movimentos messiânicos	65
2.3 O Movimento da Santa Cruz	69
2.4 A presença evangélica e os sentidos do ser cristão	80
2.5 O nativo missionário	88
2.6 Algumas questões que envolvem o tema	90
CAPÍTULO III – O COPLEI E A PERSPECTIVA DA CRIAÇÃO DE IGREJAS GENUINAMENTE INDÍGENAS.....	99
3.1 O caminho das agências missionárias	100
3.2 A criação e o desenvolvimento do Conplei	105
3.3 O Conplei e a formação de igrejas autóctones	114
3.3.1 Apontamentos sobre a fundação e propósitos Igreja Indígena.....	120
3.3.2 O Conplei e os eventos no alto Solimões	127
CAPÍTULO IV – A TERCEIRA ONDA MISSIONÁRIA E A FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO NATIVO SOBRE O CRISTIANISMO – ETNOTEOLOGIA.....	140
4.1 A noção de “etnoteologia”: uma roupa nova para um boneco velho?.....	140
4.2 Versões de um cristianismo transcultural	156

4.3 A Terceira Onda Missionária e a atuação do CONPLEI: uma análise da missão.....	163
CONSIDERAÇÕES FINAIS	176
REFERÊNCIAS.....	181

INTRODUÇÃO

Este estudo busca analisar questões relacionadas à presença do cristianismo entre os Ticuna¹ (povo Magüta). O nosso interesse compreender a forma como o cristianismo foi sendo inserido no interior desse grupo, assim como investigar essa fé foi assimilada, “degustada”, reinterpretada ou reelaborada. Recebendo novos significados por meio de processos internos, além de examinar o papel de instituição como é o caso do *Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas – Conplei*, dentro do contexto que eles próprios denominam de Terceira Onda Missionária e os desdobramentos desta perspectiva.

O delineamento da pesquisa vai de encontro a caminhos já traçados com base nos trabalhos que abordam a perspectiva da mediação cultural (Montero, 2006; Almeida, 2004 e 2006; Silva & Araújo, 2007). Procurei também dialogar com perspectivas como as de Robin Wright (1999) que trata a questão da presença cristã entre sociedades indígenas a partir do que chama de “campos-inter-religiosos de identidade”, no sentido não de focar nas consequências dessa presença para as culturas indígenas, mas sim para pensar como nessa relação alguns códigos passaram a ser negociados, o que demonstra estratégias de ambas as partes frente o empreendimento de conquista mútua. Refletir sobre as mudanças que aconteceram não traz, muitas vezes, um esclarecimento completo das questões mais profundas relacionadas ao processo de cristianização dos povos indígenas e de como o cristianismo foi adaptado às suas próprias culturas. Especialmente no contexto que estou analisando, que é a maneira como os Ticuna incorporaram o cristianismo, esses detalhes podem nos ajudar a entender por que, mesmo com a forte presença de movimentos religiosos, eles continuam reafirmando sua identidade Magüta e preservando muitas de suas características étnicas. Será que essa postura não seria uma estratégia política? Talvez uma forma de manter um código próprio, diferente do indígena tradicional, e fortalecer o diálogo com o mundo externo às comunidades?

¹ Acabei fazendo a opção de grafar o nome da etnia como Ticuna com “C”, pois é essa forma que meus interlocutores costumam escrevê-la. É claro que durante algumas citações a grafia pode ser outra, mas neste caso estarei obedecendo as citações inseridas na proposta textual. Outra informação que considero importante de mostrar neste texto é que em grande parte da escrita estarei assumindo uma postura de falar na primeira pessoa do plural, mesmo assim assumo todos os riscos pelos erros aqui encontrados, tanto os teóricos quanto metodológicos ou outros que aparecerem.

Realizamos, portanto, uma análise que visa esclarecer os impactos decorrentes da noção² nativa denominado de *etnoteologia* e suas implicações para o cristianismo, conforme esse é vivenciado em seus próprios termos. A inclusão do Conplei como objeto de estudo nos direcionou a áreas que vão além da cristianização dos Ticuna. Esta observação se torna especialmente relevante à medida que foram sendo apresentados dados sobre a participação nos Congressos do Conplei, mais especificamente no Conplei Jovem, o que enriqueceu a análise da influência do Conselho sobre outras etnias na região do alto Solimões e em países vizinhos. Embora as etnias que participaram dos eventos não sejam o objeto principal da pesquisa, elas atuam como referências que indicam o alcance do conselho e seu grau de inserção entre outras etnias, sendo este um aspecto fundamental para aprofundar a compreensão dos dados que emergirão ao longo deste texto.

Esse trabalho se insere no campo da Antropologia da Religião, mais especificamente na linha dos estudos voltados para a presença cristã entre grupos étnicos. Paula Montero (2012) propõe sinalizar que essa pode ser uma “Antropologia das Missões”, tratando de estabelecer que esse tipo de reflexão parte de estudos clássicos da relação missionários e povos indígenas, perpassando pelo que ela chama de “debate e cooperação intelectual entre missionários etnógrafos e antropólogos”, chegando a questões mais atuais a partir de discussões em torno da atuação religiosa contemporânea e seus desdobramentos. O recorte proposto aproxima a último ponto, o que nos ajudou, de certa maneira, na compreensão do papel do Conplei e sua atuação entre os Ticuna e nos grupos presentes na região do alto Solimões, dando uma atenção mais acentuada para a comunidade Ticuna de Filadélfia e seu entorno, o que não me impede de propor leituras relacionadas com a atuação do Conselho em outras etnias ou movimentos religiosos que atuam entre outros grupos étnicos que compartilham a região do alto Solimões.

Em relação a esta última informação, alguns dados foram tratados por Cristina Alejandra Manzo (2024) na cidade de Atalaia do Norte com a finalidade de promover

² Essa ideia está ligada à compreensão dos conceitos como estruturas que, de forma inconsciente, apoiam e organizam o conhecimento na sociologia e na antropologia. É um processo onde o concreto e o abstrato se combinam para criar sentido e produzir conhecimento científico. Em resumo, podemos dizer que quando estamos em busca de noções, estamos de fato procurando encontrar no campo teorias nativas que nos ajudem a entender as questões que foram levantadas durante a escrita do projeto de pesquisa.

a observação para o entendimento das percepções sobre a conversão e sobre o cristianismo que é proposto por lá. Essa informação não visa promover uma digressão do lugar da pesquisa, mas na proposta de compreender os pontos de alcance do Conplei. Esse segundo local se situa especificamente numa missão organizada por um membro da etnia Mayuruna, conhecido como Pepe Mayuruna e que, coordena uma espécie de *frente de atração religiosa* na entrada do Vale do Javari, em Atalaia do Norte. Pepe atua como coordenador de um centro de acolhimento e formação de pessoas naquela cidade e em alguns encontros apresentou, de forma simplificada, como funciona a atividade que desenvolve na região.

A informação anterior levanta questões antropológicas importantes. Isso inclui as implicações da conversão religiosa, a dinâmica do cristianismo em povos indígenas, a postura do pesquisador e o papel dos próprios indígenas no processo.

A análise começa pela conversão e pelo cristianismo entre os indígenas de Atalaia do Norte. A informação indica que a compreensão das percepções sobre o cristianismo acontece num contexto específico, liderado por um missionário indígena, Pepe Mayuruna. Perguntas importantes são: como o cristianismo é adotado, modificado ou resistido localmente? Quais fatores culturais e políticos influenciam essa proposta de cristianismo? A conversão não é apenas uma adesão religiosa. É um processo complexo que envolve construções identitárias, alianças, poder local e redefinições de pertencimento.

Em segundo lugar, é fundamental considerar a autoridade indígena na mediação da religião: a atuação de Pepe, membro da etnia Mayuruna, na coordenação da missão religiosa e das atividades de acolhimento evidencia que o processo de missionação não ocorre de forma unilateral ou exclusivamente externa. Tal observação desafia concepções simplificadas de imposição cultural, demonstrando que lideranças indígenas exercem papéis mediadores e, frequentemente, criadores de estratégias de adaptação, resistência ou reinterpretação do cristianismo em contextos locais pós-coloniais. Essa dinâmica demanda investigações acerca das relações de poder internas e das motivações dos próprios indígenas envolvidos.

Em relação a posição da pesquisa e do pesquisador(a), a referência acerca das ações desenvolvidas no Javari esclarece que, ao abordar esse aspecto, "não se

objetiva promover uma digressão do lugar da pesquisa", indicando uma tentativa de focalizar a atuação do Conplei. Entretanto, essa delimitação pode, na prática, encobrir as complexidades inerentes à situação local. O momento interpretativo apresenta-se como um desafio metodológico: de que maneira evitar a redução do contexto a um caso exclusivo para fins institucionais? Como a observação participante pode captar de forma efetiva as tensões e contradições presentes na produção e reprodução dessas experiências religiosas?

A dinâmica local e política do Vale do Javari revela uma sobreposição entre o espaço missionário e as territorialidades indígenas, indicando que a presença religiosa atua em um contexto social marcado por disputas territoriais, identitárias e pelas relações com o Estado e agentes externos. A implementação de um "centro de acolhimento e formação" configura-se como uma estratégia multifacetada capaz de influenciar processos identitários, econômicos e políticos. Como essa missão influencia os modos de vida, a autonomia indígena, as relações interétnicas e as disputas territoriais na região?

As observações relativas às ações em Atalaia do Norte complementam outros exemplos e podem servir como base para investigações futuras. Os questionamentos apresentados destinam-se a estabelecer referências análises subsequentes, possibilitando uma ampliação do estudo sobre a missiologia nativa além da região do rio Solimões.

A abordagem em torno dos estudos sobre a presença de missões ou igrejas entre populações indígenas vem ganhando acentuado interesse no campo dos estudos antropológicos no Brasil. Tais leituras e avaliações perpassam os "encontros" entre indígenas e o cristianismo a partir da atuação de missionários católicos, movimentos messiânicos até as "entradas" do mundo evangélico (histórico, pentecostal e neopentecostal). Até meados da década de 1990 eram poucos os trabalhos que tratavam do tema no Brasil.

O texto "O mármore e a murta", de Viveiros de Castro, apresenta uma reflexão sobre a visão tradicional dos jesuítas acerca da suposta "inconstância da alma selvagem" dos indígenas tupinambás. Ele utiliza as metáforas do mármore, um material duro e fixo, e da murta, uma planta maleável que consegue se regenerar após ser cortada. Para os jesuítas, os indígenas eram vistos como instáveis e inconstantes

na fé, como a murta que volta a crescer mesmo após ser podada, retomando sua "forma selvagem". Viveiros de Castro propõe uma leitura diferente dessa metáfora, sugerindo que essa "inconstância" não representa fraqueza, mas sim uma forma de existência que valoriza a troca, a transformação de identidades e a recusa de uma imposição de uma única figura fixa, como o mármore. Essa constante mudança revela uma resistência e uma concepção de mundo e de subjetividade indígena que foge dos padrões europeus de cristianização, mostrando um entendimento próprio e diversificado de ser e estar no mundo.

Ao refletir sobre esse tema no contexto atual, especialmente ao pensar na evangelização entre os Ticuna no Solimões, podemos abrir um caminho para entender as dinâmicas de contato religioso de uma forma mais abrangente. Não se trata apenas de uma simples adoção ou rejeição da fé cristã, mas de processos mais complexos, que envolvem negociação de papéis, resistência e até mesmo transformações culturais. A evangelização não deve ser vista apenas pelo olhar tradicional de uma conversão definitiva e fixa, como se fosse uma pedra talhada em mármore. Em vez disso, ela é um fenômeno vivo, que reflete a "murta", como uma ideia de adaptabilidade, que propõe reinterpretar continuamente as práticas e crenças indígenas na nossa época.

Ao analisar essa expressão sob uma perspectiva antropológica, é essencial compreender que o pesquisador fundamenta sua abordagem em conceitos que transcendem as categorias tradicionais de identidade e fé. Essa perspectiva visa apreender as múltiplas relações estabelecidas entre a cultura indígena e o cristianismo, considerando esse fenômeno como um espaço dinâmico caracterizado por conflitos, trocas culturais e emergências de novas formas culturais. Todo esse processo ocorre em um contexto histórico e político contemporâneo, especialmente no que tange às comunidades ribeirinhas e indígenas, como os Ticuna no rio Solimões.

Outras leituras também serviram de inspiração e uma delas foi a tese de doutoramento do historiador Almir Diniz Carvalho Júnior e sua visão sobre o processo cristianização indígena da Amazônia. Nela o autor mostra de que maneira os povos indígenas de diversas etnias passaram a fazer parte da nova ordem colonial como cristãos. Ao mesmo tempo, eles foram reinterpretando e reorganizando os conceitos

religiosos e morais do cristianismo que lhes eram impostos pelos missionários, buscando encontrar um significado próprio nesse processo de inserção na colonização.

Ainda iniciante na antropologia realizei uma pesquisa por meio do PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) que teve como propósito compreender quais eram as representações dos indígenas formuladas através da percepção do jesuíta João Daniel. Na oportunidade me deparei com diversas leituras que me ajudaram no sentido produzir uma compreensão sobre a evangelização e me direcionaram rumo a reflexão do processo de criação da Igreja Indígena em Filadélfia (comunidade da Etnia Ticuna). Todo esse preâmbulo serve para mostrar como cheguei ao tema neste trabalho de tese de doutorado. Penso ser importante construir essa ponte para iniciar alguns aportes sobre questões que julgo necessárias nesse trecho introdutório.

O lugar do campo é uma extensão do lugar onde moro. A comunidade Ticuna de Filadélfia faz parte do perímetro urbano da cidade de Benjamin Constant, Estado do Amazonas. Chegar à comunidade leva cerca de 10 a 20 minutos a depender das condições do terreno, podendo chegar também pelo rio através de pequenas embarcações. Na comunidade inicialmente passei a ter acesso a duas casas religiosas, uma Batista e a outra a chama Igreja Indígena. As lideranças das duas igrejas se posicionaram favoráveis as observações sempre recorrendo ao argumento de que eu preciso ser honesto com os dados observados e devo ser cauteloso quanto as interpretações que por ventura venha a produzir.

Antes mesmo de iniciar meus estudos em antropologia, eu já tinha uma conexão com a comunidade de Filadélfia. Entre 2005 e 2006, atuei como professor na Escola Municipal Ebenezer, e nesse período comecei a me interessar por entender melhor o dia a dia dos Ticuna. Um dos pontos que chamou minha atenção foi o papel que as igrejas passaram a desempenhar na rotina dessas pessoas. Muitos professores e professoras não escondiam suas crenças religiosas, e era evidente como essas religiosidades estavam profundamente ligadas à maneira como certos valores morais eram vivenciados tanto dentro quanto fora da escola.

Em 2006, comecei a estudar antropologia, e o que mais chamou minha atenção foram os estudos ligados ao campo da religião. Já em 2011, durante o mestrado,

decidi fazer uma leitura inicial do projeto chamado Igreja Indígena de Filadélfia. Naquele momento, meu objetivo era entender como essa igreja foi criada e quais aspectos estavam presentes na sua fundação, além do projeto de consolidar esse movimento.

Percebi que a narrativa dos interlocutores girava em torno de um movimento que eles chamavam de Terceira Onda Missionária. Esse movimento tinha como propósito promover uma mudança na forma como as questões relacionadas às tradições eram abordadas a partir de uma discussão que vinha ligada à cultura. Eles propunham um diálogo entre a fé cristã e a tradição indígena, usando o conceito de etnoteologia para fundamentar esse encontro.

Naquela ocasião, foi possível perceber que o movimento carregava consigo algo que ia além das questões religiosas, envolvendo também aspectos políticos que influenciavam as relações entre as pessoas. Um elemento importante nesse cenário surgiu para dar uma nova perspectiva à questão evangelizadora. O Conplei começou a ser apresentado como um incentivador da criação de igrejas autóctones, e percebi que ele merecia uma atenção especial. Naquele momento, pouco se escreveu sobre o conselho, por isso, quero colocar essa discussão como uma parte central desta proposta de tese.

Ao caminhar pelo campo, pude perceber o quanto é importante prestar atenção aos detalhes, às falas, aos gestos e ao ambiente ao nosso redor. Percebi que o trabalho exige uma observação cuidadosa de cada aspecto que encontramos no campo, sempre lembrando que nada deve ser subestimado e que aquilo que muitas vezes consideramos insignificante carrega significados profundos. Levo esse ponto em consideração porque acredito que ele traz elementos essenciais para compreender o trabalho que venho realizando ao longo do tempo. Observar as práticas e as narrativas nos ajuda a descobrir uma série de questões que muitas vezes permanecem escondidas. A forma como a autoimagem Ticuna é mantida e transformada, por exemplo, através da relação entre a tradição e o cristianismo, revela aspectos que nem sempre são evidentes, como o reconhecimento simultâneo da religiosidade indígena e do cristianismo. Parece haver acordos tácitos entre esses elementos, que nem sempre estão explícitos. O discurso de pertencimento, baseado na preservação de práticas e narrativas mitológicas, muitas vezes me parece uma

estratégia política para afirmar a autorrepresentação indígena dentro de um mundo cosmológico específico. A questão é como esse elemento é pensado e debatido, enquanto outros arranjos são feitos para garantir que o cristianismo também tenha espaço nesse diálogo. Apesar de parecer uma convivência harmoniosa à primeira vista, percebi que, em muitos momentos, alguns setores religiosos avançam rapidamente na discussão sobre a legitimidade das práticas tradicionais, enquanto outros parecem mais abertos ou receptivos a elas.

Em relação à formação da identidade social e étnica, é possível estabelecer que, conforme Cardoso de Oliveira (1983), esse fenômeno não deve ser interpretado como uma essência cultural imutável, mas sim como um constructo derivado das relações sociais. O autor discute a constituição da identidade enquanto fenômeno decorrente das relações sociais, evidenciando seu caráter ideológico. Argumenta que a identidade étnica, configura como um dos elementos de uma relação assimétrica entre grupos ou indivíduos de distintas origens culturais e sociais. É construída e delineada por meio de processos de oposição a outras identidades, configurando-se como uma representação social que reflete as dinâmicas de poder e as interações entre grupos majoritários e minoritários.

Cardoso de Oliveira analisa a relação entre a identidade étnica e a estrutura social, considerando a influência de sistemas interétnicos e intertribais. O autor ilustra essa dinâmica por meio dos sistemas totêmicos em sociedades tribais, como as dos Ticuna e Borôro, nos quais a identidade é construída por mecanismos internos de classificação. Em contraste, em sistemas interétnicos, como os respectivos aos Bakairi e Kaxinawá, a constituição da identidade étnica é influenciada por ideologias que refletem as relações de poder e as contradições sociais existentes entre grupos dominantes e subordinados.

Em resumo, a identidade é construída a partir de determinados elementos. Inicialmente, este trabalho a focaliza enquanto posição e relação assimétrica. Nesse contexto, a compreensão da identidade social deve ocorrer no âmbito das relações sociais, mediante o contraste presente nessas relações. Pode também ser interpretada como uma posição social, representando a colocação de um grupo (como uma minoria) em relação a outro (uma maioria) dentro de um espaço social. Trata-se,

portanto, de um processo relacional, cujo estabelecimento ocorre em um quadro de relações assimétricas.

Em seguida, destaca-se a análise da estrutura social como matriz fundamental dessas relações. Segundo Cardoso de Oliveira, a definição da identidade encontra-se estruturalmente determinada pelas relações sociais. O autor ressalta que a análise da etnicidade deve priorizar a estrutura das relações interétnicas ou entre grupos, as quais ocorrem em sistemas hierárquicos e classificatórios; exemplos incluem as diferenciações entre indígenas e não indígenas brasileiros e peruanos, bem como entre grupos específicos como Ticuna e Cocama. Assim sendo, argumenta-se que a identidade não constitui meramente um conceito ideológico, mas está codificada dentro de uma estrutura relacional que a condiciona e define, sendo o resultado da posição ocupada por um grupo dentro do sistema de inter-relações.

Cardoso de Oliveira dialoga com o pensamento de Fredrik Barth (2011), principalmente quando constrói o conceito de identidade contrastiva. Nessa perspectiva, a etnia ou etnicidade deve ser considerada como uma construção resultante das relações sociais que a configuram e da ideologia que a permeia. Assim, para ele, a identidade se manifesta enquanto uma das duas dimensões de uma relação assimétrica.

Durante a pesquisa, utilizei uma abordagem que envolvia conversas informais, criando um ambiente mais acolhedor para que as pessoas se sentissem à vontade para compartilhar opiniões e experiências. Nesse formato de diálogo aberto, as perguntas foram sendo apresentadas aos poucos, enquanto os temas iam se desenvolvendo naturalmente ao longo das conversas. Essa estratégia se mostrou bastante eficaz, pois proporcionou aos interlocutores a liberdade de falar sobre o que consideravam importante, deixando o ambiente mais confortável e propício a insights valiosos. Além disso, também fiz observações diretas, buscando entender de forma interpretativa tudo aquilo que percebi durante esses momentos. Com isso, consegui reunir informações relevantes nas conversas com os pastores Athus Vasques, Eli Leão e Ricardo Poquivique. Este último, inclusive, forneceu um material importante do acervo digital do Conplei, que utilizei como fonte de dados para esta pesquisa. Esse material ajudou a aprofundar a compreensão sobre o que o conselho representa e suas perspectivas em relação ao trabalho de evangelização dos povos indígenas no

Brasil e em outros países da América do Sul, especialmente naqueles lugares onde as missões ainda enfrentam dificuldades para alcançar esses grupos. Todo esse processo foi possível graças à ajuda de lideranças religiosas locais, que facilitaram meu acesso às pessoas e aos materiais necessários para ampliar minha compreensão sobre o Conplei e seus desafios nesse contexto.

A missão foi claramente definida por meio do projeto chamado Ministério Janela Verde, que se baseia na orientação bíblica presente em Mateus 24:14, onde lemos: “E este evangelho do Reino será pregado em todo o mundo como testemunho a todas as nações, e então virá o fim.” Mais adiante, voltarei a esse tema para falar sobre o modelo de evangelização adotado pelo Conplei e como ele vem ganhando força entre diferentes etnias.

Interagir na comunidade de Filadélfia e as regiões próximas foi fundamental para criar um mapa das manifestações religiosas locais e para fortalecer os laços necessários ao bom andamento do trabalho. Estar presente nas igrejas, conversar com as pessoas e fazer observações contribuíram bastante para o desenvolvimento das nossas atividades. Tive a oportunidade de participar de dois encontros do Conplei: o primeiro aconteceu no final de 2022, em Atalaia do Norte, e o segundo em março de 2024, no Centro de Formação Sabonete. Nesses momentos, pude perceber como toda a organização dessas reuniões é cuidadosamente planejada e como existe uma rede de apoio sólida que possibilita ao Conplei atuar não só em locais mais distantes dentro do Brasil, mas também fora do território nacional.

Outra forma que encontrei de obter informações foi acompanhando as redes sociais, especialmente o Facebook do Conplei. Ao realizar uma netnografia, ou seja, uma pesquisa etnográfica realizada online, consegui reunir dados valiosos sobre o conselho. Além disso, pude acompanhar, mesmo que de longe, os deslocamentos geográficos, e percebi que esse movimento não fica restrito ao território brasileiro. Na verdade, ele se estende para outros países da América do Sul, como Peru, Colômbia, Equador e outros. Mais adiante, vou compartilhar minhas impressões sobre essa modalidade de pesquisa e explicar como ela contribui para ampliar as possibilidades de realizar um trabalho etnográfico dentro da Antropologia.

Fiz uma pesquisa de materiais bibliográficos que julguei importantes para o meu trabalho. Usei fontes físicas, que estão tanto em minhas próprias bibliotecas

quanto na biblioteca da universidade. Também explorei diversos recursos disponíveis na internet, buscando informações que pudessem enriquecer ainda mais meu estudo.

Algumas características do campo

A presença cristã na sociedade brasileira pode ser acompanhada através de um considerável número de análises, leituras e releituras, todas disponíveis em diversos campos de observação como a Sociologia religiosa, antropologia da religião, cursos de estudos da religião, história, assim por diante. Tal preocupação se assenta no intuito apontar caminhos para o entendimento de inquietações inerentes a presença e atuação de movimentos e missões religiosas, caso que me interessa neste trabalho. É inegável que atualmente esse fenômeno se faz cada vez mais presente na vida das populações indígenas e que observações neste sentido tenderiam a contribuir para a compreensão do fenômeno.

A inserção do modelo de vida católica a partir das ações colonizadoras marcaram sobremaneira as trajetórias das sociedades indígenas brasileira, principalmente dado o nível da violência que foi empregado para conter a “incredulidade” observada naqueles corpos “desprovidos do mínimo civilizatório”. Retóricas como essa marcaram o projeto de catequização dos chamados “índios” das novas terras, o que incentivou o agravamento das práticas coercitivas utilizadas para garantir que os indígenas fossem submetidos aos ditames colonizadores. As ações consideradas justas, eram empregadas sem a menor cerimônia. Os ajuntamentos, batizados e missões foram usados como tática de aproximação, e exigiam movimentos que fizessem com que os nativos fossem aos poucos se avolumando em tais modelos de controle. Os chamados descimentos, as guerras justas e outros meios eram os caminhos mais contraditórios para fazer esse serviço que, sem sombra de dúvidas, provocou certo desconforto, principalmente da parte dos indígenas. Descer a convite da coroa e da igreja parecia ser fruto da bondade europeia que almejava com esse movimento retirar aquelas pessoas das sombras e das “sobras” do mundo para dar-lhes “novos horizontes”. Como em muitas ocasiões os sinais não eram interpretados desta maneira e a recepção dos homens do Estado e os homens de Deus era feita a base de bordoadas, os invasores se sentiam no direito da reação

violenta contra aqueles incrédulos e sem Estado. A esse expediente foi dado no nome de “guerras justas”, termo bastante questionável e que muito tem a dizer do ímpeto europeu frente a seu obstinado desejo pelas conquistas.

O resultado desse processo foi e ainda é objeto de análise no mundo acadêmico. O que não faltam são aportes históricos que procuram apresentar algum argumento analítico frente a esse movimento que transformou sobremaneira a vida dos indígenas, mas que também sofreu transformações a partir do encontro. Certo de que estes elementos são importantes para o desdobramento de qualquer pesquisa que verse sobre a cristianização dos indígenas em solo brasileiro (e não somente) é que procurarei trazer a este trabalho alguns aspectos que tratem do tema e que desemboquem, de alguma maneira, no espaço geográfico onde desenvolvo a pesquisa. Não cabe tentar fazer uma recapitulação geral, mas sinalizar como tal condição foi sendo pavimentada.

E por isso é que tento trazer para o trabalho as percepções referentes pelo menos dois universos analisáveis. Inicialmente parto da reflexão sobre o processo de cristianização Ticuna e suas características. O segundo proponho aprofundar a observação sobre as ações do Conplei como uma instituição promotora de um avanço nas ações cristãs entre sociedades indígenas a partir da chamada Terceira Onda Missionária, tendo como agentes propagadores do evangelho os próprios nativos.

Ambos os movimentos me fazem pensar a partir de pelo menos duas perspectivas iniciais. Primeiramente é necessário refletir como conceitos vão sendo inseridos no cotidiano religioso e como passam a se tornar meios de afirmação das contingências étnicas e religiosas. O uso do termo cultura se tornou algo comum e ganha sentidos interessantes quando utilizados para justificar algumas ações realizadas pela missão religiosa. Não é incomum tensionamentos quanto ao modelo de evangelização empregado pelos primeiros missionários e o modelo que a chamada Terceira Onda tenta disponibilizar. As falas de interlocutores deixam isso claro ao afirmarem que o uso da violência física ou psicológica empregada por evangelizadores estrangeiros causou muitos danos ao constructo cultural o que não deveria mais se tornar o expediente do modelo proposto pelo Conplei. Isso leva a segunda perspectiva que se insere no movimento feito pelo conselho no sentido de fazer expandir o processo evangelizador a partir dos próprios nativos, o que em tese

não traria desconfortos uma vez que estaria sendo realizado pelos próprios indígenas. Somente em tese. Se este último ponto irá se confirmar é algo que uma investida mais atenta ao campo poderá responder.

Esse trabalho tem como *objetivo geral* analisar a ação do cristianismo entre os Ticuna da região do Alto Solimões, focalizando o cristianismo autóctone formulado pelo Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei) no contexto da Terceira Onda Missionária³.

Como metas nos propomos desenvolver as seguintes atividades: 1. Investigar os Ticuna por meio de suas narrativas de origem, os efeitos do contato colonial na transformação de suas relações sociais e culturais; 2. Avaliar os impactos socioculturais e religiosos da cristianização sobre as práticas, crenças e organização social do povo Ticuna; 3. Refletir a atuação do Conplei na promoção e apoio à criação de igrejas autóctones, analisando seus impactos na autonomia religiosa e formas de manifestação cultural dos povos indígenas; 4. Compreender os impactos socioculturais e as estratégias evangelizadoras da Terceira Onda Missionária, analisando suas relações com as comunidades indígenas e as transformações vivenciadas durante o processo de evangelização.

O trabalho dispõe de quatro capítulos distribuídos da seguinte maneira:

Capítulo 1 - Os Ticuna no alto Solimões: algumas questões sobre o povo Magüta. Nesse ponto do trabalho destacamos a necessidade fazer uma breve apresentação da Trajetória dos Ticuna perpassando por questões etnológicas, históricas e geográficas. Esse capítulo contribui para o entendimento de quem são os Ticuna, que lugar ocupam, como contam seu surgimento e como é tratada a situação de contato entre eles e o sistema de colonização;

³ É importante destacar que a Terceira Onda Missionária tratada neste trabalho nada tem a ver com a Terceira Onda do Pentecostalismo abordada por Paul Freston (1993). Freston procura no desenvolver da sua tese abordar o surgimento do neopentecostalismo, com a criação da Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 por Edir Macedo. Esse movimento ganha mais força ao longo de 1980 quando fundada por R.R. Soares a Igreja Internacional da Graça de Deus. A Onda em questão busca atingir, como aponta o autor, inicialmente populações urbanas um grau cultural mais elevado, atuando fortemente através da influência midiática, com a inserção gradativa de cultos televisionados o que muda significativamente os modelos de comunicação, liturgia e ética. Mais adiante teremos contato com a ideia da Terceira Onda Missionária discutida pelos indígenas e que acaba sendo um dos elementos centrais do debate que proponho levantar.

Capítulo 2 - A cristianização dos Ticuna: apontamentos sobre a sobre a dinâmica do encontro com o cristianismo. Aqui tratamos do início da tradição cristã entre os Ticuna, além de discutir as perspectivas messiânicas vividas por eles. As questões vão desde as ações católicas, passando pelos messianismos internos até a chegada de Irmão José da Cruz. Passa pela presença evangélica e finaliza com uma ponte para o capítulo seguinte abordando a ideia dos missionários nativos;

Capítulo 3 – Esse ponto do trabalho é dedicado a pensar o Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei) e a criação de Igrejas Indígenas. Fazemos uma discussão sobre as agências indígenas o papel que elas ocupam na dinâmica de cristianização indígena, além de tratarmos de descrever o processo de criação do conselho e suas ações;

Capítulo 4 – É a parte do texto dedicada a debater a Terceira Onda Missionária e o que os nativos chamam de *etnoteologia*. Também é discutida as perspectivas do campo da Antropologia Missionária, debate antropológico promovido pelos pesquisadores cristãos e como eles percebem as missões evangélicas.

CAPÍTULO I – OS TICUNA NO ALTO SOLIMÕES: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE O POVO MAGÜTA

A proposta deste capítulo gira em torno de apontar alguns dados sobre os Ticuna, principalmente localização e características mais gerais relacionados a etnia. A imprecisão de algumas informações tende a ser um fator comum por se tratar de dados ainda não consolidados pelos órgãos que serviram de aporte para a coleta de material. A questão de maior imprecisão diz respeito a dificuldade em acessar levantamentos censitários mais atualizados e que dessem conta de apontar o quantitativo aproximado dos Ticuna residentes no alto Solimões. No caso colombiano os dados datam do ano de 2011 a partir de bibliografia produzida por Jean-Pierre Goulard. Por sua vez, os dados referentes ao número de Ticunas no Peru versam do ano de 2007 e contabilizam o total de 6.982.

O Censo do Demográfico Indígena realizado pelo IBGE no ano de 2022, atualizado em outubro de 2025, expressa dados significativos sobre as etnias brasileiras colocando os Ticuna como o grupo étnico de maior número entre todas as outras anotadas no estudo. São ao todo 74.061 Ticuna levantados neste censo o que aponta a importância desta etnia no cenário local e nacional.

Esse dado sublinha a importância numérica dos Ticuna no panorama demográfico indígena brasileiro, enfatizando sua posição como o maior grupo étnico identificado na pesquisa do IBGE. Contudo, essa observação quantitativa requer uma análise mais profunda que leve em conta as diversas dimensões da presença Ticuna no alto Solimões e no Brasil como um todo.

Primeiramente, é importante notar que os números sozinhos não conseguem capturar as complexidades socioculturais que permeiam o grupo Ticuna. Sua diversidade territorial, as dinâmicas de organização social e as formas singulares de autodefinição são elementos essenciais que não podem ser ignorados. A presença dos Ticuna no alto Solimões vai muito além de uma simples contagem demográfica; ela evoca um forte significado cultural que abrange práticas linguísticas, rituais, cosmologias e relações intrínsecas com o território. É necessário reconhecer essas dimensões para compreendermos a riqueza e a importância dessa etnia.

Além disso, a relevância dos Ticuna transcende a meta contagem numérica: eles são protagonistas históricos em processos de resistência contra invasões e políticas públicas que muitas vezes falam em atendê-los de forma adequada. Focar apenas nos números pode ofuscar as graves condições que ainda enfrentam, incluindo questões relacionadas à saúde, educação e contínuo reconhecimento de seu território. Essa realidade impacta profundamente a qualidade de vida e a autonomia dessa etnia. É crucial reconhecer não apenas os dados, mas também a luta e os desafios que eles enfrentam para garantir a continuidade do grupo.

Portanto, é importante expandir a questão dos dados revelados pelo IBGE para enfatizar que a presença dos Ticuna deve ser analisada por meio de uma abordagem que leve em consideração os múltiplos aspectos da etnia. nesse sentido, a dimensão quantitativa deve ser encarada como um ponto inicial válido, contudo, é necessário que nos aprofundemos nas estratégias de resistência cultural, na forma como os Ticuna lidam com as instituições presentes entre eles, por exemplo, as igrejas, nos conflitos socioambientais e nas políticas indígenas que os envolvem. Afinal, é necessário levar em conta a singularidade dos Ticuna no contexto étnico e político do alto Solimões e do Brasil, para que possamos compreender sua realidade, principalmente compreender as formas como eles promovem a efetiva defesa de seus direitos e da sua cultura.

Nesse ponto do trabalho iremos abordar alguns pontos que consideramos importantes e que tratam de apontar quem são esses indígenas e onde estão localizados. Abordaremos de maneira breve a maneira como eles contam suas características e origem, como forma de expressão de suas particularidades em meio a uma sensação do interesse em manter vivas suas memórias. Por fim, faremos algumas considerações quanto aos primeiros contatos e as implicações que esse passado acarretou, principalmente no que se refere a inserção de prática coloniais, como por exemplo, a introdução da fé ao cristianismo.

1.1 “Quem são” e que lugar ocupam na região

Os Ticuna, membros de uma etnia com uma presença e poder marcante frente ao cenário étnico, ocupam territórios situados área de tríplice fronteira que abrange o

Brasil, o Peru e a Colômbia, no caso brasileiro a região denominada por alto Solimões, estando presentes numa extensão de aproximadamente 235,714 quilômetros quadrados. Pode-se afirmar que, em virtude desta característica, esse povo se enquadra na condição de um povo fronteiriço (por vezes transfronteiriços) com o potencial de construção de uma intensa relação com os grupos sociais que fazem parte da região. Não é incomum que encontremos membros do grupo que sejam dominantes da sua língua materna (o ticuna) e dominantes da língua portuguesa e do espanhol. Este último aspecto põe em tela a percepção de como este povo foi ao longo do tempo construindo e reconstruindo interações multissituadas pautadas nos atravessamentos que a região lhes impõe. Na Figura 1 é possível localizar a região do alto Solimões, além de mostrar a fronteira entre os países citados no início deste parágrafo para uma melhor localização.

Mapa da região do alto Solimões



FONTE: https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Mesorregiao-do-alto-Solimoes-Amazonas-Brasil_fig1_352046399

O processo de colonização agiu diretamente na fragilização dos povos indígenas e seus modos de ser, com o objetivo de inserir novo modelo de vida, ou seja, o modelo do colonizador. Tal processo provocou significativas transformações, levando a consequências drásticas como a própria negação da identidade como estratégia social. No caso Ticuna denota que os efeitos da colonização foram superados com uma dinâmica própria que pode ser representada a partir da ideia de

que esse grupo optou por construir uma aproximação com vistas a dominar os sentidos dos não ticuna (indígenas ou não).

A constituição deste espaço de confluência se acentua pelo fato de estarem inseridos em países que compartilham fronteiras, uma vez que os Ticuna ocupam os três países e neles e por eles, constroem mobilidade. Conforme afirmado por Zárate Botía (2008:21) com “a configuração da fronteira, longe de ser apenas o resultado de um processo endógeno é a consequência da interação, de resistência e negociação dos territórios e territorialidades com outras sociedades nacionais e com outros Estados.” A experiência de cruzar a fronteira permite aos Ticuna não apenas se deslocar de um lado, mas ao fazerem isso agem como agentes políticos, apesar das imposições dos Estados em relação às responsabilidades dos cidadãos dos países envolvidos. Há uma comunicação complexa em jogo que vai além das definições étnicas determinadas tanto pelos Estados, tanto pelo grupo.

Os Ticuna vivem principalmente do alto Solimões, região da Amazônia brasileira, que faz fronteira direta com Colômbia e Peru. Este fato me faz entender que o lugar ocupado por esta etnia é importante por algumas razões. Uma delas diz respeito a todo o universo de encontros culturais e fronteiriços que estão dispostos na região e que estariam à disposição das sociedades que ali habitam, no caso em especial, dos Ticuna. A condição peculiar que os atravessa pode ser tratada a partir da ideia abordada por Carlos Zárate Bótia, sociólogo na Universidade Nacional da Colômbia, quando este suscita o uso da categoria *sociedade transfronteiriça*, categoria que pode ser utilizada para tratar do fenômeno da divisão deste grupo étnico em Ticunas brasileiros, peruanos ou colombianos, e para além desta questão, pensar como esta etnia lida com a fronteira não como uma mera divisão, mas como um ponto de integração como um espaço de confluência.

Penso a partir deste prisma já que percebo ser forçoso tratar desta etnia sem levar em conta as particularidades que envolvem o lugar onde estão distribuídos. Este seria um aporte sobre o que Zárate chama de *fronteiras materiais*. Para além deste argumento o autor também propõe que pensemos pela via das chamadas *fronteiras simbólicas* por se tratar de um espaço onde a construção das relações toma dimensões propícias para o contato, tendo em vista o que autor entende que a fronteira em tela é composta por um caráter aberto, ou seja, como diz Zárate Botía são espaços onde

(...) la existencia de segmentos de la población que usan con igualdad de competencia varias lenguas indígenas, además del español y el portugués, al lado de otros que apenas inician su tránsito por una mezcla de portugués y español, el “portunhol”; indígenas que reivindican de manera contingente su etnicidade o nacionalidad, de acuerdo con las conveniencias del caso, o de población cuya adscripción de rasgos culturales que no pertenecen claramente a ninguna de las sociedades nacionales que han venido interviniendo en el contacto. (ZÁRATE BOTÍA, 2008:16)

Estão próximos às margens do Rio Solimões, uma das principais vias fluviais da região, o que torna sua localização geográfica estratégica. Como eles dependem do rio para suas atividades econômicas, como pesca e transporte, a vida dos Ticuna é impactada diretamente por essa proximidade com o rio. Além disso, a abundante biodiversidade da área é um ambiente natural crucial para os Ticuna e para a preservação de suas vidas e de sua cultura.

As transformações ocorridas nos espaços e assentamentos Ticuna são objeto de observação da arquiteta social colombiana Elizabeth Riaño Umbarila (2003). A argumentação dessa autora, aponta que, diante de diversos fatores de transformação, os assentamentos da população Ticuna apresentam um processo de adaptação contínua. Desde sua organização em aldeias ou missões religiosas. Esses assentamentos passaram a integrar aspectos do urbanismo ocidental. Entretanto, essa longa trajetória de mudanças não se baseia apenas na assimilação de novos elementos, mas também na preservação de características culturais próprias da comunidade. A autora salienta a existência de uma realidade relacional na ocupação do espaço, apontando também que não há uma sociedade “aespacial”, ou seja, uma sociedade sem espaço. Nessa argumentação ela sinaliza que “(...) se entenderá espacio geográfico como interacción e interrelación de las fuerzas naturales e fuerzas sociales en un contexto histórico.” (RIAÑO UMBARILA, 2003:25)

Quanto à territorialidade, Riaño Umbarila faz referência ao *Atlas das Terras Ticunas*, estabelecendo um resumo das terras reconhecidas, caracterizando mais ainda a ocupação legítima do espaço. Na lista estão citadas 26 áreas documentadas, sendo elas: Barreira da Missão, Betânia, Bom Intendo, Espírito Santo, Estrelada Paz, Éware I, Éware II, Feijoal, Ilha do Camaleão, Lago Beruri, Lauro Sodré, Macarrão, Maraitá, Matintin, Nova Esperança do Rio Jandiatuba, Posto Espiritual, Porto Praia,

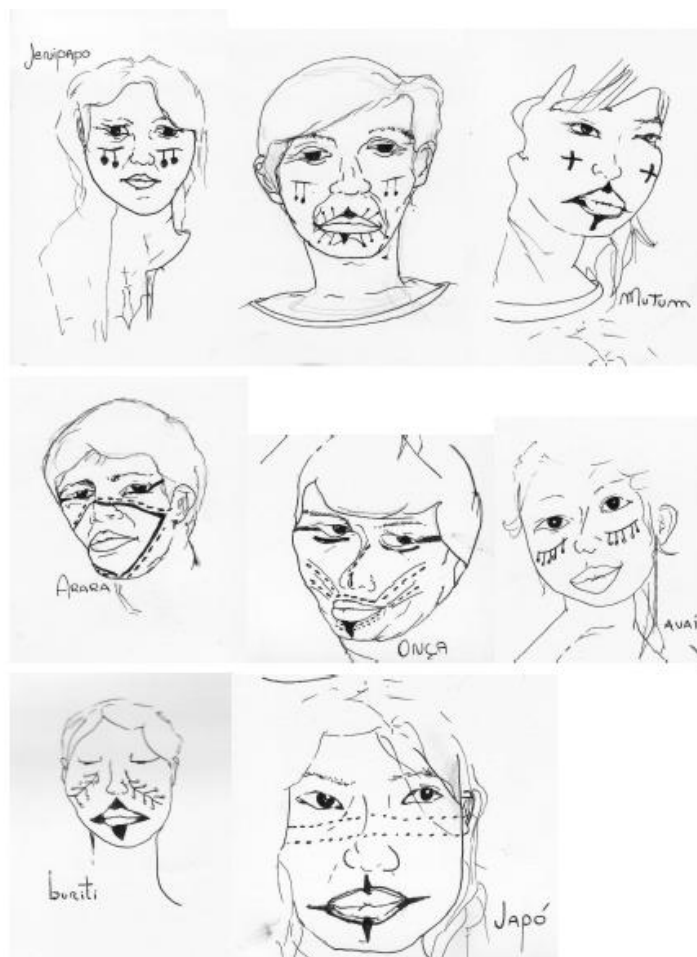
Riozinho, Santo Antônio, São Francisco do Canamari, São Leopoldo, Tupã-Supé, Uati-Paraná, Umariacú, Vul-Uata-In (Nova Itália). A extensão dessas terras reconhecidas totalizava 1'390.924,07 hectares.

Além de tratar da presença Ticuna do lado brasileiro essa autora faz um levantamento de fôlego sobre a presença dessa etnia também no lado colombiano e peruano. Retrata também a presença de outras etnias na região, o que monta um cenário étnico bastante relevante. São mencionados os Cocama, Yagua e Uitoto espalhados em diversas comunidades ao longo dos rios da região.

Algumas características dessa etnia merecem menção nesta parte do trabalho, principalmente por estarem fortemente vinculadas a questões inerentes a construção da identidade do grupo. Falantes de uma língua isolada, os Ticuna se orgulham pelo fato de manterem viva essa língua, o que para eles garante a perpetuação da sua cultura, diferenciando-os dos outros grupos. Outro ponto que expressa tal diferenciação é o fato de manterem viva a forma como se organizam e estabelecem regras de nominação clânica oriunda da perspectiva da patrilinearidade, ou seja, é o homem quem dá a seus descendentes a vinculação e referência clânica. Esse grupo se divide em duas metades exogâmicas (com pena/sem pena), cada uma dessas metades é preenchida com os clãs que delas fazem parte. As relações entre homens e mulheres só podem ocorrer a partir do encontro entre pessoas de metades diferentes, por exemplo, um homem da metade “sem pena” do clã Onça pode se casar apenas com uma mulher da metade “com pena” do clã Arara. Não cumprir essa regra faz com que as pessoas incorram no cometimento de uma transgressão grave caracterizada como incesto.

Para evidenciar o pertencimento a esses clãs os Ticuna estabeleceram sinais gráficos que os representam e que são registrados nos rotos das pessoas, de forma temporária através da tintura do jenipapo. Tal marcação ocorre geralmente em ocasiões cerimoniais para expor de maneira pública o pertencimento clânico. Matarezio Filho (2015) se dedicou a estudar a cultura Ticuna e em sua tese de doutoramento o autor apresenta um conjunto de figuras que fazem um demonstrativo de alguns grafismos clânicos. Na Figura 2 temos algumas representações das pinturas no rosto representando os clãs entre os Ticuna.

Figura 1 - Exemplos de pintura facial



Fonte: MATAREZIO FILHO (2015)

Para os Ticuna esse tipo de referência é inegociável mesmo com ataques oriundos de várias direções, por exemplo, como dos movimentos religiosos, a etnia persiste em garantir esse tipo de marcador como traço distintivo permanente. Então, aspectos como a linguagem e a organização social são partes constitutivas da identidade Ticuna, estando sempre presentes como marcador de diferença frente as outras etnias.

1.2 Como contam a origem do povo Magüta

Em setembro de 2022, durante um evento sobre práticas de saúde tradicional Ticuna, organizado pela Fiocruz, um dos participantes do evento, por sinal um pastor Ticuna acabou compartilhando sua versão sobre a criação da etnia. Considero que

essa versão traz apontamentos que suscitam não apenas um olhar Ticuna sobre sua criação, mas também apresenta uma versão que aponta as percepções do como um líder cristão conta dialoga como essa narrativa. Saliento que a transcrição dessa narrativa foi transcrita na íntegra, sem ajustes ou correções no âmbito da língua portuguesa para garantir uma maior fidedignidade das informações contidas nessa exposição. Disse o expositor ao tratar da origem do Povo Ticuna:

- Há muito tempo, existe um homem chamado Ngutapa. O Ngutapa, ele tem sua esposa, chamada Mapana. Ele tinha uma esposa, mas não estou lembrando como é o nome da esposa dele.

- Aí ele nunca teve os seus filhos. Ele sempre convive com ela e ele ficava com raiva. Ele nunca teve as suas crianças.

- Aí, certo dia, ele levou a sua esposa lá para o mato, no meio do mato. Ele se amarrou a mulher dele e lá ele castigou ela. Ele deixou abertamente, ele deixou lá.

- As formigas comeram, assim, morderam as partes íntimas dela. Aí, há algumas horas, lá em cima do galho, gritou uma pássaro. Kó Kó, o nome desse pássaro.

- Ela ficava falando com aquele pássaro: ó pássaro, se você tivesse, torna pessoa, você poderia trazer uma pessoa para você pode me soltar. Porque esse meu marido, Ngutapa para me deixar preso aqui. Aí, certa hora, aquele pássaro se tornou uma pessoa.

- Ele falou para ela, vou te soltar, mas você tem que se vingar agora, dessa vez. Aí, ele soltou, ele deu uma pente, era uma pente. Ele orientou ela, disse assim, olha, o caminho que ele passa, tem uma passagem, ali tem uma travessa de árvores, você tem que deixar por baixo, onde ele sempre passava.

- Aí, quando ele chegava, ele vai passar lá, ele vai sentir que ele bateu a perna dele aí. Aí, quando ele chegou de caçar, aí, de repente, ele bateu no joelho dele, naquele árvore onde a mulher dele já tinha colocado. Aí, os cabas⁴, ferrou ele no joelho dele.

- Ele chegou em casa dele, todo doente, aí, olha o caba me ferrou. Ah, tá bom, diz que ela já estava sabendo o que tinha acontecido com ele. Aí, depois, ele disse assim, de repente, inchou o joelho dele, fica mais inchado.

⁴ Termo local para vespas.

- Certo tempo, até *nove meses*, o joelho ficava muito grande do joelho dele. Aí, quando eles olharam, parece uma criança mexendo lá dentro, quatro pessoas, fazendo seu artesanato, fazendo brincar e tudo o jeito. Aí, certos dias, essas crianças nasceram do joelho dele.

- Aí, nasceu o Yoi, Ipi, Aicüna e Mowatcha. Nasceram. Aí, ele cuidava.

- Era bem criança, bem pequeno, mas, quando eles saíram, já tornaram uma criança grande, como um bebê qualquer. Ele cuidou. Depois, eles cresceram.

- As crianças, ele... As crianças cresceram. Eles são jovens, já, depois de alguns tempos. Aí, o pai Ngutapa, eles foram caçar e o onça comeu ele.

- O pai, o pai. Aí, ele sentiu a falta do pai dele. Eles se reuniram entre eles.

- Eles falaram assim, vamos procurar nosso pai, porque ninguém sabe o que aconteceu. Aí, quando ele encontrou no meio do mato, o onça, começou a gritar. A gritou dele.

- Ngutapa, tu é, tu é. Quer dizer que ele... O fígado, a carne do Ngutapa é muito gostosa. Aí, ele não faz questões por ele. Diz assim, bora fazer alguma coisa, convida que ele e a gente consultar ele.

- Aí, de certo dia, eles pegaram aquele onça. Diz assim, o que o senhor tem? Ah, estou com muito dor de dente, não posso abrir meus dentes, está muito doendo minha boca, não posso abrir. O onça falou para eles.

- Aí, ele disse assim, eu quero ver. Aí, quando ele abriu a boca dele, rapaz, tinha muito cabelo na boca dele. Era cabelo do Ngutapa.

- Aí, depois, eles pensaram, tá bom, a gente vai ajudar você a poder tirar o teu dente que está doendo. Aí, de certo dia, olha, o bucho dele é muito grande com carne do Ngutapa. Tinha só ossos dele em algum lugar.

- Ele diz assim, bora fazer uma armadilha para ele. Vamos tirar o cabelo das nossas irmãs para a gente poder puxar a terra, para ele cair na armadilha nossa. Aí, eles desenharam um jacaré, eles desenharam aquele pássaro que gritava para fazer a comunicação.

- Isso quer dizer quando, avisando que o onça já está perto, ele vai começar a gritar. E o jacaré também começa a estrondar naquele lugar. E o jacaré que vai matar ele.

- E aquele pássaro que vai avisar. Aí, de certo dia, o... Como é o nome dele? O Ipi. Ele começa a puxar a terra, aí começa a cair o barranco.

- Era o Brasil inteiro, por isso que o Brasil fica assim... De lá para o ponto, fica assim, acabando. E os Estados Unidos, aumentando. E no México, fica bem pequeno.

- Porque lá que eles colocaram alguma coisa, a armadilha. Aí começa a puxar e começa a gritar aquele onça. Lá vem.

- E quando eles chegam no ponto certo, eles começam a gritar. E os pássaros mataram aquele onça. Aí partiram ele.

- Aí não caiu mais a terra, porque já tinha matado.

- E depois que eles mataram o onça eles partiram a barriga do onça. O onça morreu.

- Ele não pode mais sobreviver. Então ele colocou todas as carnes dele em um lugar. Colocou bem limpo.

- Ele tirou um pedaço de óleo lá dentro. Do banho do... Banha do Yoi. Do Nugtapa.

- Do Nugtapa. Ele tirou. Ele guardou um saco, uma garrafa.

- Não sei onde ele guardou. Uma folha. Foi em plástico com folha.

- Ele guardou. Aí ele mandou acordar. Ele tem poderes.

- Para levantar o moço. Para ressuscitar. Para sobreviver.

- Isso que a natureza traz a maior... A riqueza, né? Aí quando eu estudei a teologia Jesus disse assim para ele. Para um árvore. Diz que Jesus estava com fome.

- Aí diz assim. Morre árvore. Mesmo tempo, morreu árvore.

- E Jesus disse, Jesus falou assim: Eu te dar também para o homem, para nós.

- Aquele poder. A gente tem que ter bastante... Fé. Fé e concentração.

- Nós podemos amaldiçoar qualquer uma coisa. Não é para amaldiçoar qualquer pessoa, não. Isso é muito perigoso. Segundo a Bíblia diz.

- Então, eles tinham muitos poderes. E ressuscitaram o pai deles.

- O pai deles. A ressuscitação da própria carne mesmo. A carne ressuscitou.

- Aí ele levantou o homem. O homem estava dormindo. Não, pai.

- Tinha morrido. A onça te comeu. A onça te comeu.

- Você descuidou. Agora você viveu. Então levaram o pai dele para casa.

- Aí de lá que eles começaram... É... Colocar aquele banho na casa dele. Aquele banho do Nugtapa. Esse banho é para o objetivo de criação de gente.

- É, para criar pessoas. Para criar pessoas. Ah, seria... O Ticuna seria mais inteligente... Mais inteligente que outras etnias.

- Porque consegue criar gente através desse banho. Esse banho. Mas aí o Deus, Deus Pai que está no céu.

- Segundo a história deles também. Ele mandou uma... Um pássaro, uma árvore. Ninguém sabe o que é pássaro.

- Aquele... Aquele que gosta de comer açai. Aquele... Eu sei do que você está falando. Ele mandou... Ele mandou aquele pássaro.

- Deus mandou... Aí começou a... Cortou onde estava amarrado. A banha. A banha.

- Aí foram caçar. Ninguém estava em casa. Todos os irmãos foram para casa.

- Pais dele também. Aí quando ele caiu... Se espalhou. Aí que nasceram os brancos.

- A história da formação dos brancos. Por isso que os... Os americanos... Por isso que os norte-americanos e os europeus têm pele igual de banha. Cor de banha.

- Aham. Porque eles vieram dessa formação. Formação da banha do... Aí o... Aquele... A pássaro pegou... Aquele... A bolsa.

- Bolsa de banha. Começou a... A espalhar. A espalhar na Europa.

- Pelos rios, pela Europa. Correu pela Europa. Onde hoje tem os brancos.

- Aham. Onde tem mais. Espalhou pelo mundo inteiro.

- Aí quando os... Os mortos chegaram em casa, já tinha muita gente. Preparado. Já vinham. Tudo arrumado.

- Feito casa deles. Já tão construído. Pessoa mais inteligente que tinha existido.

- Eles ficaram tristes. E agora o que nós vamos fazer? Eles ficaram pensando. Meu Deus, o que eu vou fazer? Certo dia eles saíram daquele lugar.

- Isolaram aquele pessoal já. Deixaram eles lá. Vocês são da fumaça? Aí saíram de lugar.

- Espalhou. Eles foram embora. Os Ticuna se afastaram desse local.

- Não. O Yoi se afastaram desse local. Não os Ticuna.

- O Yoi e os... Se afastaram porque tinha muita gente. Se afastaram porque tinha muita gente. A casa deles já estava ocupada, né? Com os brancos.

- Porque saíram da banha. Tá. Eles foram embora.

- Procurando. Até chegar aqui na América. Até chegar aqui na América.
- E se instalaram no local onde é Évore. Aí chegaram só aqui no meio desse caminho, onde estavam indo.
- Encontraram muita coisa assim. Na viagem deles. Até nesse tempo a terra estava escura também.
- Não tinha sol como hoje. Não tinha sol.
- Os Yoi. É isso. Os originários da cultura.
- Vindo pra cá. Vindo pra cá. Na verdade, o Ngutapa, ele era um dos Ticuna.
- Um dos Ticuna. Ele era como o mais inteligente. O deus do Ticuna, na verdade.
- E ele encontrou aqui esse lugar de ficar. Aí... A segunda bíblia diz, né? Quando ele... Torre de Babel. Deus mandou o vento pra espalhar a linguagem.
- Os povos se espalharam. E os dois casais vieram pra América. O Ngutapa com a mulher dele.
- Aí eles viveram pra cá. Só que eles já vieram como se fossem deuses. Segundo... Ngutapa e Mapana.
- Éware que é um lugar chamado... Sagrado. Terra Sagrada. Era lugar... Jardim do Éden.
- Jardim do Éden. Era lugar mais santo. Era de onde eles vieram.
- Vieram. E pra onde eles voltaram? Onde eles ficaram. Onde eles ficaram.
- Por isso que é sagrado. Éware significa... Éva. Vem da Éware.
- Lugar de criação. Ebuneque significa paraíso. Paraíso.
- Em nossa língua. Por isso que tem mesmo... Igual... Nós estamos... Acho que nós estamos contextualizando a bíblia. Sim.
- É a soma. Não é uma disputa. Não é uma disputa.
- Nem sobreposição. É uma soma. É uma soma.
- Pra tu entender bem a mitologia indígena da criação do mundo... tem que conhecer a bíblia. Tem que conhecer a bíblia primeiro.
- Isso é assim. Pessoa errada. Tu tem que encontrar a pessoa certa que entenda realmente o que é a mitologia do antigo como, eles saíram. Tava muito cheio. Eles procuraram um lugar.
- Outro local. Aqui nesse mundo não tinha luz. O sol estava sempre vermelho.

- Mais escuro, mais escuro. Como se fosse um eclipse solar. Eclipse de sol, na verdade.

- Não tinha luz. Então eles procuraram. O que está acontecendo com o mundo? Eles procuraram até que chegaram árvores bem grandes.

- Árvores grandes que vão até lá no céu. Aí eles convidaram alguém. Um macaco pequeno.

- Não sei o nome dele. Tainê. Tainê.

- Nome Ticuna. Um macaquinho. Ele mandou... parecido uma esquilo.

- Esquilo. Esquilo. Um macaco.

- Um macaco pequeno. Mandou ele subir naquela árvore. Vai embora lá para o céu.

- Só que ele tinha medo. Ele voltou até no metade. É muito alto.

- Muito alto. Aí mandou outro. Aquele outro que é mais corajoso.

- O Tainê Mirim. O Tainê Mirim. Estão dizendo.

- Aí quando ele olhou, tem um gigante pendurado. Um gigante segurando outro planeta. Outro planeta.

- Talvez na Lua. Ninguém sabe, né? Talvez na Lua, né? Ele fica segurando lá, olhando, dormindo. E a mão dele é bem firme mesmo, para não soltar.

- Aí ele desceu, contou para o Ipi. Está acontecendo. É uma preguiça enorme.

- Obrigado. O que a gente vai fazer? Vamos fazer... Tu pergunta para ele porque ele tem. Aí ele mandou de novo.

- Ele pergunta. Senhor, o que o senhor tem? O Ipi diz. Vovô, o que o senhor tem?

- Com dor de olho.

- Aí ele diz. Tá bom, eu vou trazer o remédio para você. Para você curar.

- Tá bom. Então ele mandou de novo para a terra. De novo para cá.

- Para cá. Ele falou que estava com dor de olho. Aí o Ipi pensou.

- Bom, leva o remédio para ele. Então esse remédio, ele já tinha orientado. Só que não falou para aquele esquilo.

- Tu vai chegar lá. E quando você chega lá... Era o remédio. Verdadeiro.

- O remédio. Só que eles, como têm grandes poderes, eles se tornaram outra coisa. E o esquilo que subiu com aquele remédio, ele falou para ele.

- Quando... Tu pergunta. Deixa. Vovô.

- Posso te curar? Tá bom. Diz que quando ele abriu o olho, ele jogou no remédio no olho dele. Se tornar aquele remédio, aquele formiga de fogo.

- Colocou no olho dele. Aí ele se soltou lá de cima. A gente está muito errado.

- Antes disso, ele começa a derrubar. A grande árvore. A grande árvore.

- A preguiça gigante. A preguiça gigante estava lá em cima. Era ela que estava segurando o planeta.

- O Ipi estava cortando a grande árvore. Só que aquelas árvores, elas têm vida. Elas crescem.

- Você cortava, elas cresciam mais. Cresce, cresce, cresce. Então, quando eles já conseguiram... Quase está derrubando.

- Não conseguiu derrubar. Ela estava segurando lá. Aí já.

- Chegamos lá. Aí quando ele colocou... A formiga de fogo. Ele soltou e a árvore caiu.

- Por isso, quando chegou aqui, o macaco quase pegou no rabo dele. Por isso que o rabo dele fica todo torto. Pegou só uma parte.

- O rabinho de esquilos. Aí ele soltou e caiu. Aí que fez o rio Amazonas.

- O rio Amazonas transformou os rios. Onde estão os galhos. Aquela árvore grande que caiu.

- É o rio Amazonas e cada galhozinho. Aí vem a luz. Aí o que estava segurando o planeta soltou e a luz do sol apareceu.

- E o macaco caiu em outra dimensão. Nunca mais a gente viu. Quando a luz já estava toda... Aí que o Yoí começou a criar seu povo.

- Só que dentro desse... Desse árvore gigante. Já estava caído. O Yoí correu.

- Sentou em cima. Estava lá o coração dela, da árvore.

- Ela tinha coração. Tinha coração. Aí tiraram o coração.

- Só que quando ela sai, ela pula. Ela pula assim. Aí querendo pegar outro.

- Animais pegaram. Ninguém conseguia pegar. Aí outro pegou e soltaram.

- Primeiro pegou a borboleta grande. Foi aquele borboleta. Tem um que foi furado.

- Parece que tem um olho no meio. Diz que Yoí que queimou ele. Aí de lá saiu o Cutiara.

- O Cutiara pegou. O Cutiara pegou e entrou no meio da pedra. E lá não conseguiu mais sair.

- Aí ele falou assim, por favor. Se é possível, você planta na minha residência lá. No meu terreno.

- No meu terreno. No meu quintal. Aí o Cutiara ouviu e disse que plantou no quintal dele.

- Aí já está nascendo. Aí o Ipi começou a cuidar. Cuidar, zelou.

- Não deixa a folha cair. Não deixa crescer nada no meio dela. Cuidar mesmo.

- Até ela cresceu e já tinha fruto. Chamado Umari. Então o Umari é herdeiro da árvore grande.

- Que caiu e formou o Amazonas. Aí lá no ponto. Quando já tinha caído todas as frutas.

- Tudo caiu. Aí ficava pendurado, amarelo. Aí o Ipi sempre cuidava, dormia lá.

- Colocou na rede dele, no meio. E não caía. Aí certo dia o irmão dele.

- O mais esperto. O mais esperto. Mandou ele caçar.

- Eu vou cuidar. Aí quando ele foi embora. Ele chegou a essa hora.

- O Umari já tinha caído. Se transformou em uma moça bem bonita. E o Yoi faz um... um filho.

- Fazia assim como chama? Um sopro. Um sopro. Colocou em uma coisa dele.

- Prontinha dele. Guardou. E de noite ele começa a namorar com ela. Com essa moça.

- Aí o irmão dele chegou ali. Ele falou nada.

- Alguém pegou? Não sei. Negou. Nunca vi.

- Mas ele estava sempre pensando. Onde está? Aí de noite ele fica aí. A moça rindo.

- A moça rindo. Ei, meu irmão. Por que você está rindo? Não, era a minha vassoura.

- Aí pega a vassoura dele e começa. E nada de gracinha. Qualquer peça.

- Qualquer peça. Assim ele começou. Ele nada de... Achando graça.

- Até certo dia. Um dia eu vou fazer uma vingança. Aí começa.

- Tinha uma casa de varinha. Aí ele pegou aquele peixinho. Esse bordãozinho mais pequeno.

- Como é que tem? Chirui. Chirui. Ele começa a pegar.

- Aí começa a jogar o pênis dele. Começa a andar pelo onde que ele queimava. Ele cantava.

- Quer dizer... A minha bunda tem que se dar um choque. Ele cantava isso. Até que certo dia.

- Horas a moça olhando lá. Ela não aguentou. Ela só riu.

- Ela só olhou e ficou. Será? Está por aqui mesmo. Começa a espalhar, espalha.

- E nada de cair. Não pega mais. Ele pegou mais.

- E lá que ela achando graça de novo. Está aqui mesmo. Aí acertou a moça e caiu lá.

- E quando olhou como se ele fosse uma fera. Ele pegou a moça. Estuprou a moça.

- Porque o paxiúba não tinha convivido com ela antes. Não mexia ela porque ela é muito sagrada para ele. Aí certa hora, quando o Yoí chegou essa hora.

- Por aí três horas da tarde. Ele já tinha deitado na rede com ela. Olha a barriga dela.

- É muito grande. Aí o Yoi, o que aconteceu com você? Fica com raiva.

- Muita raiva mesmo. Não tem o que fazer. Matar também não pode.

- Ele fugiu com ela para o mato. Foi aquele paxiúba. Ele chegou no paxiúba e começou a bater a moça.

- Bater, bater. Para poder transmitir a todos os filhos dele. Era paxiúba.

- Era paxiúba. Dizem que era como um cachorro. Tinha muitos filhotes.

- Até que ficou só um filhote. Filho dele. Um gestante normal.

- Fica gestante na mesma hora. Aí fica no paxiúba. Aí ele falou.

- O que tu faz? Isso não é para tu fazer. Ele falou assim. Porque eu tenho muito ciúme.

- Inveja de você. Eu fiz isso. Aquela moça era minha.

- Aí está bom. Eu tenho mulher. Agora tu tem que cuidar.

- Quando ele falou assim, ele ficou muito animado. Ele cuidou. Certo dia a criança nasceu.

- Aí ele falou assim. Agora que nasceram os teus filhos. Eu quero que tu vá atrás do jenipapo.

- Aí quando... O Yoi falou para o Ipi. O Yoi falou para o Ipi. E mandou procurar o jenipapo.

- Subiu o jenipapo. Vão embora. E quando... Só o meu pai.

- E essa de bater a mulher na paxiúba. Foi o que originou a paxiúba buchuda. Aquela paxiúba.

- Sim. Para passar o filhote. Por isso que ela é buchuda.

- Por isso que ela é buchuda. A gente vai explicar sobre tudo. Aí nasceu criança.

- Ele mandou procurar o jenipapo. Ele mandou subir mais alto. Aí ele infeitiçou ele.

- E começou a jenipapo. A árvore do jenipapo. Crescer, crescer, crescer.

- Crescer mais alto que possível. Aí quando ele olhou para o rio Solimões. Que o Amazonas na verdade não é Solimões ainda.

- Ninguém sabe se é Amazonas. Ninguém sabe. Ainda não tinha nome.

- E quando olhou lá para cima. Tinha muita pessoa já andando. Os inimigos do indígena.

- Ele falou assim. Outra etnia. Outros povos.

- Lá estão nossos inimigos. Estão aí.

- Continuamos com a história do Yoí, quando estava descendo do... Descendo do... Do Jenipapo. Do Jenipapo. Aí o irmão dele mandou sevar.

- O irmão dele falou, o Yoi falou pra ele, eu não quero que você sobra nada. Ele sempre mostrava pra ele, tá bom assim? Ele disse, não, tem poupa. Serva mais.

- Rala mais. Rala mais, rala mais. Até que ele se ralou.

- Ele sumiu lá. Aí ele chamou a mulher dele, eu quero que você pinta a criança e não deixa cair nada. Você pinta a criança, deixa tudo pintado e depois você tem que jogar pelo rio Amazonas.

- Pelo rio. No jenipapo. A borra.

- Aham, a borra! Aí tá bom, ele disse que ele escutou, aí ele deixou. Aí quando o rio tava mexendo, a alagação, eu comecei a ver aquele peixinho, muito peixinho assim, boiando.

- Aí ele disse que era aquela coisa do jenipapo. Aí ele ficou pensando, o Yoí tava no meio também, aquele mais dourado que tava. Aí ele pensou, vamos pescar o nosso povo.

- Ele colocou o chumbo, o chumbo ele colocou pra nosso dente não apodrece. Só que quando ele pesca, outros animais que tem dente mais firme, assim como anta, capivara, que tem dente mais firme, se transformam em animais só. Eles queriam que eles transformassem em pessoas, só que não deu certo.

- Aí fazia milho, com milho, com macaxeira, aí que caia a pessoa. Por isso que nosso dente estraga mais rápido.

- Aí ele pescou a pessoa, aí Yoí pescou, quando ele pescou, aí aparece uma pessoa. Só que ele entregou a caniça pra mulher do Yoí, ele disse, pode pescar aquele teu parceiro aí, talvez ele pode pegar, aparece pra você. Aí quando ele pegou a caniça, pegou assim, jogou a anzol, a caniça no rio, aí o Ipi começa a pular, porque ele já tava transformando em peixe.

- Aí pegou ela, olha, mãe, mamãe, eu tô vivo aqui, rapaz, eu vim pra um lugar, eu vim pra muito ouro, era pra baixo. Olha aqui na minha testa, cheio de ouro, muito, é riqueza, é minha, disse ele, tudo é dele. Aí ele disse, calma, não era assim não, aí pode pescar, disse, quando ele pescou, ele é mais esperto que só.

- Ele pescou e pegou e começou a bater, por isso que nós temos um meio quebradinho aqui. Quem Yoí pescou... Bateu. Yoí não bateu não, tem pessoa que fica andando meio reto aqui, mas Yoí bateu.

- Ipi bateu. Ipi bateu, gente meio formada assim, pra olhar bem assim, tem pescoço bonito. Só que Ipi, ele pescou mais os peruanos, os incas.

- Começaram aqui. Aí os incas foram... Colombianos, os pescados. Só que o Ipi... Os indígenas.

- Os indígenas brasileiros. Yoí pescou.

Perguntado se havia diferença entre os Ticuna brasileiros, peruanos e colombianos o interlocutor respondeu que:

- Mesmo sendo... Porque tem Ticuna lá na Colômbia, mas não é os mesmos Ticunas. Não, não, os Ticunas que tem na Colômbia... São todos brasileiros. São vindo daqui, os Ticunas.

- São tudo uma nação só. Aí tem tipo os Omaguas, aí é outro povo. E foi pescado de forma diferente.

- Diferente. Com outra linha. Quem pescou foi o Ipi.

- Quem pescou foi o Ipi. Não foi o Yoi,. Yoi pescou os Ticunas.

- Então, por isso que ele é o formador dos Ticunas. E na hora quando ele... Ele... Falou sobre o seu corpo, quando fez uma criança, mas depois daquela borra, do jenipapo, ele jogou no rio. E daqui ele se transformou em peixe.

- Para o... Para poder pescar. Aí, só que antes desse borra, ele esqueceu um pouquinho de borra. Que estava escondido debaixo da folha.

- Aí, três dias depois, ele viu que tinha um pouquinho de borra. Estava pretinho. Por isso que os ternos de vocês negrinhos.⁵

Um participante do evento indagou o interlocutor: “Eu sou da borra porque eu fiquei esquecido? Assim respondeu o interlocutor:

- Ficou pretinho aquele... Ficou mais escuro. Por isso que... Três dias depois do jenipapo, fica pretinho, né? Aí desse pretinho que jogaram aqui, nasceram vocês. Ele jogou no rio.

- Ah, jogou o que sobrou. O que sobrou. Aí foi e surgiu os negros da África.

Os primeiros brancos são oriundos da gordura, Os Ticuna vindos do jenipapo. O que sobrou gerou outros povos como os Peruanos, colombianos, africanos etc.

- Peruanos, colombianos, mas foram pescados por pessoas diferentes. Aí depois teve a formação dos negros, que foi o que ficou um pouquinho... Que ele tinha esquecido. Ficou mais escuro.

- Depois de pescar todo mundo já, aí ele colocou no beira do rio o caniço dele. Aí eles foram embora também.

- Isolaram. Aí ele fazia divisão. Aquele irmão mais esperto, eu vou pra minha terra, tu fica pra baixo, tá bom? Aí ele mais esperto, ele virou.

- Porque a riqueza era pra cá. A riqueza tava pra baixo. Era pra Brasil.

- É. Aí ele virou a terra. Virou pra terra e... Aí jogou a riqueza pros incas. Pros incas.

- Porque os incas teve casa de ouro. Ela ficava pra cá. Era descendo.

- Só que aí o esperto botou pra cima. Ele que pescou a turma lá de cima. Então os incas são formados pelo... Yoi.

- Pelo Ipi. Pelo Ipi. E os brasileiros, os Ticunas, são formados pelo Yoi.

- Ipi era o peixe dourado, né? Aham, era o peixe dourado. Aí eu concluí... Toda aquela tese, aquele pensamento, concluído. Branco, negro e indígena.

⁵ Nesse momento ele se refere a alguns participantes do evento.

- A formação dos povos. Aí concluímos a história. Inclusive a divisão dos povos.

- Aí fica encantado eles. Até agora eles vivem aqui, deuses.

Eles tinham outra história. Onde eles estão? Os dois estão no Éware? Os dois estão no Éware? Só o filho dele. Filho deles.

- Filho dele ficou... E o Yoí e o Ipi estão pelo mundo. Pelo mundo. Se encantam. Se encantam.

- Mas estão encantados. Estão encantados. Yoí, Ipi, Mowatcha, pai dele e mãe dele foram encantados. Mas nessa história a gente tem uma coisa que... Que ela fica um vácuo, assim.

- Tem o Ngutapa e tem a Mapana. A Mapana some.

Onde é que está a Mapana?

- Se encantou. - Se encantou também. Mas antes disso tudo acontecer. Porque quem tem os meninos... Quem tem é o Ngutapa. É o joelho. É o joelho.

A leitura sobre versão criação do mundo Ticuna revela um componente significativo, dado que foi produzida por um indivíduo pertencente à etnia Ticuna, manifestando uma perspectiva coletiva ente os membros desse grupo. É relevante observar que a narrativa é apresentada por uma liderança religiosa, o que indica uma influência substancial da conversão ao cristianismo. A relação entre o surgimento dos Ticuna e as ações de entidades primordiais, entrelaçadas com conceitos cristãos, evidencia as transformações que essa etnia vivenciou ao longo do tempo. Assim, é fundamental enfatizar que essas mudanças não comprometam a essência étnica, mas se integram à construção de uma identidade mais ampla que abrange o cristianismo como um componente de prestígio social e cultural dentro da comunidade Ticuna. Essa intersecção crenças e tradições revela complexidades que enriquecem o entendimento do que significa ser Ticuna nos dias de hoje, refletindo um diálogo contínuo entre o passado e o presente.

As particularidades que emergem da tradição cristã, notadamente no que se refere à ressurreição, assumem nuances variadas e complexas quando o narrador atribui aos encantados a intrigante capacidade de fazer ressuscitar aqueles que já morreram. Essa dinâmica revela-se especialmente significativa e multifacetada no âmbito das discussões acerca do falecimento de encantado que possui grande

relevância dentro do contexto narrativo, bem como nas habilidades e nos poderes que outras figuras da narrativa têm e exercem para promovê-lo entre os vivos novamente. A capacidade de fazer reviver é, portanto, um tema central que provoca reflexões profundas sobre a vida, a morte e possibilidades de novos começos, assim como prega a perspectiva cristã.

Um aspecto que evidencia essa profunda interrelação entre os fenômenos linguísticos e o desenvolvimento das culturas é especialmente observado quando o narrador elabora uma interpretação detalhada da explicação bíblica que se refere à diversificação das línguas. Essa mistura linguística conecta diretamente esse fenômeno importante ao desenvolvimento de diferentes etnias e nações ao longo da história, cada uma com suas próprias línguas, características culturais e peculiaridades únicas. Além disso, ele destaca a importância de que a plena compreensão das complexas dinâmicas que envolvem o surgimento das etnias, com particular ênfase nos Ticuna, que demanda um entendimento profundo e cuidadoso do livro sagrado para o cristianismo, que se revela essencial para entender como as língua e culturas se entrelaçam ao longo do tempo.

A preservação de uma narrativa rica e coesa que relacione a criação o grupo é fundamental para a construção da identidade étnica desse povo como diferente dos demais. Entretanto, para o narrador desta versão narrativa, é igualmente imprescindível que o controle cultural seja assegurado também aos que atuam e praticam cultos que, de maneira significativa, conquistaram visibilidade e representação dentro da sociedade. Inicialmente, essa perspectiva me parecia estranha e até confusa, mas à medida que o tempo avançou e mais experiência e reflexões foram surgindo, comecei a compreender que essa situação se configura como uma dinâmica complexa de disputas narrativas em um cenário plural e diversificado, além de refletir uma contínua luta pela ocupação de espaços e vozes na memória coletiva da sociedade, especialmente nos contextos religiosos e culturais das comunidades que buscam reafirmar suas tradições.

Montero (1995:16), aponta que “(...) a narrativa mítica expressa, pois, uma forma de consciência que garante que as oposições socialmente importantes não serão esquecidas”. Esse trecho evidencia que a narrativa mítica atua como um dispositivo simbólico para conservar e manifestar concepções essenciais relacionadas à estrutura social, assegurando que as diferenças e antagonismos que configuram a

vida comunitária permaneçam presentes na lembrança e na vivência dos indivíduos. Sob a ótica da antropologia, os mitos transcendem a mera consideração como narrativas extraordinárias, configurando-se como sistemas simbólicos complexos que não apenas refletem, mas também dão sustentação a toda estrutura social e cultural, criando aportes explicativos e orientadores que determinam aspectos intrínsecos a comunidade.

Dessa forma, a narrativa mítica elabora uma representação simbólica que reflete e expõe as crenças, valores e ideais coletivos. Essa construção narrativa, ao unir elementos extraordinários, como por exemplo, os encantados Ticuna, une também as realidades sociais, servindo de meio para a transmissão de saberes, atuando diretamente na formação das identidades contrastivas entre povos como os Ticuna e Cocama, ou mesmo os representantes do grupo colonizador, na trilha de Edmund Leach (1977) que mostrou que o mito é empregado como justificativa da mudança social e atua procurando analisar como esses dois tipos de consciências estão intimamente vinculados e operando nas sociedades.

Conforme proposto por Leach (1977), a leitura do mito enquanto narrativa contribui de forma significativa para a compreensão das divisões sociais e das facções. Ademais, essa abordagem auxilia na compreensão das interações entre os povos Ticuna e outros grupos, bem como na construção da identidade cultural a partir dessas relações. O texto destaca a relevância do papel do mito na justificativa do faccionalismo e das transformações sociais, analisando sua função na legitimação das estruturas de poder, na resolução de conflitos internos e na condução de processos de mudança social. A tese central postula que, além de suas funções religiosas ou simbólicas, os mitos operam como discursos que legitimam a existência de facções específicas, promovendo narrativas que sustentam interesses particulares de grupos e, simultaneamente, orientam processos de mudança social.

Leach sustenta que o mito funciona como um instrumento de legitimação nas disputas de poder e nas dinâmicas entre diferentes grupos sociais. Argumenta que os mitos têm a capacidade de validar hierarquias, justificar conflitos e influenciar processos de transformação social, seja facilitando ou dificultando tais mudanças. Dessa forma, os mitos transcendem a condição de simples narrativas tradicionais, configurando-se como discursos que articulam interesses e valores de grupos sociais

específicos, especialmente em contextos de crise ou mudanças relevantes, desempenhando um papel fundamental na orientação das ações sociais e políticas.

De acordo com esse autor, a narrativa mitológica constitui um mecanismo de reflexão e reforço da estrutura social, além de atuar como potencial catalisador de transformação ao oferecer alternativas ou justificar modificações em determinadas instituições ou hierarquias. Ademais, ressalta-se que, em contextos de conflito, os mitos tornam-se instrumentos eficazes na disputa pelo controle da narrativa social, promovendo o faccionalismo ao legitimar interesses particulares de grupos ou facções antagonistas.

O autor aqui tratado demonstra a relação intricada entre mito, poder e transformação social, evidenciando que o mito, além de uma narrativa, funciona como um instrumento político que apoia ou questiona as estruturas sociais, oferecendo justificativas para facções e mudanças sociais em diversos contextos históricos e culturais, ou seja, o mito é uma forma de construção da identidade Ticuna que aparece com relações de contraste com as identidades daqueles que os cercam.

1.3 A dinâmica do contato: alguns apontamentos

A trajetória dos Ticuna releva-se bastante influenciada por dinâmica de violência exploração e resistência. Durante a era colonial, os Ticuna enfrentaram expedições de descimento, práticas de escravidão e conflitos territoriais por áreas estratégicas nas margens do Solimões. Esses fatores acarretaram deslocamentos forçados e aumentaram as tensões com outras comunidades indígenas, além de interações conflitantes com frentes de colonização. Essa reflexão feita por Oliveira Filho (1988), aponta que esses fatores adversos acarretaram deslocamentos forçados, promovendo mudanças abruptas, aumentando as tensões entre os Ticuna e a sociedade envolvente com outras comunidades vizinhas. Ao mesmo tempo, as interações conflituosas com frentes de colonização não apenas impactaram a realidade social dos Ticuna, mas também moldaram sua identidade e sua resistência ao longo do tempo.

Roberto Cardoso de Oliveira aponta que o

(...) deslocamento das “terras firmes” do Solimões para proximidade do grande rio e para as embocaduras dos igarapés, atraídos pelos recursos “maravilhosos” da civilização, resultou na intensificação do processo de mudança social e cultural, sobretudo a partir das duas últimas décadas do século passado, quando se desenvolveu extraordinariamente a indústria extrativa da borracha. A consequência foi a implantação do regime do “barracão” e a exploração de que foram vítimas, transformando-os em servos (quando não cativos) dos então poderosos seringalistas. (Oliveira, 1972:54)

A interação dos Ticuna com a sociedade nacional revela um processo histórico de caracterização por uma cominação de ambivalência, resistência e uma contínua reelaboração cultural. Esse fenômeno foi objeto de análise pela etnologia brasileira, que abordou o conflito entre os povos indígenas e as frentes de expansão. Uma referência nessas questões é o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1981), uma vez que ele enfatiza que o “contato interétnico” ocorreu em contextos assimétricos, onde o papel do Estado, aliado aos missionários e outros agentes, pressiona e transforma os modos de vida Ticuna. No que se refere a essa etnia, o autor salientou o agravamento das tensões a partir do século XX, impulsionada pela pressão sobre o território, a presença das missões católicas, a atuação dos regatões e dos patrões de seringais, que geraram dinâmicas de exploração, violência e, simultaneamente, formas de integração seletiva.

Oro (1977) dá uma atenção especial para refletir sobre a situação do barracão e como referência para refletir a relação entre os patrões é os Ticuna. Esse autor apresenta esse padrão como sendo alguém oriundo de outra parte do Brasil, geralmente da região nordeste e que se deslocava para a Amazônia com a finalidade de explorar os seringais. O poder exercido por esse personagem impunha sobre os nativos uma pressão disciplinadora e geralmente pouco afeita a tratamentos gentis, imprimindo sua autoridade de forma enérgica e por vezes violenta. Tinham como estratégia para a fixação da mão obra o aprisionamento através da dependência em itens⁶ que eram encontrados apenas no barracão. Oro também sinaliza a localização

⁶ Os itens que prendiam os empregados aos patrões eram, segundo Ari Oro, o açúcar, sal, armas, fósforo, fazenda, bebidas, remédios, etc). Essa condição não permitia que os indígenas se livrassem de um estado recorrente de dívida junto ao patrão, mantendo-os obrigatoriamente vinculados a seus senhores.

estratégica onde o barracão era construído, impedindo que os Ticuna mantivessem relações comerciais com seu empregador.

Guareschi (1985), destaca que os Ticuna, se dispersaram por uma vasta área, impulsionados pelos patrões a atuarem nas diversas rotas de extração da borracha. Essa situação parece ser a principal causa da dispersão dos Ticuna no final do século XIX e início do século XX, na extensa região do alto Solimões. O contexto no qual estavam inseridos, especialmente durante o auge da extração da borracha, era caracterizado pelo sistema de *aviamento*. Esse sistema teve sua origem na Amazônia e era definido como a “oferta de mercadorias a crédito”. No decorrer desse processo, os “aviadores” disponibilizavam aos “aviados” produtos de consumo e ferramentas de trabalho em troca de pagamento com bens agrícolas e extrativos. Esse autor avança na explicação desse tema afirmando que o aviado não exerce atividades de comercialização dos produtos. Todas as atividades desenvolvidas por ele não são autônomas. Frequentemente ele se encontrava à periferia do mercado. Sua capacidade de influenciar a avaliação ou a definição dos preços é inexistente. Ademais, a seleção do comprador também não se configura como uma possibilidade. Além disso, o aviado enfrentava dificuldades em realizar economias, o que frequentemente o levava a um estado de endividamento persistente.

Nessa condição a dinâmica do estabelecimento do contato entre os Ticuna e a sociedade envolvente (não indígena) foi marcada por confrontos e transformações sociais e culturais. Episódios como o Massacre do Capacete (março de 1988) só evidenciam o nível de tensionamento na relação entre os Ticuna e agentes econômicos da época. Apesar de todos esses conflitos, os Ticuna seguiram no processo de resistência, principalmente no processo de luta pela demarcação de suas terras apesar da persistência de invasores não indígenas e seus interesses econômicos em torno do território Ticuna.

É seguro afirmar que esse processo, apesar das cicatrizes, deixou também um lastro de resiliência frente às lutas cotidianas que a etnia nunca deixou de enfrentar. As diversas formas de violência empregadas acabam transformando os Ticuna num grupo resistente e cada vez mais motivado para promover uma adaptação às novas realidades sociais e culturais, realimentado assim sua identidade a partir das circunstâncias que lhes são impostas. As perspectivas teóricas sobre o contato dos

Ticuna com outros grupos podem ser abordadas a partir de algumas perspectivas. Escolhemos aqui tratá-la tendo como foco dois autores que contribuíram sobremaneira para o entendimento desse fenômeno.

A primeira perspectiva diz respeito a percepção de Cardoso de Oliveira (1981) quando aborda a questão do contato a partir da noção da *fricção interétnica* e suas implicações. Nesse texto o autor examina a noção citada anteriormente como algo que visa compreender as interações entre os povos indígenas e a sociedade nacional. Ele caracteriza esse fenômeno como um processo de contato sistemático, assimétrico e frequentemente conflituoso entre diferentes grupos, destacando principalmente aspectos como a desigualdade de poder e pelos efeitos sociais e culturais, especialmente direcionados aos grupos indígenas. Dessa forma, o autor também sugere discutir a “distância cultural” que permeia a relação entre a “sociedade indígena e a sociedade regional. A fricção interétnica não pode ser tida como um simples “encontro cultural”, marcado por distâncias étnicas e por uma assimetria nas relações: por um lado temos a sociedade nacional desejosa pela expansão territorial, política e, conseqüentemente, econômica; do outro lado do jogo temos as sociedades indígenas e as pressões correntes pela integração a sociedades nacional e, conseqüentemente, uma expropriação de territórios e expulsão a partir de várias técnicas, sendo uma delas a estratégia da política de assimilação por e tutela engendrada pelo Estado. O encontro entre esses universos de significados diferentes não produziu, como se pensava anteriormente, na perda total dos aspectos culturais dos Ticuna. Ao contrário o que ocorreu foi que, apesar de todos os danos a cultura dessa etnia, esse choque promoveu uma espécie de reformulação sociocultural, assim como o fortalecimento de certas características que até hoje se fazem presentes no interior desse grupo.

Ainda sobre a noção de fricção interétnica, Cardoso de Oliveira (1981:117) ao tratar do tema aponta algumas questões que nos ajudam a pensar o tema. Dentre elas está presente a ideia de se trata de uma “(...) situação de contato entre duas populações dialeticamente “unificadas” através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça.” Mais adiante acrescenta, retirando um fragmento de seu projeto de pesquisa, publicado inicialmente em 1962, o autor nos fornece aquele que seria o pontapé das suas argumentações afirma chamar de

“(...) “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituosos*, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, envolvendo toda conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica*.” (Cardoso de Oliveira, 1981:117)

Perdurava a visão pessimista sobre essa situação de contato. A percepção de que a presença de sociedades não indígenas tenderia a ocasionar uma “(...) descaracterização progressiva, na medida em que vão sendo integradas às economias regionais.” (Cardoso de Oliveira, 1981:121) A perspectiva apresentada assim parece justificar também certa dose de pessimismo com a presença de grupos religiosos entre os grupos indígenas, principalmente por entenderem que tal presença agiria como um motor de transformações radicais, o que de fato ocorreu, mas sem deixarmos de lado questões como a capacidade de resistência frente aos fatos ocorridos. Muito dessa constatação se evidencia nos dias de hoje ao percebemos que não foram apenas os Ticuna que se transformaram com o contanto, uma vez que as pessoas e instituições que entraram em contato com eles também sofreram alterações significativas. A reestruturação étnica acabou fazendo parte desse processo como um sinal das estratégias de sobrevivência e, ao mesmo tempo, de recriação cultural.

A segunda impressão vem das observações feitas a partir das perspectivas apresentadas por Oliveira filho (1988). Nesta leitura o autor procura apresentar uma lista de encaminhamentos teóricos que tratem do contato interétnico, destacando a ideia de “situação” que acaba tomando um lugar central em seu debate. Inicialmente aborda aspectos da noção de “situação colonial”, da qual após fazer ponderações passa a servir de aporte para seu entendimento sobre a questão, embora que por uma via diferente. Ressalta que essa ideia é calcada numa perspectiva genérica, principalmente por tratar os nativos pela via da passividade, apresentando uma dominação alicerçadas nas ações externas aos grupos indígenas. Segue sua discussão indo ao encontro do aprofundamento da noção de situação, mas agora cunhando outra ideia que, para ele, seria mais condizente para a análise do empreendimento do contato. A perspectiva em questão passou a ser chamada de *situação histórica*. Nela esse antropólogo sinaliza que essa noção “(...) não se refere a eventos isolados, mas a *modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais*.” (Oliveira Filho, 1988:57)

A partir das discussões sobre as noções de *Situação Colonial* e *Situação Social* o autor se inscreve para contribuir com o debate ampliando-o ao tratar da ideia de *Situação Histórica*. Nela, Oliveira Filho (1988), sugere que seja dada a devida atenção aos processos históricos cunhados a partir das interações entre os atores presentes, sendo eles os indígenas, os agentes estatais e todos os grupos se avizinham aos segmentos étnicos. Esse mesmo autor assinala que a busca que deve ser feita a partir da Situação Histórica indo de encontro aos dados por intermédio da “análise situacional”. Aqui não se pretende, como diz o autor, analisar “eventos isolados”, pelo contrário, deve-se encontrar “*modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais.*” (Oliveira Filho, 1988:57)

A situação histórica, pode então ser utilizada para analisarmos os encontros, os processos de negociação e também os conflitos resultantes das relações interétnicas. Isso me faz entender que os Ticuna reelaboram constantemente os termos de sua inserção social, redefinindo os espaços de autonomia, ainda que dentro das limitações impostas pelo regime tutelar historicamente constituído ou até mesmo nas atuais formas de dominação ensejadas atualmente.

Oliveira Filho (1988) conceitua a Situação Histórica como o conjunto de condições sociais, políticas e econômicas que envolvem um grupo específico, exercendo influência determinante na formação da identidade étnica. Tal circunstância abrange aspectos como o reconhecimento territorial, conflitos, relações de poder e interações históricas, que contribuem para a construção da autopercepção e da afirmação coletiva dos grupos indígenas.

No que concerne ao contato interétnico, observa-se que este regula os processos de construção de identidades, promovendo sua formação ou fortalecimento por meio do intercâmbio com o outro. Tal aspecto evidencia a relevância das noções dessa natureza para as investigações sobre o contato e as dinâmicas interétnicas.

Oliveira Filho (2012) reforça o conceito de situação histórica como a capacidade de determinados agentes, como instituições e organizações, de estabelecer uma ordem política ao impor seus interesses, valores e padrões organizacionais às demais partes envolvidas na esfera política. Tal forma de dominação ultrapassa o uso da força, englobando diferentes níveis de compromisso e consenso entre os atores. Essa dinâmica permite que o grupo hegemônico exerça

poder em benefício de interesses considerados gerais. Trata-se de uma abordagem analítica voltada à compreensão dos processos políticos específicos, evitando a idealização de uma sociedade harmoniosa e inalterável. No contexto dos Ticuna, essa questão se evidencia com clareza. O cenário revela-se útil para a análise de transformações, possibilitando comparações entre distintos períodos e a identificação de mudanças nas dinâmicas políticas e na configuração dos atores envolvidos na conjuntura específica.

Para fins exemplificativos, é possível considerar que o reconhecimento de um território constitui elemento fundamental para que os povos indígenas se configurem enquanto comunidade política, atuando na emergência e reconfiguração de identidades e na construção de uma identidade coletiva singular, condição imprescindível à sua autoafirmação e mobilização político-social. Dessa forma, a Situação Histórica fornece o contexto de fundo e condiciona os processos de retomada da identidade para uns grupos e de definição da identidade étnica para outros, contribuindo para a elaboração das identidades dos povos indígenas e de outros grupos sociais.

A presente discussão reveste-se de relevância, pois contribui para a compreensão de como os Ticuna foram se inserindo à dinâmica e convivência com a sociedade não indígena. Ao longo do tempo, as distintas formas de dominação promoveram transformações significativas na etnia, levando-a a desenvolver estratégias para a construção de arranjos sociais e culturais em diversas dimensões, especialmente ao se adaptarem a diferentes contextos sociais e culturais. É fundamental destacar que este grupo não se caracteriza por uma postura passiva, uma vez que não permaneceram inertes diante desse processo. Os efeitos resultantes dessa dinâmica sobre suas crenças, costumes e princípios organizativos estiveram intimamente relacionados ao projeto da sociedade nacional; contudo, isso não diminuiu sua capacidade de ação autônoma.

Os Ticuna se passaram por momentos históricos marcantes, como a intensa extração do látex durante o conhecido período do ciclo da borracha, ocasião em que se tornaram uma importante fonte de mão de obra para as atividades extrativas. A trajetória desse povo revela a complexa relação entre os interesses econômicos que predominavam na sociedade nacional e as estruturas sociais próprias dos indígenas.

Esse processo ilustra como as comunidades indígenas da Amazônia se viram inseridas em sistemas de exploração, como o conhecido *aviamento*, e sujeitas as relações de trabalho desiguais, mas, mesmo assim, conseguiram preservar aspectos de suas culturas. Assim, a história dos Ticuna deve ser compreendida em um contexto mais abrangente, marcado pela dominação, exploração e resistência que permeia toda a região amazônica.

Tais processos estão associados à emergência das identidades em contextos de mobilizações por direitos, território, reconhecimento e afirmação cultural, todos entrelaçados na condição histórica de um povo, tema amplamente analisado por João Pacheco de Oliveira, sobretudo no que concerne aos povos indígenas do Brasil, em especial, os Ticuna.

Na sequência, propomos delinear os caminhos da cristianização dos Ticuna, apresentando elementos que abordam o processo de encontro com a fé, ou com as crenças derivadas do cristianismo. Nesta fase do trabalho, abordaremos as transformações ocasionadas pela presença cristã, além de indicar quais foram os caminhos para conferir novos significados desse movimento e, conseqüentemente à própria identidade Ticuna.

CAPÍTULO II – A CRISTIANIZAÇÃO DOS TICUNA: APONTAMENTOS SOBRE A DINÂMICA DO ENCONTRO COM O CRISTIANISMO

A presença do cristianismo entre os Ticuna, a etnia mais numerosa do país, é evidente nas expressões católica, messiânica e evangélica. Cada uma dessas formas apresenta repercussões sociorreligiosas únicas, promovendo mudanças significativas ao longo do contato inicial e enriquecendo a cultura dessa etnia. É necessário reconhecer a importância dessas manifestações para entender melhor a dinâmica social e cultural dos Ticuna para assim, compreendermos que lugares essas práticas ocupam nos itinerários da etnia.

O catolicismo marcado por etapas dentro do processo de evangelização apresenta características diversas suas frentes de ação evangelizadora. É possível distinguir entre um catolicismo caçador de almas, empregado no início da colonização portuguesa no alto Solimões e um catolicismo atual que destaca a atuação dos indígenas na evangelização. Um exemplo disso é o trabalho de missionários católicos ticunas, que estão imersos na sua própria comunidade, como é o caso da comunidade de Belém do Solimões, conforme a figura a seguir. Eles buscam uma evangelização que respeite e valorize a identidade amazônica e indígena, promovendo um diálogo intercultural.

Figura 2 - Membros da Igreja Católica em Belém do Solimões



Fonte: <https://xaverianos.org.br/diocese-de-alto-solimoes/1956-alto-solimoes-rumo-a-uma-igreja-com-rosto-indigena>

Por sua vez, o movimento evangélico, presente desde a década de 1950, sobretudo pela Igreja Batista, influencia fortemente parte das comunidades com uma conversão que muitas vezes implica na desvalorização dos saberes tradicionais e das crenças próprias do povo Ticuna, provocando tensões entre cultura Magüta e o novo sistema religioso. Atualmente muitos outros cultos estão em processo de aproximação já instalados entre eles. Alguns desses movimentos serão apresentados a seguir, levando em consideração o contexto da comunidade Ticuna de Filadéldia e comunidades adjacentes.

Uma iniciativa que se distingue dessas correntes é o recente movimento que busca estabelecer igrejas que moldem suas práticas de acordo com características da cultura indígena vinculadas a princípios religiosos. Para os Ticuna estudados, esses movimentos são classificados como igrejas indígenas. Tais manifestações atuam no sentido de aproximar o cristianismo aos sentidos étnicos do grupo e servem também como representação de um poder que essas pessoas expressam ter ao afirmarem estar promovendo a criação e consolidação de cultos que levem o termo Ticuna como parte do nome da igreja. Dispor de um culto que mais adiante apontaremos alguns aspectos de cada um desses movimentos.

Já as ações messiânicas foram ocasionadas por manifestações endógenas e exógenas ao grupo. O movimento mais significativo e duradouro ficou conhecido como movimento da Santa Cruz que ocorreu nos anos 1970 perdurando até os dias atuais, gerando uma série de conflitos em diversas áreas, incluindo questões territoriais, econômicas, políticas e culturais. O movimento da Santa Cruz resultou em desafios para a preservação da cultura dos Ticuna, ao provocar a substituição dos rituais e práticas tradicionais por as considerarem pecaminosas.

A preocupação de Robin Wright (1999:07) expõe um aspecto que acredito ser importante para refletir as inquietações que nos levam a construir essa proposição de pesquisa. Talvez deslocar o olhar em relação à presença cristã entre povos indígenas quanto ao objetivo da análise, tirando do foco a questão rotineiramente tratada que diz respeito ao impacto dessa presença entre os nativos dando, a partir daí, visibilidade à agência dos próprios indígenas em relação ao projeto evangelizador, agência essa que se refere, como diz o autor, à ideia de que "(...) os povos indígenas,

durante sua longa história de contato com as organizações missionárias cristãs, têm incorporado, transformado ou rejeitado as diferentes formas do cristianismo.”

Ficaria talvez mais à vontade para tentar estabelecer uma leitura sobre a incorporação e transformação que foram citadas anteriormente por Robin Wright. É fato que, entre os Ticuna a presença do cristianismo vem de um certo tempo, até mesmo antes dos estabelecimentos das fronteiras (Brasil/Peru/Colômbia) como estão compostas atualmente. Isso talvez nos ajude a pensar como essa etnia se sujeitou e até mesmo se propôs a fazer parte de movimentos religiosos como, por exemplo, Irmandade da Santa Cruz. Wright (1999:9) salienta que é importante avaliar o que ele chama de “cristianismo indígena” a partir de parâmetros que possibilitem perceber fenômenos com o surgimento de igrejas indígenas, igrejas que essas que têm como sustentáculo os missionários também indígenas. Esse autor aponta “(...) que o cristianismo indígena não é meramente um “verniz” colado sobre uma estrutura preexistente (...)”. Tal afirmação só me faz levantar questionamentos como as pretensas constituições de grupos étnico religiosos a partir do recorrente reconhecimento, por parte de muitos Ticuna, da importância de se apresentarem como “cristãos” e o que isso acarreta dentro daquilo que Wright chama de “campo inter-religioso de identidade”. Entendo como oportuno tratar deste assunto e é o que pretendo fazer neste trabalho.

2.1 O catolicismo e a missão de ganhar almas

Na análise do processo de contato entre os missionários católicos e os Ticuna, é crucial situar o papel dos jesuítas, conforme mencionado por Nimuendajú (1952), que foram os primeiros a estabelecer laços com essa população em meados de 1645. Inicialmente, a estratégia de conversão adotada por esses missionários constituiu na catequização dos Omágua⁷, conforme observado por Cruz (2007:33-34), antes de

⁷ Conforme o Instituto Sócio Ambiental – ISA, Os Kambeba – também conhecidos como Omágua, principalmente no Peru – configuram um dos casos de grupos que, na Amazônia brasileira, deixaram de se identificar como indígena em razão da violência e discriminação de frentes não-indígenas na região desde meados do século XVIII. Foi com o crescimento do movimento indígena a partir da década de 1980, particularmente com o reconhecimento dos direitos indígenas pela Constituição de 1988 e a multiplicação das organizações indígenas, que os Kambeba passaram novamente a se afirmar como índios e a lutar pelas causas indígenas. Desde então, têm assumido uma posição destacada na região

direcionar seus esforços para a catequização dos Ticuna, fazendo uso das redes de influência do lado português da ordem religiosa. O cerne do interesse desses missionários não se limitava apenas à salvaguarda espiritual dos nativos, mas se estendia à exploração do potencial econômico da coroa, especialmente a portuguesa. Assim, a expansão territorial e o consequente avanço sobre a região estavam intimamente ligadas a possibilidade de futuras especulações econômicas. Nesse contexto, a conversão dos indígenas assumia uma relevância estratégica, pois visava não apenas o controle sobre a etnia, mas também a sua transformação em uma força de trabalho que atendesse aos interesses econômicos da coroa portuguesa.

Na sequência sobre essa questão é possível observar os efeitos do cristianismo, em especial o católico, principalmente no que diz respeito aos processos de organização social e ritual da etnia Ticuna. A exemplo disso tivemos mudanças significativas quanto práticas que são tidas como cruciais para e rememoração da cosmológica da etnia, como é o caso do ritual conhecido como a Festa da Moça Nova⁸ (ritual de passagem feminino). A duração e a frequência com que o ritual ocorria foram alteradas para que a liturgia católica pudesse ocupar espaço entre os Ticuna, inserindo hábitos como a oração e o aprendizado de canções que versassem sobre os temas morais propostos pelo catolicismo. Houve também tentativa de intervenção nas questões relacionadas ao modelo de parentesco Ticuna como parte do empreendimento católico de “luta corrente contra o pecado”. Atualmente ocorrem cerimônias de casamento coletivos organizadas por católicos e por organizações evangélicas. Também foi parte desse processo inicial o ataque direcionado aos especialistas das práticas Ticuna com o objetivo de substituí-los por agentes pastorais numa clara postura e construção de uma mentalidade cristã entre os Ticuna.

A conversão buscava instaurar uma forma de pacificação entre os indígenas mediante a catequização. Esse processo de pacificação resultou em uma reestruturação das aldeias, levando à formação de missões destinadas à reunião dos

por sua grande capacidade de negociação e articulação política com outros grupos indígenas e com agências governamentais e não-governamentais, religiosas e laicas, da sociedade envolvente. Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambaba>

⁸ Maiores informações sobre o A Festa da Moça Nova podem ser obtidas na tese de doutorado de Edson Tosta Matarezio Filho defendida pela Universidade de São Paulo: A festa da Moça Nova: Ritual de iniciação feminina entre os índios Tikuna.

indígenas e a subsequente evangelização. A implementação dessa estratégia culminou na criação de missões que exerciam influência direta sobre o controle, social, cultural e religioso das populações indígenas.

Na estrutura colonial, os missionários assumiram um papel complexo. Exerceram a função de promotores da civilização, engajando-se na catequese, na educação e nos cuidados de saúde, atividades que estavam intrinsecamente ligadas aos objetivos coloniais de assimilação cultural e vigilância social.

As implicações da alteridade, conforme Melvina Araújo (2008), podem ser observadas no decorrer do encontro e dizem respeito ao desenvolvimento de novas formas de compreender e interagir com diversos grupos étnicos, destacando-se, no caso em tela, os Ticuna. A alteridade se manifesta como um fenômeno que influencia a formulação de demandas por direitos étnicos e culturais específicos, além de afetar as relações entre missionários católicos e as comunidades indígenas na Amazônia.

Essa discussão nos ajuda a pensar a alteridade como sendo o reconhecimento e a valorização da diversidade e da diferença, sendo, portando, uma condição essencial para qualquer contato entre culturas distintas. No caso dos Ticuna, esse encontro não se enquadra apenas numa interação superficial, mas um processo complexo que envolve o desenvolvimento de novas formas de entendimento mútuo. Quando a discussão menciona o “desenvolvimento de novas formas de compreender e interagir”, trata-se justamente da necessidade de superar visões etnocêntricas e estereótipos para construir relações baseadas na reciprocidade.

Assim, a alteridade se traduz na formulação de demandas específicas por direitos étnicos e culturais. Isso evidencia que o reconhecimento da diferença não é apenas simbólico, mas tem consequências práticas na luta por autodeterminação, reconhecimento étnico, preservação da língua, cosmologias e do território. É necessário perceber que as comunidades indígenas, como o caso dos Ticuna, utilizam a noção de alteridade para reafirmar sua identidade e reivindicar espaços dentro do Estado e da sociedade Nacional.

Em um debate que perpassa o tempo (passado e presente), a relação entre missionários e indígenas é um campo fértil para observar os desafios da alteridade na prática. Por um lado, há o risco de a missão religiosa ser um instrumento de imposição

cultural, apagando ou modificando elementos fundamentais da cultura indígena. Por outro lado, pode haver um diálogo que reconheça a alteridade indígena, promovendo um intercâmbio cultural que respeite as especificidades dos indígenas.

No contexto dos Ticuna, João Pacheco de Oliveira (2012) aponta que as práticas históricas são reveladoras dos marcos de dominação, exploração e controle que incidem sobre as populações indígenas da Amazônia, como um foco particular nos Ticuna. Tais práticas instauram uma dinâmica de relações assimétricas e frequentemente violentas entre colonizadores, missionários e a próprias comunidades indígenas. Esses elementos estão intrinsecamente associados às implicações da alteridade, conforme delineado por Melvina Araújo (2008).

Enquanto esta última autora destaca a alteridade como um fenômeno que pode levar a novas formas de compreensão e interação entre grupos étnicos, Pacheco de Oliveira revela que o contato histórico entre colonizadores e indígenas na Amazônia foi marcado pela imposição de relações de poder, exploração e subjugamento. No caso em questão, a alteridade foi negada ou manipulada para justificar um processo de controle pela força de trabalho indígena em condições que se assemelhava à escravidão, evidenciando uma distância entre o reconhecimento da diferença e o respeito a ela. Esse autor ainda destaca que as missões católicas, longe de serem apenas espaços de diálogo intercultural, atuaram como mecanismos de controle social e econômico sobre os indígenas, organizando aldeias sob vigilância rigorosa.

Para Oliveira, os missionários limitaram práticas culturais indígenas e controlaram suas relações internas, o que confirma o ponto de Melvina Araújo sobre como a alteridade influencia as relações entre missionários e comunidades indígenas, mas nesse caso, resultando em um desequilíbrio de poder e imposição cultural.

Em síntese, Oliveira (2012) critica a noção de alteridade entendida como um outro imutável e reificado, defendendo que os indígenas devem ser vistos como sujeitos históricos e dinâmicos, inseridos em um contexto de dominação. Por outro lado, Araújo (2008) examina a emergência de uma nova concepção de alteridade, que reconhece os indígenas como portadores de tradições a serem preservadas e como vítimas do colonialismo, a qual se constituiu na base para a mobilização política e a reinvenção de direitos étnicos e culturais diferenciados no Brasil atual. Ambos os

autores, no entanto, sublinham a natureza não essencialista e mutável da identidade indígena diante dos projetos da sociedade nacional e dos contextos históricos concretos.

Oliveira (2015), destaca o início da missão católica na região do alto Solimões a partir da metade do século XVI com as ações de religiosos franciscanos espanhóis. Destaca também as missões dos jesuítas espanhóis com ações direcionadas aos Omáguas a partir de 1645, além de apontar as ações dos Carmelitas em meados do ano de 1749, neste último caso, resultando na formação de um número significativo de comunidades e cidades locais. O contato com os Ticuna passou a ocorrer entre 1683 e 1727 promovendo entre eles um processo de ajuntamento ocasionando com isso significativas mudanças no interior da etnia. Esse autor ressalta que as missões tinham, para além do caráter religioso o interesse em empreender o avanço econômico da região baseados no uso da mão de obra nativa.

Sob uma perspectiva econômica mais ampla, as missões religiosas podem ser analisadas como fontes de operações comerciais que visavam um papel de desenvolvimento econômico local. O agrupamento das populações indígenas criava um ambiente que impunha um sistema de trabalho controlado. Esse controle era muitas vezes necessário para manter a ordem e a produtividade, ao mesmo tempo em que as missões apresentavam novos produtos e métodos agrícolas. Esses produtos e técnicas eram geralmente desconhecidos por esses grupos indígenas até então, e seu aprendizado poderia transformar as práticas agrícolas locais, gerando novas oportunidades de cultivo e comércio, impactando significativamente o ganho da colônia, assim como a vida dos nativos.

Por outro lado, Faulhaber (1998:67) destaca o pessimismo em relação a presença cristã ao afirmar que a “(...) Igreja Católica vem modificando as práticas tradicionais de atuação. Entre essas modificações, destaca-se a horizontalização da estrutura eclesial, que era passa contar com agentes leigos e a sustentar a mobilização das CEBS.” Essas ações eram complementadas pelo ataque à cultura indígena e transformação de algumas pessoas através de um processo de formação e “(...) promoção da espiritualidade evangélica, de agentes pastorais autóctones e leigos voluntários qualificados provenientes de outras regiões.” Todas essas ações objetivavam a formação de uma mentalidade cristã visando um maior domínio dos

grupos étnicos locais. Um dado significativo apresentado na leitura em tela é que o catolicismo sofreu um forte abalo a partir da aproximação dos nativos com movimentos cristãos não católicos, movimentos esses que vieram de encontro aos preceitos ensinados pelos católicos, causando mais um processo de significativo de mudanças.

Hüttner (2007) destaca a Igreja, especialmente através das ações dos jesuítas, carmelitas e irmãos maristas, implementou uma missão evangelizadora entre o povo Ticuna, fundamentada em diretrizes eclesiais latino-americanas e brasileiras, incluindo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o Conselho Missionário Indigenista. A análise abrange tanto os contatos iniciais e os contextos históricos da atividade missionária quanto a abertura institucional da Igreja aos trópicos e os obstáculos enfrentados na evangelização indígena. Destaca-se, ainda, a complexidade do diálogo intercultural e religioso estabelecido entre a Igreja Católica e os povos indígenas da Amazônia, com ênfase na comunidade Ticuna.

Um ponto que me parece comum a esses autores diz respeito a preocupação que ambos têm quanto aos efeitos da presença cristã, independente de qual seja, entre os grupos indígenas. Havia, no meu entendimento, a perspectiva de que com a chegada das missões evangelizadoras os grupos étnicos passariam a sofrer alterações significativas e até irreversíveis nas suas identidades, o que justificaria mais adiante um ataque mais assertivo do Estado e da sociedade envolvente em direção a eles. Particularmente entendo que tais previsões não se realizaram.

A percepção que fica é de que os nativos aprenderam a lidar com a presença cristã, constituindo a partir da novos modelos de autoidentificação. As comunidades Ticuna foram aos poucos incorporando novas visões de mundo, ao mesmo tempo que foram adaptando o cristianismo a seus propósitos. Retornarei a essa discussão mais adiante quando for tratar da situação contemporânea e como os Ticuna estudados lidam a temática. A seguir temos a fotografia de um templo da igreja católica nas imediações da comunidade de Filadélfia. Nesta imagem fica aparente marcas características do catolicismo, uma cruz logo a frente do templo e um sino são marcas simbólicas dessa manifestação religiosa. A igreja parece estar abandonada, como se o catolicismo tivesse pouca presença na comunidade.

Figura 3 - Templo católico na comunidade de Santo Antônio



FONTE: Imagem do autor (2024)

2.2 A experiência Ticuna com os movimentos messiânicos

A religiosidade Ticuna apresenta uma complexidade que se manifesta em diversos movimentos que demandam nossa atenção. Os trajetos messiânicos requerem uma avaliação cuidadosa, especialmente no que diz respeito às repercussões que geraram em processos de concentração e deslocamento populacional. Esse fenômeno geralmente emerge de proclamações messiânicas, as quais induzem um contingente considerável de indivíduos a se encaminhar para locais previamente determinados por aqueles que receberam tais revelações.

Ari Oro (1989) observa a presença significativa da tradição messiânica entre os Ticuna, identificando a existência de pelo menos sete movimentos que compartilham essa essência. Cada um desses movimentos se distingue por suas características particulares e motivação específicas, mas todos eles convergem para um objetivo comum: a busca pela salvação do povo Ticuna diante de eventos trágicos previamente relevados ou como forma de libertação da opressão exercida pelos patrões que os mantinham sob seu domínio.

A partir da análise de Ari Oro, torna-se evidente que as ações messiânicas devem ser entendidas como um fenômeno cultural e religioso repleto de complexidade. Essa compreensão não apenas enriquece nosso entendimento sobre

questões que envolvem a etnia, mas também sinaliza como se dão as relações estabelecidas os Ticuna e os grupos que o cercam. O autor salienta que o fenômeno refletia uma resposta étnica a inúmeras situações, para tanto entende os movimentos como fenômenos sociais em que a reestruturação ou criação de uma nova sociedade ocorre através da interação e da colaboração entre o grupo social e uma figura carismática. Essa dinâmica destaca a importância do líder carismático na mobilização e coesão do grupo, evidenciando a relação interdependente entre as aspirações coletivas e a influência individual.

A análise da trajetória dos Ticuna e sua interação interétnica com os brancos revela a presença de pelo menos sete episódios messiânicos. Esses eventos estão associados, conforme argumenta Oro (1977), a uma condição de subordinação em relação aos brancos. As justificativas para tais fenômenos, obtidas através de observações, conversas e da literatura sobre o tema, indicavam uma predominância da sensação de desamparo e abandono, que emergiu após a desorganização do seu povo, resultado, conseqüentemente do distanciamento dos seus encantados. Esta conclusão surge quando dos relatos locais, que demonstram uma constante busca por compreender a dinâmica de sua realidade, bem como a natureza das relações estabelecidas com os não Ticuna.

O contexto dessa sensação de desamparo se situava em um contexto de reestruturação da ordem cosmológica, que não se limitava apenas à intenção de reagir às modificações provocadas, mas também incluía o anseio de restaurar o ordenamento do grupo nas esferas social, política e econômica, a qual foi prejudicada pelo contato com os não indígenas. Neste sentido, Oro (1977) aponta que esses movimentos visam sempre estabelecer um reordenamento causado por eventos que causaram, de alguma maneira, uma desestabilização no ordenamento do grupo.

O primeiro desses episódios ocorreu no Peru no início dos anos de 1900 quando uma jovem, membro da etnia, passou a relatar que havia tido visões, passando a se expressar em tom profético, o passou a atrair os Ticuna do lado peruano, quanto do Brasil. Oro (1977) relata que os “civilizados”, incomodados com o evento, atacaram o lugar onde estavam concentrados com a finalidade de encerrar o movimento. Conforme relatos de Nimuendaju (1952), esse ataque resultou em mortes e o desaparecimento misterioso da jovem profeta.

Como segundo movimento os relatos dão conta que por volta dos anos de 1930 um jovem Ticuna de nome Aureliano, morador do lado brasileiro, mais especificamente no rio Jacurapá, também passou a ter visões, o que o levou a propagar revelações fazendo com que se formasse uma aglomeração de ticunas no seu entorno, o que também provocou a preocupação dos não indígenas. Como resultado Aureliano foi preso pela acusação de não pagamento de impostos. É sabido que esse pretexto não se firmava e o que realmente o levou a prisão era a influência que ele aparentava estar conquistando o reconhecimento dos Ticuna, atrapalhando com isso, o interesse dos não indígenas.

O terceiro movimento ocorreu em 1932 na região do Auati-Paraná. Na ocasião um número significativo de ticunas se reuniram no local, mas logo acabou tendo em vista terem sido afetados por uma doença que matou várias pessoas pertencentes ao movimento. Na ocasião haviam se reunido para que pudesse ver a aparição de um ser a quem chamavam de deus. Não se sabe ao certo qual seria essa divindade, se fazia referência ao universo Ticuna ou se estava relacionada ao cristianismo.

O quarto movimento, relatado por Oro (1989) diz respeito a fatos ocorridos entre 1938 e 1939, na região do igarapé São Jerônimo. Nesse episódio a revelação teria ocorrido através de uma mensagem passada por um jaguar a uma criança Ticuna. Essa mensagem anunciava a chegada de uma grande enchente e que os Ticuna deveriam se reunir em um lugar que os assegurasse a vida. O fato é que o que havia sido previsto não ocorreu e as pessoas retornaram para suas comunidades, seguindo normalmente com suas vidas.

O movimento de número cinco é datado de 1940 e tem como protagonista um jovem Ticuna que após uma série de visões que indicava que os Ticuna deveriam se dirigir ao igarapé de São Jerônimo para que pudessem se salvar de uma grande inundação. Com esse deslocamento apenas os Ticuna seriam salvos, matando todos os civilizados. Nimuendaju relata que ao perceber o que estava ocorrendo o patrão do igarapé São Jerônimo foi até o local onde estavam concentrados os Ticuna para procurar desmoralizar a profecia feita, garantindo assim a continuidade de seu poder sobre os indígenas.

O evento subsequente remonta a 1942, quando o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), então responsável pela proteção das populações indígenas, estabelece

o “Posto Indígena Ticunas”, o qual é efetivamente implantado na comunidade Ticuna do Umariacú. Para liderar essa unidade, é designado Manuel Pereira Lima, popularmente conhecido como Manelão. No decorrer desse período, circularam rumores sobre um Ticuna que habitava a área do igarapé Takana, o qual teria recebido a informação de um não indígena sobre uma “enchente de água quente”. Segundo essa mensagem, tal enchente teria o potencial de eliminar todas as vidas e bens, sugerindo que os Ticuna deveriam se deslocar para a localidade do posto em Umariacú, que seria supostamente resguardada da elevação das águas. Este fenômeno mobilizou um expressivo número de pessoas em direção ao Umariacú, impulsionadas pela crença de que seriam assistidas por uma grande embarcação, o que para eles garantiria que não iriam enfrentar privações durante a enchente. Esse período passou a ser referenciado como o “tempo do Manelão”, sendo reconhecido por muitos como uma fase de bem-estar e abundância, em parte devido à percepção de que Manelão era um representante de Yoí, o que conferiu a ele um considerável prestígio entre os integrantes da comunidade.

O relato mais recente registrado pela etnologia ocorreu aproximadamente em 1956. Neste evento Ciríaco, um xamã Ticuna, guiou um grupo até o Rio Assakaia. A razão para esse feito era localizar a cidade prometida do povo Ticuna, que em alguns relatos, teria o tamanho maior do que as cidades dos brancos e seria sustentada pelo envio de um grande barco como ajuda do governo. O fim desse movimento se deu pela ordem do proprietário das terras onde os Ticuna encontravam-se organizados os Ticuna, que mandou seus comandados coibirem o movimento criado por Ciríaco. Essa intervenção culminou na repressão das ações que estavam sendo ali realizadas, utilizando a força para assegurar a obediência dos indígenas. Como resultado, Ciríaco começou a perder sua legitimidade na comunidade, o que culminou na diminuição de sua influência e forçou seus seguidores a retornarem para suas antigas residências/comunidades.

Duas abordagens analíticas poder ser adotadas em relação a esses movimentos. O primeiro aspecto sublinha a constante preocupação, evidenciada nos relatos quando a segurança dos Ticuna frente a eventos provocados por fenômenos naturais, especialmente as enchentes, o que caracterizaria como uma espécie de ação dos seres sagrados quanto a proteção de seu povo. Esse elemento indica que

as visões ou profecias tinham como objetivo proteger essa etnia de forma específica. Um segundo aspecto diz respeito ao desejo manifesto de se distanciar da convivência com a sociedade não indígena, embora houvesse interesse em continuar utilizando produtos e meios gerados por ela como é o caso dos barcos e itens que eles transportavam. Neste último ponto, fica claro que esse afastamento contribuiria para a preservação da sua estrutura social, a qual foi significativamente afetada pelo contato com a sociedade circundante.

No ponto a seguir tratarei do fenômeno que ficou conhecido como Movimento da Santa Cruz. Nele procurarei aprontar aspectos que versem sobre os aspectos gerais que envolveram e ainda envolvem esse movimento, assim propor uma discussão quanto sua importância para o cenário passado e também no presente dos Ticuna.

2.3 O Movimento da Santa Cruz

A Ordem Cruzada Católica, Apostólica e Evangélica (OCCAE), mais conhecida como Movimento da Santa Cruz foi e continua sendo um movimento importante entre os Ticuna. A análise desse movimento revela, de maneira intrigante, uma característica fundamental que se destaca por ser, como diz Guareschi (1985), “essencialmente espiritual”. Para esse autor as pregações tinham como foco principal a mudança interna das pessoas, envolvendo a ideia de uma transformação mais ampla dos membros em relação a vivência e também em relação a compreensão da existência de Deus.

O carisma de José Fernandes Nogueira, mais conhecido como José Francisco da Cruz ou como Irmão José, era incontestável. Nascido em setembro de 1913, mineiro, natural de Cristina, desde muito jovem nutria o desejo pela vida religiosa, não alcançando êxito por alguns motivos, alguns desconhecidos, outros sabidos por quem estudou sua vida. Guareschi (1985:50) relata que Irmão José “teve sete filhos” não se tendo notícias mais assertivas sobre seus destinos. Irmão José alegava ter visões que o mandavam tomar uma cruz e seguir pelo mundo pregando o evangelho, o que atrapalhava sobremaneira seu casamento e relação com os filhos.

Dado esses conflitos, Irmão José teria abandonado sua família por pelo menos duas vezes entre os anos de 1957-58.

Por volta de 1957 e 1958 Irmão José inicia sua jornada religiosa. Um sinal de sua missão era demonstrado ao carregar enormes cruzes feitas em madeiras que eram fincadas por onde ele passava. Esse passou a ser um dos sinais da presença do movimento na região do alto Solimões. A versão apresentada para a fixação das cruzes é de que elas devem ser plantadas, numa clara analogia a prática da plantação de árvores, só que nesse caso, o que plantavam era a fé. A peregrinação de José inclui vários estados dentro do Brasil, até mesmo países da América do Sul como afirma Guareschi (1985) ao apontar que Irmão José viajou pregando suas mensagens em países como o Uruguai, Paraguai, Argentina, Bolívia e Peru. A figura 3 apresenta uma fotografia do Líder da Irmandade da Santa Cruz. Nesta imagem podemos verificar a figura de José da Cruz usando uma espécie de traje religioso muito parecido com os trajes utilizados por sacerdotes católicos. A impressão que essa representação carrega é de que o líder da Santa Cruz nutria realmente um desejo pela vivência de uma vida sacerdotal.

Figura 4 - Irmão José (cruzada)



FONTE: <https://jornalgrandebahia.com.br/2017/01/acre-a-india-brasileira-a-saga-de-irmao-jose-da-cruz/>

Irmão José alternava características que perpassavam desde a condição de *vidente*, chegando à condição de peregrino. ORO (1989) afirma que José Fernandes passou a ter visões que o encaminharam a sair para cumprir sua missão da evangelização pela via das viagens (curtas e longas). Nessas viagens José da Cruz carregava instrumentos que serviam como marcadores de suas ações e identidade. Estou me referindo a bíblia e uma cruz. Tais símbolos foram fundamentais para definir a forma como as pessoas percebiam e referenciavam o movimento, tanto que na região amazônica onde ele teve fixação o fenômeno ficou localmente conhecido como “A Santa Cruz”.

Os membros são reconhecidos pelo uso de roupas predominantemente brancas e, em casos cerimoniais sendo permitido o uso de calças azuis, como será percebido nas imagens a seguir. No caso dos homens é obrigatório o uso de uma calça e camisa de manga longa, com uma corda verde e amarela amarrada à cintura,

uma linha verde e amarela gravada nas camisas e uma espécie de chapéu que pode variar entre as cores branca e azul, assim como as calças. Já para as mulheres a roupa se limita ao uso de um vestido longo e com mangas também longas para que os corpos não fiquem expostos, tendo também pendurada no pescoço uma pequena cruz. A Irmandade da Santa Cruz também deixava uma marca identitária de ocupação dos espaços que era a fixação de uma grande cruz feita com madeira local. Essa cruz, além de representar o movimento, procurava deixar declarado que aquele lugar pertencia Ordem Cruzada Católica, Apostólica e Evangélica, devendo as pessoas que permitiram sua fixação preservar não só o símbolo, mas também deveriam preservar as palavras e regramentos deixados pelo Irmão José.

Figura 5 - Membros da Irmandade da Santa Cruz no Peru



FONTE: Imagem retirada do grupo de Facebook intitulado Vila Alterosa – Juí, o recando da tranquilidade.

O itinerário percorrido pelo Irmão José incluiu inicialmente andanças pelo Brasil na região sudeste, descendo até a região sul por onde teve acesso ao Uruguai, retornando em seguida ao Brasil. Depois acessa pela região sul a Argentina e o Paraguai, retornando mais uma para o Brasil pela região do Mato Grosso. Mais

decidido ainda em seguir sua missão foi em direção ao nordeste brasileiro, passando pelo Maranhão, depois entrando na região norte pelo estado do Pará, seguindo no sentido de descida do mapa rumo a Rondônia e depois entrando no Amazonas. Pelo Amazonas ele atravessa a fronteira com o Peru passando por Pucallpa, depois Iquitos e finalmente retorna ao Brasil pela ilha peruana de Santa Rosa. A cidade amazonense de Tabatinga serviu de ponto de reingresso, passando depois a percorrer parte dos municípios da região do alto Solimões, com a missão de dar conhecimento e números a obra que propunha propagar. Em cada lugar que passava, Irmão José fixava sua cruz, nomeando essa ação como o ato de *plantar uma cruz*, numa clara analogia ao ato de plantar árvores na esperança que de elas vingassem e produzissem frutos. O destino do Irmão José da Cruz foi a localidade de Vila Alterosa, mais especificamente da comunidade de Juí, onde fundou a sede do movimento. Mais detalhes sobre esses dados estão acessíveis em ORO (1989), incluindo um mapa contendo todo o itinerário percorrido por Irmão desde o início de sua missão. A seguir apresento uma imagem que contém o templo de Juí representando a pomposidade e o poder que esse movimento dispõe nesse lugar.

Figura 6 - Templo da Irmandade da Santa Cruz em Vila Alterosa - Juí.



FONTE: Imagem retirada do grupo de Facebook intitulado Vila Alterosa – Juí, o recando da tranquilidade.

Os locais onde o movimento da Santa Cruz encontrou abrigo passaram a sobre com os impactos decorrentes das transformações advindas do novo ordenamento definido pelo Irmão e o fenômeno religioso trazido por ele. A partir de 1972 as populações ribeirinhas e os grupos étnicos, inclusive os Ticuna foram afetados diretamente pelas ações messiânicas provocadas por esse movimento. Esse fenômeno perdura forte e resiliente até os dias atuais estando presente em algumas comunidades da região apesar do avanço acentuado das igrejas de orientação pentecostal e neopentecostal.

As diversas proibições se tornaram uma marca significativa do movimento, não sendo seus membros autorizados a realizarem rituais como o ritual de passagem que marca para as meninas, a passagem da condição de crianças para a vida jovem adulta – ritual conhecido como festa da moça nova. Todas as práticas relacionadas ao que era considerado como vícios ou rituais que foram perseguidas pelo movimento que atuava como uma espécie de instituição que tinha a finalidade de controle social. Com isso, o modelo da cultura tradicional Ticuna, sua religiosidade e parte de sua forma tradicionais de compreensão do mundo foram afetadas pelas transformações exigidas pelo movimento da Santa Cruz. Até mesmo práticas de lazer foram proibidas a exemplo da prática do futebol ou, como afirma Cruz (2007) tudo que estava relacionado ao movimento físico passou a ser proibido. Também se passou a proibir o consumo de qualquer bebida que antes era utilizada em práticas rituais, além das bebidas produzidas pelos não indígenas.

Todo esse movimento influenciou a organização social e cultural das comunidades ao longo do Solimões. Além de influenciar nas aldeias já existentes, o movimento da Santa Cruz também atuou no processo de fundação de comunidades na região, como é o caso das comunidades Novo Paraíso e Nova Aliança conforme pode ser confirmado por NODA et al. (2012). O movimento da Santa Cruz exerce uma função significativa na estrutura social e econômica dessas comunidades, oferecendo um fundamento étnico e moral que orienta suas práticas e interações, por isso foi lembrado para contribuir com a discussão que este trabalho propõe. Sua presença é significativa na região, estando em várias comunidades ao longo do Solimões e afluentes.

Dados recentes do Instituto Socioambiental (ISA) sinalizam a continuidade da presença desse movimento religioso na região do Solimões, o que pode ser comprovado a partir da visitação em algumas comunidades da região. A morte do Irmão José da Cruz, ocorrida em 1982, oportunizou que a liderança do movimento passasse para as mãos de Valter Neves um nativo da região, mais especificamente um membro da etnia Cambeba apontando para a ocupação de postos de destaque por nativos da região, o que passou a ser uma prática comum. Esse tipo de empreendimento responde às necessidades que os membros das etnias têm em apresentar características mais contextualizadas ou até mesmo ressignificadas. Essa reflexão vai de encontro a uma das preocupações que proponho nesse trabalho que é a formação de lideranças autóctones

A centralidade do Irmão José, assim como a atribuição de características proféticas ou messiânicas a líderes locais, representa uma dimensão carismática fundamental para a análise desse movimento, sobretudo quando pensamos os efeitos de tais manifestações para a continuidade do fenômeno religioso entre os Ticuna. Mesmo após sua morte, Irmão José continua sendo visto como um mensageiro de notícias divinas. O movimento continua vivo e presente no alto Solimões dando a entender que sua permanência entre os grupos locais tende existir por muito tempo, não por um modismo, mas por necessidades intrínsecas aos grupos e que podem ser esmiuçadas em algumas características próprias. A percepção de que os Ticuna estão sempre à procura de respostas para as lacunas explicativas deixadas por seus encantados e por sua posterior partida para o lugar sagrado (para alguns o Jardim do Éden, para estes o Éware) só acrescenta na compreensão da necessidade corrente de encontrarem manifestações que lhes ajudem a viver suas incertezas.

Acabo percebendo o movimento da Santa Cruz como sendo mais um desses caminhos explicativos dos quais os Ticuna fizeram uso para responder a inquietações que os consumia. Tanto os movimentos messiânicos citados no ponto anterior, quanto o fenômeno da Santa Cruz estão para os Ticuna como alternativas para a soluções de questões que estão relacionadas aos primeiros contatos com os não indígenas a partir da presença do estado colonial e das investidas religiosas, presenças estas que produziram significativas interferências na vida social e cultural desta etnia. Como

solução foi preciso que produzissem suas próprias manifestações no intuito de procurarem amenizar os danos.

As analogias contidas em algumas das ações messiânicas se aproximam da perspectiva cristã e poderiam ser fortemente associadas às próprias questões culturais dos Ticuna. Revelações que orientavam a concentração dos Ticuna em áreas mais altas e que supostamente fariam que estes estivessem protegidos de grandes enchentes, salvaguardando suas vidas parecem encontrar paralelo ao cristianismo quando este, no livro de Gêneses trata da revelação de uma grande enchente, chamada de dilúvio. Em ambos os casos havia um povo escolhido a ser salvo, sempre apontando quais seriam as estratégias para que tal ação lograsse êxito. Também é importante pensar comparativamente pela existência de uma terra sagrada. No caso do cristianismo a humanidade foi criada nele, porém foi expulsa logo após o cometimento do “pecado”. Para os Ticuna o que se percebe é que os encantados vão para o Éware (equivalente ao Jardim do Éden no texto bíblico) abandonando os Ticuna para que ocupassem o mundo juntamente com os outros povos.

Esse ponto nos permite fazer uma análise antropológica sobre a ideia de lugar sagrado para os Ticuna, o que nos permite compreender parte de suas estruturas simbólicas e sobre a relação que eles carregam quanto à alteridade e à ocupação proposta de uma territorialidade sagrada. Parte desse ponto a perspectiva de que podemos problematizar o conceito de Éware como um lugar sagrado e carregado de aspectos míticos, guardando semelhanças e até mesmo diferenças em relação ao Jardim do Éden bíblico, principalmente quanto as narrativas externas.

Priscila Faulhaber (2024) vê as terras encantadas como lugares que carregam um grande significado cultural e ambiental, profundamente ligados à memória e à visão de mundo dos povos da Amazônia. Em seu trabalho, ela destaca que esses lugares estão ligados a histórias de “seres encantados” e a processos identitários dessas comunidades, sendo considerados verdadeiros santuários naturais e espaços de reverência. Terras como a Serra do Aracuri e o Éware, por exemplo, são vistas como refúgios de resistência, onde vivem seres sobrenaturais conhecidos como encantados, que têm uma ligação simbólica com a natureza e com a história das pessoas que moram ali. Faulhaber também fala sobre como essas terras são

percebidas e protegidas pelos moradores, que as veem como fontes de sustento e de sua cultura. No entanto, ela aponta que esses locais estão ameaçados por interesses econômicos e especulativos que visam explorá-los sem considerar seu valor cultural e ambiental.

De acordo com Priscila Faulhaber, na perspectiva dos Ticuna, o Éware transcende a concepção de uma mera "terra encantada" ou espaço simbólico relacionado a mitos e resistência. Para esse povo, trata-se de um local sagrado central em sua cosmovisão e cosmogonia. O Éware é considerado o habitat dos encantados e o cenário de eventos fundadores de sua organização social e espiritual, como a divisão dos clãs e a instituição de práticas matrimoniais. Tal entendimento confere a esse lugar uma dimensão estruturante para as concepções Ticuna, indo além do papel de proteção ambiental ou refúgio contra ameaças externas. Assim, os Ticuna percebem o Éware como um eixo espiritual e histórico fundamental, essência de seu universo e memória coletiva, diferentemente da noção genérica de uma "terra encantada" presente no imaginário amazônico.

Para os Ticuna, o Éware constitui a própria procedência cósmica do povo, representando um espaço sagrado que confere sentido à organização social, à cosmologia e ao modo de vida. A preservação do Éware transcende a dimensão ambiental, englobando também a manutenção da continuidade cultural e espiritual dos Ticuna, fundamentada em suas práticas, mitos e rituais transmitidos intergeracionalmente. A redução do Éware a uma categoria interpretativa genérica pode comprometer a compreensão de sua especificidade e profundidade na relação dos Ticuna com o território, considerado como um espaço de vida, espiritualidade, história e futuro coletivo.

De modo geral, a visão dos Ticuna acerca do Éware transcende a concepção de um território sagrado ou refúgio ambiental, caracterizado como uma "terra encantada". Para essa etnia, o Éware constitui um elemento fundamental na composição de sua identidade coletiva, cuja importância espiritual e mitológica deve ser interpretada em sua totalidade, evitando-se a redução dessa percepção a uma mera entidade simbólica ou ecológica, conforme sugerido na argumentação de Faulhaber.

A saída dos encantados para o Éware representa uma concepção de transcendência, indicando uma passagem para um plano da existência que é distinto do cotidiano, caracterizado como um espaço primordial e originário em oposição ao universo dos Ticuna, que habitam o mundo dos vivos. Essa visão não está apenas relacionada ao destino dos seres sobrenaturais e à interrelação dos Ticuna com seu ambiente natural e social. A persistência dos Ticuna nesse mundo “depois” pode ser interpretada como uma justificativa mítica que fundamenta sua presença na terra, estabelecendo uma distinção que os separa dos encantados e, por consequência, dos outros grupos que compartilham o mesmo espaço.

Sendo assim, tanto os movimentos messiânicos internos, quanto o movimento da Irmandade da Santa Cruz servem de referência para que pensemos a trajetória dos Ticuna pelos movimentos religiosos e de religiosidades. Essas manifestações não poderiam deixar de ser avaliadas como pertinentes para o tema abordado nesta tese, principalmente porque elas nos ajudam a compreender as trajetórias percorridas por essa etnia, até encontrarem com o cristianismo que hoje ocupa os meandros da etnia. As marcas deixadas por esses movimentos ajudaram a pavimentar a chegada dos cristãos evangélicos, ou seja, dos crentes⁹. A seguir trataremos de destacar alguns apontamentos sobre a chegada da presença evangélica entre os Ticuna, material que serve também como elemento de análise para destacar algumas informações sobre essa efervescência cristã entre esse povo, o que acaba se tornando uma característica particular da etnia.

A seguir apresento algumas imagens relacionadas a templos da Irmandade da Santa Cruz na região estudada. Em uma dessas imagens é mostrada a fotografia de uma placa que é fixada em frente a casa dos seguidores do movimento religioso. Ela serve como uma espécie de demarcação de território de fé, como se estabelecesse que aquela família já pertencesse ao esse movimento.

⁹ Uma explicação interessante sobre a diferença entre evangélico, protestante e crente é tecida é dada por Juliano Spyer no livro *O povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. Nela o autor se debruça em explicar as diferenças e, principalmente, propor uma categorização a partir da posição social que cada um desses personagens ocupa no cenário social e religioso do espaço que ocupam.

Figura 7 - Templo da Irmandade da Santa Cruz em Porto Cordeirinho



FONTE: Imagem do autor (2024)

Figura 8 - Templo da Irmandade da Santa Cruz no Monte da Redenção



FONTE: Imagem do autor (2024)

Figura 9 - Placa que indica que a família é adepta a Irmandade da Santa Cruz



FONTE: Imagem do autor (2024)

Alguns dados contidos nesta última imagem merecem destaque. Primeiro é fato de a placa ser utilizada como instrumentação de marcação de que aquela família é participante da Irmandade da Santa Cruz. Outro aspecto é que ela indica quem é o líder onde os moradores da casa congregam.

2.4 A presença evangélica e os sentidos do ser cristão

Martin Dreher (1992:323) aponta que a inserção dos cristãos evangélicos protestantes na Amazônia teve início nas primeiras décadas do século XIX. Essa chegada é atribuída ao movimento metodista do Norte quando chega em Belém do Pará o missionário estadunidense Daniel P. Kidder. Um tempo depois, mais especificamente no final da década de 1860, membros do Conselho das Missões da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana também chegam ao Brasil, representados pelo reverendo Richard Holden.

A motivação inicial e primordial dos primeiros missionários evangélicos que atuaram na região do alto Solimões estava direcionada especificamente para a evangelização das diversas comunidades ribeirinhas que habitavam a área, sem que houvesse um foco deliberado nas populações indígenas que também ali residiam, conforme aponta Guilherme Macedo (2000:177). Entretanto, é importante notar que

os indígenas, por sua vez, demonstravam uma significativa curiosidade e um envolvimento ativo em relação às atividades promovidas pela igreja que estava se estabelecendo. Isso ocorria principalmente após o sucesso no processo de convencimento das lideranças locais e, em seguida, alcançando parte significativa do restante da população.

Essa interação levou a Association of Baptist for World Evangelism a decidir adquirir um terreno no Solimões, criando assim uma oportunidade para um trabalho mais aproximado e eficaz. Essa ação, culminou, posteriormente, na criação da comunidade de Campo Alegre, que se revelou um marco importante na história da região, evidenciando uma adaptação dos missionários às dinâmicas sociais e culturais locais. A interação entre as tradições evangélicas e as práticas locais permitiu, até certo limite, um intercâmbio oportuno de conhecimentos e experiências, em parte gerando uma relação amistosa, mas também, por outro lado, agindo como vetor de processo profundo de intervenções quanto às práticas culturais locais.

A partir de um levantamento realizado por Marina Kahn publicado em 1999 ficou detalhado quais eram as instituições religiosas que se faziam presente nas terras Ticuna no Solimões. De acordo com seu estudo, nas terras Ticuna existiam bases da Igreja Batista Regular, que desempenhavam um papel significativo nas comunidades locais. Havia também a presença da Igreja Batista Independente, como foi percebido pela autora, ampliando ainda mais a diversidade religiosa da região. A Igreja Católica se destacava com um número significativo de bases evangelizadoras no Solimões com a já constituída Diocese do alto Solimões e com a presença como Conselho Indigenista Missionário (Cimi), reforçando ainda mais a presença católica local. Não podemos deixar de mencionar a forte presença da irmandade da Santa Cruz, com suas características e tradições próprias, contanto com um forte poder de aglomeração de Ticunas em suas bases religiosas. A Assembleia de Deus também já se fazia presente, culto que nos dias de hoje alcança uma inserção significativa nas comunidades Ticuna. A autora também relata a presença de bases da Igreja Coreana e da igreja Pan-Americana, o que só reforça o mosaico religioso desse lugar.

No caso da comunidade Ticuna de Filadélfia e comunidades adjacentes o cenário evangélico se apresenta a partir da existência de cultos que vão da presença da Igreja Batista Independente e Igreja Assembleia de Deus. Como movimentos mais

recentes destacamos a Igreja Evangélica Ticuna, situada próximo a ponte que liga Filadélfia à Comunidade Cocama de Bom Jardim e à Igreja Evangélica Indígena de Filadélfia (Local onde realizei minha pesquisa para o mestrado).

A **Igreja Batista Independente** chegou na comunidade nos anos de 1970 e conforme informações de seus membros sua implantação se confunde com nascimento da comunidade, dando a entender que esse aglomerado Ticuna surge no entorno da realização do culto religioso. Essa impressão fica marcada em grande parte dos relatos sobre o surgimento das comunidades. A igreja tem uma presença significativa de comunitários o que faz com que os cultos sejam realizados todos em língua Ticuna e, quando necessário, são traduzidos para língua portuguesa, principalmente por levar em consideração de pessoas que não falam nem compreendem a língua Ticuna. Com uma agenda significativa de atividades a igreja abre suas portas nos dias de terça, quinta, sábado e domingo, sendo este último dia aquele onde o templo alcança seu auge quanto a participação de seus membros, principalmente pelo de fato dos fiéis serem em sua grande parte trabalhadores dos funcionalismos municipal e estadual. A mesma condição ocorria com o pastor da igreja que a época da pesquisa também ocupava o cargo de diretor na escola municipal da comunidade. A fotografia a seguir mostra a fachada da Igreja Batista em Filadélfia.

Figura 10 - Igreja Batista Independente de Filadélfia



FONTE: Imagem do autor (2024)

A **Igreja Assembleia de Deus** também está presente na comunidade tendo cerca de nove anos efetiva atuação nas imediações de Filadélfia. Um fato curioso nessa congregação é que a maioria dos fiéis são oriundos da Igreja Batista, o que deixa claro o processo de flutuação religiosa pelo qual as pessoas passam, ou seja, a mudança de congregação, fato que ocorre por uma série de questões como, por exemplo, as desavenças pessoais. Os relatos que explicam a chegada da Assembleia a Filadélfia dão conta de que a negociação para sua fixação na comunidade passou por alguns passos. Inicialmente ela deveria ser construída na comunidade vizinha de Bom Caminho, mas como nessa comunidade há a predominância da Irmandade da Santa Cruz, ficando decidido que esse culto pentecostal se instalaria na comunidade de Santo Antônio, nos limites entre Filadélfia e Bom Caminho, em um espaço cedido para tal fim. Algumas características marcam a presença da Assembleia de Deus nessa região, principalmente quando se trata de modelos de comportamento, uso de vestimentas nas atividades desenvolvidas nas atividades da igreja e na clara separação entre as ações das mulheres. Não é permitido o uso de roupas que exponham o corpo feminino, sendo a elas vedado o uso de maquiagem, além de não serem permitidas de cortarem ou tingirem os cabelos. A todas as pessoas não é permitido o uso de roupas pretas e o uso de chapéus ou bonés. Tal proibição tem a clara indicação de os membros da igreja devem, por obrigação, estabelecer uma distinção das pessoas que não membros do culto, propondo assim um distanciamento dos comportamentos considerados mundanos. Nas figuras a seguir temos imagens dos templos da Igreja Assembleia de Deus, localizada na comunidade de Santo Antônio, adjacência de Filadélfia, e na comunidade de Filadélfia respectivamente.

Figura 11 - Igreja Assembleia de Deus na Comunidade de Santo Antônio



FONTE: Imagem do autor (2024)

Figura 12 - Templo da Assembleia de Deus em Filadélfia



Autor: João (2022)

Outro culto com o qual podemos ter contato na região é o da **Igreja Evangélica Tikuna**¹⁰. A sede desse movimento fica localizada numa das entradas da comunidade, bem próximo a ponte que liga Filadélfia a comunidade de Bom Jardim, mais especificamente no local conhecido como Casa de Reunião Comunitária, até que se construa a sede definitiva da igreja. Esse movimento se caracteriza por reunir membros dissidentes da Igreja Batista independente que, por algumas razões acabaram tomando a decisão de abandonarem esse culto, criando outra denominação. Os relatos dessa reviravolta dão conta de que havia uma insatisfação de alguns membros que entendiam que a Igreja Batista Independente não respondia suas necessidades por ser uma igreja voltada exclusivamente para os denominados brancos sendo, portanto, uma missão que pertencia a esses brancos. Não havia, segundo eles, nenhuma ligação da igreja com a pessoa de Cristo, muito menos com os Ticuna, portanto, isso seria preciso fazer algo para mudar essa realidade.

João (2023) aponta que o nome da igreja emerge dessa crítica já que na visão de seus líderes ela precisaria ser um local de diálogo entre o cristianismo, por isso a

¹⁰ A grafia Tikuna com K respeita a forma como o termo foi encontrado no local da pesquisa. O uso que faço para me referir a etnia é Ticuna com C.

primeira parte do nome “Igreja Evangélica”, ficando a parte final dedicada ao nome da etnia “Tikuna” evidenciando que a igreja teria uma estreita vinculação com a etnia, representando assim seus interesses, servindo para destacar sua ligação com os Ticuna e com o cristianismo, representando uma tentativa de criar uma doutrina mais próxima da realidade e das necessidades dessa etnia. Aqui parece ser um claro o movimento ao qual tenho me dedicado a observar, principalmente por tratar dessa apropriação do cristianismo para produzir através dele ecos da etnicidade Ticuna, não tão diferente do próximo culto que procurei tratar nas linhas a seguir. Para esse autor a igreja opera exclusivamente dentro da comunidade Ticuna, não estabelecendo colaborações com missões externas. Sua sustentação financeira provém unicamente dos próprios membros, que contribuem por meio de dízimos e ofertas. Os recursos financeiros destinados à construção da igreja e às festividades são igualmente retirados do fundo comunitário da própria igreja.

A igreja Indígena Ticuna de Filadélfia tem um compromisso fundamental: desenvolver uma nova doutrina que não apenas enfrente os desafios que a comunidade enfrenta, mas que também busque efetivamente transformar e aprimorar as condições de vida de todos os seus membros. Na imagem a seguir, extraída de João (2023) é mostrada essa igreja.

Figura 13 - Igreja Evangélica Tikuna



Fonte: João (2023)

Um ponto significativo é evidente na atuação da **Igreja Evangélica Indígena de Filadélfia**. Os fundadores desse movimento revelam um entendimento profundo da sociedade que os envolve, mantendo uma interação contínua e dinâmica com ela. Durante os cultos e nas diversas conversas que ocorreram, emergiram várias narrativas, o que me levou a formular a ideia que pretendo desenvolver ao longo deste trabalho. A proposta de criar, modificar ou até mesmo ressignificar um culto que seja tido como “novo”, com o objetivo de se harmonizar, como seus próprios membros afirmam, ao cenário da região, não chega a ser surpreendente, uma vez que tais movimentos veem sendo empreendidos em outros locais, o que tem causado por um lado uma receptividade considerada positiva e por outro tem surgido conflitos tendo em vista as dificuldades em compreender e aceitar a presença de cultos cristãos nas terras e comunidades indígenas.

Na visão de seus idealizadores a análise do modelo de evangelização adotado pelos primeiros missionários é uma oportunidade imperdível para refletirmos sobre a integração de uma visão cristã que, ao mesmo tempo, respeite e valorize a rica cultura indígena, em particular a cultura Ticuna. Essa abordagem não apenas enriquece a experiência evangelizadora, mas também promove um diálogo frutífero entre a fé cristã e as tradições locais. Nesse sentido que o posicionamento dos idealizadores da Igreja Evangélica Indígena de Filadélfia trata acerca da natureza dessa igreja.

Essa igreja é criada em meados de 2009 e surge com o propósito de refletir o processo de evangelização cristã e das missões evangélicas a partir dos primeiros missionários e seus contatos iniciais com os indígenas brasileiros. A sequência desses movimentos é chamada pelos participantes de ondas missionárias, ideia que será tratada mais adiante.

É nesse contexto que a Igreja Indígena se forma, com o objetivo de reexaminar as narrativas que reforçam percepções negativas sobre os indígenas. O intuito é ressignificar a compreensão e respeito de suas práticas culturais, apresentando-as como uma alternativa válida e significativa. Um aspecto fundamental desse movimento é o discurso pela intersecção entre os campos sagrados, onde deveria ser estabelecido um espaço de conversação entre a perspectiva cristã e os personagens mitológicos da cosmologia Ticuna. Em resumo a ideia apresentada procura passar a mensagem de uma convivência cultural e que para isso é necessário que a religião

valorize a cultura Ticuna, passa a tê-la com uma prioridade da proposta da Igreja Indígena, conforme falas de seus criadores.

Mais adiante tratarei dessa questão, principalmente para tratar desse modelo e a questão que envolve o Conplei. É fundamental compreender como a atuação de missionários nativos se diferencia das abordagens tradicionais, valorizando as práticas sociais e culturais dos Ticuna. Assim, será possível analisar os desafios e as e as contribuições dessa experiência para o contexto do alto Solimões. A seguir algumas imagens da Igreja Evangélica Indígena de Filadélfia.

Figura 14 - Igreja Indígena de Filadélfia em 2012



Fonte: Lima (2013)

Figura 15 - Igreja Indígena de Filadélfia em 2024



FONTE: Imagem do autor (2024)

2.5 O nativo missionário

É fundamental analisar um agente que vem se destacando cada vez mais nos segmentos cristãos entre os Ticuna. A posição de religioso, em particular a de líder religioso, representa uma característica que permeia a cultura, especialmente com a oportunidade de se tornar uma referência que transcende o âmbito da fé. O prestígio associado aos nativos missionários confere a eles muita notoriedade dentro e fora da comunidade, o que nos leva a considerar a construção de uma agência religiosa impregnada de simbologias e de reelaborações de sentidos. Esse capital social construído entre os nativos os torna agentes importantes frente às questões atuais nas quais o recorte estudado estaria inserido.

Não é apropriado considerar esse fenômeno por meio da desqualificação ou marginalização, estigmatizando negativamente tais movimentos. Podemos partir de uma abordagem analítica por estar relacionada à ampliação da perspectiva, permitindo a observação da ação missionária indígena e da presença do cristianismo evangélico entre os povos nativos, em especial entre os Ticuna, não apenas sob a ótica da transformação desses grupos. É fundamental, também, que consideremos quais estratégias nativas têm sido adotadas em resposta à crescente participação dos

indígenas em cultos cristãos evangélicos nas suas comunidades. Afinal, parte desse contingente presente nas igrejas não foram lá inseridos pela via da conversão, uma vez que algumas dessas pessoas já nasceram em um ambiente cristão.

Houve aí uma passagem de um estigma com um tom negativo para uma apreciação positiva do estigma, passando este a servir como uma espécie de estratégia ou tática de resistência frente as relações de poder encontradas na relação com a sociedade envolvente. Michel de Certeau (2014) propõe que pensemos esse tema a partir da categoria “estratégia e tática”, dando ênfase às táticas como forma de resistência em menor escala e ações astutas de indivíduos comuns. Esses indivíduos atuam na invisibilidade do cotidiano, visando resistir e subverter as dinâmicas de poder impostas pelas estratégias consideradas dominantes, as quais são aplicadas a partir de uma posição de privilégio, ou seja, a partir da condição de líder religioso. Aqui o estigma não é o foco do debate, mas pode ser abordado de forma indireta ao se discutir as estratégias de resistência daqueles que eram considerados subalternos, que são primordiais para a sobrevivência e para a conquista e espaço em contextos dominantes.

Ou seja, esse nativo, ao ocupar um lugar de destaque passa a desenvolver meios para o estabelecimento de estratégias próprias de resistência e domínio de sua própria realidade, neste caso, a realidade religiosa. O Ticuna, ao ocupar espaços de prestígio, passa a garantir meios para refletir uma imagem de poder e representação frente a seus parentes de etnia. Aqui o estigma é então uma espécie de tática, mais especificamente, um modo de ação em que eles se apoiam para lerem a realidade que os cerca, podendo em seguida atuar diante delas.

Ronaldo de Almeida (2004) ressalta que o estabelecimento das chamadas igrejas autóctones propicia uma espécie de procura por um protagonismo indígena, principalmente em relação a criação e manutenção de suas próprias igrejas e, conseqüentemente, propondo um certo afastamento das instituições externas aos Ticuna, conduzindo assim uma reconfiguração da sua identidade étnica e religiosa. Essa análise sugere que as igrejas autóctones, juntamente com as missões nativas, desempenham um papel crucial na adaptação e resistência à prática religiosa evangélica.

A representação desse tipo de agente indica o próximo aspecto a ser tratado neste estudo, que é a perspectiva da Terceira Onda Missionária. Essa noção é amplamente discutida no itinerário da observação, uma vez que se refere ao modelo no qual o processo de cristianização se transforma em uma missão realizada pelos próprios nativos. Esse fenômeno se solidifica com a atuação de movimentos que reconhecem a formação de lideranças provenientes dos próprios grupos étnicos como um passo significativo na disseminação do evangelho.

Esse personagem já conhecido entre os povos indígenas, especialmente entre os Ticuna, contudo, é importante notar que sua relevância tem aumentado devido à introdução de novas questões. Essas questões abrangem a luta pela autonomia na realização de suas manifestações religiosas e o aspecto estratégico relacionado à expansão da presença cristã, com destaque para a difusão desse cristianismo entre os grupos indígenas. Mais adiante retornaremos ao tema com o intuito de discutirmos melhor esse papel de liderança e as questões que envolvem tal questão.

No capítulo a seguir discutiremos essa dinâmica e como esse empreendimento está sendo implementado a partir da presença cada vez maior de pregadores locais, atuando diretamente como diretores de cultos, emergindo como agente no cuidado pastoral ao mesmo tempo que procuram dialogar, no caso da Terceira Onda missionária, com questões que são inerentes às práticas tradicionais, tentando, de alguma maneira, estabelecer laços entre as questões religiosas e os elementos da cultura Ticuna no sentido da produção de uma identidade religiosa autóctone.

2.6 Algumas questões que envolvem o tema

Esta pesquisa foi delineada recorrendo a literatura produzida pelos campos temáticos da antropologia da religião e etnologia indígena, mais especificamente a antropologia do cristianismo entre grupos indígenas no âmbito do território brasileiro amazônico. Após levantamento das leituras disponíveis foi possível verificar a disponibilidade de um relevante arcabouço de textos que abordam experiências significativas e norteadoras relacionadas a pesquisa. Essas leituras podem ser divididas em pelo menos três campos possíveis. O primeiro diz respeito a toda literatura que pense questões chave como a ideia de conversão, identidade e outros

conceitos, categorias ou noções que dão suporte para pensar a relação entre sociedades indígenas e missionários cristãos. Um segundo conjunto de leituras trata das observações voltadas ao entendimento e análise das instituições que foram cruciais nessa dinâmica – aqui vale pensar as leituras que irão me ajudar a compreender o Conplei como um forte ator no processo consolidação do cristianismo. Assim, entendo que seja importante citar que há uma literatura específica sobre os Ticuna e que essa leitura me ajudará a ter uma visão ampliada da etnia. Boa parte desse material foi citada nas páginas anteriores, o que nos dá um panorama de como seguirei pensando o trabalho.

As comunidades indígenas do alto Solimões (não estou me referindo às etnias presentes no Vale do Javari) recebem influência direta de entidades religiosas, seja pela presença missionária, seja pela presença permanente de núcleos religiosos com seus líderes indígenas ou não. Essa dinâmica torna a região um palco importante para estudos que versam sobre o cristianismo e seu avanço entre populações indígenas. Assim como os Kaingang, estudados por Juracilda Veiga (2004, p. 169), os Ticuna devem ser compreendidos “(...) como agentes e sujeitos de sua história.” Mais adiante a mesma autora complementa sua fala afirmando que “(...) é necessário ver que as escolhas **religiosas ou políticas**¹¹, assim como os empréstimos culturais, não são aleatórios.” Não é possível pensar que tal inserção ocorreu sem que os Ticuna tivessem algum tipo de agência ou algum tipo de ganho por razão da penetração do cristianismo entre eles. Neste sentido, Mariana Paladino afirmava que

(...) a aparição de novos papéis sociais entre os Ticuna, como os de **crente**¹², reservista e eleitor, que lhes permitiam a aquisição de um relativo prestígio e uma possibilidade de assumirem outra condição – distinta e percebida por eles como situada em um patamar superior – à de “caboclo”, de forma diferente dos grupos indígenas do Javari, que eram considerados “índios puros”. (Paladino, 2006:2)

A posição de prestígio conquistada pela condição de cristão coloca-os num patamar de destaque como salientou Paladino. A possibilidade de alçar posições cada vez mais importantes dentro da comunidade é potencializada quando a pessoa aciona

¹¹ Grifo meu.

¹² Grifo meu.

determinados papéis que representam, capitalizando dividendos sociais ao ponto de servirem de referência tanto para dentro, quanto para fora da etnia, o que VEIGA (2006, p. 183) chama de “identidade positiva”, característica que serve de sustentação para diversos ganhos. Para ela, “Isso implica também construir novas alianças políticas fora da aldeia, de onde emana o poder e onde, a partir desse novo papel, ele é aceito como um igual ao ser chamado de “irmão”.” Aqui a condição de cristão serve como uma chave que abre a porta da aceitação dos indígenas como alguém supostamente igual aos não indígenas, fazendo coro ao que disse Paladino na citação do parágrafo anterior quando fez menção à condição de caboclo ou também dos indígenas puros, quando tratou dos povos que vivem no Vale do Javari. Cabe pensar que este não o pensamento da antropóloga já que ela estaria dando voz às inquietações de seus interlocutores.

O lugar ocupado pelos indígenas cristãos passou a ser percebido como lugar de diferença e de prestígio. Almir Diniz Carvalho Júnior (2017) afirma que “Ser cristão significava ocupar um lugar no grêmio da igreja, passar, definitivamente, a fazer parte da “civilização”.” Essa posição “privilegiada” dava aos cristianizados alguns méritos, mas também apontava alguns aspectos relacionados as inconstâncias já que “(...) é engano considerar os “índios cristãos” como resultado de uma “integração” perfeita. (Carvalho Júnior, 2017:22-23)

Para pensar a conversão entendi que seria adequado tomar com referência as leituras de Ronaldo de Almeida (2004) que observa esse processo de transformação da pessoa ou grupo a partir de algumas etapas. A primeira me parece ser o que ele chama de “experiência de revelação (conversão)” e a segunda uma “experiência emotiva”. Ambas levariam, segundo ele, a “incorporação de valores e de um novo padrão de conduta.” O Somatório destas etapas deve resultar no abandono dos “fantasmas do passado”, como argumenta Capiberibe (2004:87). Abandonar resquícios de uma vida antiga e errônea se torna objeto de transformação dentro da conversão dando aos nativos uma nova roupagem social, agora a roupagem de crente. Isso ensejaria na construção de uma espécie de “tipo ideal crente” que Capiberibe (2004:65) entende como aquele que mantém uma relação de “exclusividade na relação com Deus”.

Outro sentido dado a conversão é aquele sugerido por Aparecida Villaça (2007), inspirada em Joel Robbins (2004). Nele a ideia de “adoção de um novo modelo cultural” a partir da “convivência entre dois sistemas de valores distintos” é tecida para dar conta da dinâmica pela qual passaram os Urapmin, grupo Melanésio, estudado por Robbins. Um resumo apontado por Villaça para dialogar com a construção conceitual é o seguinte,

Trata-se de um tipo de mudança na qual o que se passa não é somente uma assimilação do novo sistema de pensamento e dos novos valores pela cultura em questão, e nem mesmo uma transformação estrutural desses valores que preserve o sistema inicial, mas uma justaposição de sistemas distintos, que passam a existir lado a lado, gerando uma situação de constante conflito. (Villaça, 2007:11)

Se por um lado temos um número significativo de pessoas vinculadas às igrejas, participando efetivamente de suas atividades, por outro lado temos aqueles que defendem a não aproximação com tais movimentos por entenderem que eles ferem a manutenção de um modo de vida próprio e tradicional, inserindo um modelo limitador e higienizador em nome de uma ideologia cristã. Estes conflitos também estão sendo observados já que eles dizem muito sobre como o cristianismo afeta e como ele deixa de afetar certos segmentos dos grupos étnicos, no caso, os Ticuna. Recentemente uma atividade desenvolvida pelo curso de Bacharelado em Antropologia presente no Instituto de Natureza e Cultura, campus da Universidade Federal do Amazonas me permitiu observar que, numa mesa composta por algumas lideranças Ticuna a divergência sobre a presença cristã entre eles ainda é bem forte. Na ocasião esses líderes ao apresentarem suas considerações ora defendiam tal empreendimento ora o rechaçavam. Tal fato se mostra importante pelo fato de apontar que as divergências estão expostas e que não há um cenário de completa conformidade ou aceitação quanto ao fenômeno em tela.

Ainda pensando a conversão aponto para o material produzido por Guilherme Macedo (2000) quando ele diz que seria eficaz pensarmos este processo também a partir de como a evangelização foi sendo tecida através do que ele chamou de *conjunturas políticas*, sem deixar de lado todo o conteúdo disponível que compõe a trajetória dos agentes que dela fazem parte. Ao pensar a conversão o autor disse que

Sem dúvida nenhuma, a conversão religiosa é uma das faces do contato interétnico, podendo muitas vezes ser interpretada como um tipo de dominação ideológica, vinculada a interesses econômicos e políticos da sociedade envolvente. Mas deve-se ter cautela quanto a este tipo de simplificação, já que, no caso dos Ticuna, os índios são parte ativa da disseminação do Cristianismo: as lideranças religiosas indígenas são a espinha dorsal da atuação das igrejas protestantes nas aldeias e povoados Ticuna. (Macedo, 2000:176)

Temos aí a reafirmação de a postura não foi passiva frente ao contato religioso, assim como a corroboração de que os Ticuna foram (e ainda são) agentes centrais na dinâmica não só da propagação, como da manutenção e consolidação do ideário religioso pregado pelo cristianismo. Tratar a importância do nativo como liderança religiosa é confirmar que seu papel é chave e que o cristianismo mais precisa dos nativos do que o sentido inverso. Ou ponto deste pensamento que pode ser abstraído e interpretado é pensar a conversão como um modelo de ação deliberada frente a conquista de uma posição de prestígio, de um lugar privilegiado, fazendo com que o agente se sinta em vantagem social frente aos outros. Além disso, o autor atinge indiretamente uma questão importante quando se trata do processo da evangelização feita pelos próprios nativos como é o caso do Conplei e sua atuação na comunidade de Filadélfia em outras comunidades.

Retomo uma discussão anterior onde Almeida (2004) aborda diretamente os elementos que compõe o universo do qual tanto o Conplei, quanto as “igrejas autóctones” fazem parte. O sentido dado pelo autor configura importante material frente à forma como podemos roteirizar o percurso seguido até que tivéssemos esses dados. A noção construída da pavimentação de “igrejas genuinamente indígenas” é bastante interessante uma vez que cabe a ela uma série de tensionamentos. O que seria então esse modelo? Seria possível a promoção de igrejas genuinamente indígenas sem uma digital do cristianismo ocidental? Me parece que não! Então qual seria o dado que está por trás desta proposição. A hipótese tomada é a de que inicialmente ele (o movimento da Terceira Onda Missionária), em resumo, estaria para os Ticuna como uma articulação não só religiosa, mas também política. Política no sentido de assumir um pretense discurso étnico-religioso, pois avança o não abandono das particularidades indígenas. Volto a questionar: seria isso possível na prática, ou estamos diante apenas de uma narrativa para a permanência dos agentes como

detentores das práticas e dos saberes da religião indígena, associadas ao cristianismo? Também entendo que não.

É neste sentido que Almeida (2004) argumenta ser esse modelo um ponto de chegada planejado pelo cristianismo não indígena. Seria uma espécie de fechamento das ações missionárias, corroborando o pensamento de que o planejamento e a execução ocorreram corretamente. Esta afirmação é composta por camadas que vão se avolumando (primeira, segunda e terceira ondas missionárias), pois a missão, como ele mesmo define vem ser “(...) um conjunto de várias instituições do campo evangélico (...)” com o propósito de avançar com o evangelho pelo mundo. Esta missão estabeleceu que deveria ser montada uma estratégia de continuidade dos trabalhos mesmo com a ausência de religiosos externos (internacionais e nacionais). E qual seria esta estratégia? Seria o fechamento de um ciclo missionário onde o missionário nativo ou líder religioso nativo tomariam conta dos trabalhos, concluindo a consolidação do processo de conversão.

O ciclo missionário citado acima passou por importantes etapas e dentre elas certamente estão o “encontro-choque de horizontes simbólicos e construção de novos universos de significados “negociados” (Pompa, 2006:112). Esse choque de horizontes ainda é percebido atualmente sendo objeto de discursões internas, fruto de movimentos que ainda se colocam como resistência ao avanço do cristianismo. A resistência decorre principalmente frente aos questionamentos de abandono de práticas que antes eram rotineiras, como os cuidados com as crianças recém-nascidas, o reconhecimento e uso da medicina tradicional, as festas de iniciação das meninas e dos meninos (momento importante para manutenção de outras particularidades dos Ticuna) e outras características que estão ao alcance do observador. Tal questão reverbera diretamente no outro ponto alcançado pela autora que é como dar conta de verificar os novos *universos de significados “negociados”* e como dentro deste processo de mudança estes universos vão sendo tecidos, tendo em vistas as novas configurações resultantes. Paula Montero (2006) aborda a questão a partir da perspectiva chamada mediação cultural e a ideia da interpenetração cultural. No segundo caso, a assimetria de poder no encontro interétnico não implica em uma não atuação ou atuação passiva dos indígenas. Há nesse caso uma espécie de leitura mútua mediada pelos códigos religiosos, formando-se novas formas

derivadas das duas cosmologias encontradas, o que me faz compreender esse processo como uma cristianização dos indígenas, ao mesmo tempo que se torna uma indianização do cristianismo. Ocorre aí não uma ação aculturacionista como eram as acusações do passado, mas uma ação de hibridismo e acréscimo diante da realidade transformada.

É através das contribuições desses autores e de outros que estou levantando dados sobre o processo de evangelização entre os Ticuna, além de propor uma leitura das condições atuais desta dinâmica. As informações sobre o CONPLEI e sua atuação no alto Solimões, estão sendo trabalhadas através de algumas leituras e através de atividades de campo. Um ponto a ser destacado é o pouco material acadêmico que trate das ações do conselho sobre esta organização a não ser poucos dados que podem ser encontradas na dissertação de mestrado de Paulo César Duarte de Oliveira defendida em 2006 na Faculdade Teológica Sul Americana em Londrina, Paraná e em outros textos do mesmo autor, além da dissertação de Ricardo Pereira Lopes defendida em 2015, ambos os textos realizados através de uma íntima relação entre os autores e o campo a partir de programas de estudos da religião.

Na dissertação de Paulo César Duarte as informações colocam o CONPLEI como uma instituição aglutinadora de ações que tem como foco os trabalhos feitos por outros organismos cristãos que dão conta do processo de evangelização indígena. Dentre estas organizações o texto cita “os institutos bíblicos Rev. Felipe Landes, Cades Barnéia e o Centro de Treinamento Ami¹³, aspectos que merecem atenção pela contribuição que podem dispor sobre uma das realidades atuais do processo de evangelização dos grupos étnicos.

Diante da atuação do CONPLEI, Ricardo Pereira da Costa (2015), em sua dissertação de Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, trata daquilo que ele chama de “ondas missiológicas”. Diz ter percebido três dessas ondas, sendo a primeira aquela trazida por estrangeiros, a segunda assumida por brasileiros não indígenas que tinham a missão de evangelizar o Brasil e a terceira onda: “(...)indígenas evangelizando os seus pares outras tribos tomando

¹³ Atualmente o Centro de Treinamento Ami é a sede do CONPLEI e fica localizado na Chapada dos Guimarães no Estado do Mato Grosso.

a frente na formação e divulgação do evangelho entre indígenas e para etnias indígenas.” (Costa, 2015:46-47)

Esse movimento, conhecido como Terceira Onda Missionária também foi tratado na pesquisa realizada por José Augusto Santos Moraes (2016). Nele o autor faz uma abordagem sobre o “pentecostalismo autóctone” desenvolvido em Dourados/MS e, ao tratar do tema ele aponta questões que ainda parecem ser pontos de inflexão para o movimento. A clareza de essa terceira onda estaria sendo proposta enquanto empreendimento estratégico frente às dificuldades da presença de missionários de estrangeiros e nacionais, seja por indisponibilidade destes agentes em campo, seja pelos impedimentos legais que as missões passaram a enfrentar. Com o fechamento das portas deveria ser encontrada uma forma de se levar adiante a missão evangelizadora e o caminho encontrado foi na formação dos nativos para o desenvolvimento das atividades. Diz o autor,

(...) apesar da ideia de um protagonismo indígena, essa não é necessariamente uma inovação, tampouco significa que todo o processo é exclusivamente autóctone. Uma das organizações que lideram esse movimento, o Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei), considera que ainda há necessidade de auxílio de não indígenas na formação teológica, profissional e técnica dos futuros missionários autóctones (A TERCEIRA..., 2012¹⁴). Essas anotações são importantes pois, paralelamente a um movimento mais autônomo, representado pelas Igrejas autóctones, a expansão das missões protestantes e pentecostais entre os indígenas também ocorre de maneira mais organizada e estratégica. (Moraes, 2016:183)

O cenário composto por indígenas missionários/evangelizadores suscita a possibilidade de leitura dos elementos que vão de encontro ao debate dos processos de conversão. Entendo que há um terreno pouco habitado quanto ao tratamento deste tema na região estudada. A lacuna provocada pela falta de pesquisas antropológicas voltadas para a análise dessa perspectiva surpreende por apontar um vazio acadêmico diante de um tema que nos permite levantar uma série de questionamentos. É importante atualizar os dados em relação a abrangência desse fenômeno e compreender o processo de formação dos evangelizadores indígenas a

¹⁴ Esse trecho da citação faz referência ao vídeo *ATERCEIRA Onda*. Minidocumentário, 2012. Duração: 14m54s. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=AAiv31Mht10>>. Acesso em 22 ago. 2024.

partir das ações do CONPLEI, o que contribuirá para o entendimento do avanço das missões evangélicas dentro das comunidades indígenas.

CAPÍTULO III – O CONPLEI E A PERSPECTIVA DA CRIAÇÃO DE IGREJAS GENUINAMENTE INDÍGENAS.

Meu primeiro contato com o Conplei ocorreu durante a minha trajetória no mestrado (2011-2013), em um momento que a instituição começou a ser frequentemente mencionada pelas lideranças da Igreja Indígena Ticuna de Filadélfia. Nesse contexto e ambiente, o foco estava em analisar o processo de formação e fortalecimento dessa igreja, buscando extrair insights importante das observações e diálogos que pudesses possibilitar e contribuir para a realização da pesquisa que eu desenvolvia à época. Esse envolvimento me levou a compreender melhor a dinâmica da comunidade e a relevância do Conplei no processo de formação de igrejas nativas.

A questão passou a ser abordada de maneira secundária, especialmente devido à significativa falta de informações, que por sua vez tornaram difícil uma análise mais aprofundada e abrangente sobre esse conselho. Essa escassez de dados dificultou a conexão entre as diversas ações em pauta e a formação de Igrejas Autóctones, as quais poderiam ser interpretadas positivamente como uma resposta a um complexo processo de reelaboração dos significados do cristianismo que vinha sendo desenvolvido até aquele momento histórico. A ausência de uma visão mais clara prejudica a compreensão total do impacto que essas iniciativas poderiam ter na fé e na cultura das comunidades envolvidas.

O Conplei é uma rede interétnica de religiosos cristãos, com ligações nacionais e internacionais que visa promover a aproximação das comunidades indígenas ao cristianismo por meio da formação de religiosos nativos, conhecedores das línguas, da sua perspectiva cultural o que, na visão do Conplei, seria uma vantagem a mais durante o processo. Afinal, para os integrantes do conselho, não há quem entenda de maneira mais profunda as dinâmicas internas das etnias além dos próprios membros dessas comunidades. A abordagem de estabelecer um corpo de religiosos provenientes das próprias etnias visa preencher lacunas que foram experienciadas por outros missionários e evangelizadores previamente.

As mudanças de ambiente, a adaptação aos costumes indígenas, a saudade de casa e dos familiares e outros aspectos influenciaram a decisão de criar Conplei, o que, por sua vez, levou a formação de grupos nativos de missionários. Esses

evangelizadores precisariam passar por um processo de treinamento para posteriormente retornarem a suas próprias comunidades e, conseqüentemente darem andamento às ações missionárias. Os idealizadores sustentavam que os próprios integrantes da etnia deveriam assumir a liderança dessa iniciativa, uma vez que consideravam que indivíduos de outras etnias não o fariam com maior precisão devido ao distanciamento cultural, ou seja, por serem estrangeiros em relação às comunidades envolvidas. Neste capítulo vamos aportar os aspectos que guiaram a criação do conselho, assim como suas características principais. Também nos propomos a refletir questões voltadas a criação de uma identidade étnica perpassada pelo cristianismo. Levando em consideração o objetivo geral do trabalho, procuraremos aqui apontar elementos da ação e da influência do cristianismo autóctone promovido pelo Conplei entre os Ticuna tendo como ênfase os processos de reinterpretação religiosa, identitária e sociocultural.

3.1 O caminho das agências missionárias

As agências missionárias que trabalharam e continuam atuando entre os Ticuna na área do alto Solimões tiveram um papel essencial na evangelização e na preservação da cultura religiosa desse povo indígena. Desde o começo do século XX, conforme Claudia Mura (2007), os missionários capuchinhos da província da Úmbria, na Itália, começaram estabelecer contato e a realizar trabalhos missionários na região dos Ticuna. Para essa autora, é importante analisar os discursos dos capuchinhos e leigos da úmbria na promoção da missão na Amazônia, dando um destaque a construção da tradição missionária e suas implicações sociais. Reflete ainda, sobre os símbolos, estereótipos e valores manipulados pelos atores sociais para construir imaginários e estimular a participação no circuito Úmbria/Amazonas. O texto aponta para a necessidade de que as vozes indígenas deveriam ser legitimadas para que pudessem participar ativamente na construção de sua própria história e na definição da sua identidade. Ou seja, para Mura (2007) a identidade religiosa só pode ser efetivamente discutida quando os nativos tiverem a oportunidade de esclarecerem suas percepções quanto a participação e vivência nos seus respectivos cultos.

Anderson Rocha de Almeida ao tratar dos religiosos católicos afirma que

a catequese se tornou um elemento chave para a concretização dos projetos religiosos e coloniais então vigentes, pois através dela os missionários e capuchinhos ainda que de maneira parcial buscassem transmitir os códigos da cultura ocidental aos povos indígenas, e estes por sua vez às incorporavam de maneiras distintas, sendo cada um, orientados por seus próprios sistemas simbólicos. (Almeida, 2013:45)

No texto acima o autor refere-se a um processo complexo de contato cultural e religioso entre os missionários católicos, especialmente os capuchinhos e os povos indígenas Ticuna na região do Solimões. A catequese, entendida como o ensino dos princípios da fé cristã, atuou como instrumento primordial na estratégia de missionários para transmitir concomitantemente aos conteúdos religiosos, valores e códigos culturais da sociedade europeia. Tal abordagem constituiu uma componente dos projetos coloniais em vigor no período, com o objetivo de incorporar os povos indígenas ao sistema cultural e religioso ocidental predominante.

A maneira como os indígenas incorporaram as mensagens e práticas religiosas foi bastante diversificada. Cada grupo trouxe suas próprias interpretações, adaptando essas ideias aos seus sistemas simbólicos, tradições culturais e cosmovisões. Dessa forma, apesar de os missionários apresentarem uma visão religiosa e cultural específica, os Ticuna e reinterpretaram segundo seus próprios significados e vivências. Esse fenômeno revela um processo de negociação de sentidos que não se limitou a uma simples troca ou imposição, mas se configurou como um diálogo simbólico entre diferentes realidades culturais.

A catequese teve um papel fundamental, servindo tanto como um jeito de converter para o cristianismo quanto como um instrumento para a progressiva divulgação dos valores culturais do Ocidente. Contudo, esse processo deu origem a um curioso hibridismo cultural e religioso. O povo Ticuna, por exemplo, conseguiu manter aspectos cruciais de sua identidade, reinterpretando a fé cristã por meio de sua própria visão de mundo.

Com o passar do tempo, as iniciativas evangélicas ganharam destaque, levando-se em conta particularmente aqueles que promovem a atuação e o protagonismo dos próprios indígenas no processo de evangelização.

Nesse contexto, destaca-se o Conplei. Essa organização reúne lideranças evangélicas indígenas de todo o Brasil, incluindo a área do alto Solimões. A principal missão do conselho é fortalecer a identidade e a dinâmica das igrejas indígenas, além de promover uma formação teológica que leve em consideração o contexto local e estimular a participação política das comunidades indígenas evangélicas. No que diz respeito aos Ticuna, o Conplei tem desempenhado um papel significativo ao facilitar uma evangelização que procura compreender as particularidades culturais e linguísticas, oferecendo apoio às lideranças locais e incentivando a autonomia religiosa dos indígenas.

Spyer (2020:188) ao tratar dos evangélicos afirma que tornar-se pastor vai além de simplesmente buscar uma forma de ganhar dinheiro; é, na verdade uma chance de se destacar como alguém digno de respeito e valor dentro da comunidade. Entre os Ticuna a percepção é mesma, já tornar-se cristão acarreta a sensação de prestígio local, fazendo com que as pessoas se percebam ocupando um espaço privilegiado no ambiente comunitário.

O fortalecimento das lideranças evangélicas indígenas, juntamente com a presença contínua da tradição católica, representada por iniciativas como as Irmãs Missionárias Ticuna, é uma verdadeira manifestação da riqueza da diversidade religiosa no dia a dia do povo Ticuna, no alto Solimões. A colaboração entre essas organizações missionárias e os movimentos religiosos locais cria um espaço de diálogo intercultural, fortalecendo, assim, as identidades que são tão características dessa comunidade. Na figura a seguir podemos verificar algumas Irmãs Missionárias Ticuna em processo de formação religiosa na comunidade de Belém do Solimões.

Figura 16 - Irmãs Missionárias Ticuna



Fonte: <https://capuchinhosbelemdosolimoes.org.br/novas-irmas-indigenas-esperanca-da-igreja-maguta/>

As agências missionárias que atuam junto aos Ticuna, na região do alto Solimões, geralmente fazem uma ponte entre a herança deixada pelos missionários europeus, os missionários brasileiros e as expressões religiosas que os povos indígenas têm nos dias de hoje. Nesse contexto, o Conplei emerge como um importante ponto de referência para as lideranças evangélicas por possibilitar reflexões a partir da lógica dos próprios indígenas. Ele incentiva uma evangelização que se afirmar sensível à identidade cultural, promovendo a conscientização e reconhecimento da cultura Ticuna, além de defender os direitos dos povos indígenas que seguem o cristianismo.

É importante refletir, conforme aponta Spyer (2020:206), que “(...) a ideia do evangélico que aparece nos noticiários não corresponde à experiência direta de convívio com evangélicos pobres durante a pesquisa de campo.” Aqui substituo o termo pobre por indígenas. Desde o início da pesquisa fui acompanhado pela preocupação referente a transformação sofrida pelos indígenas em relação a vivência no mundo cristão. Com o passar do tempo passei a perceber que tal questão parecia estar mais vinculada a percepção prévia e pessimista quanto essa relação, sem levar em consideração a agência dos indígenas frente a esses movimentos.

Uma análise dos impactos culturais das agências missionárias junto à população Ticuna na região do alto Solimões evidencia um panorama com algumas características, composto por efeitos tanto positivos quanto desafios relevantes para a preservação da cultura indígena. As organizações missionárias, de orientação católica e evangélica, promoveram a introdução de elementos religiosos, educacionais e sociais, contribuindo para a organização comunitária e o desenvolvimento de ações assistenciais. Assim como afirma Spyer (2020:207) “(...) as igrejas evangélicas e suas práticas estão aonde o Estado não chegou (...)”. No entanto, tais intervenções também resultaram em processos de transformação cultural que, em diversos casos, desencadearam a desestruturação ou adaptação significativa das tradições e práticas culturais originais dos Ticuna. Nem mesmo a força do mundo cristão foi capaz de tirar do seu cotidiano aspectos como sua linguagem e a forma como concebem suas parentalidades. Para eles esses são aspectos inegociáveis.

Ao longo da história, as missões muitas vezes impulsionaram a imposição de valores ocidentais e religiosos, gerando tensões com as doutrinas tradicionais dos Ticuna. Isso levou a rupturas tanto simbólicas quanto institucionais. Um exemplo marcante é o movimento messiânico da Santa Cruz e as pressões que impunham para a mudança de modos de vida dos seus membros. Um exemplo foi a proibição expressa da realização da Festa da Moça Nova (ritual de iniciação das meninas) por entenderem que tal manifestação iria de encontro com os preceitos dessa religião. Essa situação revela o impacto direto das transformações religiosas sobre as estruturas de liderança e cosmovisão indígena, destacando a complexidade envolvida nos processos decoloniais e missionários.

A atuação missionária causou transformações significativas na organização social e nas manifestações culturais da comunidade Ticuna. Isso se confirma pela introdução de novas linguagens, rituais ocidentais e saberes que, muitas vezes, coexistem ou até entram em choque com as tradições locais. Além disso, é importante ressaltar uma crítica sobre o papel das organizações governamentais. Em muitos casos, essas instituições falharam em valorizar traços culturais dos Ticuna, o que acabou contribuindo para a diminuição do reconhecimento social e dos direitos dessa população.

O legado das agências missionárias entre os Ticuna, na região do Solimões, é complexo e repleto de nuances. Por um lado, essas agências facilitaram a inclusão social, proporcionando educação e a introdução de diferentes formas de organização social. Por outro lado, trouxeram desafios significativos para a organização das manifestações culturais do povo Ticuna. A maneira como eles reagem a essas mudanças, resistindo e se adaptando, mostra uma constante negociação. Esse processo resulta em uma dinâmica rica, onde os impactos culturais podem tanto criar quanto abrir porás para a revitalização de aspectos destacados de sua cultura e religião.

3.2 A criação e o desenvolvimento do Conplei

Figura 17 - Capa da página do Facebook do Conplei



Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=213846614306352&set=a.213846574306356>

O Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas, conhecido como Conplei, se destaca como uma organização bem estruturada e organizada, fundamentada nos princípios defendidos por pastores, missionários e líderes evangélicos de origem indígena. O seu principal objetivo é, segundo eles, *levar a glória de Deus a diversas tribos que habitam o Brasil*. Criado em março de 1991, durante um encontro importante na sede da Sociedade Bíblica em Brasília, o Conplei rapidamente se firmou como um movimento com uma influência significativa nas iniciativas missionárias voltadas para os povos indígenas. Seu trabalho é reconhecido

não só no Brasil, mas também se estende por outras partes da América do Sul, onde as comunidades indígenas são numerosas, permitindo que suas mensagens e ações cheguem a muitas pessoas.

É importante destacar que o Conplei não é uma igreja. Ele se destaca pela atuação como um conselho autônomo, com características que são adaptadas ao contexto indígena devido ao processo de formação de nativos para atuarem como missionários dentro de suas próprias comunidades. O foco principal desse conselho é encorajar a criação de igrejas, como eles mesmos chamam, *genuinamente indígenas*, e facilitar expansão de novos campos missionários, de modo a promover uma evangelização onde os indígenas evangelizem outros indígenas, atuando como missionários e concomitantemente como conhecedores das suas particularidades linguísticas, culturais e modos de vida.

Assim como afirma Costa (2015), o conselho é uma iniciativa que promove a evangelização entre os povos indígenas, destacando a Terceira Onda Missionária, tema que será tratado no capítulo a seguir. Os objetivos do conselho estão expostos no seu site¹⁵, estando assim dispostos:

1. Coligar e promover a união e confraternização dos pastores e demais líderes evangélicos indígenas.
2. Representar igrejas evangélicas indígenas e assessorá-las em assuntos pertinentes junto à sociedade civil e aos poderes públicos constituídos.
3. Resguardar, defender e pleitear os direitos indígenas (hoje temo aí a Cartilha de direito indígenas).
4. Avaliar, emitir pareceres e formular orientações sobre a atividade missionária em área indígena.
5. Desenvolver a conscientização nas Igrejas Evangélicas Brasileiras sobre o seu papel na evangelização e na ação social junto aos povos indígenas do Brasil.
6. Promover reflexão sobre uma teologia de missões adaptada à complexidade cultural e a realidade indígena.

¹⁵ <https://www.conplei.org.br/>

7. Programar e promover curso de treinamento para obreiros indígenas em evangelização transcultural.

8. Promover intercâmbio entre igrejas indígenas e as demais igrejas evangélicas do país.

Atualmente diretoria do conselho está composta da seguinte diretoria:

- Presidente: Henrique Dias Terena
- Secretário Executivo: Paulo Nunes de Carvalho (etnia Baré – Rio Negro)
- Vogal: Wilanson André Pereira da Silva (etnia: Sateré Mawé)

O ticuna Eli Leão Catachunga fez parte da direção do Conplei ocupando o cargo de vice-presidente. Eli acabou se tornando minha ponte de acesso ao conselho ainda durante o mestrado no ano de 2013. No estágio atual é por ele que acesso a maioria das pessoas e dos eventos realizados pela organização.

O conselho se organiza em ações que eles definem como projetos. Essas ações são desenvolvidas com a finalidade de dar andamento à missão da evangelização de todos os povos indígenas do Brasil. As informações sobre esses projetos foram extraídas da página: <https://www.conplei.org.br/institucional/projetos/>. Assim estão dispostos na página do conselho:

1. AMEI (Associação de Mulheres Evangélicas Indígenas) - tem como objetivo principal somar esforços e nunca dividir. Incentivar as mulheres a serem boas companheiras e parceiras no trabalho de evangelização. Boas esposas, mães, avós e filhas;

2. AITE (Associação Indígena de Tradutores Evangélicos) - dentro desta associação existe um programa especial com ênfase na área de tradução Bíblica, conhecido como TIB (Tradutores Indígenas da Bíblia);

3. FESTEJANDO A LIBERTAÇÃO - O programa é direcionado às regiões indígenas, com ênfase na abordagem do alcoolismo.

4. SEMÍRAITA (Centro Integral de Treinamento Indígena) - A palavra em si vem da língua geral (*nhengatú*) da região do rio negro que significa “meu povo” baseado no versículo bíblico de II Crônicas 7:14. Projeto com foco no preparo de indígenas nas áreas; capacitação bíblica e profissional.;

5. CONGRESSOS REGIONAIS e NACIONAIS – Eventos onde os membros se reúnem para o fortalecimento da organização. Nesse caso temos a realização de dois tipos de eventos: o Congresso do Conplei e a realização do Conplei Jovem.

6. FÓRUMS DE CONSCIENTIZAÇÃO INDÍGENA - São aqueles congressos onde vamos as igrejas não-indígenas e expomos sobre aquilo que Deus está fazendo entre os indígenas, debates, alvos, metas e necessidades;

7. CONPLEI JOVEM - Ministério com foco na juventude indígena, trabalhando várias áreas como: caráter, autoestima, compromisso com o reino de Deus, vocação e teologia.

Devido à vasta extensão territorial do Brasil, o Conplei está sendo elaborado de maneira estratégica, com uma divisão em regiões. O objetivo é adaptar melhor os serviços e atender à peculiaridades de cada lugar. Assim foram divididos:

- ✓ Conplei Norte
- ✓ Conplei Nordeste
- ✓ Conplei Mato Grosso

O conselho também dispõe de outros ministérios e projetos agregados ao Conplei:

✓ Abrigo Coração do Pai - Um orfanato para crianças indígenas em risco social, hoje além da matriz em Manaus-AM, temos uma filial no município do Iranduba também no Amazonas.

✓ Escola Avançada – Teologia, Cultura e Direitos Humanos

✓ Direitos indígenas – que trata desse tema a partir da perspectiva do conselho. Esse produziu uma cartilha que discute sobre as liberdades fundamentais. É um material informativo elaborado pela Associação de Missões Transculturais Brasileira (AMTB), pelo Conplei e pela Associação Nacional de Juristas Evangélicos ANAJURE. O objetivo central da cartilha é divulgar os direitos específicos garantidos pela Constituição Federal de 1988 e pelos tratados internacionais e legislações nacionais. Nela são tratados temas como igualdade de direitos, autonomia das comunidades indígenas, liberdade de expressão, liberdade religiosas, direito à consulta prévia, direito, direito a propriedade das terras tradicionalmente ocupadas,

direito a educação especial e saúde diferenciada, além da liberdade de ir e vir. Também esclarece o papel da Funai, que é proteger e monitorar os direitos indígenas, sem interferir na autonomia da comunidade.

Esse material enfatiza que os indígenas têm os mesmos direitos que os não indígenas, além de direitos específicos que respeitam sua cultura, tradições e organização social. Ela também orienta sobre como proceder em casos de violação dos direitos, indicando instituições como a ANAJURE, OAB, FUNAI e Ministério Público Federal para suporte e denúncias. Por fim, reforça que os indígenas têm liberdade de escolha e não podem ser obrigados a manter tradições ou adotar posturas contrárias à sua vontade, desde que estejam de acordo com as leis.

Essa discussão dentro das ações do Conplei destaca que os indígenas têm liberdade para escolar se desejam manter suas tradições ou adotar novas posturas. Essa afirmação, embora aparentemente neutra, pode ser lida como uma justificativa para a atuação de missões religiosas, que argumentam que a liberdade religiosa inclui o direito de evangelizar e converter indígenas.

Do ponto de vista da antropologia da religião, especialmente nas análises sobre missões cristãs junto a povos indígenas, essa discussão promovida pelo Conplei representa um exemplo emblemático das tensões e ambivalências que marcam essa relação. A antropologia das missões enfatiza como essas ações missionárias não são apenas propagação de fé, mas também processos profundos de interação cultural, envoltos em dinâmicas de poder, transformação identitária e negociações simbólicas.

As missões cristãs, principalmente as evangélicas, atuam em territórios indígenas muitas vezes sob o pretexto de liberdade religiosa e direito à escola, mas também carregam agendas que podem levar à desarticulação das cosmovisões indígenas tradicionais. Os indígenas nem sempre abraçam o cristianismo de forma crítica; frequentemente, fazem apropriações que dialogam com suas cosmologias locais, mas essa interação não elimina os impactos assimétricos de poder, que podem ser vistos como formas de colonização simbólica.

Portanto, analisando como o Conplei compreender a questão dos direitos indígenas, constata-se que a ênfase na liberdade de escolha, enquanto um direito protegido, deve ser compreendida com cautela, pois os movimentos religiosos missionários possuem interesses que ultrapassam o simples exercício religioso e

impactam a vivência cultural indígena e a autonomia comunitária. A liberdade religiosa entre povos indígenas precisa ser contextualizada na complexa trama de poder, resistência e mediação cultural que institui as relações entre missões e indígenas, garantindo ao mesmo tempo o respeito à diversidade e a proteção contra formas sutis de colonização simbólica que pode comprometer práticas consoantes ao que é determinado pela cultura Magüta. Neste sentido, Barroso (2015) nos ajuda a pensar o tema a partir da ideia de as missões religiosas têm uma história complexa que não se limita à expansão colonial, mas também inclui apropriações locais do cristianismo. Ou seja, que as populações indígenas frequentemente reinterpretam o cristianismo, criando versões locais que desafiam a narrativa colonial.

Esses elementos mostram como os direitos e liberdades indicados nos primeiros parágrafos desse tópico podem se chocar com as realidades de mediação cultural, resistência indígena e as intrincadas estratégias missionárias entre povos indígenas no Brasil contemporâneo.

- ✓ Associados do Conplei - Uma ferramenta legal para os não indígenas que querem trabalhar juntos ao CONPLEI em suas atividades e ministérios;

- ✓ Amazônia em foco - m polo base do CONPLEI entre os *Yanomamis* da região de *Hakomas* em Roraima, tendo iniciado há dois anos um ministério com os Ribeirinhos junto ao CONPLEI, um polo entre os “*Nadeb e Canamari*”, em polo embrionário na Guyana Inglesa, agregação de novos movimentos indígenas cristãos que estão surgindo no Brasil.;

- ✓ Movimentos paralelos no exterior - Rede Trans-Amazônica de Líderes Evangélicos Indígenas - Uma iniciativa dos líderes evangélicos nativos comprometidos com a expansão do Reino de Deus que nasceu como resultado do diálogo e esforço mútuo das agências missionárias de evangelização aos povos indígenas, procedentes de igrejas nacionais, Americanas do Norte, Europa e Coréia do Sul.

São poucas as informações disponíveis sobre esta rede. Os únicos dados encontrados estão dispostos na página do Conplei e aponta para o interesse que algumas pessoas tiveram em tecer uma rede que constituísse ligação entre os indígenas dos países amazônicos, o que serviria como um Conplei, mas nesse caso, seria um organismo que trataria das relações religiosas internacionais. Essa rede tem como expressão motivadora ou visão a seguinte frase: “Unir as nações indígenas da

região Amazônica, considerando sua realidade cultural, glorificando a Deus, cumprindo com a Grande Comissão, facilitando o desenvolvimento integral e valorizando sua identidade.”¹⁶

Esses pontos do sistema organizacional do Conplei dão a dimensão do quanto é grande esse conselho. A partir da observação dessas informações é possível compreender como essa instituição se insere nas dinâmicas de evangelização indígena no Brasil, refletindo tanto em processos religiosos quanto culturais e políticos. Desde sua criação ele atua como uma organização evangélica autônoma, estruturada para articular pastores, missionários e líderes indígenas evangélicos. Seu objetivo central é promoção do evangelho entre os povos indígenas através da atuação dos próprios indígenas, agora estando na condição de missionários, respeitando em tese, suas especificidades linguísticas, culturais e sociais. Para isso as pessoas são treinadas para atuarem em seus próprios grupos. Como foi informado anteriormente, o Conplei não é uma igreja, mas atua diretamente na formação de igrejas. Neste caso, a proposta é que sejam, como eles mesmo nomeiam, *igrejas genuinamente indígenas*, além de atuarem na expansão de novos campos missionários.

Ao fomentar diretamente a evangelização indígena feita por indígenas, o conselho atua num contexto de complexa negociação entre a perspectiva de manutenção das identidades culturais e internalizar uma fé cristã que vai além do simples sincretismo, inclusive atuando diretamente na reconfiguração identitária. Essa atuação está inserida no campo da chamada Terceira Onda missionária, que destaca a capacidade e protagonismo indígenas na difusão do cristianismo entre os próprios indígenas, configurando uma transformação no modelo histórico das missões evangélicas.

Do ponto de vista antropológico, a atuação do Conplei exemplifica as complexas dinâmicas de interação cultural entre cristianismo evangélico e cosmologias indígenas, sem levar em consideração os conflitos gerados a partir desse encontro. Embora haja apropriações locais do cristianismo, em que indígenas reinterpretam e adaptam elementos da religião, essa interação não elimina os efeitos

¹⁶ Para maiores informações sobre esse tema basta acessar a página: <https://www.conplei.org.br/movimentos-paralelos-no-exterior/>

assimétricos de poder, que se traduzem tanto em mudanças identitárias quanto em tensões dentro das comunidades.

Essa perspectiva é reforçada por Barroso (2015), que propõe olhar para as missões não apenas como um legado colonial, mas como processos híbridos em que indígenas redefinem sua relação com o cristianismo, gerando versões locais que desafiam narrativas coloniais tradicionais, como podemos perceber nos casos das igrejas indígenas existentes na comunidade de Filadélfia.

O Conplei opera estrategicamente em várias regiões brasileiras (Norte, Nordeste e Mato Grosso, por exemplo) e mantém relações regionais e internacionais, conectando indígenas evangélicos no Brasil e em outros países da América do Sul. A Rede Transamazônica de Líderes Evangélicos Indígenas, que inclui países da América do Sul, indica o escopo mais amplo da mobilização evangélica indígena, tornando-se um ator transnacional na evangelização e defesa das identidades evangélicas indígenas. Neste sentido, o conselho contribuiu para a formação de manifestações congêneres em outros países como nos afirma Eli Leão (2011)

Com a assessoria do CONPLEI, a primeira rede nacional que se formou foi a de Bolívia, em 2008, denominada como FRALIC (Fraternidad Amazónica de Líderes Indígenas Cristianos), no Equador foi criado o CLICPAE (Corporacion de Líderes Indígenas Cristianos y Pastores de la Amazonia Ecuatoriana), no Peru a RELENAP (Red de Líderes Evangélicos Nativos de la amazonia Peruana), Também no Paraguai foi formada uma rede nacional e está em fase de estruturamento, a última neste ano na Colômbia. Ainda faltam Venezuela e as Guianas. (Leão, 2011:43)

Em buscas feitas pela internet¹⁷ encontrei também outra rede chamada FAIENAP (Fraternidade de Associações de Igrejas Evangélicas Nativas da Amazônia Peruana). Essa organização afirma representar aproximadamente 200 igrejas de 15 grupos étnicos presentes na Amazônia peruana. O objetivo principal da fraternidade é “alcançar todos os povos indígenas da Amazônia peruana com a mensagem evangélica”, além de “formar líderes indígenas dentro de suas próprias comunidades”.

¹⁷ <https://www.facebook.com/faienap>

A fraternidade em questão opera dentro de um contexto crescente de atuação missionária, com o objetivo de promover uma igreja autóctone que destaca fazer missão com uma identidade amazônica, e que segundo suas perspectivas, fundamenta-se no respeito pela espiritualidade indígena e pelos saberes locais. Entre várias comunidades indígenas que recebem apoio da ação missionária associadas à FAIENAP, se destacam as etnias Matsigenkas (região sudeste do Peru), Ashaninkas (ocupantes da selva central do Peru) e Kakintes (região central do Peru). O engajamento religioso é promovido através da formação de líderes religiosos nas comunidades locais, visando robustecer a fé a partir das tradições culturais indígenas e incentivar a criação de igrejas que sejam intrinsecamente indígenas e contextualizadas.

Esse conjunto de redes nacionais de lideranças indígenas cristãs evangélicas distribuídos por países amazônicos evidencia um processo organizativo transnacional que articula atores indígenas segundo uma matriz religiosa e política comum. Antropologicamente, essa discussão pode ser problematizada a partir de alguns ângulos teóricos e empíricos que envolvem as dinâmicas identitárias indígenas, a relação entre etnicidade, espiritualidade e poder, e os modos como as organizações políticas indígenas se inserem em contextos regionais e globais. Esse ponto pode ser necessariamente objetos de pesquisas futuras, possibilitando perceber o conjunto de interações possíveis entre estas organizações.

No cenário contemporâneo, o Conplei representa um fenômeno marcado pela ambivalência das missões evangélicas: por um lado, é espaço de empoderamento indígena, protagonismo e organização social; por outro, é agente de transformações culturais que implicam riscos para a continuidade das identidades tradicionais. E defesa dos direitos indígenas e a promoção da liberdade religiosa precisam ser interpretadas dentro deste quadro complexo, considerando as tensões entre autonomia, mediação cultural, resistência e colonização simbólica que permeia as relações entre missões evangélicas e povos indígenas no Brasil nas relações com as missões nativas, que por argumentos próprios se percebem como menos danosas para frente ao modelo empregado pelos missionários que os antecederam.

3.3 O Conplei e a formação de igrejas autóctones



Fonte: Acervo do autor

O CONPLEI é uma instituição que tem como lema central a seguinte frase: “*Em cada povo uma igreja genuinamente indígena*”. Esse conselho tem como cerne de suas ações o fortalecimento e o treinamento de lideranças indígenas cristãs do Brasil. O conselho é liderado atualmente por dois Terena – Henrique Terena (Conplei Nacional) e Ricardo Poquivique (Conplei Jovem). No livro *CONPLEI; um movimento da 3ª onda missionária*, organizado por Henrique Dias e Joshua H. Chang são dadas algumas pistas do funcionamento do conselho. Nele algumas noções são explicadas detalhando questões que foram sendo percebidas durante as atividades de campo. Ressalto, por ora, a posição em relação ao conceito de Terceira Onda Missionária, enfatizando a importância do protagonismo dos povos nativos a afirmarem que esta deve ser reconhecida como uma “Onda Indígena”. Ricardo Poquivique ao escrever a introdução do livro afirma que,

Ao passo que a caminhada na busca por parceria com as igrejas, principalmente as nacionais, a onda missionária indígena tem sido forte, pois, com toda a limitação, já tem procurado atender outros povos de outras etnias graças a algumas igrejas indígenas e parceiros atuantes. (Poquivique, 2011:11)

É importante ressaltar, na citação mencionada, a análise de Ricardo Poquivique acerca da atribuição do êxito do Conplei e da denominada Terceira Onda Missionária às igrejas indígenas que foram sendo constituídas ao longo do tempo e em diversas regiões. A Implementação das igrejas configura-se como um dos objetivos do conselho, contribuindo, assim, para que sua consolidação pareça cada vez mais garantida. Um aspecto relevante a ser destacado é a presença de duas condições para a participação no Conplei. A primeira categoria é composta por indivíduos indígenas, enquanto a segunda se destina a pessoas não indígenas, tonando-se, neste último caso, parte do conselho na qualidade de associados. Ao fazer essa distinção o conselho aponta a legitimidade e poder atribuídos aos membros internos, sem deixar de receber o apoio daqueles que desejam contribuir com os trabalhos. Joshua Chang explica que a condição de associado é dada para que,

Para que os não indígenas participem destes projetos o CONPLEI criou um ministério chamado ASSOCIADOS DO CONPLEI. Uma vez que, o movimento CONPLEI da Terceira Onda Missionária é exclusivo para indígenas, isso não significa que os não indígenas não possam participar dos projetos do CONPLEI. Ao longo da existência do CONPLEI muitas pessoas estavam sempre dispostas a apoiar e colaborar nos projetos, mas não podiam tornar-se membros do CONPLEI por não serem indígenas. (Chang, 2011:33)

A presença do Conselho e ser objetivo em relação à formação de Igrejas Genuinamente Indígenas parece tentar responder duas problemáticas: inicialmente pela ausência de missionários. Neste caso a formulação do Conplei tentou dar respostas ao vazio deixado pelas igrejas e suas missões assim que se deu sua partida. Os relatos dos criadores do conselho é de se sentirem não abandonados, mas órfãos da mensagem evangélica. O segundo ponto sinaliza para uma resposta estratégica quanto a restrição que a legislação brasileira impunha à presença de movimentos religiosos nas comunidades indígenas. Em tese, os próprios membros das comunidades nativas não estariam limitados na promoção da evangelização, o que poderia facilitar a introdução de missões religiosas conduzidas por indígenas.

Essa abordagem pode ser considerada uma estratégia astuta por parte das instituições religiosas, uma vez que, ao ocupar os postos de liderança com indivíduos nativos, reduz-se a possibilidade de contestação acerca da presença do cristianismo nesses contextos. De fato, a presença de um pregador, pastor ou missionário originário da própria comunidade supõe que não se questione que a comunidade indígena foi invadida por um religioso vindo de outros lugares.

A partir de 1991 uma determinação da FUNAI decidiu retirar de todas as terras indígenas brasileiras as missões que tivessem por interesse a conversão dos indígenas. Essa decisão afetou substancialmente as organizações religiosas que já tinham suas bases missionárias estabelecidas e não somente estas; afetou também aqueles que já haviam sido evangelizados com os propósitos cristãos.

Iniciou-se então uma longa batalha destes organismos para tentar encontrar uma maneira de conseguir entrar nas aldeias. Como já haviam realizado atividades de conversão em muitos lugares antes da proibição, perceberam que a saída seria aprimorar o conhecimento dos nativos que já estavam convertidos e, a partir de então, enviá-los como evangelizadores de seus próprios povos.

É neste cenário que entrou o CONPLEI, enquanto estratégia dos diversos organismos missionários para alcançar os povos indígenas visando levar a esses povos o conhecimento do evangelho. Atualmente o espaço central para a efetivação da formação dos indígenas são os centros de formação missionária, os congressos, tanto a nível nacional quanto a nível regional. Esse modelo está sendo implantado em outros países da América do Sul como Argentina, Bolívia, Colômbia, Equador, Guatemala, Paraguai, Peru e Venezuela.

O CONPLEI ajuda a pensar toda a questão do surgimento e formação de igrejas evangélicas em localidades indígenas, principalmente por praticar a tática de evangelizar os nativos através dos próprios nativos. A tônica das investidas deste conselho tem sido, pelo menos no discurso oficial, a preocupação com a preservação da realidade cultural nativa, o que nos faz pensar na relação íntima entre esta organização e a criação da Igreja Indígena em Filadélfia. Assim, junto aos Ticuna a Igreja Indígena se tornou importante instituição para ecoar não somente os discursos em torno das palavras dos evangelizadores, mas também um espaço de fixação de um pacto pela permanência de práticas culturais que ajudem a reforçar as relações

no interior do próprio grupo étnico como também fortalecer os contatos com a sociedade envolvente.

Neste contexto, o Conplei torna-se referência para refletirmos sobre o surgimento das igrejas indígenas nas comunidades, considerando tanto a realidade contemporânea, quanto as estratégias adotadas pelas denominações religiosas para manter um fluxo que alcance um vasto público, sendo o conselho um importante instrumento para a promoção e continuidade desse objetivo.

Parece haver uma narrativa cíclica para explicar o processo que envolve a cristianização indígena, principalmente a partir dos movimentos evangélicos pentecostais e neopentecostais. A atuação do Conplei e de outras organizações religiosas envolve diretamente o processo de negociação de significados. Para alcançar esse objetivo, torna-se imprescindível estabelecer conexões entre as narrativas cristãs e as visões indígenas. Essas conexões seriam estabelecidas por meio da utilização dos nativos como um meio de acessar os códigos da cultura tradicional. O modelo aqui verificado conta com outra característica ainda mais sofisticada. Já não é mais o “de fora” que está promovendo a evangelização. Os evangelizadores agora são os próprios nativos, dentro da noção trabalhada por eles da chama “Terceira Onda Missionária”.

A síntese proposta por Almeida (2004:34), *“Igreja-missão-Igreja Autóctone-missão nativa”* traduz em muitos pontos os caminhos trilhados até então e os caminhos que pretendo trilhar nessa pesquisa. Para o autor este seria o ápice da relação evangelizadora dentro daquilo que ele chama de “ciclo missionário” com populações indígenas. Os dois últimos momentos deste ciclo nos importam sobremaneira. Entender que o processo está concluído seria entender que o caminho da conversão foi encerrado e que os nativos seriam, a partir daí, cristãos completos e provavelmente livres de eventuais desvios de rota.

Assim Almeida (2004) caracteriza esse ciclo: IGREJA – MISSÃO – IGREJA AUTÓCTONE – MISSÃO NATIVA. Ronaldo de Almeida define o ciclo missionário como o processo idealizado pelas missões evangélicas fundamentalistas para a expansão do cristianismo em contextos culturais distintos. Esse ciclo é composto por três etapas:

1. IGREJA EMISSORA – a proposta que se apresenta é iniciada a partir de uma estrutura eclesial robusta que delega missionários para diversas regiões que evidenciam uma baixa ou praticamente inexistente presença cristã. Esses missionários são enviados a áreas onde a evangelização é mais necessária. Eles passam por um processo de formação em espaços de formação, onde adquirem conhecimentos teológicos, linguísticos, culturais e antropológicos. Esse treinamento prepara esses missionários para enfrentar os desafios que encontrarão na missão de propagar a fé cristã nas comunidades indígenas.
2. MISSÃO EM CAMPO – Os missionários atuam em uma variedade de regiões indígenas, com o objetivo fundamental de traduzir a Bíblia para a língua local, para assim compreender em profundidade a cultura nativa e promover a introdução da religiosidade evangélica de forma eficaz. Nesta fase muito importante, os missionários se dedicam intensamente, além disso, à formação de lideranças religiosas locais que possam manter a continuidade dos ensinamentos e à construção de uma igreja autóctone que reflita a cultura e as especificidades locais. Isso garante que a mensagem tenha ressonância e crie vínculos duradouros na comunidade.
3. IGREJA AUTÓCTONE E MISSÃO NATIVA – Com a retirada dos missionários, a congregação estabelecida entre os povos indígenas deve seguir com seus próprios membros, agora desempenhando um papel direto sobre a liderança firme de indivíduos nativos que assumem a preservação da fé cristã e a evangelização de outros grupos. Em sua fórmula ideal, essa continuidade do ciclo missionário de modo eficaz e duradouro, promovendo uma vivência de relação dos aspectos culturais e religiosos, numa perspectiva contínua de discussão sobre a identidade étnica e os valores cristãos entre os povos que ela serve

Finaliza ao afirmar que todo esse processo pode demandar várias décadas para se efetivar e que, na prática a missão se depara com desafios e nuances, como a resistência cultural, a inconstância dos praticantes religiosos e as tensões políticas e sociais.

O Conplei pode ser entendido como um último passo de validação, funcionando como a instituição encarregada de capacitar missionários e de testemunhar esse caminho. Contudo, poderia realmente ser considerado o passo final? Não estaríamos, na verdade, avançando na construção de uma espécie de transformação dos componentes teológicos, promovendo uma teologia indígena reconfigurada a partir de seus próprios termos? A negociação de significados não estaria se transformando em um processo de que visa trazer o conteúdo bíblico para um exame à luz de uma perspectiva étnica, integrando nos contornos dos relatos sagrados as percepções da vivência indígena, especificamente no contexto dos Ticuna?

As camadas possíveis no caminho (ou caminhos) da escrita desse trabalho não me afastam do pensamento os Ticuna cristãos, o Conplei e as escolhas religiosas e políticas que estão em jogo. Por isso, penso ser importante que na construção deste texto houvesse uma leitura que mobilizasse um grande número de elementos possíveis e disponíveis no sentido de tentar apontar para um caminho reflexivo sobre o tema da evangelização entre grupos indígenas, tema que, mesmo dispondo de um número considerável de contribuições, ainda requer aprofundamentos, principalmente no momento que passamos, onde discursos assimilacionistas ganham força e com eles as ameaças à diferença em favor de uma suposta formulação de uma identidade nacional. Trazer os indígenas para o mundo dos brancos parece ter voltado a pauta do dia e, com isso, os direitos até então conquistados aparentam escorrer pelos dedos.

A evangelização soa como parte desse processo, pelo menos dadas as muitas perspectivas sobre o avanço dela diante dos grupos étnicos. O que quero refletir aqui é que, diferente dessa forma de pensar, os Ticuna estudados estão propondo outra maneira de lidar com esse cristianismo como diz Manuela Carneiro da Cunha (2017:305), como algo que “foi exportado do Ocidente como um produto colonial”. É claro que a autora citada anteriormente estava se referindo à evangelização em países africanos, mas a ideia pode ser facilmente transplantada para a situação ameríndia.

Antes de tentar apresentar os dados observados até então se faz necessário que sejam feitos alguns esclarecimentos quanto ao tema aqui tratado. Este trabalho

aponta como limite geográfico a comunidade Ticuna de Filadélfia e seu entorno. A comunidade de Filadélfia e comunidades adjacentes têm uma forte influência de igrejas cristãs evangélicas que vão desde cultos Batista e Adventista do Sétimo Dia e Assembleia de Deus, além da Igreja Indígena de Filadélfia. O cenário é repleto de particularidades o que o torna um campo interessante para as observações voltadas para uma antropologia de movimentos religiosos entre grupos indígenas.

3.3.1 Apontamentos sobre a fundação e propósitos Igreja Indígena

Os fundadores da Igreja Indígena Ticuna apresentam um profundo conhecimento não apenas de sua própria sociedade, mas também da sociedade que os cerca, evidenciando uma habilidade particular de interação bastante fluente e sofisticada em relação a essa sociedade externa. Essa capacidade de entendimento e comunicação é fundamental para a manutenção dos debates que propõem manter entre o culto que professam e as tradições de seu povo.

A igreja, fundada em 2009, desempenha um papel importante na vida desse segmento Ticuna em Filadélfia, especialmente quando se trata em nos permitir entender certos códigos de prestígio de funções que antes não faziam parte da cultura Ticuna. Esse processo não só leva as pessoas a adotarem esses códigos nas suas interações, mesmo que de forma mais discreta, como também faz da Igreja uma espécie de instrumento de resistência frente a sociedade que os circunda. Várias falas emergiram ao longo dos cultos e fora deles, o que nos fez refletir e pensar na direção da análise que propomos fazer neste trabalho.

Por se tratar de um grupo que em momento nenhum se mostra e nem pelo menos se pretende fazer ou mostrar homogêneo é que não nos causa espanto perceber a perspectiva de se criar, moldar ou remodelar um culto, em tese “novo”, que de alguma maneira procure se adequar (como dizem meus interlocutores) ao contexto local, mesmo que esta atuação cause em muitos momentos alguns conflitos e divergências. Estes conflitos se dão principalmente na ordem do discurso ou do poder, já que em momento algum presenciamos atos de violência durante as observações e conversas.

O que realmente caracteriza a igreja Indígena? Em uma conversa oportuna com um dos líderes, pastor Athus, proporcionou uma exposição concisa, mas repleta de detalhes sobre o planejamento do culto e maneira como a proposta foi colocada em prática na comunidade. O pastor compartilhou suas experiências com o Ticuna e ao mesmo tempo como religioso, enfatizando a importância da conexão com as raízes culturais e vivência comunitária durante as atividades cotidianas e os cultos. Iniciou explicando que a igreja surgiu porque os Ticuna foram evangelizados por missionários dos Estados Unidos.

Disse também que esses missionários tinham a clara intenção de evangelizar, batizar e cuidar das almas. A maior preocupação deles era que os indígenas fossem ao longo do tempo encontrando um lugar na igreja. Contudo, com o passar do tempo perceberam que o evangelho trazido não produzia grande impacto na vida dos indígenas. Perceberam a inconstância religiosa das que pessoas frequentavam a igreja que, ao mesmo tempo, seguiam na prática das tradições, o que não eram atitudes aceitas pelos missionários e pastores.

Diante dessa realidade, explicou pastor Athus que eles tentavam entender os motivos da resistência. Se perguntavam o porquê de o evangelho não estar surtindo efeito entre os Ticuna. Depois de um tempo perceberam que por estarem influenciados pela lógica missionária americana, os missionários carregaram para sua missão sua bagagem cultural própria, não levando em consideração a cultura dos nativos. Chegaram impondo sua visão cultural, suas tradições, seus hinos, sua forma de pregar, isso acabou desanimando os nativos. Essa incompreensão se tornou um ponto de conflito, pois quando os Ticuna tentavam adorar e louvar de acordo com seus costumes, os americanos afirmavam que aquilo não era aceitável, argumentando que faltava ligação com os ensinamentos bíblicos.

Para ele esse choque deu origem à ideia de criar a Igreja Indígena, fazendo com que ela surgisse da necessidade de resgatar e valorizar aquilo que a cultura nativa já considerava sagrado. Foi então que perceberam a importância de uma evangelização que respeitasse as tradições, buscando revitalizar o que antes foi estigmatizado, marginalizado. Na cultura Ticuna, já estavam definidas noções como certo e errado, e a perspectiva cristã desconsiderava esse aspecto, não favorecendo nada da cultura indígena. Afirma assim que o surgimento da Igreja Indígena é arte do

processo de juntar as pessoas em torno dos aspetos sagrados Ticuna e do sagrado não indígena numa tentativa de compreensão recíproca. Foi a partir daí, dessa visão que os Ticuna começaram a redirecionar sua fé, criando um espaço de reverência e espiritualidade que abarcasse o que muitas vezes foi ignorado.

Entendo que é necessário destacar que em parte desta fala há quantidade significativa de informações e sinalizações dos propósitos embutidos no projeto de criação de igrejas indígenas, lideradas por religiosos nativos. O primeiro ponto faz referência ao entendimento de como o Conplei entende que deve ser processada a chamada Terceira Onda Missionária. A produção de uma espécie de intercomunicação entre os universos sagrados parece ser a tônica da proposta, mas é preciso levar em consideração o caminho a ser seguido.

Pastor Athus está apontando para um processo de negociação de sentidos e comunicação entre os universos sagrados distintos. Quando aponto o segundo ponto destacado percebo que há ali uma justificativa para um pretendo diálogo entre o cristianismo e as práticas Ticuna já que existe no modo de vida da etnia, elementos que se alinham as práticas cristãs ensinadas pelos evangelizadores. A percepção do que é certo ou errado já faz parte do contexto vivido por eles, por exemplo, os impedimentos das relações incestuosas instituído pela divisão entre os clãs com *pena* e os clãs *sem pena* (divisão exogâmica). Já o terceiro ponto sinaliza um dos aspectos que mais chamam minha atenção. A proposição de criar uma ideologia nova que reformule o contexto religioso, chegando ao ponto de tensionar o que cristãos entendem por sagrado diz muito sobre uma das indicações deste trabalho. Estou me referindo a percepção de que há um movimento que tem a intenção de sacudir o ordenamento, visando propor outra teologia, o que estão chamando de teologia indígena, teologia Ticuna ou, por vezes, etnoteologia.

A problematização deste discurso recai sobre questões que podem efetivamente ser elementos de questionamentos. Como seria possível o pensar uma frente de rediscussão da religião e do sagrado a partir da formulação de uma nova teologia? Percebo a questão apontada como algo que tem uma efervescência que merece nossa atenção para que não caiamos no simplismo de entender as falas dos pastores Athus e Eli a partir da literalidade de seus discursos.

Uma consideração que pode ser realizada em relação a explicação do pastor Athus diz respeito à sua clara intenção de distanciar de maneira significativa os elementos que frequentemente associam a Igreja Indígena à Igreja Batista Regular. Esta última, que ao longo de um período, serviu como a principal referência na formação evangélica e religiosas de uma parte significativa desta comunidade indígena. O pastor busca, portanto, redefinir essa relação e destacar particularidades que tornaram a Igreja Indígena única e distinta, promovendo uma identidade própria.

A estratégia adotada pelas igrejas evangélicas revelou-se danosa às comunidades indígenas, pois visavam fomentar uma reflexão crítica sobre os próprios modos de ser, o que provocou preocupação em relação a esses interesses. Essa abordagem implicava na introdução de novas perspectivas de mundo, ao mesmo tempo que incentivava uma rigorosa reavaliação das suas crenças tradicionais. Ficou evidente que, após o processo de conversão, os missionários buscaram garantir a continuidade da fé embutida, materializando essa intenção através da orientação dos indígenas a instituições de formação cristã, prática que se consolidou em um tempo relativamente breve. Nesses espaços formativos, os indígenas tinham a oportunidade de aprofundar seus conhecimentos teológicos, além de receberem instruções em outras disciplinas, incluindo antropologia. Contudo, é crucial ressaltar que essa antropologia frequentemente era utilizada como instrumento de dominação a partir do que passou a ser chamada Antropologia Missionária.

Assim, a análise de culturas distintas, com a finalidade de fundamentar o projeto evangelizador, configurou-se como uma estratégia fundamental para o êxito da pregação. Nesse cenário, o pastor Athus menciona as táticas adotadas por lideranças evangélicas a partir da apropriação de leituras sobre a formação do Brasil, mobilizando conceitos que contribuíram para uma atuação mais eficaz no processo de conversão de novos fiéis. Leituras como Darcy Ribeiro e Gilberto Freyre faziam parte da matriz de formação dos pastores, o demonstra em parte o grau de sucesso proselitista de alguns cultos pentecostais e neopentecostais. Em 2012, por ocasião da pesquisa de mestrado, o Pastor Athus me concedeu uma entrevista. Em um dos trechos desse diálogo ele trata da questão citada anteriormente. Assim disse ele:

Lá onde eu estudei, a gente estudava mais o Darcy Ribeiro e Gilberto Freyre. A gente estudou bastante sobre essa questão, aí a gente estudou sobre a Igreja Universal. Por que a Igreja Universal Cresceu tanto? Por quê? É uma interrogação que ninguém entendeu ainda, aí fomos fazer uma pesquisa, porque a Igreja Universal cresceu né, aí eu pensei assim: Por que que cresceu essa igreja? E porque a Batista que é histórica, com mais de 100 anos não tem qualidade. Aí descobriram que o fundador desta igreja (*Edir Macedo*) ele estudou a cultura brasileira. Ele estudou todo o livro de Darcy Ribeiro, por isso que ele se aproximou mais do sincretismo, não é que é sincrético, mas ele apenas contextualizou. Foi essa ideia que me deu. Se ele fez assim eu fiquei atraído um pouco com a sua ideia (...). Então foi a partir daquele momento que peguei essa ideia, lá no seminário. E cheguei aqui e tentei fazer e realmente não funcionou na primeira igreja (Batista Regular), mas continuou agora a parte. As pessoas estão aderindo, as pessoas estão indo mesmo, porque a gente não discrimina, não contradiz, a gente só vai amenizando, concertando, pouco a pouco. (Lima, 2013:76)

Os distintos aspectos de diferenciação no âmbito da evangelização estão delineados e, desde então, têm reformulado o percurso a ser trilhado na edificação da Igreja Indígena. É possível que o diferencial da proposta dessa igreja esteja direcionado à análise da situação em que os primeiros missionários chegaram a este lugar, ou seja, à reflexão sobre suas estratégias e, principalmente, sobre os métodos empregados no processo de cristianização. A atuação da igreja no contexto desse processo está vinculada a apropriação dos sentidos cristãos e uso desses sentidos como fórmulas de poder quanto ao processo de resistência nas relações internas e externas. Aqui a atuação é direta na reconstrução de representações que foram negativadas/estigmatizadas pelos primeiros missionários. As intervenções desses primeiros missionários visavam a deslegitimação de certas figuras ou instituições indígenas com o propósito de transmitir a mensagem de que a perspectiva cristã seria a solução mais adequada e ela só estaria completa a partir da conversão. Gregory Bateson assinala esta condição ao que ele chama de “double bind” como sendo uma espécie de armadilha onde os agentes estão necessariamente ligados a pelo menos dois lados. Bateson (1962) diz que

Originally the idea of the double bind was arrived at largely deductively: given the characteristics of schizophrenic communication a confusion of message and meta-message in the patient's discourse - the patient must have been reared in a learning context which included formal

sequences where he was forced to respond to messages which generated paradox of this type. (BATESON, 1962, p. 154-155)¹⁸

A noção de “double bind” diz respeito a uma situação comunicativa paradoxal, na qual um indivíduo ou grupo recebe mensagens contraditórias em múltiplos níveis, o que resulta em confusão e conflito. O double bind é interpretado como uma série de interações que estabelece definições conflituosas de relacionamento provocando sofrimento subjetivo. Essa circunstância normalmente se manifesta em contextos de autoridade ou afeto como foi o caso da relação entre missionários e indígenas no período colonial e em seguida no encontro desses últimos com os evangélicos.

Quando os indígenas eram pressionados a escolher entre manter sua cultura tradicional, incluindo rituais e línguas nativas, e aderir à religião evangélica trazida por missionários. Por um lado, os missionários incentivavam a conversão ao cristianismo, o que implicava na rejeição de práticas e crenças indígenas, por outro lado, os indígenas enfrentam a demanda social e comunitária para preservar sua cultura, criando um conflito entre dois imperativos contraditórios.

É nesse contexto que emerge a Igreja Indígena, com o objetivo de desfazer e desconstruir os discursos que perpetuaram a negatividade em relação aos costumes Ticuna. Este movimento busca instrumentalizar seus hábitos como uma proposta de associação entre dois campos distintos, os seres mitológicos de sua cosmologia com a concepção de Deus/Jesus do cristianismo. Em outras palavras, pretende-se trazer à tona a prática de vida que já faz parte de suas narrativas, resultando na convivência da igreja com o elemento cultural, uma vez que está originada a partir dele. Assim, a valorização da cultural Ticuna no culto se torna a essência da proposta da Igreja Indígena, conforme delineado por Eli Leão.

Na verdade, essa igreja que a gente tem aqui na comunidade de Filadélfia é uma igreja que a gente denomina como uma *igreja evangélica com uma relevância cultural*. Porque a gente reconhece que por muitos anos durante todo o tempo da evangelização, os povos indígenas com relação, principalmente do segmento evangélico, os primeiros missionários evangélicos que vieram lá de fora dos Estados

¹⁸ Originalmente, chegou-se à ideia do duplo vínculo em grande parte dedutivamente: dadas as características da comunicação esquizofrênica, uma confusão de mensagem e metamensagem no discurso do paciente - o paciente deve ter sido criado em um contexto de aprendizado que incluía sequências formais em que era forçado responder a mensagens que geravam paradoxos desse tipo.

Unidos, da Europa a gente chama de missionários estrangeiros, trazendo o evangelho pra evangelizar os povos indígenas da América Latina, especificamente os indígenas do Brasil. A intenção de evangelizar ela foi ótima, foi boa, porque na verdade a palavra evangelho significa boa notícia feita de Deus para com o homem, por causa do homem ser um homem perdido, por causa da desobediência, por causa do pecado o homem ficou na situação de afastado de Deus, longe de Deus e sofrendo suas consequências de sofrimento, a consequência de ser marginalizado, a consequência da enfermidade e as consequências ruins que foram consequência do pecado. (...) A intenção dos missionários sabendo que o evangelho é uma boa notícia de Deus para o homem, então ela é uma intenção boa de trazer o evangelho para os indígenas. *Agora houve um pequeno erro*, e o erro que houve cometido pelos missionários era mais na parte cultural. Porque se trouxe o evangelho que é a boa notícia de Deus para o homem só que houve um desrespeito cultural, só que o desrespeito cultural que os missionários cometeram foi um desrespeito *não intencional*. Foi feito mais por causa da ignorância, por causa dos despreparo na área *transcultural*, área de como respeitamos a cultura do outro. A partir do momento que você sai da sua cultura, se insere na cultura do outro, então faltou esse conhecimento, faltou esse preparo de como respeitar a cultura do outro, da sociedade aonde se leva o evangelho. Por que o evangelho em si na verdade ele se adequa a cultura dos evangelizados, ele não agride, ele não desrespeita, porque o evangelho é o próprio Deus. Porque Deus é o criador da cultura. (...) Então, se o evangelho é do próprio Deus, onde ele chega ele não desrespeita, ele se contextualiza. (Lima, 2013:77)

A igreja fundamenta-se em uma estrutura de pensamento que visa questionar o modelo de evangelização adotado pelos primeiros propagadores da fé. Nesse contexto, são mencionados os missionários da Igreja Batista Regular, sem que em nenhum momento se apresente uma análise da Igreja Católica e suas práticas evangelizadoras, como foi mencionado no final do parágrafo anterior. Esse questionamento parece sugerir um retorno a uma perspectiva mais intimista da comunidade, na medida em que se indaga sobre os motivos pelos quais suas manifestações culturais foram desconsideradas pelos evangelizadores, as quais, por um longo período, foram reinterpretadas como representações de influências malignas. Tal percepção levou ao abandono de diversas práticas cotidianas, incluindo a interrupção de eventos que exaltam a própria identidade do grupo. Nesse cenário, a igreja se coloca como um fórum de discussão entre as características, agora articuladas com uma perspectiva cristã, buscando adequar o cristianismo ao contexto Ticuna.

3.3.2 O Conplei e os eventos no alto Solimões

O Conplei organiza três tipos de eventos que costumam acontecer em várias regiões e estados do Brasil em diferentes épocas do ano. A constância e regularidade com que esses eventos ocorrem realmente mostra a força e a relevância que esse conselho possui no sentido de constituir e estabelecer parcerias estratégicas para promover sua circulação por diversas aldeias, tanto dentro quanto fora do Brasil. A frequência com que esses eventos são realizados não apenas demonstra, mas também reforça o poder e a influência que essa organização vai construindo e solidificando com o passar do tempo e das iniciativas.

Os Congressos organizados pelo conselho são eventos importantes para a mobilização, conscientização e para o reforço da missão evangélica junto às várias populações indígenas que habitam as regiões visitadas. Eles desempenham um papel crucial nesse contexto, promovendo o diálogo e a troca de experiências.

Uma das modalidades desses eventos são os Congressos regionais. Esses encontros ocorrem em diversas comunidades indígenas, sejam elas locais ou regionais, com o objetivo de atender líderes que, porventura, não tenham a possibilidade de participar dos congressos nacionais e que precisam de suporte. O propósito fundamental dessas reuniões é o fortalecimento espiritual dos indígenas, bem como a promoção da unidade, comunhão, capacitação e responsabilidade na difusão da mensagem cristã.

O Congresso Nacional do CONPLEI representa um dos eventos mais significativos e impactantes da igreja indígena no Brasil, congregando representantes de diversas etnias e países da América do Sul. Um exemplo significativo que ilustra essa importância é o 8º Congresso Nacional, que foi realizado na cidade de Sidrolândia em outubro de 2016, localizada no Mato Grosso do Sul. Este evento notável contou com a presença de mais de 2.375 participantes que eram provenientes de 36 etnias diferentes de mais de 10 nações distintas.¹⁹ Além das reuniões e das celebrações religiosas, que foram momentos de intensa espiritualidade e aprendizado, o evento abrangeu diversas iniciativas sociais, incluindo atendimentos médicos e

¹⁹ Acesso em: <https://www.comibam.org/pt/8o-congresso-nacional-do-conplei/>

odontológicos, além da distribuição de óculos, vestuário e filtros de água para garantir o bem-estar dos participantes. O Congresso, portanto, configura-se como um espaço de interação rica entre variadas culturas indígenas e outras nacionalidades, promovendo não apenas um encontro de tradições, mas também uma experiência significativa de diversidade e unidade dentro do escopo cristão, fortalecendo os laços entre os envolvidos.

O terceiro tipo de evento é o que ocorreu na região do alto Solimões. Estou me referindo ao chamado Conplei Jovem. Manifestação que, como o próprio título afirma é direcionada aos jovens, mas nada impede que as pessoas mais velhas frequentem as atividades. Esse congresso objetiva mobilizar e capacitar jovens indígenas para que atuem como missionários e disseminadores da fé em suas respectivas comunidades, com o objetivo de elaborar e implementar iniciativas missionárias que sejam especificamente direcionadas aos diversos povos indígenas do Brasil, visando não apenas o fortalecimento de suas tradições, mas também a promoção de valores compartilhados.

O Conplei Jovem no Umariacú

Em 2021 ocorreu na comunidade Ticuna do Umariacú ocorreu o Conplei Jovem. Esse evento ocorreu em meio a uma arrefecida da Pandemia do Covid 19. Na ocasião não participa das atividades por recomendações médicas em decorrência a problemas respiratórios pregressos. Alguns vídeos²⁰ desse evento circulam na internet e demonstram momentos do congresso, sinalizando o quanto o conselho é capaz de arregimentar pessoas (em sua maioria jovens) dispostas a estarem se inserindo nas ações ali desenvolvidas. Essa questão de os eventos estarem ocorrendo nesse período de restrições sanitárias foi algo que marcou sobremaneira a forma como os Ticuna constituíram uma forma própria de lidar com aquele período. A seguir algumas imagens desse congresso para ilustrar como ocorreram.

²⁰ Acesso em: <https://www.youtube.com/watch?v=SCInXkBAa2Q>

Figura 18 - Divulgação do Conplei no Umariacú



Fonte: <https://www.facebook.com/photo?fbid=3849743901789711&set=a.396997777064358>

Figura 19 - Conplei Jovem no Umariacú



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=SCInXkBAa2Q>

Figura 20 - Músicos no Conplei Jovem Umariacú



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=SCInXkBAa2Q>

Durante a pesquisa outros dois eventos ocorreram, um em Atalaia do Norte e o último em Benjamin Constant, no Centro de Formação Sabonete. Tive a oportunidade de participar desses dois congressos, dos quais aponto algumas informações dos pontos observados durante minha atividade de campo.

Conplei Jovem em Atalaia do Norte

Em novembro de 2022 ocorreu em atalaia do Norte, o Congresso do Conplei Jovem. O contato para garantir a participação foi feito com o Ticuna Eli Leão que, embora não fosse mais membro da direção do conselho, ainda guardava um grande reconhecimento, o que garantiu minha permanência no encontro. Na oportunidade foi computada a presença de aproximadamente 250 indígenas de várias etnias diferentes. As etnias que foram anunciadas durante a abertura do evento estando representados membros dos grupos Kanamari, Matis, Marubo, Mayuruna, Cocama, Ticuna, Bora, Shipibo, Yagua e Hixkaryana. O evento ocorreu nas dependências de um Sítio Novo Horizonte localizado na estrada que liga os municípios de Atalaia do Norte a Benjamin Constant, interior do Estado do Amazonas. A seguir uma imagem do cartaz que chamou as pessoas para a realização do congresso

Figura 21 - Cartaz que anunciou o Conplei Jovem em Atalaia do Norte



Fonte: <https://www.facebook.com/photo?fbid=5146753355422086&set=a.3960524904044943>

A chegada até o local foi bem difícil já que para acessar o sítio era preciso percorrer um ramal com aproximadamente cinco quilômetros da beira da estrada até o local do evento. Imagino que a escolha desse local se deu pelo fato de ser um sítio bastante reservado. A propriedade pertence a um casal de evangélicos da Igreja Assembleia de Deus que disponibilizou a área após negociação mediada por membros da Jucum (Jovens Com uma Missão) situados em Atalaia do Norte. Eis aí um motivo para que chamemos o Conplei de uma rede Interétnica. O conselho é uma organização com sede na Chapada dos Guimarães – Mato Grosso e para que possa realizar suas atividades necessita construir uma rede de apoio que possibilite montar as estratégias apropriadas para a realização dos seus encontros de formação. A logística na região amazônica, especificamente no alto Solimões, requer para além de recursos significativos a operacionalização de uma boa equipe que conheça a dinâmica local, proporcionando assim, o sucesso das atividades.

Durante esse evento percebi que os jovens passaram pela preparação de um caminho missionário. No primeiro dia do evento, foi organizada uma gincana bíblica que deu aos jovens a oportunidade de entenderem melhor os objetivos da reunião. Várias brincadeiras que foram sendo desenvolvidas ao longo do dia com a finalidade de promover a formação dessas pessoas.

Sempre que possível os organizadores do evento, líderes do Conplei naquele momento, estabeleciam algum tipo de intervenção. Recordo que por ocasião de uma das brincadeiras, um dos jovens tentou agir a través da trapaça.

Na oportunidade todos os membros da equipe foram chamados para discutir a noção de pecado a partir da lógica da trapaça e como eles deveriam levar a sério o comportamento honesto, o que seria uma mudança radical nas suas vidas. E como era preciso estabelecer na relação entre as pessoas uma espécie de sistema perdão. Nesse dia tive a oportunidade de ter uma breve conversa com Ricardo Poquivique, presidente do Conplei Jovem.

Nessa ocasião ele falou das ações dos missionários evangélicos entre os indígenas, destacando a contribuição que esses movimentos deixaram tanto para o coletivo, quanto para as pessoas individualmente. Destacou ações promovidas em hospitais, visando ajudar no campo do alívio às dores físicas e doenças. Falou também que as igrejas contribuíram significativamente para a formação da juventude, inclusive com o custeio de formação em nível superior apontando para obrigação que essas pessoas têm que voltar para suas comunidades e ajudarem a partir formação que conquistaram.

Esse interlocutor destacou a ideia da contextualização do evangelho para que assim as informações possam ser passadas de forma inteligível às pessoas que estão recebendo os ensinamentos. Para ele é importante compor a pregação com elementos que sejam conhecidos pessoas, fazendo com que a narrativa seja devidamente assimilada. Era recorrente na sua fala a necessidade de levar o evangelho aos indígenas que, segundo ele “vivem nas trevas do espiritismo, feitiçaria e outros aspectos da vida. Isso significa que tem a obrigação de levar o evangelho a todas as etnias do Brasil. Como a maioria das pessoas que estavam no congresso era jovens que estavam iniciando na vida cristã, por isso não era incomum o entusiasmo em relação a ficarem cantarolando músicas evangélica, além de estarem sempre debatendo sobre o propósito da participação no evento.

Ao final desse dia as pessoas se recolheram aos alojamentos que eram divididos em espaços para homens e espaços para as mulheres. Às pessoas casadas (geralmente) era disponibilizado um local específico. No alojamento dos homens (espaço onde pernoitei) as brincadeiras ocorriam como em todo ambiente onde adolescentes jovens compartilhavam o mesmo espaço. Alguns jovens se dedicavam a ouvir louvores que haviam sido disponibilizados ou por membros das congregações ou no próprio congresso. Outros se reservavam ao direito de balbuciar orações como se estivessem demonstrando o conhecimento daquilo que foi aprendido nas igrejas. A maioria dos jovens ali presentes eram de etnias do Vale do Javari, demonstrando claramente o avanço do projeto de cristianização dos indígenas.

Ricardo Poquivique reforçou a ideia de que o Conplei tem como uma de suas missões a contextualização do evangelho aos termos indígenas e que esse serviço demanda ações contínuas no sentido de constituir os quadros missionários nativos a partir da Terceira Onda. Afirmou também que, todas as atividades do conselho são desenvolvidas em “várias mãos, porém, sem nenhum dono”. Esta expressão destaca que o conselho dispõe de uma efetiva rede de contribuição, indígena e não indígena, mas quando se trata de falar em protagonismo, os nativos não desistem de afirmar que o protagonismo local é central. Ou seja, estão sempre reforçando que a autoridade indígena no campo religioso deve ser respeitada como foram respeitados os evangelizadores que os precederam.

A conversa com Ricardo foi realizada num espaço definido por ele. No início ele confessou que não se sentia confortável com a presença de pesquisadores naquele espaço. Para ele os investigadores sempre produziram uma interpretação equivocada das falas e dos eventos observados, não levando em consideração aquilo que de fato ocorre. Compreendi essa inquietação e procurei iniciar a conversa sem que ela tivesse um tom de entrevista. O tempo todo esse interlocutor reforçava a ideia de que as ações missionárias não visavam desmontar a etnicidade indígena. Ao contrário, a perspectiva era reforçá-la a partir de um posicionamento religioso adquirido ao longo do tempo e, segundo suas palavras, proporcionar autonomia para que as comunidades decidam que desejam ou não a presença evangélica.

Um dos aspectos que me chamou a atenção nesse processo foi pela escolha do local da conversa por parte do interlocutor. Isso demonstrou sua autonomia e conforto, mas também indica a presença de um ambiente com relativa segurança,

permitindo a ele que pudesse se expressar sem importunações externas. Todas essas condições certamente influenciaram na fala daquele agente religioso.

Também me chamou a atenção a inquietação de Ricardo diante da presença de pesquisadores. Isso revela uma tensão fundamental na produção das pesquisas antropológicas, por serem elas marcadas por desconfiança quanto a interpretação do outro e das informações por eles passadas. Essa crítica enfatiza um problema clássico: quem detém o poder de definir significados e representações culturais?

A iniciativa de estabelecer o diálogo pelo modelo da conversa informal surtiu um efeito positivo uma vez que o interlocutor se sentiu mais à vontade para poder conversar sobre os temas do diálogo. Esse processo foi fundamental para evitar a reificação do interlocutor como um mero objeto do saber, o releva uma estratégia possível para a coleta de produção de dados durante a estadia no campo.

O interlocutor reforçou que as ações missionárias não têm como objetivo dismantelar a etnicidade indígenas, mas sim dentro da religião. Essa afirmação tensiona o debate central em antropologia sobre religião e identidades em contextos missionários, onde o sincretismo, a imposição e a negociação cultural coexistem de forma complexa.

A noção de "identidade religiosa", que fortalece a identidade étnica, suscita questionamentos aprofundados: até que ponto essa identidade religiosa se encontra genuinamente incorporada às tradições indígenas, ou, alternativamente, poderá referir-se a uma forma de modificação, imposição simbólica ou até mesmo à erosão de elementos culturais autênticos?

A afirmação segundo a qual as atividades missionárias conferem "autonomia" à comunidade para deliberar acerca da presença evangélica exige uma análise crítica e cuidadosa. Os conceitos de autonomia e decisão podem ser relativizados em face de contextos de poder assimétricos, pressões sociais e econômicas e pela própria dinâmica das missões, que pode impactar indivíduos com base em premissas religiosas externas.

A fala do interlocutor pode igualmente revelar uma estratégia discursiva orientada para a legitimação das atividades missionárias, sob uma ótica eticamente mais defensável e aceitável. Tal aspecto implica, ainda, a análise de diversos

mecanismos de poder, resistência e negociação que perpassam essa interação social, refletindo as complexidades intrínsecas às dinâmicas entre os agentes envolvidos.

As palavras de Ricardo Poquivique abordam tensões essenciais entre comunidades indígenas e pesquisadores/missões evangélicas, envolvendo aspectos como poder discursivo, formação da identidade e epistemologia. É fundamental problematizar as limitações presentes no discurso do interlocutor, a função do pesquisador como mediador dessas interações e a complexidade inerente da etnicidade indígenas em situações que envolvem contato religioso e colonialismo, ou pós-colonialismo.

Figura 22 - Conplei JOvem em Atalaia do Norte



Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=207733184961972&set=a.196851442716813>

O Conplei Jovem em Sabonete

Outro encontro do Conplei Jovem ocorreu em março de 2024, agora em Benjamin Constant. O local escolhido foi o centro de formação Sabonete espaço que já sediou inúmeros eventos do cristianismo evangélico nativo. Eli Leão foi novamente a ponte que me permitiu o acesso ao evento, garantindo que eu pudesse transitar e

observar o congresso. Mais uma vez a organização Jocum estava presente e participando da organização. Os membros do Jocum tinham a missão de transportar até sabonete os indígenas de Atalaia do Norte e organizá-los nos respectivos alojamentos. A seguir temos uma imagem do cartaz que tratava de divulgar o evento.

Figura 23 - Conplei Jovem em Sabonete



Fonte: <https://www.facebook.com/photo?fbid=377464414655514&set=a.196851442716813>

Minha ida a comunidade foi feita por meios próprios. Precisei contratar uma embarcação com o motor de popa para as viagens de ida e volta. A viagem de ida (descendo o rio) durou cerca de uma hora, já o retorno (subindo o rio) foram acrescidos mais 30 minutos.

Sabonete é um espaço estruturado para a realização de grandes eventos. Também leva o nome de Centro Indígena Cristão de Capacitação Integral (CICCIN), passou a se constituir local de formação a partir de 1999 sendo coordenados pelos membros da Organização da Missão Indígena Ticuna do Alto Solimões (OMITTAS). Dispõe de dois alojamentos coletivos, um amplo refeitório que também serviu de dormitório. O local onde o encontro se concentrou é consideravelmente amplo, é uma espécie de auditório que permite acomodar facilmente 150 a 200 pessoas. No mestrado (2012) tive a oportunidade de presenciar uma formatura de jovens missionários indígenas que em seguida foram encaminhados a suas comunidades para servirem de multiplicadores dentro do debate missionário.

Mais uma vez havia um número significativo de grupos étnicos se fazendo presentes no evento. Lá estavam membros das etnias Ticuna, Terena, Marubo, Matis, Mayuruna, Xipibo, Yagua, Cocama e Kanamari. Esse evento foi custeado em parte pelo apoio de instituições públicas como a Prefeitura de Benjamin Constant por meio da doação de alimentos. Outra fonte de recursos para o evento fruto da cobrança da taxa de participação no congresso. A previsão inicial era de que participariam cerca de 300 pessoas, estando presente pouco mais de 150.

Nesse encontro percebi a presença de algumas pessoas diferentes daquelas que participaram do congresso anterior. Eram representantes da HCJB Brasil – A voz dos Andes que estavam no evento para realizar a distribuição de uma mídia intitulada Cartão do Céu que continha na sua memória uma série de conteúdos cristãos incluindo a Bíblia, filmes sobre Jesus, filmes infantis e uma série de outras informações. Esse cartão foi distribuído para todos os presentes no evento. Essa instituição foi criada em 1931 no Equador, tem caráter interdenominacional carregando a missão da mensagem cristã pelo mundo²¹.

²¹ <https://hcjb.com.br/sobre>

Figura 24 – Cartão do Céu do movimento HCJB



Fonte: Acervo do autor.

Algumas falas foram consideravelmente fortes e penso ser necessário relatar algumas para tentarmos compreender as questões levantadas. A primeira delas é a fala do Pastor Eli Leão, tendo o pastor afirmado que por mais que se tenha passado 300 anos de contato entre os Ticuna e a ação colonizadora e mesmo assim eles não perderam sua essência.

Ricardo Poquivique fez em sua fala referências à escravidão moderna que seria a falta do evangelho. Mais uma vez fez referência a visão negativa que carrega das ONGs e dos antropólogos afirmando que ambas querem escravizar os indígenas

dizendo que eles não podem ser evangelizados. Essa visão vai de encontro a antropologia missionária que procura rejeitar em seus materiais críticas severas.

Por fim, Joshua Chang, forte aliado e colaborador do Conplei em sua pregação fez referência as constantes desavenças entre as denominações e que isso não agrega a missão evangelizadora. Chang representa o movimento Janela verde que expressão a intenção de chegar a todos os povos indígenas, inclusive os chamados “isolados”, daí saindo o termo *Green Window*²² fazendo referência a esse espaço vazio do evangelho e que, segundo Chang precisa ser alcançado o quanto antes para promover a evangelização. No próximo capítulo vamos tratar de discutir o que tem sido chamada de Terceira Onda Missionárias e suas características.

²² Fonte: <https://amazonasatual.com.br/evangelizacao-indigena-por-indios-cresce-no-brasil-e-gera-polemica/>

CAPÍTULO IV – A TERCEIRA ONDA MISSIONÁRIA E A FORMAÇÃO DE UM PENSAMENTO NATIVO SOBRE O CRISTIANISMO – ETNOTEOLOGIA

4.1 A noção de “etnoteologia”: uma roupa nova para um boneco velho?

Antes da inserção dos missionários evangélicos na comunidade Ticuna no Brasil, destacam-se as atividades iniciadas pela SIL (Summer Institute of Linguistics – Sociedade Internacional de Linguística) em 1954 no Peru. A partir dessa ação, foi realizada a tradução da Bíblia, abrangendo ambos os testamentos, para a língua Ticuna.

Entretanto, não se limita apenas à tradução de uma obra textual, mas envolve uma atividade religiosa que se desdobra em múltiplos níveis de interação. Esses níveis incluem aqueles que são diretamente abordados pelas missões, como comportamento, moral, ritos e mitos, e outros que, à primeira vista, não representam o cerne de sua atuação, como organização social, economia, relações políticas e localização geográfica. Contudo, tanto os aspectos centrais quanto os periféricos são impactados pelas missões, que também se reaproveitam e se reconfiguram a partir dessas diversas facetas.

Para o Pastor Eli Leão, a Igreja Indígena está inserida em um contexto de renovação das práticas cristãs que se relacionam com a vida cultural do povo Ticuna. Em sua perspectiva, conforme mencionado anteriormente em relação ao que ele designou como desrespeito cultural, aproxima-se de uma abordagem etnoteológica no que tange ao modelo religioso que está sendo implementado pela Terceira Onda Missionária. Ele observa que a evangelização realizada por grupos protestantes ocorre há mais de um século. Relata que a evangelização dos Ticuna, conduzida por protestantes, foi realizada pela Igreja Batista Regular, a qual enfrentou diversas dificuldades ao longo do processo. Foi a partir dessas adversidades que surgiu a necessidade de um modelo de igreja que estivesse alinhado com as ideias das lideranças autóctones, levando em consideração as diversas situações pelas quais os Ticuna passaram, incluindo a marginalização e a opressão.

As intervenções realizadas pelos agentes externos na organização Ticuna resultaram em uma reestruturação significativa, obrigando a população a se adaptar a novos modos de representação. Um exemplo disso é a figura do cacique, que,

progressivamente, passou a ser visto principalmente um representante dos colonizadores, dos empregadores e do Estado. Essa transformação resultou na substituição das características tradicionais de liderança indígena, fazendo com que o cacique assumisse o papel de informante para entidades externas às aldeias. Consequentemente, a liderança tradicional dos Ticuna ficou restringida e marginalizada em relação à representação dos seus próprios interesses.

A evangelização realizada por missionários católicos ou por representantes de ordens evangélicas constituiu um objeto de análise e crítica, em virtude da considerável probabilidade de fragmentação que tais denominações poderiam ocasionar nas aldeias. Este fenômeno já se manifestou em outras comunidades Ticuna.

Pastor Eli Leão argumenta que,

Lamentavelmente o seguimento evangélico é muito fragmentado por causa das denominações. Por exemplo, têm denominações Batista, Presbiteriana, Assembleia de Deus, tem Metodista enfim, várias denominações que historicamente quase não se dão por questões doutrinárias, por questões até mesmo de cultura, por questões de princípios, por coisas mínimas, coisas que não merecem ser mencionadas. Então por coisinhas ficam brigando e não se unem. Então quando o evangelho é levado para uma determinada comunidade indígena dentro da perspectiva denominacional realmente é prejudicial porque a sociedade Ticuna é uma sociedade minoritária, é uma sociedade pequena, então você leva o evangelho e planta lá uma Igreja Batista, daqui a pouco chega outro evangélico e planta uma Igreja Assembleia de Deus, uma Vale de Bênção ou uma Presbiteriana, assim por diante. Então, não é bom para o povo Ticuna, pois fragmenta, divide. Daqui a pouco estão brigando por causa do cabelo, por causa da saia, por causa do batom, por causa de “eu pulo”, “eu não pulo”! Brigam por coisa que não vale a pena. Desde que pensamos a Igreja Indígena, sempre tivemos problemas devido ao forte controle externo denominacional. Não era fácil discutir com eles o viver o cristianismo simples, da maneira cultural. (Lima, 2013: 82)

A realização de uma reflexão acerca da disseminação do evangelho sob a estrutura Ticuna provoca um sentimento de orgulho entre os indivíduos dessa comunidade, ao mesmo tempo em que desafia o modelo ultrapassado promovido pelos primeiros missionários evangélicos. Nesse contexto, observa-se que os indígenas, anteriormente alheios às propostas apresentadas pelos religiosos, especialmente em relação às imposições culturais que deles decorriam, agora

encontram uma nova forma de interação com a mensagem religiosa que dialoga com suas práticas e valores culturais.

Esses episódios provocaram desconfortos perante outras igrejas e denominações, resultando em uma confluência dos elementos sagrados oriundos tanto do cristianismo quanto da cultura Ticuna. Este fenômeno pode ser compreendido como uma forma de hibridismo religioso. Assim, caracteriza-se como um instrumento para a valorização da cultura nativa. Segundo o Pastor Athus, "com o mesmo instrumento nós vamos resgatar." Ao proferir tal afirmativa, ele refere-se diretamente ao papel desempenhado pelas igrejas no processo de desarticulação que foi imposto no passado e, em certa medida, ainda se faz presente atualmente. A partir disso, busca-se a construção de uma igreja autossustentável e autônoma, que se engaje em um debate significativo sobre as questões religiosas e culturais, a partir da interação entre essas perspectivas.

É neste contexto, agora integrado e teoricamente coeso de duas abordagens cosmológicas, que se estabelece a etnoteologia. Ela emerge para contemplar a viabilidade de um diálogo menos conflituoso entre os sistemas de crença, minimizando, dessa forma, os embates, o que contribui para os esforços de aprimoramento contínuo de sua posição nas relações internas, assim como nas interações com indivíduos da cultura branca, conforme destaca o Pastor Athus em suas declarações:

Aqui a igreja permanece. Porque o Jesus que eles trouxeram não tem característica nenhuma com a nossa realidade. É coisa que a gente não compreende, mas tendo essa característica (*falando dos Ticuna*) eles vão entender através da mitologia deles. Vai ter a mesma característica. O Jesus que a gente prega né, por isso que eles se aproximam mais, entendem mais o Jesus contextualizado, Jesus que tem a ver com o nosso Deus. É um exemplo, quer dizer, o seguidor já veio antes de Jesus aqui, que são os heróis míticos né, que tem a características dele, mas não é ele. Não é ele, mas tem uma característica muito aproximada. (Lima, 2012:83)

O desenvolvimento da Igreja indígena desde a sua criação, em 2009, demonstra que, apesar de sua breve história, ela se consolidou como um espaço de debate voltado para a evangelização, com foco na formação de "Igrejas autóctones". Segundo a perspectiva de Ronaldo de Almeida, essas iniciativas são "(...) grupos

indígenas que completaram o ciclo missionário (...)” estando aptos para enviarem e serem enviados “(...) para evangelizar primeiro seus parentes distantes e, depois qualquer sociedade.” (Almeida, 2004:49) O Conplei reforça que esse ciclo propõe que os missionários nativos evangelizem seus próprios parentes.

O autor enfatiza que, para que esse processo se concretize, é imprescindível realizar um profundo trabalho de conversão. Neste contexto, a conversão pode ocorrer por meio de pelo menos quatro caminhos distintos, resultando em quatro desfechos variados. Em primeiro lugar, os missionários podem enfrentar dificuldades na evangelização devido à sua incapacidade de acessar as comunidades nativas que almejam alcançar. O segundo aspecto remete à inconstância que os nativos podem demonstrar ao receber a mensagem, o que gera obstáculos à sua integração no ciclo religioso. O terceiro ponto trata das modificações que os ensinamentos dos missionários podem sofrer ao serem assimilados pelos nativos, resultando em uma ampla divergência em relação às expectativas dos evangelizadores. Isso significa que a interpretação e aplicação dos ensinamentos podem provocar questionamentos sobre tudo aquilo que lhes foi transmitido. Por fim, o resultado mais desejado pelos missionários é que seus esforços sejam recompensados quando observam que suas propostas, ligadas ao ensino da palavra de Deus e à conversão dos nativos, se realizam conforme o esperado.

Considerando esta classificação, é possível afirmar que, no que diz respeito à Igreja Indígena em Filadélfia, ocorreram a implementação de, no mínimo, dois dos processos mencionados. As dificuldades em conceber suas vidas dissociadas de suas práticas tradicionais (as quais foram categoricamente proibidas pelos missionários protestantes) resultaram na criação de um ambiente de incerteza, especialmente entre aqueles que se filiaram a essas igrejas. Isso os levou a dedicar uma considerável parte de seu tempo a refletir sobre suas práticas, especialmente no que se refere às imposições associadas às transformações. Diante desses dilemas, é comum entre os membros da Igreja Batista Regular a ocorrência de práticas como o resguardo pós-parto, notadamente a pintura da criança com jenipapo, visando à proteção contra animais e entidades espirituais. Tal realidade sugere que esses indivíduos nunca se desvincularam completamente de seus costumes.

Outro aspecto que se relaciona à Igreja Indígena refere-se às transformações no significado das mensagens transmitidas pelos missionários. Neste contexto, o autor original dessas ideias acabou por estabelecer um novo campo semântico em torno dos ensinamentos assimilados durante sua formação. Essas modificações surgiram em resposta a inquietações relativas ao modelo de evangelização, especialmente às oposições que se manifestavam em relação às práticas culturais indígenas. É a partir desse ponto que emergem as revalorizações, levando os pastores Athus e Eli a propondo a criação de uma igreja cujo objetivo é promover o respeito às culturas indígenas, levando em consideração que os Ticuna possuem uma cosmologia que deve ser respeitada e afirmada em harmonia com os princípios do cristianismo.

Durante o período de investigação do mestrado, a Igreja contava com cinco congregações e um seminário destinado à formação de indígenas, abrangendo não apenas a etnia Ticuna, mas também com a intenção de impactar as outras etnias presentes na região. Embora não tenha especificado a localização exata, Athus menciona a existência de congregações da Igreja no Peru e na Colômbia.

Além das congregações já citadas, a Igreja possui uma em Tabatinga, uma em São Paulo de Olivença e sua sede em Benjamin Constant. O centro de formação denominado Sabonete se destaca como um espaço singular, destinado aos futuros missionários que prosseguirão com as atividades da Igreja. Entre as etnias representadas, foram identificados membros dos Matis e Cocama. Adicionalmente, foram estabelecidas casas e igrejas em Atalaia, contemplando outros grupos do Vale do Javari, como os Marubo, Mayuruna e Kanamari, com o objetivo de disseminar a mensagem da evangelização, fundamentando-se na perspectiva de uma menor intervenção cultural, de modo que, ao retornarem a suas aldeias, esses indivíduos possam continuar o trabalho evangelizador. Recentemente na comunidade de Bom Caminho, vizinha a Filadélfia foi criada uma casa de oração, denominada Igreja Evangélica Indígena de Bom Caminho, significando que o projeto está em expansão.

Conforme observado, a finalidade da Igreja Indígena ultrapassa o mero alcance dos Ticuna, abrangendo, igualmente, outras comunidades situadas na área do Vale do Javari e do Solimões. A proposta torna-se cativante e interessante para todas as etnias locais devido ao discurso de evangelização que ressalta a valorização

da cultura nativa. É por meio desta retórica que se dissemina e atrai a atenção dos grupos indígenas presentes na região.

De acordo com o disposto, o discurso mobilizador da Igreja Indígena repousa na completude do religioso com o político, sendo a sua face mais declarada o fortalecimento da identidade Ticuna, o que também se estende aos outros grupos. Ao construírem este mecanismo de fortalecimento de sua identidade indígena eles estão se posicionando diante dos não indígenas, mas também mostrando para os membros da sua própria etnia que é possível estabelecer outros meios de interação interna e externa. Toda essa perspectiva doutrinária que mobiliza a Igreja Indígena guarda relação estreita com os posicionamentos do seu idealizador diretamente apoiado pelos objetivos do Conplei.

Não é possível pensar nos Ticuna como um grupo totalmente isolado das outras etnias ou da sociedade não indígena que os cerca, seja brasileira ou de outro país. A convivência e a formação de laços com outros grupos, sejam eles indígenas ou não, têm feito dessa etnia um exemplo interessante de como as fronteiras étnicas e territoriais são espaços de convivência variada, onde há ricos processos de troca, trocas, influências mútuas e os conflitos. É importante lembrar que essas questões têm um impacto grande na compreensão que se produz sobre essa etnia e nos diversos aspectos que envolvem essa cultura. Além disso, vale destacar as sensações de prestígio que surgem a partir do pertencimento a certas condições ou posições dentro da comunidade, que elevam o indivíduo a um status diferenciado em relação aos demais.

Nesse processo, o ingresso e a permanência dos Ticuna em diferentes grupos religiosos não parecem ser totalmente desinteressados. A troca entre as igrejas mostra que eles estão sempre buscando algo que Mariana Paladino (2006) chama de prestígio, ou seja, o reconhecimento que uma pessoa conquista pelo seu lugar dentro e fora do grupo. Nesse contexto, o papel ou a função social da pessoa parece ser algo que revela bastante sobre sua ligação ou não com um momento religioso específico.

É evidente que Paladino (2006) faz essas reflexões pensando no desenvolvimento da educação na perspectiva de entender o impacto desse processo para os povos Ticuna. No entanto, não seria exagero tentar relacionar essas ideias com a importância que eles dão às suas tradições religiosas. A crescente influência

dos movimentos religiosos, especialmente os cristãos, na vida dessas comunidades faz com que essas conexões se tornem um tema interessante para os estudos antropológicos. A maior parte das pesquisas sobre os Ticuna tem se concentrado em aspectos relacionados à experiência religiosa dessa etnia, conforme apresentado por Bartolomeu Meliá (1997), e esses elementos podem ser entendidos como uma espécie de “Teologia Ticuna”.

Um ponto que considero importante ao falar sobre esse tema é como as pessoas se deslocam entre diferentes instituições e de que forma isso pode ser percebido e analisado na área em questão. A ligação com esses vínculos parece envolver, principalmente, uma participação política das pessoas que estão sendo mencionadas, além do espaço que elas ocupam nesses contextos.²³

A habilidade de participar de diferentes situações, ambientes ou papéis, como preferir, faz com que os agentes da pesquisa sejam figuras importantes para entender como funciona a sociedade em que estão inseridos. Quando esses indivíduos têm a oportunidade de ocupar posições de destaque além das igrejas, eles passam a ocupar lugares considerados privilegiados. A forma como eles acionam a etnicidade depende tanto da necessidade quanto do momento em que se encontram.

O fato de se identificarem como cristãos traz uma força que vai além das questões religiosas. As experiências no campo mostram que essa identificação pode ser vista também como uma postura política, já que carregar a marca de cristão dá a alguém um certo destaque dentro do grupo. Além disso, essa identidade pode gerar efeitos e repercussões tanto dentro quanto fora do grupo, influenciando a forma como as pessoas são percebidas e agem.

Reconhecer a condição de ocupação pode trazer benefícios nos processos de negociação, tanto dentro quanto fora da instituição. Por isso, ocupar cargos como

²³ Neste trecho do texto, vou falar sobre a ligação tanto do pastor Athus Vasques quanto do pastor Eli Leão. Ambos atuam diretamente com a Igreja Indígena e o Conplei, além de atuarem também em outras áreas, tanto dentro quanto fora da comunidade indígena. Athus tem uma presença importante na Escola Municipal Ebenezer, onde desenvolve atividades como vice-diretor. O diretor da escola é outro líder Ticuna e também líder religioso, Ozéias Macário. Já o pastor Eli Leão também é uma figura de destaque na Igreja Indígena e ainda trabalhou como professor no Ensino Superior, junto ao INC/UFAM e, atualmente desenvolve os debates da criação de uma universidade comunitária indígena. Essas posições de destaque dão a esses agentes condições especiais para dialogar, tanto dentro quanto fora da sua comunidade.

vice-diretor escolar ou professor universitário também aumenta o prestígio na cena étnica atual. Esses cargos, dentro e fora do contexto Ticuna, fazem com que as pessoas que os ocupam sejam vistas como indivíduos capazes de dialogar com diferentes sentidos e vozes, tornando-se figuras importantes nesse ambiente.

Cada pessoa envolvida na conversa desempenha pelo menos três papéis diferentes, sendo que cada um deles aparece em momentos específicos. Mesmo assim, esses papéis estão claramente conectados entre si. Essa ideia de discutir esses papéis tem o objetivo de ajudar a entender melhor como se forma a imagem do líder.

Os Ticuna, enquanto grupo étnico, buscam fortalecer sua identidade e se diferenciar dos outros grupos da região, usando características como sua organização social, a língua que falam e sinais diacríticos próprios. Mas como essa identidade se relaciona com a presença do cristianismo? Como esses aspectos tradicionais Ticuna são negociados diante dos modelos de explicação evangélicos, por exemplo? Na segunda metade de 2022, durante um encontro para conversar sobre os tratamentos médicos tradicionais na Comunidade de Santo Antônio, tive a oportunidade de conversar com dois pastores Ticuna e ouvir uma versão do relato sobre a criação do mundo deles. Essa narrativa, contada no início desse trabalho no subcapítulo “como contam a origem do povo Magúta”, foi sendo complementada com novos detalhes, com o objetivo de justificar a presença do cristianismo entre eles. Nele a origem dos diferentes povos e movimentos é explicada como se estivesse sendo reinterpretada à luz da situação atual em que vivem.

O Conplei, mesmo falando em preservar a cultura, tem atuado de forma bastante firme para desconstruir algumas características que consideram prejudiciais à vida cristã. Um desses elementos é o xamanismo. Para os membros do conselho, a prática xamânica é vista como algo ligado ao demoníaco e precisa ser combatida com força. Durante um encontro do Conplei Jovem, realizado em Atalaia do Norte, conversei com Ricardo Poquivique, que é o coordenador nacional do Conplei Jovem. Ele explicou que umas das propostas do conselho é fazer uma espécie de conexão dos indígenas com a mensagem evangélica, fazendo com que eles “saíam das trevas, abandonem a relação com certos espíritos, que também abandonem práticas relacionadas a feitiçaria.

No discurso do Ricardo, ficou claro um projeto interessante de substituir parte das cosmologias tradicionais das comunidades nativas pelo ordenamento cristão. Isso não quer dizer que eles deixariam de se reconhecer pelas suas próprias classificações étnicas, mas estariam em um processo de construir laços de fraternidade, formando uma espécie de família em Cristo. Essa mudança levaria ao enfraquecimento de práticas que o Conplei considera prejudiciais, como as animosidades, o uso excessivo de álcool, relações amorosas extraconjugais que não seguem os preceitos cristãos e outros ajustes que estão sendo sugeridos.

Apesar das mudanças nos conceitos religiosos, ainda há uma conexão direta entre essas crenças e a visão de identidade dos Ticuna. Acho que, nesse processo, é possível pensar o papel que englobe tanto aspectos étnicos quanto religiosos, pois o grupo precisa se comunicar tanto internamente quanto com o mundo exterior. Mas o que isso quer dizer? Mesmo tendo adotado outras formas de entender o mundo, os Ticuna continuam mantendo certos sinais específicos que, segundo Barth (2005:19), mostram claramente as relações identitárias.

A preservação da língua e a prática de alguns rituais demonstram isso. No entanto, indicar formas de identificação relacionadas ao cristianismo “indígena” também coloca esses grupos em destaque em relação aos demais membros. No mesmo parágrafo, Barth conclui seu raciocínio ao afirmar que:

Isso certamente significa que foram aprendidas algumas coisas que mostram uma continuidade cultural da tradição das prévias gerações da população indígena. Porém, essas ideias e habilidades, esse conhecimento, certamente não esgotam aquilo que foi aprendido, a cultura que uma pessoa controla. (Barth, 2005:19)

A transformação acontece, mas ela não é sempre constante. As pessoas assumem novas identidades ao alinhá-las com novas perspectivas, mas isso não significa que deixem completamente para trás as formas de se apresentar do passado. Nesse sentido, quero destacar que adotar uma identidade religiosa ligada ao contexto étnico ajuda a melhorar a visibilidade do grupo, especialmente perante quem está de fora. Roberto Cardoso de Oliveira (1980) aponta que, ao falar sobre identidades majoritárias e minoritárias, especialmente dentro de sistemas de classe, as minoritárias costumam ser estigmatizadas e acabam criando estratégias para se

inserir em ambientes mais favoráveis. Com o objetivo de assumir o cristianismo como religião não estariam subalternizados os interesses étnicos?

A partir de 1991, a FUNAI decidiu que todas as terras indígenas no Brasil não poderiam mais ter missões cujo objetivo fosse a conversão dos povos indígenas. Essa decisão teve um impacto grande, especialmente nas organizações religiosas que já tinham suas atividades missionárias nessas áreas. Não foram afetadas apenas elas; também aqueles indígenas que já tinham sido evangelizados com o propósito de seguir os ensinamentos cristãos.

Então, começa uma longa luta desses grupos para descobrir uma forma de entrar nas aldeias. Como já tinham feito trabalhos de conversão em vários lugares antes da proibição, perceberam que a melhor estratégia seria melhorar o conhecimento dos nativos que já tinham sido convertidos e, a partir daí, enviá-los como evangelizadores para seus próprios povos.

Neste contexto, surgiu o Conplei como uma estratégia dos diferentes grupos missionários para levar o evangelho aos povos indígenas e promover o acesso ao conhecimento cristão. Hoje em dia, os principais momentos de formação para os indígenas acontecem nos congressos, que podem ser nacionais ou regionais, além do Conplei Jovem. Esse modelo de trabalho está sendo adotado também em outros países da América do Sul, como Argentina, Bolívia, Colômbia, Equador, Guatemala, Paraguai, Peru e Venezuela, como foi dito anteriormente.

O Conplei desempenha um papel importante ao refletir sobre como surgem e se formam igrejas evangélicas em comunidades indígenas, especialmente por adotar uma estratégia de evangelização onde os próprios nativos se tornam os agentes principais. Essa organização tem dado prioridade à preservação e valorização da cultura indígena, o que me faz pensar na forte ligação entre ela e a criação da igreja em Filadélfia. Com os povos Ticuna, por exemplo, a Igreja Indígena se tornou um espaço fundamental para não só dar voz às mensagens dos evangelizadores, mas também para consolidar práticas culturais que reforçam os laços internos do grupo étnico e fortalecem as conexões com a sociedade ao redor. Dessa forma, ela ajuda a criar um ambiente propício para observar melhor os fenômenos relacionados à presença de missionários nas comunidades, especialmente quando esses missionários são nativos.

O Conplei parece atuar com base em ideias reflexivas que, de certa forma, afastam-se do sentido estritamente religioso e étnico, criando um espaço de diálogo entre a cultura indígena e a fé. Não é incomum ouvir pessoas que têm um pé na Igreja Indígena e outro no Conplei dizerem que o movimento de criar igrejas autóctones ou “realmente indígenas” busca romper com práticas colonialistas. Essa iniciativa seria, então, uma espécie de ajuste na forma de praticar o cristianismo, desafiando os conceitos estabelecidos pelos primeiros evangelizadores e seus seguidores, agora sendo repensados por líderes indígenas. Claro que é importante refletir sobre a relação entre esses discursos e a prática religiosa real. Seria ingenuidade pensar que há uma simples sobreposição entre fé e tradição nesse contexto, mesmo quando os próprios indígenas lideram esse movimento.

A ideia de etnoteologia virou um tema comum nas conversas. Esse termo é usado para falar de uma espécie de cristianismo na prática, pois, para as pessoas com quem converso, a proposta da terceira onda missionária busca promover um conjunto de princípios de fé que não fiquem presos a templos e cultos tradicionais, mas que se manifestem em atividades do dia a dia e que atendam às necessidades das pessoas. Em resumo, seus seguidores dizem que esse cristianismo não tenta apagar o jeito de viver da etnia ou de outros grupos, mas sim reconhecer a forma de ser Ticuna através de um modelo de vida religiosa próprio.

A frequência com que se fala em cultura, especialmente na cultura Ticuna, levantou um alerta sobre a posição dessa categoria nos discursos que tentam conciliar o modo de vida Ticuna com o cristianismo. Muitos momentos, como aqueles em que Eli Leão e Atos Vasques usaram o termo, mostraram que o modelo de evangelização praticado pelos religiosos que vieram antes deles era visto como prejudicial ao jeito de viver da etnia. Até que ponto essa apropriação de discursos e o uso de categorias estrangeiras ajudam a fortalecer aspectos como a identidade indígena, especialmente diante de envolvimento frequentes, principalmente por parte de movimentos religiosos?

Para refletir sobre isso, é interessante trazer as contribuições de CUNHA (2017), que discute como o termo cultura foi apropriado. Pensar apenas no surgimento de conceitos como esse não basta para entender as situações em que eles foram utilizados. É fundamental também analisar como essas apropriações aconteceram e

quais sentidos foram atribuídos ou incorporados a eles. Nesse sentido, Manuela Carneiro destaca questões importantes extraídas de Marshall Sahlins: “como se dá a indigenização da noção de cultura?” (CUNHA, 2017, p. 307). A mesma pergunta pode ser feita para refletir sobre as questões religiosas: como ocorre a indigenização da religião?

Segundo Sahlins (1997), a cultura é um sistema dinâmico e útil, que as pessoas usam para se entenderem e se adaptarem às mudanças ao longo da história. Elas resistem às influências externas recriam suas identidades nesse processo. Nesse sentido, a modernidade não precisa acabar com a cultura tradicional; ela pode transformá-la e até fortalecê-la.

Na contemporaneidade, caracterizada por inovações técnicas, econômicas e sociais, as culturas tradicionais tendem a incorporar de maneira adaptativa esses elementos, possibilitando sua recriação e expansão. Em diversos contextos, povos indígenas e comunidades tradicionais empregam recursos modernos, incluindo tecnologias e insumos externos, valores e identidades. Nesse sentido, Sahlins sustenta que a diversidade cultural não apresenta sinais de extinção, mas de reinvenção contínua, gerando novas manifestações e formas culturais.

Uma conexão oportuna a essa ideia é o pensamento trazido por Paula Montero (1998), quando ela trata da indigenização das igrejas a partir da experiência do catolicismo. Montero analisa a indigenização das instituições religiosas como um processo de adaptação cultural e de autonomia das igrejas locais, sobretudo em países não europeus, após o Conselho Vaticano II. O Concílio evidencia uma transformação relevante ao romper com a associação exclusiva do catolicismo à cultura europeia, promovendo a contextualização cultural da teologia e da liturgia.

A indigenização das igrejas locais envolveu a formulação de símbolos e ritos mais alinhados às culturas indígenas, a promoção de um clero autóctone e a experimentação de novas estruturas organizacionais e formas de ministério eclesial. Ademais, foi implementada uma iniciativa de “descolonização da teologia”, permitindo que teólogos fora do contexto europeu desenvolvessem reflexões teológicas regionais, questionando as concepções tradicionais da teologia ocidental. Como exemplo dessa transformação, destaca-se a comunidade Ticuna de Belém do Solimões, cuja experiência tem se tornado referência para outros espaços de

presença católica, apesar da resistência de segmentos da Igreja Católica, preocupados com a potencial fragmentação decorrente das particularidades étnicas.

A indigenização promovida pelo Conplei, ao enfatizar a valorização dos saberes, práticas e línguas indígenas no âmbito das instituições missionárias evangélicas, pode ser analisada em consonância com as reflexões de Paula Montero acerca do processo similar ocorrido na Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Montero caracteriza a indigenização como um movimento que fomenta a autonomia, a contextualização cultural e a descolonização da teologia. Por outro lado, o Conplei enfrenta o desafio de harmonizar tais objetivos com as tensões internas entre a preservação da identidade indígena e a adesão ao cristianismo, que, apesar da indigenização, continua vinculado a estruturas e dogmas externos. Ademais, a possibilidade de fragmentação cultural e eclesial, destacada por Montero, também se manifesta no contexto evangélico, onde a indigenização pode ser interpretada tanto como um avanço emancipatório quanto como uma fonte de conflitos identitários. Essa dualidade evidencia os limites ambíguos e os dilemas inerentes aos processos de adaptação cultural em religiões marcadas historicamente por relações de poder colonial e missionário.

Acompanhando a antropologia podemos perceber que ela revela que as interações entre missionários e povos indígenas historicamente ocorrem em contextos de dominação cultural, religiosa e política, caracterizados por tentativas explícitas de supressão ou subjugação das cosmologias e práticas locais. Os missionários frequentemente impõem valores, línguas e crenças cristãs, negando as compreensões indígenas do mundo, como percebido na catequização durante o período colonial brasileiro. Tal dinâmica desafia a compreensão de processos de adaptação ou reinvenção cultural como ocorrências isentas de conflitos e coerção.

Durante a intervenção dos grupos missionários, observa-se a introdução de elementos externos, incluindo aspectos tecnológicos, econômicos e religiosos. Paralelamente, os povos indígenas participam de processos de apropriação, resistência e transformação dessas influências, nem sempre aceitando-as de forma passiva. A formação de igrejas autóctones e a liderança nativa no contexto missionário evidenciam um fenômeno de hibridismo e agência que contestam a narrativa linear de

dominação, além de revelarem tensões inerentes às relações entre tradições culturais e modernidades.

A perspectiva de Sahlins destaca a constante reinvenção cultural; entretanto, uma leitura mais criteriosa dos grupos missionários evidencia que tais reinvenções frequentemente ocorrem em contextos de assimetria de poder, podendo resultar na perda irreversível de conhecimentos e práticas tradicionais. Essas transformações podem gerar "novas manifestações culturais" que, muitas vezes, representam formas reinterpretadas ou fragmentadas de tradições extintas.

As transformações culturais promovidas pelas missões representam reconfigurações identitárias de natureza eminentemente política, nas quais indígenas missionários e igrejas autóctones negociam autonomia, reconhecimento e enfrentam disputas internas e externas. Essas alterações se configuram mais como uma "recriação" cultural estratégica do que como uma mera incorporação adaptativa de elementos externos.

Quanto a noção de conversão Macedo (2000) propõe uma discussão sobre o tema a partir da perspectiva de que a conversão deve ser interpretada como:

(...) uma relação dinâmica dependente das interações entre os sujeitos
(...) A conversão dos Ticuna ao protestantismo, sendo um aspecto importante do contato interétnico, só pode ser compreendida levando-se em conta as variações de conjunturas políticas e o caminho percorrido pelos membros da comunidade em sua história coletiva.
(MACEDO, 2000, p. 176)

Para compreender as concepções relacionadas à denominada Terceira Onda Missionária, denominada pelos atores locais, é imprescindível dialogar com categorias provenientes do debate antropológico sobre religião, especialmente no que concerne às ações de grupos e missões religiosas junto às populações indígenas. A perspectiva da conversão emerge frequentemente como uma categoria central, acompanhada de questionamentos pertinentes. Considerações iniciais podem contribuir para a estruturação desse percurso analítico, facilitando a análise do percurso escolhido.

A problemática apresentada ressoa em dimensões da vida Ticuna que parecem não ser afetadas pelas negociações de significados que emergiram do contato com o "homem branco". A menção refere-se à preservação de aspectos como

a estrutura organizacional em clãs e metades exogâmicas. Apesar de os movimentos religiosos insistirem na adesão a essas questões, pelo menos em um primeiro momento, elas se mantêm como inegociáveis, ainda que algumas iniciativas busquem desafiar tais características.

Nas seções anteriores, discuti a proposta de explorar uma intersecção entre esferas sagradas, refletindo também sobre como o cotidiano do povo Ticuna pode ser interpretado através de passagens e perspectivas do cristianismo. Neste contexto, destaca-se, em particular, o projeto de formular uma “nova ideologia da religião, um novo sagrado”, conforme mencionado pelo pastor Athus. Seria essa possibilidade admissível?

Compreendo toda essa narrativa sob uma perspectiva política que visa sustentar uma identidade indígena que requer a língua indígena, a realização de ritos e mitos, bem como a valorização da memória e da oralidade indígena. Esses elementos são utilizados para reforçar, perante a sociedade ocidental, a afirmação de que esses indivíduos são mais autênticos em suas características étnicas, ou seja, que representam o que se entende por indígenas reais.

Compreendo toda essa narrativa sob a perspectiva política que busca fundamentar uma identidade indígena que requer a utilização da língua nativa, a realização de rituais e a preservação de formas de transmissão oral, assim como a manutenção da memória e da oralidade indígena. Esse conjunto de elementos é essencial para validar, perante a sociedade ocidental, a autenticidade de sua indianidade, ou seja, para afirmar que são indígenas legítimos.

A manutenção e defesa do discurso proativo nas lutas sociais são elementos fundamentais para esses grupos, os quais não podem abrir mão, pois a ausência desse discurso os colocaria em uma posição de menor valorização como indígenas. Em outras palavras, eles permaneceriam identificados como Cocama, Kambeba ou, em algumas circunstâncias, poderiam até perder essa identificação, conforme uma narrativa interna que prevalece. Tal situação implicaria uma degradação de seu status cultural, e a perda desses valores seria interpretada como uma derrota significativa. Essa parece ser a razão pela qual se opõem à descontinuidade do discurso que enfatiza a interconexão com os elementos sagrados, permitindo que não haja uma renúncia total a questões de alta relevância para a etnia.

De modo geral, observa-se que as argumentações dos líderes religiosos da Igreja Indígena e do Conplei transcendem o âmbito religioso, estendendo-se ao debate de natureza política. A Terceira Onda Missionária configura-se como uma estratégia de rearticulação do poder, refletindo o desejo dos povos indígenas de retomar o protagonismo missionário após os processos evangelizadores conduzidos por missionários estrangeiros (Primeira Onda) e nacionais (Segunda Onda). A aquisição desse protagonismo implica na obtenção de posições de destaque nas ações proselitistas, evidenciando uma distinção em relação às ondas anteriores e, sobretudo, consolidando o poder interno dentro das comunidades indígenas e perante outros grupos étnicos.

Esse aspecto suscita a reflexão de que, neste movimento, pode haver uma forma de instrumentalização do sagrado em prol do político. Como cheguei a essa conclusão? Proponho uma análise a partir de questionamentos alternativos. Por exemplo, de que maneira eles se afirmam? Eles se definem como cristãos. Ao mesmo tempo, afirmam não renunciar a sua identidade.

Seria inviável afirmar que não acreditam em todo o ensinamento de Jesus, pois tal postura não se sustentaria; não poderiam ser considerados cristãos parciais, tampouco estar em uma posição ambígua em relação à mitologia Ticuna, por exemplo. Embora exista um discurso de dualidade religiosa, esse fenômeno sugere uma realidade que não parece convincente. O que pode estar em jogo é a exploração da narrativa que vincula os indivíduos aos demiurgos e figuras míticas do universo Ticuna como um estratagema político, uma justificativa que visa a preservação da etnicidade, considerando que, em termos de fé, eles se identificam como cristãos.

A validação dessa proposição foi exposta por Ricardo Poquivique durante sua participação no Conplei Jovem, realizado em Atalaia do Norte, onde discutiu a necessidade de substituir os denominados "deuses falsos", os quais são e foram integrados nas diversas etnias, pelo "deus verdadeiro", conforme ensinado pelo cristianismo.

Este processo pode ser interpretado como um critério de seleção de elementos culturais que visa tanto a preservação quanto a exclusão de certos aspectos. Tal higienização sugere que os indígenas seriam levados ao abandono das práticas cotidianas consideradas inadequadas, conforme o entendimento dos

primeiros missionários, ou seja, práticas que não seriam compatíveis com a visão cristã. A Terceira Onda, dessa forma, estaria limitada à mera percepção de uma substituição do agente evangelizador, dada a transição para um nativo no papel de evangelizador. Neste contexto, é pertinente questionar a posição da cultura nesse processo. O que exatamente se entende por cultura nesse cenário e de que maneira se está propondo a relação entre religião e as diferentes perspectivas étnicas? Essas são algumas questões que merecem reflexão ao considerarmos os próximos desdobramentos.

4.2 Versões de um cristianismo transcultural

Com o caminhar pelas leituras me deparei com alguns textos que me chamaram a atenção. Todos eles tinham algo em comum e estavam direcionados a refletirem diretamente o papel do antropólogo em relação as missões cristãs presentes entre grupos indígenas, ou seja, todos fazem uma espécie de Antropologia Missionária e discutem o papel do antropólogo desde dentro da missão.

Essa Antropologia Intercultural (evangélica) constitui um campo de investigação que visa compreender e facilitar as relações entre diferentes culturas mediante uma abordagem antropológica integrada à cosmovisão evangélica. Essa área promove o diálogo intercultural e a comunicação eficiente entre grupos sociais e culturais diversos, levando em consideração os códigos culturais, as cosmologias e as estruturas sociais específicas de cada grupo. Em oposição a abordagens estritamente socioculturais, essa antropologia incorpora elementos da fé cristã, reconhecendo Deus como agente de reconciliação.

Essa abordagem antropológica tem como objetivo preparar profissionais, missionários, pesquisadores e integrantes de instituições religiosas para atuarem em contextos de alteridade, ou seja, em ambientes caracterizados por encontros interculturais.

A análise dos modelos de Antropologia Missionária e de antropologia Intercultural/Transcultural evidencia que ambos representam abordagens de

conhecimento aplicado e instrumental, elaboradas no âmbito da evangelização e sujeitas a frequentes tensões em relação à antropologia acadêmica.

A antropologia missionária é explicitamente considerada por seus praticantes como uma forma de "antropologia aplicada" ou "antropologia prática". Sua principal finalidade consiste na aplicação do conhecimento antropológico para atender a propósitos religiosos e de divulgação religiosa. Silva (2016:87) propõe pensar a Antropologia Missionária como uma área "(...) que se coloca enquanto um método de aplicação antropológica no preparo de missionários e que se insere nesse campo de disputas", ou seja, o campo da antropologia aplicada.

A antropologia missionária, enquanto uma modalidade de antropologia aplicada, possui orientação orientada a aplicações práticas relacionadas a objetivos religiosos, com ênfase na formação de missionários e na disseminação do evangelho em contextos culturais variados. Essa abordagem pressupõe que o conhecimento antropológico não seja desenvolvido exclusivamente para fins acadêmicos — como a compreensão desinteressada da diversidade cultural — mas para intervenções que influenciam a maneira de abordar as culturas estudadas, visando à transformação religiosa e social. Segundo Silva (2016), essa vertente encontra-se inserida em um campo de disputas, evidenciando que a antropologia praticada nesta modalidade está sujeita a tensões entre as tradições científicas da disciplina e os propósitos missionários.

A antropologia missionária caracteriza-se pela utilização do conhecimento antropológico com propósitos extrínsecos à disciplina, suscitando questionamentos acerca de sua neutralidade, potencial etnocentrismo e implicações éticas nas intervenções culturais, uma vez que as ações missionárias visam promover alterações específicas nas culturas receptoras.

Existe uma tensão entre a antropologia enquanto disciplina científica, caracterizada por seu compromisso ético e epistemológico de compreender o outro em seus próprios termos, e a antropologia missionária, cuja finalidade religiosa visa a transformação do outro, o que pode gerar conflitos entre o respeito às diferenças culturais e os objetivos evangelizadores. A Antropologia Missionária faz o mesmo tipo de avaliação no sentido de entender que o antropólogo da academia. Souza (2003) pergunta:

Será que esses antropólogos e também outros pesquisadores, acreditam que, quando vão a uma aldeia fazer uma pesquisa, utilizam um método natural indígena para obter informações? Quando colhem os dados, já estão alterando a maneira natural indígena de transmitir conhecimento. Não se vê, nas aldeias, uma criança com o caderninho na mão, anotando as instruções do seu pai de como fazer um arco, ou com gravadores, filmadoras e máquinas de escrever, para não citar os computadores e outros avanços tecnológicos contemporâneos. (Souza, 2003: 71)

Vertem desse trecho algumas questões que podem ajudar a problematizar, o tema. O primeiro aspecto refere-se à naturalização do indígena pelo autor, ao presumir a existência de um "método natural indígena" considerado puro e imutável na transmissão de conhecimentos. Tal entendimento pode induzir a uma visão essencialista e fetichizada das culturas indígenas, como se fossem espaços intocados e isolados do contato com o mundo moderno.

Ainda com relação a citação anterior, é necessário pensar que a mudança/transformação são inevitáveis no processo de interação entre pesquisador e grupo. O trecho ressalta que a mera atividade de coleta de dados modifica a dinâmica inicial da transmissão de conhecimentos, demonstrando a impossibilidade de um método completamente neutro ou isento de interferências no contexto social e cultural investigado. Mas não há, segundo Victora (2000) a possibilidade de o pesquisador se colocar como uma "mosca na parede", como se ele, não pudesse ser percebido pelas pessoas do campo.

Em relação ao terceiro ponto tratado, há uma comparação inadequada entre tecnologias. A representação de crianças indígenas supostamente desprovidas do uso de cadernos, adores ou computadores na aprendizagem estabelece um contraste binário entre "tradição" e "modernidade". Tal perspectiva obscurece as formas dinâmicas pelas quais o conhecimento circula nas comunidades contemporâneas, as quais podem integrar tecnologias de maneira criativa e adaptada às suas realidades.

Esse tipo de discussão parece escamotear aquilo que chamamos de agência indígena. A análise evidencia uma perspectiva passiva acerca dos povos indígenas no contexto da pesquisa, tratando-os como meros objetos de observação, desconsiderando sua condição de agentes ativos na interpretação e na negociação das práticas de registro e transmissão do conhecimento.

A percepção de Costa (2003) representa uma visão estática e homogênea das práticas indígenas, presumindo que estas se mantenham invariavelmente inalteradas ao longo do tempo, independentemente de processos históricos, intercâmbios culturais e adaptações a contextos diversos, incluindo os tecnológicos. Tal abordagem corre o risco de perpetuar um reducionismo que encarcera os sujeitos indígenas em espaços e temporalidades fixas, negligenciando a diversidade e a dinamicidade inerentes às formas de sociabilidade e transmissão de conhecimentos.

Embora a preservação de formas tradicionais de conhecimento seja uma preocupação legítima, o trecho salientado destaca que a própria atividade de pesquisa exerce influência sobre as relações sociais e culturais originais, alterando o significado das práticas comunicativas entre os interlocutores indígenas e o antropólogo tem consciência disso. Tal observação evidencia a impossibilidade de um distanciamento absoluto entre pesquisador e sujeito pesquisado, questionando a viabilidade de uma etnografia plenamente "pura" ou neutra. O processo de coleta de dados modifica, ainda que de forma sutil, os contextos culturais envolvidos, demandando do pesquisador uma postura reflexiva contínua para identificar e minimizar possíveis vieses e efeitos decorrentes de suas intervenções.

Ainda mais, a narrativa evidencia uma perspectiva predominantemente passiva das comunidades indígenas em relação à presença do pesquisador, concebendo-as como objetos de estudo que não participam ativamente na codificação, interpretação e negociação dos processos etnográficos. Tal abordagem contrasta com as discussões contemporâneas acerca da coautoria e coprodução do conhecimento etnográfico, as quais defendem o reconhecimento dos interlocutores indígenas como agentes ativos e críticos no desenvolvimento da pesquisa, valorizando suas estratégias de resistência e adaptação.

O pastor e antropólogo Ronaldo Lidório (2011) aponta que

Desde a década de 1960, tem havido um crescente interesse missionário pela Antropologia Aplicada, que consiste na utilização dos métodos antropológicos em busca de soluções para problemáticas da vivência humana, sendo, portanto, adequada aos desafios dos movimentos missionários. (Lidório, 2011:35)

Ao analisar a utilização da antropologia por missionários, evidencia-se a fragilidade da autonomia ética dessa disciplina em contextos de intervenção. Essa prática frequentemente se caracteriza por uma abordagem instrumental voltada à transformação social, sem levar em conta a autonomia cultural das comunidades indígenas ou tradicionais atingidas. A adoção de métodos antropológicos com fins evangelizadores ou intervencionistas tende a reproduzir uma perspectiva eurocêntrica, excludente e potencialmente violenta, perpetuando o colonialismo cultural dissimulado.

A concepção de que a antropologia aplicada por missionários constitui um instrumento de intervenção política e cultural evidencia a disputa por poder e pelos sentidos relacionados à autoridade na interpretação e intervenção sobre a cultura do outro. Nesse contexto, a antropologia aplicada, associada a interesses missionários, pode perpetuar dinâmicas de dominação e resistência, colocando o intelectual ou missionário na posição de agente intervencionista e o povo como objeto de transformação ou assimilação, o que entra em conflito com os princípios éticos da disciplina antropológica.

Silva (2016) discute a aplicação da antropologia nas missões como um conhecimento instrumental empregado por missionários, especialmente os vinculados à Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), com o objetivo de compreender as culturas indígenas e promover a transmissão do evangelho de maneira contextualizada e significativa. Ela ressalta a distinção feita pelos missionários entre uma "antropologia acadêmica", caracterizada por seu caráter crítico e militante, e uma "antropologia prática", considerada útil para a atuação missionária.

É importante reforçar que a utilização da disciplina como ferramenta exclusivamente instrumental para a realização de missões revela uma redução da antropologia a um conhecimento de caráter funcional, negligenciando seus princípios críticos e reflexivos. A antropologia acadêmica visa compreender os sistemas culturais em sua complexidade, analisando as relações de poder, epistemologias e implicações éticas; transformá-la em uma mera "ferramenta" para facilitar processos de conversão religiosa configura-se como uma forma de colonialismo epistemológico, na qual o saber antropológico é utilizado para atender interesses externos e assimétricos.

A distinção entre antropologia acadêmica (de natureza crítica) e antropologia prática (destinada a fins instrumentais na missão) evidencia uma segmentação entre o conhecimento científico e o conhecimento aplicado. Sob a ótica antropológica, tal separação apresenta dificuldades, uma vez que desconsidera que toda prática antropológica implica escolhas éticas e políticas, além de que a atuação prática pode ser igualmente crítica e engajada. A manutenção dessa dualidade tende a naturalizar a concepção de que o conhecimento voltado à intervenção ou à missão não necessita de reflexão, o que pode comprometer seu potencial emancipatório.

Barbosa (2023) caracteriza a antropologia missionária como uma disciplina que integra teologia, missiologia e antropologia com o objetivo de aprimorar a eficácia das ações missionárias na comunicação do evangelho. Essa abordagem visa compreender as culturas e suas concepções de mundo, possibilitando a transmissão do evangelho de maneira fiel às Escrituras e culturalmente compreensível. A antropologia missionária é considerada uma ferramenta fundamental para analisar e contextualizar práticas culturais, prevenindo tanto a rejeição irrestrita quanto a aceitação não crítica da cultura local.

A antropologia missionária é concebida por esse autor como uma disciplina que integra elementos de antropologia, teologia e missiologia, adotando uma postura normativa e instrumental em relação à cultura. Tal abordagem associa o conhecimento antropológico a um objetivo religioso específico, a saber, a maximização da eficácia das ações missionárias. Essa configuração levanta questionamentos acerca da autonomia e da neutralidade da antropologia enquanto ciência social, uma vez que a disciplina estaria orientada por interesses religiosos, o que pode comprometer sua capacidade crítica e seu rigor etnográfico.

A priorização da “transmissão do evangelho de modo fiel às Escrituras” evidencia uma predominância da lógica teológica sobre a interpretação antropológica, implicando que a cultura local deve ser compreendida e ajustada para atender a um projeto religioso predefinido. Tal abordagem pode restringir a compreensão relativista e pluralista das cosmovisões culturais, uma vez que a antropologia é utilizada como instrumento para legitimar uma visão de mundo específica, em detrimento de outras perspectivas.

A promoção da antropologia missionária enquanto instrumento capaz de evitar tanto a rejeição irrestrita quanto a aceitação acrítica da cultura local configura uma atuação regulatória sobre as práticas culturais. Tal abordagem pode ser interpretada como uma manifestação de colonialismo cultural e epistemológico. A mediação entre cultura e evangelho, nesse contexto, possui potencial para reproduzir dinâmicas de poder e dominação assimétricas, subordinando as manifestações culturais indígenas ou locais a uma interpretação cristã normativa.

A antropologia como disciplina acadêmica objetiva compreender as práticas culturais em seus próprios termos, ou seja, tentando encontrar teorias nativas, abstendo-se de avaliações valorativas externas. Em contrapartida, a antropologia missionária, conforme delineada, fundamenta-se na premissa de adequação cultural voltada ao propósito de evangelização, o que pode comprometer a precisão na descrição e análise das experiências culturais, influenciando a construção do conhecimento e a representação das culturas investigadas.

Conclui-se que a aplicação da antropologia por parte dos movimentos missionários, embora possa ser interpretada como instrumento de compreensão e intervenção, requer uma análise sob as perspectivas ética, epistemológica e política. É imprescindível questionar a legitimidade de uma antropologia aplicada que se incorpora à lógica missionária, considerando os riscos de epistemicídio, colonialidade e violação cultural. Nesse contexto, a antropologia crítica deve desempenhar papel de observação dessas práticas, promovendo uma abordagem precisa das diversidades culturais e religiosas.

Figura 25 - Capas de livros da antropologia missionária



Fonte: Acervo do autor

4.3 A Terceira Onda Missionária e a atuação do CONPLEI: uma análise da missão

A Terceira Onda Missionária caracteriza-se pela implementação de estratégias interculturais, evidenciando-se pela mobilização de missionários indígenas, também referidos como missionários autóctones. É um fenômeno que ganhou força a partir da segunda metade do século XX, corresponde a uma nova dinâmica de expansão do evangelho em contextos indígenas e periféricos, marcada por formas missionárias mais descentralizadas, interculturais e que incorporam

elementos de liderança local. No Brasil, o Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei) representa um exemplo emblemático dessa transformação na relação entre missionarismo evangélico e povos indígenas.

Como já foi mencionado anteriormente esse movimento é alicerce para a mobilização de criação de igrejas nativas, fenômeno que com o passar do tempo vem ganhando muita força. No alto Solimões esse movimento ganha força com a crescente presença de organizações como o Conplei e os desdobramentos dessa presença é um acentuado aumento de nativos como missionários em suas próprias comunidades. Desde 2012 percebo que indígenas de várias etnias, tanto do Vale do Javari, quanto do alto Solimões foram inseridos nesse movimento, constituindo-se assim um conglomerado significativo de indígenas evangelizadores de seus próprios povos.

É relevante destacar algumas questões relacionadas aos movimentos que atuaram nesta região e sua influência no desenvolvimento dos esforços subsequentes. Antes da presença de grupos religiosos evangélicos entre os Ticuna na faixa brasileira, teve início, em 1954, a atuação da SIL (Summer Institute of Linguistics), atualmente denominada Sociedade Internacional de Linguística, junto aos Ticuna residentes na porção peruana da fronteira. Esse processo culminou na tradução integral da Bíblia, incluindo ambos os testamentos, para a língua Ticuna.

Trata-se de uma atividade religiosa que envolve múltiplos níveis de interação, não se restringindo à simples tradução de um livro. Os principais aspectos problematizados pelas missões incluem a vigília do comportamento, ritos e mitos; entretanto, outros elementos, inicialmente não centrais à atividade missionária como organização social, economia, relações políticas e localização geográfica também são afetados de maneira variável. Tais aspectos refletem-se nas ações das missões e servem como base para sua reelaboração contínua.

Eli Leão afirmou que a Igreja Indígena participa de um processo de reformulação das práticas cristãs, promovendo uma convergência com a vida, sagrado e do cultural Ticuna. Segundo sua análise, relacionada ao conceito de desrespeito cultural previamente mencionado, quanto aos evangelizadores estrangeiros, observa-se uma aproximação com a perspectiva etnoteológica no que

tange ao modelo religioso negociado pelos próprios indígenas, no âmbito das chamadas igrejas genuinamente indígenas. Eli destaca que os Ticuna foram evangelizados inicialmente pela Igreja Batista Regular, enfrentando dificuldades significativas durante o processo. Tal contexto evidenciou a necessidade de estabelecer um modelo de igreja alinhado às concepções e lideranças nativas. Uma reflexão importante refere-se à avaliação das experiências dos Ticuna em relação aos contatos com missionários estrangeiros (primeira onda) e posteriormente brasileiros (segunda onda). Um dos questionamentos centrais relaciona-se à condição de marginalidade e opressão imposta não apenas pelo Estado e sociedade envolvente, mas também pelos próprios agentes religiosos.

As alterações promovidas pelos interventores na organização Ticuna resultaram na reestruturação das suas dinâmicas de representação, destacando-se o papel do cacique, que passou a atuar predominantemente como representante dos colonizadores, patrões e do Estado. A figura da liderança indígena tradicional deixou de prevalecer, sendo substituída por um papel de informante externo às comunidades. Consequentemente, a liderança tradicional foi severamente restringida no que diz respeito à defesa dos interesses dos Ticuna.

A condição de terem sido evangelizados por missionários católicos e posteriormente por representantes de ordens evangélicas foi objeto de crítica e análise, devido ao elevado risco de fragmentação social e cultural decorrente da influência dessas inações nas comunidades Ticuna. Tal fenômeno foi observado em outras comunidades indígenas dessa etnia. Segundo o Pastor Eli, há uma problemática inerente à abordagem dos grupos evangélicos, a qual ele fundamenta na seguinte argumentação:

Lamentavelmente o seguimento evangélico é muito fragmentado por causa das denominações. Por exemplo, têm denominações Batista, Presbiteriana, Assembleia de Deus, tem Metodista enfim, várias denominações que historicamente quase não se dão por questões doutrinárias, por questões até mesmo de cultura, por questões de princípios, por coisas mínimas, coisas que não merecem ser mencionadas. Então por coisinhas ficam brigando e não se unem. Então quando o evangelho é levado para uma determinada comunidade indígena dentro da perspectiva denominacional realmente é prejudicial porque a sociedade Ticuna é uma sociedade minoritária, é uma sociedade pequena, então você leva o evangelho e

planta lá uma Igreja Batista, daqui a pouco chega outro evangélico e planta uma Igreja Assembleia de Deus, uma Vale de Benção ou uma Presbiteriana, assim por diante. Então, não é bom para o povo Ticuna, pois fragmenta, divide. Daqui a pouco estão brigando por causa do cabelo, por causa da saia, por causa do batom, por causa de “eu pulo”, “eu não pulo”! Brigam por coisa que não vale a pena. Desde que pensamos a Igreja Indígena, sempre tivemos problemas devido ao forte controle externo denominacional. Não era fácil discutir com eles o viver o cristianismo simples, da maneira cultural. (Lima, 2013:81)

A elaboração de uma reflexão acerca da disseminação do evangelho sob a perspectiva da estrutura Ticuna evidencia um sentimento de orgulho e poder por parte dos integrantes dessa comunidade. Tal postura contribui para a desconstrução do modelo tradicional de missão evangélica, no qual os indígenas frequentemente não compreendiam as propostas religiosas realizadas, sobretudo que tange imposições culturais pelos missionários estrangeiros.

Esses episódios provocaram desconforto em outras igrejas e denominações, levando à integração dos elementos sagrados tanto do cristianismo quanto da cultura Ticuna, configurando um hibridismo dos aspectos sagrados. Conforme afirma o Pastor Athus, “com o mesmo instrumento nós vamos resgatar”, referindo-se ao papel das igrejas no processo de desarticulação promovido anteriormente e parcialmente ainda na contemporaneidade. Dessa forma, busca-se a construção de uma igreja autossustentável, autônoma e engajada, capaz de dialogar criticamente com as questões religiosas e culturais por meio da interação entre esses componentes.

A etnoteologia caracteriza-se pela coexistência, de forma conjunta e potencialmente harmoniosa, de duas explicações cosmológicas. Essa abordagem visa promover um debate mais equilibrado entre crenças, minimizando conflitos e facilitando a melhoria contínua das internas e externas das comunidades envolvidas. Tal objetivo é corroborado pelas palavras do Pastor Athus, que evidencia essa dinâmica nas relações com os brancos. Parafraseando esse

Aqui a igreja permanece. Porque o Jesus que eles trouxeram não tem característica nenhuma com a nossa realidade. É coisa que a gente não compreende, mas tendo essa característica (*falando dos Ticuna*) eles vão entender através da mitologia deles. Vai ter a mesma característica. O Jesus que a gente prega né, por isso que eles se aproximam mais, entendem mais o Jesus contextualizado, Jesus que tem a ver com o nosso Deus. É um exemplo, quer dizer, o seguidor já

veio antes de Jesus aqui, que são os heróis míticos né, que tem a características dele, mas não é ele. Não é ele, mas tem uma característica muito aproximada. (Lima, 2013:82)

Essa abordagem reforça a compreensão antropológica de que a religião constitui um sistema simbólico situado, que se manifesta e é experienciado dentro de um contexto cultural específico, conforme argumentam autores como Clifford Geertz (2008). Tal perspectiva enfatiza a necessidade de analisar a religião em suas condições sociais e simbólicas particulares. Nesse sentido, a concepção de "Jesus contextualizado", interpretada por meio de mitos locais, ilustra um processo em que a cultura indígena desempenha um papel ativo na negociação e ressignificação das influências religiosas externas, contrariando modelos reducionistas de conversão ou dominação religiosa.

Essa fala do pastor Athus pode ser analisada considerando sua ênfase na contextualização cultural da figura de Jesus para o povo Ticuna, evidenciando a relação entre a compreensão religiosa e os sistemas e mitos locais. A passagem indica que a adesão ou resistência à Igreja pelos Ticuna está relacionada à integração da figura de Jesus com as práticas preexistentes na cultura indígena, configurando um processo de sincretismo ou reinterpretação religiosa.

Dessa forma, a religião deve ser compreendida como uma construção social, e não como uma categoria universal ou abstrata. Para tanto, Asad (1993:2) afirma: "My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes."²⁴

Esse trecho da obra de Asad reitera a ideia de que dentro das necessidades dos povos indígenas, a estruturação da Terceira Onda Missionária é parte do processo histórico da construção dos fenômenos religiosos. A intervenção do pastor Athus evidencia a problemática da imposição de uma representação de Jesus "descontextualizada", que não se alinha ao sistema cultural dos Ticuna, fortalecendo

²⁴ "Meu argumento é que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constitutivos e relações são historicamente específicos, mas porque essa definição é, ela própria, o produto histórico de processos discursivos."

a compreensão de que o fenômeno religioso deve ser analisado em seu âmbito contextual específico.

A consolidação da Igreja indígena, fundada em 2009, tem sido observada de forma evidente. As mudanças na estrutura física, o aumento contínuo de frequentadores e a presença frequente de diferentes regiões interessadas em compreender o funcionamento do movimento indicam que, apesar do curto período de atuação, a organização já se configura como um espaço de discussão sobre evangelização voltada à formação de um movimento que demonstra potencialmente em expansão nacional.

A formação de "Igrejas Genuinamente Indígenas", conforme proposta do Conplei, torna imprescindível a reflexão aprofundada, como as conduzidas por Ronaldo de Almeida (2006). O movimento de expansão das igrejas e missões autônomas, lideradas pelos próprios indígenas, deve ser objeto de análise pelas ciências sociais, especialmente pela antropologia. A evidência de um processo perceptível de ocupação de espaço destaca um elevado grau de organização e comprometimento dessas entidades. A consolidação das Igrejas Indígenas e das Missões Indígenas, conforme apontado por Ronaldo de Almeida, indica que os objetivos das missões predecessoras ao Conplei deixaram marcas duradouras, capazes de manter a continuidade do cristianismo como paradigma de experiência religiosa e contemplativa do sagrado.

De acordo com Almeida (2004, p. 35), a realização do processo exige uma atuação intensiva de convencimento e delimitação de território com vistas à ampliação das ações. Nesse contexto, a conversão pode ocorrer por meio de pelo menos quatro vias distintas, resultando em diferentes desfechos. Primeiramente, os missionários podem não alcançar sucesso devido à impossibilidade de acessar os povos-alvo da evangelização. Em segundo lugar, observa-se uma inconstância por parte dos nativos na recepção da mensagem, dificultando sua integração ao ciclo religioso. Em terceiro ponto, as transformações que os ensinamentos dos missionários podem sofrer ao serem assimilados pelos nativos geram variações significativas em relação às expectativas dos evangelizadores; ou seja, a interpretação e aplicação dos ensinamentos podem levar à contestação de todo o conteúdo transmitido. Por fim, o

resultado mais desejado pelos missionários é que seus esforços sejam correspondidos por uma efetiva disseminação da palavra de Deus e pela conversão dos nativos na forma esperada.

De acordo com essa classificação, pode-se afirmar que, no caso da Igreja Indígena em Filadélfia, ocorreram ao menos dois dos processos mencionados. As dificuldades em dissociar suas vidas de práticas convencionais, as quais foram terminantemente proibidas pelos missionários protestantes, contribuíram para a criação de uma condição de instabilidade, especialmente entre os adeptos dessas igrejas. Essa situação levou-os a dedicar considerável tempo à reflexão sobre suas práticas tradicionais e às imposições decorrentes das mudanças. Entre os frequentadores do culto da Igreja Batista Regular, é comum o uso de resguardo pós-parto exemplificado pela pintura da criança com jenipapo com o objetivo de proteção contra animais e seres espirituais predadores. Tal fato indica que esses indivíduos não se afastaram completamente de seus hábitos tradicionais.

Outro aspecto relacionado à Igreja Indígena refere-se às transformações no significado das mensagens transmitidas pelos missionários. Nesse contexto o propositor passou a construir um novo campo semântico em relação aos ensinamentos recebidos durante sua formação. Essas alterações ocorrer em resposta a inquietações relacionadas ao modelo evangelizador adotado e, sobretudo, às possíveis negativas impostas aos costumes indígenas. A partir desse fundamento, emergiram processos de reinterpretação que levaram os pastores Athus e Eli a propor a criação de uma igreja voltada ao respeito pelas práticas culturais indígenas, considerando a cosmologia Ticuna como elemento a ser preservado e afirmado em consonância com os princípios do cristianismo.

No processo de expansão, a instituição estabeleceu cinco congregações e um seminário de formação direcionado à população indígena, abrangendo não apenas a etnia Ticuna, mas também outras comunidades da região. Embora não seja especificada a localização exata dessas unidades, Athus informou que há congregações em operação no Peru e na Colômbia. dessas, encontram-se uma em Tabatinga, uma em São Paulo de Olivença e a sede situada em Benjamin Constant. Como modelo de expansão, essa estrutura foi adotada por outras comunidades, tais

como Guanabara II e Bom Caminho. Esse crescimento evidencia o interesse no engajamento por cultos religiosos que promovam maior diálogo entre as práticas religiosas e as vivências indígenas, sem intervenção direta no sentido de suprimir tais manifestações culturais. Para isso é necessária uma formação recorrente no sentido de preservar a manutenção de um quadro de recursos humanos que responda as demandas do processo.

Neste sentido, o Centro de Formação Sabonete distingue-se por sua função específica na preparação dos missionários que continuarão as atividades da Igreja entre as etnias Matis. Além disso, estão sendo inauguradas casas em Atalaia destinadas a outros grupos do Javari, como Marubo, Mayuruna e Kanamari. O objetivo central dessas ações é transmitir a mensagem evangelizadora alinhada à preservação cultural, visando que os missionários retornem às suas comunidades com o conteúdo recebido para promover a evangelização com respeito às identidades culturais locais.

Embora declare um compromisso com a preservação cultural, a formação de missionários voltada à evangelização implica, inexoravelmente, uma mediação e reconfiguração das identidades indígenas e concepções cristãs externas. A antropologia evidencia que a implementação de projetos missionários frequentemente ultrapassa a simples transmissão cultural, podendo promover processos de alteridade, hibridização ou até mesmo perda de elementos tradicionais. Questiona-se até que ponto esse conceito de "respeito" se concretiza em uma interlocução cultural verdadeiramente simétrica.

A suposição de que os missionários retornarão às suas comunidades para disseminar a mensagem recebida pressupõe a estabilidade e a preservação imutável das identidades culturais locais. Contudo, a antropologia reconhece que as culturas indígenas são processos dinâmicos, permeados por múltiplos fatores históricos e contingências, sendo o contato com missões capaz de promover transformações profundas. É fundamental, contudo, avaliar até que ponto tais mudanças são resultado do protagonismo indígena e das negociações culturais em andamento.

O Centro de Formação Sabonete atua como uma mediação institucional entre a Igreja os grupos indígenas desempenhando função de produção de sentidos e de

regulamentação das manifestações religiosas ali presentes. Tal espaço pode ser interpretado como um ambiente que reproduz as assimetrias de poder, no qual conhecimentos e práticas indígenas são submetidos a processos de filtragem, adaptação subordinação a uma lógica missionária externa. Essa dinâmica demanda uma análise crítica acerca dos efeitos deste dispositivo, que transcendem sua dimensão religiosa.

Essa concepção está alinhada à lógica apresentada por Jaques Derrida (1972). Segundo o autor, geralmente, um dos polos predomina, incorporando o outro em seu âmbito de atuação. Existe uma relação constante entre os polos de uma oposição binária.

A predominância de um polo sobre o outro, por meio de processos de dominação e incorporação, evidencia as assimetrias de poder e conhecimento presentes nas construções culturais e sociais. Essa dinâmica é tanto estrutural quanto performativa, influenciando a formação de identidades, representações e práticas sociais permeadas por hierarquias implícitas. Para a antropologia, essa análise desestabiliza interpretações simplificadas das dualidades (como selvagem/civilizado ou tradicional/moderno), possibilitando uma compreensão mais aprofundada dos processos cotidianos de marginalização, estigmatização e resistência, que atravessam fronteiras simbólicas e sociais. Dessa forma, a abordagem de Derrida questiona as pretensões de universalidade e homogeneização das culturas dominantes sobre as subalternas, destacando a importância de uma problematização contínua das relações de alteridade e poder que configuram os discursos e práticas na ciência antropológica.

Élise Capredon investiga em seus estudos a dinâmica de relacionamento entre igrejas evangélicas e instituições religiosas de caráter nacional. Um dos aspectos do seu texto é compreender a influência da evangelização sobre as comunidades indígenas na região amazônica, principalmente a partir do processo de constituição e consolidação institucional das igrejas evangélicas de origem indígena. A justificativa para a instituição de igrejas indígenas reside na constatação de que, apesar de possuírem líderes religiosos próprios, os indígenas enfrentavam o desprezo por parte dos religiosos nacionais, não obtendo reconhecimento ou participação de

destaque no contexto litúrgico. Essa situação motivou a criação de cultos e denominações próprias, com o objetivo de assegurar a autonomia cultural e religiosa das comunidades indígenas.

A abordagem central do texto de Elise Capredon consiste na análise da institucionalização do movimento evangélico indígena Baniwa (grupo estudado pela autora), refletindo as demandas mais amplas dos povos indígenas por reconhecimento e autonomia no contexto da sociedade nacional. A investigação evidencia que os líderes evangélicos dessa etnia buscam legitimar-se mediante a formalização de suas igrejas, a constituição de alianças com organizações de maior porte, como o Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (CONPLEI), além de promover uma dimensão panétnica e transnacional ao movimento. O Conplei emerge para os Baniwa como instrumento legítimo para a afirmação do poder e da autonomia, diante da forma como os representantes religiosos abordavam os indígenas.

Refletindo a leitura do texto *Indigenous Churches Anthropology of Christianity in Lowland South America*, onde Capredon (2022) discute o processo de formação e dinâmica das Igrejas Indígenas a partir da constituição de um cristianismo indígena, é possível afirmar que os povos indígenas passaram a se apropriar do cristianismo ao ponto de transformarem suas perspectivas culturais, políticas e também cosmológicas. Esse cristianismo indígena acaba sendo fruto do contato e transformação ocorrida através do encontro de diversas versões cristãs e uma relação com práticas tradicionais.

Essa demanda por autonomia também acaba sendo uma das chaves para compreensão do movimento da Terceira Onda Missionária não só entre os Ticuna, mas também entre outros grupos indígenas na religião do alto Solimões e no Vale do Javari. Esse desejo por se tornarem agentes de seu próprio caminho acelera ainda mais a chegada da Terceira Onda pela via do Conplei.

Uma instituição tem papel central nesse processo e é dela que emergem todas essas questões. Estou me referindo a UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul). Para Grazielle Acçolini (2001) é nessa instituição que estão os

germes do nascimento da Terceira Onda Missionária, representando também a consolidação desse movimento através de outras instâncias religiosas. A autora reforça que a UNIEDAS, fundada em 1926, possuindo um vínculo intrínseco com a trajetória histórica do povo Terena no estado de Mato Grosso do Sul, tendo como marco de sua ação a transferência da responsabilidade pela condução da missão dos missionários estrangeiros e brasileiros para os próprios indígenas.

A Terceira Onda caracteriza-se pela transição do protagonismo missionário externo para o controle e a adaptação indígena na disseminação da fé evangélica, exemplificada pelo caso da UNIEDAS entre os povos Terena. Essa mudança representa uma transformação do projeto de evangelização, anteriormente marcado por um caráter colonialista imposto, para um processo no qual os povos indígenas reconfiguram e reinterpretam o cristianismo, convertendo a religião em uma ferramenta político-religiosa contextualizada. Tal perspectiva dialoga com conceitos antropológicos de transculturação e hibridismo, nos quais os grupos indígenas não atuam como receptores passivos, mas como agentes ativos capazes de metamorfosear elementos culturais externos em novos arranjos simbólicos próprios.

A adaptação indígena da religião apresenta complexidades inerentes ao processo. A introdução do cristianismo, de acordo com registros históricos, esteve frequentemente associada a mecanismos de dominação cultural e à supressão de conhecimentos tradicionais. A transformação da religião em ferramenta de controle político pode conferir tanto potencial de empoderamento quanto exercer imposições sobre as estruturas internas das comunidades indígenas. A metáfora da "semente" adaptada pelos povos originários ilustra essa ambivalência, indicando a assimilação de elementos externos acompanhada por tensões, desafios na preservação cultural e possíveis conflitos identitários. A antropologia evidencia que tais processos não são neutros, implicando negociações de poder e contribuindo para a emergência de novas configurações de colonialidade simbólica.

Outro ponto importante a se destacar é o papel que a religião adaptada desempenha na política e na questão territorial. Quando os próprios indígenas lideram a evangelização, isso amplia seu alcance e fortalece sua autonomia, mas também pode estar ligado a estratégias de afirmação de poder e controle de suas terras.

Assim, a religião não atua apenas como uma questão simbólica, mas também como uma ferramenta prática em disputas sociais e territoriais. Isso mostra como é fundamental uma análise antropológica que vá além do aspecto espiritual, levando em conta o impacto das missões em contextos históricos e políticos mais amplos.

A comparação da semente adaptada é bastante interessante porque nos leva a refletir sobre como ocorre a troca cultural e o papel importante dos povos indígenas nesse processo, atuando como protagonistas na reinterpretação de práticas que vêm de fora. Porém, essa metáfora também pode esconder questões mais delicadas, como as relações de poder que às vezes permanecem assimétricas e as imposições de categorias religiosas que nem sempre se encaixam nas cosmologias tradicionais dos povos indígenas. Por isso, essa analogia levanta perguntas essenciais: até que ponto a “adaptação” realmente significa autonomia cultural? Como essas práticas internalizadas afetam os saberes e ritos tradicionais? E de que forma podemos garantir o respeito à diversidade cultural durante o processo de evangelização indígena?

De maneira geral, do ponto de vista antropológico, o texto aponta para uma mudança na forma como a missão evangélica se apresenta tornando-se mais adaptada às comunidades locais e mais eficaz dentro de seus territórios. No entanto, é importante refletirmos sobre questões relacionadas ao poder, à influência cultural colonial, à mediação simbólica e respeito pelas particularidades culturais indígenas. Esses são essenciais para que possamos entender de forma crítica e aprofundada essa dinâmica.

Costumamos pensar nos movimentos cristãos entre os povos indígenas de uma forma bastante tradicional, imaginando que a presença do cristianismo impõe sua visão, muitas vezes dominando o modo de pensar indígena. Mas, ao refletir com mais cuidado, percebo que essa questão é mais complexa e interessante do que parece à primeira vista. Acredito que o melhor jeito de entender tudo isso é reconhecer a força e a autonomia que os próprios indígenas têm na sua relação com o culto nativo, seja na igreja autóctone ou até mesmo na verdadeira igreja indígena. Além das questões religiosas, há também um forte aspecto político presente nessa luta. Os membros dessas comunidades atuam no cenário em que vivem buscando protagonismo que

ultrapassa o âmbito religioso. Eles se empenham na defesa de direitos sociais essenciais, como saúde, educação, água potável nas aldeias e, mais recentemente, na criação de uma universidade indígena independente, a Universidade Indígena Diferenciada (UIDA). Muitos desses protagonistas que lutam por esses interesses também ocupam os púlpitos, levando suas mensagens adiante e divulgando o evangelho nas igrejas indígenas.

Por outro lado, a Terceira Onda Missionária acabou sendo responsável por uma presença constante de missionários, mesmo diante de regras que impedem a presença de religiosos e missionários nas aldeias indígenas. A ideia é que um missionário ou religioso que seja nativo não corre o risco de ser expulso da comunidade por fazer parte dela e pertencer à mesma etnia. Isso ajuda a garantir que a missão continue, mesmo que com diferentes pessoas atuando nela ao longo do tempo.

Assim, entendo ser necessário observar A terceira Onda Missionária e Conplei a partir de uma visão utilitaristas, permitindo demonstrar que os indígenas também conseguem alcançar postos importantes dentro de espaços que antes eram dominados por estrangeiros e por brasileiros não indígenas, demonstrando assim sua agência em relação a esses processos, caracterizando que não foram somente os indígenas que mudaram suas perspectivas, o cristianismo também precisou se adaptar às novas contingências e dinâmicas agora encontradas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve o objetivo de explorar a relação complexa entre o cristianismo e o povo Ticuna, também conhecido com a autodeterminação Magüta, na região do Alto Solimões. Nesse contexto, deu-se especial atenção ao papel do Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei) durante o que os nativos nomeiam de Terceira Onda Missionária. A proposta foi entender de que forma essa fé foi sendo incorporada, reinterpretada pelos Ticuna ao longo do tempo. Além disso, buscou-se investigar como instituições como o Conplei influenciaram esse processo. Os Ticuna representam o maior grupo étnico entre os povos indígenas brasileiros, vivendo na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. A resistência dessa etnia em manter viva sua identidade Magüta permanece como um aspecto central, mesmo diante da forte presença de diferentes movimentos religiosos na região.

A presença cristã entre os Ticuna se revela de várias formas, abrangendo o catolicismo, movimentos messiânicos as igrejas evangélicas. Sua história de contato com essas tradições é marcada tanto pela influência de elementos externos quanto pela força dos próprios Ticuna, que constantemente reinterpretem e adaptam essa presença à sua cultura.

O catolicismo, que chegou aos povos indígenas com a presença dos jesuítas por volta de 1645, tinha como objetivo principal a busca pela salvação espiritual, mas também via nessa interação uma oportunidade para explorar o potencial econômico da região. Com o passar do tempo, esse contato trouxe mudanças importantes nas tradições e rituais locais, como na celebração da Festa da Moça Nova. No começo, o catolicismo era visto como uma força que buscava conquistar almas, uma espécie de "caçador de espíritos", mas ao longo do tempo, passou a se adaptar ao diálogo intercultural, especialmente através dos missionários católicos Ticuna. João Pacheco de Oliveira destaca que as missões católicas também desempenharam um papel de controle social e econômico, organizando as aldeias de forma bastante rígida e limitando certas manifestações culturais. Mesmo assim, esse encontro entre culturas promoveu profundas transformações no cristianismo e na cultura Ticuna, contribuindo para uma renovação sociocultural e fortalecendo aspectos específicos desse povo.

Ao mesmo tempo, os Ticuna passaram por momentos de forte experiência messiânica, com pelo menos sete episódios registrados desde 1900. Essas manifestações refletiam uma resposta do povo à sensação de desamparo e abandono, buscando reorganizar sua sociedade, política e economicamente. Um exemplo importante foi o Movimento da Santa Cruz, também conhecido como Ordem Cruzada Católica, Apostólica e Evangélica (OCCAE), que teve início com o Irmão José da Cruz. Esse movimento se consolidou como uma presença duradoura na comunidade, mas também trouxe regras rígidas, como a proibição da Festa da Moça Nova, funcionando como uma forma de controle social. Os Ticuna usaram esse movimento como uma maneira de explicar e lidar com as inquietações provocadas pelo contato com o mundo colonial.

A presença evangélica se consolidou a partir da década de 1970, trazendo consigo um desafio importante: a fragmentação das denominações, como Batista, Assembleia de Deus e outras. Isso era visto com certa preocupação, especialmente por dividir uma comunidade minoritária como a Ticuna. Os primeiros missionários estrangeiros, especialmente os batistas tradicionais, tinham um jeito particular de fazer evangelização. Sua forma de pregar e os hinos utilizados refletiam sua cultura, o que acabou sendo criticado por não respeitar e valorizar a cultura nativa, além de impor suas próprias tradições.

Foi nesse cenário de críticas e da busca por uma maior autonomia que surgiram os missionários indígenas e as igrejas conhecidas como Igrejas Indígenas, como a Igreja Indígena Ticuna de Filadélfia. O missionário indígena passou a ganhar reconhecimento e respeito, atuando também como uma estratégia de resistência às relações de poder e às formas externas de dominação.

Nesse cenário de questionamentos e da busca por autonomia, surgem os Nativos Missionários e as Igrejas Genuinamente Indígenas, como a Igreja Indígena Ticuna de Filadélfia. O nativo missionário passa a conquistar respeito e reconhecimento, funcionando como uma forma de resistência diante das relações de poder existentes.

O Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei), criado em 1991, não é uma igreja propriamente dita. Ele funciona como um conselho independente, dedicado principalmente à formação de missionários indígenas. Sua origem está profundamente ligada à Terceira Onda Missionária, um momento em que

os próprios indígenas passam a evangelizar seus similares, levando a mensagem de forma mais próxima e autêntica.

Essa estratégia representa o ponto máximo do que Ronaldo de Almeida chama de "ciclo missionário", um ciclo que passa pelo percurso que o autor descreve como uma passagem pela Igreja, Missão, Igreja Autóctone e Missão Nativa. Nesse processo, os missionários nativos se tornam os principais responsáveis por manter viva a fé evangélica e por evangelizar outros grupos. O Conplei funciona como uma rede que une diferentes etnias, promovendo congressos regionais e nacionais, como o Conplei Jovem, com o objetivo de envolver e preparar jovens missionários. Além disso, eles estendem suas ações para o Vale do Javari e países vizinhos, como Peru, Colômbia e Equador.

Para o Pastor Athus e outros líderes da Igreja Indígena, o modelo do Conplei representa um caminho importante para uma evangelização que realmente respeite as tradições. Eles querem valorizar aquilo que, no passado, foi muitas vezes visto de forma negativa pelos missionários da Primeira e Segunda Ondas. Para esse líder religioso o objetivo deles é promover um diálogo entre a fé cristã e a cultura indígena tradicional, usando a ideia de etnoteologia como ponte para essa conversa.

A etnoteologia surgiu como uma tentativa de promover um diálogo mais entre diferentes sistemas de crenças, incentivando uma convivência cultural onde a religião valorize e respeite a cultura Ticuna. Líderes como o Pastor Athus defendem que o evangelho deve ser contextualizado, de modo que o "Jesus que pregamos" tenha uma conexão mais próxima com os heróis culturais Ticuna, como se fosse um seguidor que "já esteve aqui antes de Jesus". Para eles, essa contextualização é fundamental para que a história seja realmente compreendida e aceita.

No entanto, essa reinterpretação é um processo delicado e cheio de nuances. A narrativa de origem Ticuna, contada por um pastor, já traz em si elementos do cristianismo, como as histórias da Torre de Babel e do Paraíso, o Éware. Isso mostra como esses mundos vão se cruzando de forma contínua. A etnoteologia, apesar de buscar respeitar a cultura local na fala, muitas vezes envolve negociações e até mesmo uma certa higienização de elementos culturais que podem parecer incompatíveis com a fé cristã. Ricardo Poquivique, por exemplo, destaca a importância de combater o xamanismo e de levar o evangelho para os povos indígenas que ainda vivem nas trevas do espiritismo e da feitiçaria. Ele sugere um projeto de substituição

das cosmologias indígenas por uma visão cristã, buscando uma nova ordem baseada na fé.

A Terceira Onda, na verdade, simboliza uma nova forma de reconfigurar o poder. A autonomia que os povos indígenas conquistaram no âmbito religioso, ao se tornarem missionários, por exemplo tem repercussões em outras áreas também. Eles buscam exercer um protagonismo que vai além do religioso, lutando por direitos na educação, na saúde e até mesmo na criação de uma universidade indígena.

De forma geral, o estudo sobre como o cristianismo foi recebido pelos Ticuna, com o apoio do Conplei e da Terceira Onda Missionária, mostra um fenômeno cheio de nuances e de um diálogo constante entre culturas. Não é simplesmente uma questão de uma cultura dominando ou de uma troca unilateral, mas sim de um envolvimento ativo, onde os Ticuna procuram adaptar a mensagem cristã às suas próprias realidades e valores. Esse processo acaba levando a uma espécie de indianização do cristianismo, ao mesmo tempo em que eles também passam por mudanças culturais.

A Terceira Onda, impulsionada pelo Conplei, desempenha uma função prática de manter viva a missão do "Ministério Janela Verde". Ao mesmo tempo, ela também funciona como uma ferramenta de fortalecimento para os Ticuna, ajudando-os a conquistar mais reconhecimento, legitimidade e destaque social diante da sociedade ao seu redor. A discussão sobre a "etnoteologia" e as chamadas "igrejas genuinamente indígenas" reflete esse esforço constante de equilibrar fé e identidade cultural. No entanto, essas conversas não eliminam as tensões que existem nas disputas de poder por meio do discurso, como fica claro nas críticas feitas pelos líderes indígenas à antropologia acadêmica.

Ao longo de sua história, o povo Ticuna sempre mostrou ser um povo engajado e participativo. A decisão de adotar o cristianismo contemporâneo não foi algo casual, mas uma escolha consciente, que busca garantir um espaço de destaque na sociedade e fortalecer sua identidade étnica. Essa trajetória acontece em um espaço de convivência que é ao mesmo tempo religioso, cultural e cheio de nuances políticas, refletindo a complexidade e a força de sua cultura.

A Terceira Onda Missionária, com seu destaque na liderança indígena, funciona como um espelho que revela as mudanças que o cristianismo precisou passar para estar presente na Amazônia. Ela mostra que, para se estabelecer de

verdade, a fé teve que se adaptar ao chão Ticuna, mesmo que o resultado seja uma colheita híbrida, os "heróis míticos" convivem harmoniosamente com um "Jesus" mais próximo do contexto local.

O encontro entre o cristianismo e a cultura Ticuna, por meio da Terceira Onda Missionária e do Conplei, pode ser comparado a uma embarcação que atravessa fronteiras. Ela carrega a mensagem evangélica que é conduzida por líderes indígenas, os próprios Ticuna, mas não somente por eles. Mas, assim como qualquer embarcação que enfrenta as mudanças das cheias e vazantes, ela precisa se adaptar constantemente às nuances culturais e às regras externas. Com a bandeira do cristianismo hasteada representando um código de prestígio, o barco funciona como um meio pelo qual os Ticuna reafirmam sua presença e sua identidade Magüta. Nesse processo, eles negociam o que levam a bordo e o que deixam na margem do rio. No entanto, a tripulação indígena precisa sempre mostrar que esse barco é deles, mesmo que nele estejam outros passageiros e tripulantes e que os mapas usados para navegar suas etnoteologias foram reescritos com base em seus conhecimentos ancestrais e também nas novas informações apresentadas pela narrativa cristã. Sendo assim, com toda essa carga interna e externa, o comando segue compartilhado tanto pelas mãos dos Ticuna, como daqueles que os antecederam, ou seja, a segunda e a primeira ondas missionárias.

REFERÊNCIAS

ACÇOLINI, Grazielle. UNIEDAS: Uma igreja evangélica entre os índios Terena. **Cadernos de Campo**, n. 7, 2001.

ALMEIDA, Anderson Rocha de. Movimento indígena no Brasil: O papel das organizações Tikuna nesse percurso (parte I). *Revista Zona de Impacto*. ANO 15 / 1 - 2013 - Janeiro/Junho. pp. 36-65.

ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do Fundamentalismo Evangélico. In.: **Transformando os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Org. Robin M. Wright. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 33-54)

_____. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In.: **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. Org. Paula Monteiro. São Paulo: Globo, 2006, p. 277-304.

ARAÚJO, Melvina. Misiones religiosas y políticas identitarias: las misiones de los consolatinos em Kenia y Roraima. **Memoria Americana** 16 (1) – Año 2008:85-104.

ASAD, Talal. *The Construction of Religion as an Anthropological Category*. In: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. p. 27-55.

AUBRÉE, Marion. “Percée évangélique fondamentaliste”. **Volcans (Revue d'Informations et de Solidarité sur l'Amérique Centrale et les Caraïbes)** n° 16, 1995.

BARBOSA, Marcelo Ramos. **A Antropologia à serviço da Missiologia na comunicação contextualizada do evangelho**. Monografia (Magister Divinitatis em Estudos Pastorais - Missões), Centro Presbiteriano de pós-Graduação Andrew Jumper), 2023.

BARROSO, Maria Macedo. Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas. **Religião e Sociedade**, Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 35(2): 189-212, 2015.

BARTH, Fredrick **Etnicidade e o conceito de cultura**, Niterói, Antropopolítica, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005.

POUTIGNAR, Philippe. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/Philippe Poutignar, Jocelyne Streiff-Fenart. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

CAPREDON, Élise. El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias «nacionales» y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro

(Amazonas, Brasil). **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** / 2018, 47 (3): 227-246.

CAPREDON, Élise; CERNADAS, César Ceriani; OPAS, Minna. **Indigenous Churches: anthropology of christianity in lowland South America**. Suíça: Palgrave Macmillan, 2022.

CAPIBERIBE, Artionka. Sob o manto do cristianismo: o processo de conversão palikur. In.: **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. Org. Paula Monteiro. São Paulo: Globo, 2006, p. 305-342.

_____. **Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo**. São Paulo: Annablume; Fapesp; Nuti, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: Editora da USP, 1972.

_____. Etnia e estrutura de classes: A Propósito da Identidade e Etnicidade no México **Anuário Antropológico 79**, Brasília, UNB, 1980, pp 57- 78.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Pioneira, 1981.

_____. Aliança inter-Clânica na Sociedade Tukúna. In.: **Enigmas e Soluções**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983. p. 54-75.

_____. Identidade e Estrutura Social. In.: **Enigmas e Soluções**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983. p. 103-125.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia Colonial**. Curitiba: CRV, 2017.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CORDEIRO, Maria José de Jesus Alves. **Sustentabilidade, educação escolar e formação de professores indígenas**. Tellus, ano 5, n. 8/9, p. 91-101, abr./out. Campo Grande – MS, 2005.

COSTA, Ricardo Pereira da. **Protestantismo Terena: do protestantismo de missões ao protestantismo etinizado, um estudo sobre a igreja UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In.: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p.p. 304-369.

CRUZ, Joceline Gomes da. Religião e Identidade Étnica. In.: **Abordagem Sociológica sobre os Tikuna no contexto contemporâneo**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas; Secretaria de Estado da Cultura; CCPA, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Positions**. Chigago, IL: University of Chigago Press, 1972., 1998.

DIAS, Henrique; CHANG, Joshua (Org.). **CONPLEI**: um movimento da 3ª Onda Missionária. Chapada dos Guimarães: Conplei, 2011.

DREHER Martins. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In. **História da igreja na Amazônia**. Hoornaert Eduardo – Coordenador, Vozes: Petrópolis, 1992, p. 321-340.

DULLEY, Iracema. **Do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa**: vislumbres da prática da comunicação nas missões espiritanas no Planalto Central Angolano. Orientador: Omar Ribeiro Tomaz. 2008. Dissertação (Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **O suicídio Ticuna na região do alto Solimões – AM**. 1998. 284. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública – ENSP/FIOCRUZ/MS, Rio de Janeiro, 1998.

FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos. Etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé Amazonas**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.

_____. **“As estrelas eram terrenas”**: antropologia do clima, iconografia e das constelações Ticuna. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, v. 47, nº2.

_____. **Interpretando os artefatos Ticuna**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 2007.

_____. Testemunhos sobre terras encantadas na Amazônia: semelhanças em diferentes situações etnoterritoriais. In.: **Encontros, Amazônia ontem e hoje**. Belém: Museo Paraese Emílio Goeldi, 2024, p.p. 49-70

FERNANDES, Rosani Fátima. Povos Indígenas e Antropologia: novos paradigmas e demandas políticas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 322-354, jan./jun. 2015.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 1993.

GARAVITO, Ana Isabel Buitrago. La historia de los Leones: exploración de la memoria familiar entre los Ticuna. In.: **Gente, Tierra y Agua en la Amazonia**. Universidad Nacional de Colombia; Instituto Amazónico de investigaciones (IMANI). Colômbia, Bogotá: Editora Guadalupe Ltda, 2008, p.p. 13-43.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008

GOULARD, Jean-Pierre. Los Ticuna. In.: SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica (editores). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**. Equador, Quito: FLACSO-SEDE EQUADOR, 1994, p. 208-242.

_____. Indios de la frontera, fronteras del índio. Una sociedad indígena entre tres estados-nacionales: los Ticuna. In.: MORIN, Françoise; SANTANA, Roberto (Editores). **LO TRANSNACIONAL, Instrumento y desafío para los pueblos indígenas**, 2003, p. 51-84.

GUARESCHI, Pedrinho A. **A cruz e o poder**: a irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

HÜTTNER, Edson. **A igreja católica e os povos indígenas do Brasil**: os Ticuna da Amazônia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

JOÃO, Celson Vicente. **A presença das Igrejas Evangélicas na comunidade indígena de Filadélfia**: Yumüepataugu ya lãne ya Firadeufiawa nhemagüne. Benedito do Espírito Santo Pena Maciel, 2023. 56f. TCC. Curso de Bacharelado em Antropologia, 2023.

KAHN, Marina. Levantamento preliminar das organizações religiosas em áreas indígenas. In.: WRIGHT, Robin M. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 19-76.

LEACH, Edmund R. El mito como justificación de la facción y del cambio social. In.: **Sistemas Políticos de la Alta Birmânia**: estudio sobre la estructura social Kachim. Barcelona: Editorial Anagrama: 1977, p.p. 268-300.

LIDÓRIO, Ronaldo. **Introdução à Antropologia Missionária**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Aos fetichistas, Ordem e Progresso**. Rio de Janeiro MN/UFRJ, 1985.

LIMA, Widney Pereira de. **Os Ticuna e a Igreja indígena em Filadélfia, Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013

MACEDO, Guilherme Martins de. A conversão cristã e identidade Ticuna: a trajetória de Campo Alegre. In.: **Amazônia em cadernos**, nº 5, jan./dez. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000, p.p. 175-193.

MANZO, Cristina Alejandra Larrain. **Caleidoscópio missionário**: alianças, interesses e conflitos entre a atuação de agências missionárias evangélicas e os povos indígenas do Vale do Javari. Dissertação (Mestrado em Política Científica e Tecnológica), Universidade Estadual de Campinas, 2024.

MARQUES, Delcides. Um desafio ético-político para a antropologia da religião: A antropologia missionária protestante. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **A festa da Moça Nova**: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Orientador: Márcio Ferreira da Silva. 2015. Tese (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MONTERO, Paula. **Entre o mito e a história**: o V centenário do descobrimento da América. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da medição cultural. In: **Deus na aldeia**: missionários, índios e medição cultural. Paula Montero (org.). São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.

_____. **Selvagens, Civilizados, Autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____. O problema das diferenças em um mundo global. In: **Sociedade Global**: Cultura e Religião. Alberto da Silva Moreira (org.). Vozes: 1998, p. 113-133.

MORAES, José Augusto Santos. **O pentecostalismo autóctone na reserva de Dourados**: identidade, etnia, implicações sociais e protagonismo (1992-2015). 215. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

MURA, Cláudia. **Uma ‘tradição de Glória’**: o papel da experiência para os capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia. 180. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

NODA, S. N., MARTINS. A. L., NODA, Hiroshi; SILVA, A.I. C., BRAGA, M. D. S. Paisagens e etnoconhecimentos na agricultura Ticuna e Cocama no alto rio Solimões, Amazonas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 7, n. 2, p. 397-416, maio-ago. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/37QvN57PbzhZXzYkdccsHwg/?format=html&lang=pt>. Acesso em 05/dez/2024.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPQ, 1988.

_____. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, 1650-1910. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 25, n. 64, p. 17-31, Jan./Abr. 2012. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ccrh/a/HXRLXVZRmR5vTr85pLd8Rbw/?format=html&lang=pt>. Acesso em 05/dez/2024.

_____. **Regime tutelar e faccionalismo**: Política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus: EUA Edições, 2015.

ORO, Ari Pedro. **Tükuna**: vida ou morte. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Vozes, 1977.

_____. **Na Amazônia um messias de índios e brancos**: para uma antropologia do Messianismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos; RICKLI, João (Orgs). **Transnacionalização religiosa**: fluxos e redes. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

PALADINO, Mariana. **Estudar e experimentar a cidade**: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas. 2006. 352. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do rio de Janeiro/Museu nacional, Rio de Janeiro, 2006.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: **Deus na aldeia**: missionários, índios e medição cultural. Paula Montero (org.). São Paulo: Globo, 2006, p. 67-110.

RIAÑO UMBARILA, Elizabeth. Organizando su espacio, construyendo su territorio: transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano. Colômbia, Letícia: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2003.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SILVA, Jhæssika Angell Alves. **“Evangelizando todas as tribos até a última ser alcançada**: reflexões sobre a Missão Novas Tribos do Brasil, e a Antropologia aplicada às ações missionárias. 121. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SILVA, Aramis Luis & ARAÚJO, Melvina Afra mendes de. **“Fé na cultura”**: índios, missionários e códigos de mediação. In.: Horizontes Antropológicos/UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 13, n. 27. Porto Alegre: PPGAS, 2007, p.p. 165-182.

SOUZA, Isaac Costa. **De todas as tribos**. Viçosa: Ultimato. Viçosa: Ultimato, 2003.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus**: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

VEIGA, Juracilda. As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. In: Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Robin M. Wright (Org.). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 169-198)

VICTORA, Ceres; KNAUTH, Daniela Riva; HASSEM, Maria de Nazareth Agra.. **Pesquisa qualitativa em saúde**: uma introdução ao tema. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2000.

VILLAÇA, Aparecida. **Indivíduos celestes**: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 27(1): 11-23, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In.: **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 181-264.

ZÁRATI BOTÍA, Carlos Gilberto. **Silvícolas, Siringueros y Agentes Estatales** – El surgimento de uma sociedade transfronteriza em La Amazonia de Brasil, Perú e Colombia 1880 – 1932. Colômbia, Letícia: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2008.

WRIGHT, Robin M. (org.). **Transformando os deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.