

**A CRUZ QUE APAGA OS RASTROS ANCESTRAIS – A CONVERSÃO  
EVANGÉLICA E O DESFIGURAMENTO DA IDENTIDADE INDÍGENA NO  
BRASIL**

 <https://doi.org/10.56238/arev7n2-298>

**Data de submissão:** 26/01/2025

**Data de publicação:** 26/02/2025

**Antônio Nacílio Sousa dos Santos**

Doutorando em Ciências Sociais  
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)  
Horizonte, Ceará – Brasil.  
E-mail: naciliosantos23@gmai.com

**Francisco Souto de Sousa Júnior**

Doutor em Química  
Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA)  
Mossoró, Rio Grande do Norte – Brasil.  
E-mail: franciscosouto@ufersa.edu.br

**José Maria Nogueira Neto**

Mestre em Geografia  
Universidade Estadual Vale do Acaraú/Faculdade Luciano Feijão  
Sobral, Ceará – Brasil.  
E-mail: jmnogneto@gmail.com

**Daivid Tiago Oliveira Sousa**

Doutorando em Ciencias de La Educación  
Facultad Interamericana de Ciencias Sociales (FICS)  
Assunção, Paraguai.  
E-mail: daividsousa13@gmail.com

**Antonio Marcos Rocha da Silva**

Mestre em Ensino na Educação Básica  
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES/CEUNES).  
Linhares, Espírito Santo – Brasil.  
E-mail: antoniomarcos996327770@gmail.com

**José Henrique Rodrigues Machado**

Doutor em Performances Culturais  
Universidade Federal de Goiás (PPGPC/UFG)  
Rio Verde, Goiás – Brasil.  
E-mail: jhenrique\_20@hotmail.com

**André Silva de Carvalho**  
Doutor em Administração  
Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM)  
São Paulo, São Paulo – Brasil.  
E-mail: andre.carvalho@fei.edu.br

**Daniel Oliveira da Cunha**  
Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)  
Manaus, Amazonas – Brasil.  
E-mail: suniwadb@gmail.com

**Francisco Souto Maior**  
Mestrando em Filosofia  
Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)  
Recife, Pernambuco – Brasil.  
E-mail: soutomaiorchico@gmail.com

**Ronald Belinassi**  
Mestrado em Ciência da Religião  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)  
Juiz de Fora, Minas Gerais – Brasil.  
E-mail: rbelinazzi@gmail.com

**Antônio Lauro Rodrigues de Oliveira**  
Graduado em Engenharia Civil  
Centro Universitário São Lucas (UNISL)  
Porto Velho, Rondônia – Brasil.  
E-mail: antoniopupykary@gmail.com

**José Raimundo dos Santos Braga**  
Graduando em Enfermagem  
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)  
Porto Velho, Rondônia – Brasil.  
E-mail: jbragga4@gmail.com

**Alex de Mesquita Marinho**  
Mestre em Filosofia  
Universidade Federal do Piauí (UFPI)  
Lagoa de São Francisco, Piauí – Brasil.  
E-mail: alexmarinho@prp.uespi.br

**Jakson dos Santos Raposo**  
Mestrando em Antropologia Social  
Universidade Federal de Roraima (UFRR)  
Boa Vista, Roraima – Brasil.  
E-mail: jaksonkadasha@icloud.com

**Lucimar da Silva Pereira Junior**  
Mestrando em Educação  
Ivy Enber Christian University (IECU)  
Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro – Brasil.  
E-mail: lucimarjunior@hotmail.com

**Thállisson Luiz Maia Santana**  
Doutorando em Ciências Sociais  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Salvador, Bahia – Brasil.  
E-mail: tmaia1986@gmail.com

## **RESUMO**

A pesquisa analisa o impacto da evangelização sobre as práticas religiosas e os sistemas de crenças dos povos indígenas, evidenciando o apagamento de rituais e mitologias ancestrais. O avanço das missões evangélicas promove uma reconfiguração das identidades indígenas, frequentemente associada à negação de elementos culturais tradicionais. Esse fenômeno reflete um processo de colonização simbólica, no qual a religiosidade cristã se impõe como única via legítima de fé. Dito isso, o estudo discute as tensões entre tradição e conversão religiosa. Dessa forma, busca-se compreender os efeitos dessa dinâmica na resistência e ressignificação das espiritualidades indígenas. A questão norteadora é: de que maneira a influência evangélica tem transformado as práticas religiosas tradicionais indígenas e o desfiguramento da sua identidade? A fundamentação teórica dialoga com autores Turner (1974), Douglas (1991), Sahlins (1990; 2003), Evans-Pritchard (2004), Geertz (2017), Hellern et. al. (2012), Lévi-Strauss (2012), Eliade (2012), Castro & Cunha (1993), Castro (2002; 2014), entre outros. Metodologicamente a pesquisa é de cunho qualitativo a partir de Minayo (2006), descritivo e bibliográfico conforme Gil (2006) e com o viés compreensivo a partir do olhar de Weber (1964). Os achados da pesquisa demonstram que a evangelização impacta profundamente os sistemas de crenças indígenas, levando à supressão de rituais ancestrais e à deslegitimização das cosmologias tradicionais. No entanto, observam-se também processos de resistência e ressignificação, nos quais elementos cristãos são incorporados às espiritualidades indígenas sem que sua essência seja completamente apagada. A conversão religiosa não ocorre de maneira homogênea, sendo atravessada por dinâmicas locais e estratégias de mediação cultural. Ademais, o fenômeno revela a persistência de tensões entre tradição e modernidade, evidenciando o caráter multifacetado das identidades indígenas contemporâneas.

**Palavras-chave:** Evangelização. Espiritualidade Indígena. Colonização Simbólica. Resistência Cultural.

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 COLONIZAÇÃO SIMBÓLICA E EVANGELIZAÇÃO: IMPACTOS DA CONVERSÃO EVANGÉLICA NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS E IDENTITÁRIAS INDÍGENAS

De acordo com os relatos históricos, a evangelização dos povos indígenas no Brasil ocorreu em paralelo à colonização portuguesa<sup>1</sup>, estabelecendo uma relação intrínseca entre fé e dominação territorial. Assim como em outras possessões ultramarinas, a Igreja Católica desempenhou um papel central na estruturação do domínio colonial, promovendo a conversão compulsória dos povos originários. Segundo Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] as conquistas portuguesas se transformavam, assim, em verdadeiras ‘cruzadas’ destinadas à conversão compulsória de novos povos e populações. A evangelização ia junto com a dominação colonial” (p. 290). Analogamente, conforme Geertz (2017), “[...] a religião não é apenas um conjunto de crenças, mas uma estrutura de significados que ordena a experiência humana em contextos de poder” (p. 89).

Descoberto em 1500, conquistado e colonizado pelos portugueses ao mesmo tempo que catequizado pelos missionários mais representativos da Contra-Reforma ibérica, os padres jesuítas, o Brasil foi um país oficialmente católico por quase quatro séculos. Mesmo depois de ele ter se tornado uma nação independente em 7 de setembro de 1822, manteve-se a Igreja católica oficialmente unida ao novo Estado-nação. Décadas antes do Descobrimento, o papado já havia concedido à Coroa portuguesa o direito de padroado sobre as igrejas instaladas nas terras conquistadas por Portugal. As conquistas portuguesas se transformavam, assim, em verdadeiras ‘cruzadas’ destinadas à conversão compulsória de novos povos e populações. A evangelização ia junto com a dominação colonial (Hellern, Notaker & Gaarder, 2012, p. 290).

De conformidade com a política do Padroado Régio, o Estado português detinha o direito de administrar a Igreja Católica nas colônias, garantindo que a conversão dos indígenas estivesse subordinada aos interesses da Coroa. Tal qual estabelecido pelo Vaticano, o rei de Portugal era responsável por nomear bispos e financiar a construção de templos e mosteiros. Igualmente, os missionários jesuítas foram incumbidos da missão de catequizar os indígenas, criando aldeamentos que serviam tanto como centros religiosos quanto como unidades de controle social. Conforme

<sup>1</sup> A colonização portuguesa no Brasil esteve intrinsecamente ligada ao projeto de evangelização dos povos indígenas, consolidando uma aliança entre a Coroa e a Igreja Católica para a conversão compulsória das populações originárias. O sistema do Padroado Régio, concedido pelo Vaticano à Coroa portuguesa, garantiu ao rei o controle sobre a administração e financiamento das missões religiosas, permitindo que a evangelização fosse utilizada como instrumento de dominação territorial e social. Os jesuítas, principal ordem religiosa encarregada da catequização, implementaram aldeamentos missionários que não apenas instruíram os indígenas na doutrina cristã, mas também os inseriam em uma nova lógica de trabalho e disciplina social, muitas vezes desestruturando seus modos de vida tradicionais. Como aponta Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] as conquistas portuguesas se transformavam, assim, em verdadeiras ‘cruzadas’ destinadas à conversão compulsória de novos povos e populações. A evangelização ia junto com a dominação colonial” (p. 290). Esse processo, ao mesmo tempo que impunha uma nova estrutura religiosa e moral, também promovia o apagamento de práticas espirituais indígenas, reforçando o domínio europeu sobre os territórios conquistados. Ver: HELLERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] o clero fazia parte do funcionalismo público, remunerado pelo Estado” (p. 291). Como observa Turner (1974), “[...] a estrutura religiosa é um meio pelo qual as sociedades reproduzem suas relações de poder e controle social” (p. 56). Conforme Hellern, Notaker & Gaarder (2012: 291):

O que era o padroado? Em recompensa pelo envolvimento direto do Estado português na conversão dos 'infiéis', o papa concedeu à Coroa o controle sobre as novas igrejas. Cabia ao rei de Portugal conquistar, junto com as novas terras, novas almas. Devia construir templos e mosteiros, dotá-los de padres e religiosos e, principalmente, nomear os bispos. O clero fazia parte do funcionalismo público, remunerado pelo Estado. No período colonial, a Igreja dependia mais do Estado português que do papado. O Estado impunha sua orientação à Igreja, totalmente subordinada. Todas as diretrizes e instruções emanadas do Vaticano chegavam ao Brasil por meio da administração portuguesa. O monarca detinha a prerrogativa de censurar os documentos oficiais vindos de Roma, antes de serem publicados nas colônias. Era a Coroa portuguesa que regulamentava as reuniões dos sínodos diocesanos.

Analogamente ao que ocorreu na América Espanhola, a conversão dos povos indígenas envolveu um violento processo de apagamento cultural e religioso<sup>2</sup>. A demonização dos rituais ancestrais e a destruição de objetos sagrados foram práticas comuns nas missões jesuíticas, justificadas pela necessidade de “civilizar” os indígenas<sup>3</sup>. De acordo com Eliade (2012), “[...] a desmitificação das tradições religiosas autóctones não significou apenas uma substituição de crenças, mas uma reconfiguração total da experiência religiosa desses povos” (p. 68). Sob a mesma perspectiva, Lévi-Strauss (2012) destaca que “[...] as mitologias indígenas não apenas organizam a realidade, mas são formas de resistência simbólica contra processos coloniais” (p. 34).

<sup>2</sup> A conversão dos povos indígenas ao cristianismo esteve intrinsecamente ligada a um violento processo de apagamento cultural e religioso, no qual as práticas espirituais originárias foram sistematicamente deslegitimadas e reprimidas pelos missionários europeus. Esse processo ocorreu por meio da imposição da catequese, da destruição de objetos sagrados e da proibição de rituais tradicionais, configurando uma estratégia colonial de dominação que visava não apenas a conversão religiosa, mas a assimilação forçada dessas populações à cultura ocidental. Além disso, a associação das crenças indígenas ao demoníaco reforçou a marginalização e perseguição desses povos, contribuindo para a erosão de suas identidades e modos de vida. Segundo Oliveira (2016), a evangelização não pode ser dissociada das dinâmicas de poder que estruturaram o colonialismo, pois operou como um mecanismo de subjugação que buscava remodelar os indígenas segundo valores eurocêntricos, suprimindo sua autonomia e resistência cultural. Ver: Oliveira, J. P. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: Política indigenista, indigenismo e movimentos indígenas*. Editora UFG, 2016.

<sup>3</sup> A necessidade de “civilizar” os indígenas foi historicamente justificada por discursos coloniais que os classificavam como bárbaros ou primitivos, tornando legítimas as políticas de assimilação forçada. Essa lógica se insere no que Norbert Elias (1994) descreve como o *processo civilizador*, no qual grupos dominantes impõem seus padrões culturais, sociais e comportamentais aos considerados inferiores, sob a justificativa de progresso e ordem. No contexto colonial, esse processo se traduziu na catequese, na imposição da língua europeia, na marginalização das práticas culturais indígenas e na reconfiguração de suas relações sociais conforme os valores ocidentais. A civilização, nessa perspectiva, tornou-se um mecanismo de poder que reforçou hierarquias e justificou a subjugação dos povos originários, apagando seus modos de vida autônomos e sua relação ancestral com o território. Como aponta Elias (1994), a ideia de civilização sempre esteve vinculada a processos de coerção e controle, nos quais a cultura dominante se sobrepõe às demais por meio de um conjunto de normas que regulam comportamentos e formas de sociabilidade. Ver: Elias, N. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Zahar, 1994.

Conforme os interesses coloniais foram se expandindo, novas ordens religiosas assumiram a missão de evangelizar as populações indígenas. Assim também, no século XIX, o crescimento do protestantismo impulsionou a chegada de missionários evangélicos, principalmente metodistas, batistas e presbiterianos, que adotaram uma abordagem distinta da conversão católica. Segundo Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] os metodistas norte-americanos foram praticamente os primeiros a vir para o Brasil em missão evangelizadora, enfrentando resistências e dificuldades de toda ordem” (p. 315). Douglas (1991) observa que “[...] o cristianismo reformado opera por meio de uma lógica de pureza e impureza, onde os costumes locais frequentemente são marginalizados como superstição” (p. 40).

De acordo com esse movimento, a evangelização evangélica, especialmente a partir do século XX, ampliou sua atuação entre os povos indígenas, promovendo uma substituição das crenças tradicionais por uma perspectiva cristã fundamentalista. Sob o mesmo ponto de vista, Eliade (2012) afirma que “[...] o cristianismo foi imposto como única via legítima de fé, suprimindo a pluralidade religiosa e redefinindo a cosmologia indígena” (p. 74). Similarmente, Sahlins (2003) argumenta que “[...] a dominação simbólica redefine a estrutura das crenças, pois as formas tradicionais de conhecimento passam a ser filtradas por categorias externas” (p. 87).

Nas primeiras décadas do século XX, começaram a chegar as igrejas pentecostais. Em 1910, surgia no Paraná e em São Paulo a primeira Igreja pentecostal em terras brasileiras, a Congregação Cristã do Brasil. E, em 1911, dois missionários suecos fundavam em Belém do Pará a Assembleia de Deus. Ambas as denominações logo se difundiram pelo país inteiro. Ainda hoje, são elas as duas maiores alas do pentecostalismo no Brasil. Na segunda metade do século XX, a partir dos anos 50, os evangélicos pentecostais cresceram tanto e se diversificaram de tal forma, que acabaram por se tornar amplamente majoritários entre os protestantes brasileiros. No início da década de 90, pelo menos um décimo dos brasileiros adultos era pentecostal (10%), ao passo que os protestantes históricos representavam apenas 3% desses brasileiros. Recentemente, o movimento pentecostal no Brasil passou a se diferenciar em dois tipos, com dois formatos básicos: os pentecostais ‘clássicos’ e os ‘neopentecostais’. As formas de vida religiosa que hoje mais crescem no Brasil são, em primeiro lugar, as igrejas protestantes pentecostais. E, entre as pentecostais, as que mais crescem são aquelas que já se convencionou chamar de neopentecostais (Hellern, Notaker & Gaarder, 2012, p. 315).

Semelhantemente ao que ocorreu no período colonial, a presença evangélica entre os povos indígenas intensificou-se no final do século XX e início do XXI, especialmente através das igrejas pentecostais e neopentecostais. Tanto quanto os jesuítas no período colonial, esses grupos passaram a atuar de maneira estratégica, utilizando a tradução da Bíblia para as línguas indígenas como um meio de penetração cultural. Conforme Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] a difusão das Escrituras Sagradas foi uma das principais estratégias das missões evangélicas, que distribuíram milhares de Bíblias entre os indígenas” (p. 316). Em perspectiva semelhante, Evans-Pritchard (2004) afirma que

“[...] a assimilação religiosa ocorre frequentemente como uma resposta às estruturas de poder impostas, mas nunca sem resistência” (p. 122).

Por analogia ao processo de colonização do passado, os impactos da evangelização contemporânea nas culturas indígenas são profundos, resultando na desvalorização de saberes tradicionais e na dissolução de práticas espirituais ancestrais. Como observa Sahlins (2003), “[...] a imposição de uma nova estrutura simbólica redefine a própria organização social dos povos atingidos” (p. 87). Conforme Turner (1974), “[...] os rituais desempenham um papel fundamental na manutenção das identidades coletivas, sendo, portanto, alvos prioritários da conversão religiosa” (p. 112).

De maneira idêntica ao que foi observado em contextos históricos anteriores, a evangelização atual não se limita a uma mera conversão religiosa, mas envolve uma transformação identitária e uma reconfiguração das relações de poder dentro das comunidades indígenas. Conforme Evans-Pritchard (2004), “[...] a religião não é apenas um sistema de crenças, mas um mecanismo de controle social, definindo o que é sagrado e o que é profano” (p. 125). Analogamente, Geertz (2017) observa que “[...] os processos de evangelização envolvem não apenas a substituição de ritos, mas a reorganização das estruturas de autoridade dentro das comunidades” (p. 98).

Assim, a evangelização dos povos indígenas no Brasil não se limita a um processo de conversão religiosa, mas representa uma reconfiguração profunda de suas práticas e identidades. A introdução do cristianismo nas comunidades indígenas frequentemente se dá pela negação das cosmologias ancestrais e pela imposição de uma nova ordem simbólica, legitimada como única via de fé e civilização. Conforme Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] o protestantismo de conversão teve como principal objetivo transformar radicalmente a religiosidade local, impondo uma fé única e um conjunto de práticas que substituíam os ritos e as crenças autóctones” (p. 316). Similarmente, Lévi-Strauss (2012) argumenta que “[...] os mitos indígenas estruturaram não apenas a visão de mundo, mas a própria organização social, de modo que sua supressão significa um processo de dominação” (p. 34).

A conversão evangélica entre os povos indígenas ilustra um caso emblemático de colonização simbólica<sup>4</sup>, termo que se refere à imposição cultural e à negação da diversidade epistêmica por meio

<sup>4</sup> A colonização simbólica refere-se ao processo pelo qual valores, crenças e formas de conhecimento eurocêntrico são impostos como universais, deslegitimando e subordinando os saberes e práticas culturais dos povos colonizados. Esse fenômeno não se restringe à violência física da colonização, mas se manifesta na linguagem, na religião, na educação e na produção de conhecimento, moldando subjetividades e perpetuando a hegemonia cultural dos colonizadores. Bourdieu e Passeron (1992) argumentam que a imposição simbólica ocorre por meio de um processo de inculcação, no qual os dominados interiorizam as normas e valores do grupo dominante, naturalizando sua própria subalternidade. No caso das populações indígenas e afrodescendentes, a colonização simbólica resultou na desvalorização de suas cosmologias, na negação de suas línguas e na marginalização de seus modos de vida, operando como um mecanismo de dominação que se perpetua mesmo após o fim formal do colonialismo. Ver: Bourdieu, P., & Passeron, J. C. *A reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Francisco Alves, 1992.

da religião. Esse fenômeno não se dá apenas pela substituição de crenças, mas pela reestruturação das relações sociais e do próprio modo de existência dessas populações. Como observa Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] as missões evangélicas não apenas difundiram a fé cristã, mas remodelaram as comunidades indígenas, alterando suas estruturas de poder e redefinindo sua visão de mundo” (p. 315).

As missões evangélicas rumo ao Brasil começaram na metade do século XIX. Isso significa que houve brechas para tanto na legislação do Império. Por razões econômicas e diplomáticas, o governo imperial viu-se obrigado a afrouxar as restrições legais no campo religioso e, desse modo, facilitar a entrada de outras igrejas cristãs vindas dos países desenvolvidos. Pioneiras mesmo no trabalho de propaganda evangélica no Brasil foram as sociedades bíblicas de origem inglesa e norte-americana. E as missões metodistas. Os metodistas norte-americanos foram praticamente os primeiros a vir para o Brasil em missão evangelizadora. Aqui chegados em 1835, lançaram-se desde logo ao trabalho de conversão, em meio a resistências e dificuldades de toda ordem, sem muito sucesso entre os brasileiros. Ao lado das sociedades bíblicas estrangeiras, que em duas décadas (1850-60) distribuíram dezenas de milhares de bíblias entre os brasileiros, os metodistas também se esmeraram como distribuidores de bíblias. Dessa obra de difusão das Sagradas Escrituras resultou a criação de uma Igreja congregacional no Rio de Janeiro (1858) (Hellern, Notaker & Gaarder, 2012, p. 315).

A imposição da fé evangélica não ocorre sem tensões, pois a tradição e a conversão religiosa se confrontam em um campo de disputa constante. O apagamento das práticas religiosas indígenas é acompanhado por processos de resistência e ressignificação, nos quais elementos cristãos podem ser reinterpretados dentro das cosmologias originárias. Segundo Douglas (1991), “[...] a conversão não é um evento isolado, mas um processo que redefine fronteiras sociais, impondo novas formas de pureza e impureza” (p. 40).

Diante dessa dinâmica, a evangelização pode tanto desconfigurar a identidade indígena quanto produzir novas formas de religiosidade híbrida<sup>5</sup>. O sincretismo religioso e as adaptações estratégicas feitas pelas comunidades indígenas revelam que a imposição do cristianismo nem sempre leva à completa erradicação das crenças ancestrais. Como explica Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] muitas comunidades indígenas reinterpretaram elementos cristãos dentro de suas próprias tradições, gerando novas formas de espiritualidade híbrida e reafirmando sua identidade” (p. 317). Geertz (2017)

<sup>5</sup> A identidade indígena, longe de ser estática ou homogênea, tem demonstrado grande capacidade de resiliência e adaptação diante dos processos históricos de contato e colonização, gerando novas formas de religiosidade híbrida. Esse fenômeno resulta da intersecção entre tradições espirituais originárias e elementos das religiões ocidentais, especialmente o cristianismo, configurando uma reelaboração simbólica que permite aos povos indígenas ressignificar as imposições coloniais sem necessariamente abdicar de suas cosmologias próprias. Como argumenta Viveiros de Castro (2002), a identidade indígena não pode ser reduzida a uma visão essencialista, pois é constituída em um campo de trocas e recriações, onde os povos indígenas reinterpretam elementos externos sem perder a centralidade de seus sistemas de pensamento. Essa hibridez religiosa, portanto, não representa uma diluição da cultura indígena, mas sim um mecanismo de resistência e agência cultural frente às dinâmicas de poder impostas pela colonização. Ver: Viveiros de Castro, E. A *inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify, 2002.

acrescenta que “[...] mesmo sob intensa coerção, os sistemas simbólicos não desaparecem; ao contrário, adaptam-se e encontram novas formas de sobrevivência” (p. 102).

O presente estudo investiga o impacto da evangelização evangélica sobre as práticas religiosas e identitárias dos povos indígenas no Brasil. O objetivo central é compreender de que maneira esse processo tem transformado suas crenças e relações sociais, frequentemente promovendo a substituição ou a deslegitimização de cosmologias ancestrais. A pesquisa se fundamenta na noção de colonização simbólica, evidenciando como a imposição da fé cristã reformula a experiência religiosa e social dos indígenas, muitas vezes reduzindo sua cosmovisão a categorias cristãs ocidentais. A pergunta norteadora do estudo, portanto, é: de que maneira a influência evangélica tem transformado as práticas religiosas tradicionais indígenas e o desfiguramento da sua identidade?

Esse questionamento se insere no contexto mais amplo da relação entre religião e poder, na qual a evangelização se torna um instrumento de transformação cultural forçada. Diante dessa problemática, o estudo tem como objetivos específicos analisar as estratégias missionárias utilizadas para converter populações indígenas, identificar os mecanismos de resistência e ressignificação religiosa adotados por esses povos e discutir os impactos da conversão na estruturação de suas comunidades. O fenômeno da evangelização não é homogêneo e, embora muitas vezes leve à supressão de práticas ancestrais, também gera respostas de adaptação e hibridização cultural, conforme Santos, *et. al.* (2024). Assim, compreender os efeitos da conversão evangélica requer uma abordagem comprehensiva e interdisciplinar, que dialogue com várias áreas do conhecimento<sup>6</sup>.

## **2 METODOLOGIA COMPRENSIVA: ABORDAGEM QUALITATIVA, DESCRIPTIVA E BIBLIOGRÁFICA NA ANÁLISE DA EVANGELIZAÇÃO E RESISTÊNCIA CULTURAL.**

De conformidade com os pressupostos da pesquisa qualitativa, este estudo adotou uma abordagem que privilegia a compreensão dos fenômenos em seu contexto social e cultural, seguindo a perspectiva de Minayo (2006). A pesquisa qualitativa se distingue por sua capacidade de captar “[...] o significado das práticas sociais a partir das interações e representações dos sujeitos envolvidos”

<sup>6</sup> Compreender os efeitos da conversão evangélica requer uma abordagem comprehensiva e interdisciplinar, que dialogue com várias áreas do conhecimento, como a antropologia, a sociologia, a ciência política e os estudos religiosos. Esse fenômeno não pode ser analisado apenas em termos individuais ou espirituais, pois está profundamente interligado a processos sociais, econômicos e políticos que transformam as dinâmicas comunitárias e as relações de poder. Conforme Pierre Bourdieu (1997) argumenta, a religião opera como um campo de disputas simbólicas e materiais, onde diferentes agentes competem pela legitimização e pelo monopólio da verdade espiritual. No contexto da conversão evangélica, essa dinâmica pode ser observada na forma como novos valores são incorporados ou reconfigurados, impactando práticas culturais, estruturas familiares e até mesmo engajamentos políticos. Assim, uma abordagem interdisciplinar permite uma análise mais ampla e crítica sobre as implicações da conversão religiosa, considerando suas intersecções com fatores históricos e estruturais que moldam a experiência dos convertidos. Ver: Bourdieu, P. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Papirus, 1997.

(Minayo, 2006, p. 28). Do mesmo modo, a opção por esse método permitiu uma análise aprofundada das transformações religiosas entre os povos indígenas, evidenciando os processos de ressignificação cultural. Segundo Minayo (2006), “[...] a pesquisa qualitativa não se limita à descrição dos fenômenos, mas busca interpretar e atribuir sentido às dinâmicas sociais” (p. 47).

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes (Minayo, 2006, p. 21).

Assim também, este estudo adotou uma pesquisa descritiva e bibliográfica, conforme sistematizado por Gil (2008), uma vez que os dados foram extraídos de fontes documentais e referências acadêmicas. Segundo o autor, “[...] a pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (Gil, 2008, p. 50). De maneira idêntica, Gil (2008) ressalta que a pesquisa descritiva se diferencia por “[...] apresentar um panorama detalhado das características de determinado fenômeno ou a relação entre variáveis sem interferência direta do pesquisador” (p. 51).

As pesquisas deste tipo têm como objetivo primordial a descrição das características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações entre variáveis. São inúmeros os estudos que podem ser classificados sob este título e uma de suas características mais significativas está na utilização de técnicas padronizadas de coleta de dados. [...] Algumas pesquisas descritivas vão além da simples identificação da existência de relações entre variáveis, pretendendo determinar a natureza dessa relação. Neste caso tem-se uma pesquisa descritiva que se aproxima da explicativa (Gil, 2008, p. 51).

Analogamente, a pesquisa seguiu uma abordagem comprehensiva inspirada nos princípios weberianos, buscando interpretar os fenômenos religiosos sob a ótica da ação social e dos sentidos atribuídos pelos sujeitos históricos. Segundo Weber (1986), “[...] a pesquisa comprehensiva visa entender a ação social por meio da reconstrução dos significados que os indivíduos atribuem às suas práticas” (p. 79). Sob o mesmo ponto de vista, a análise dos dados documentais foi realizada considerando “[...] as relações entre cultura, simbolismo e racionalidade histórica” (Weber, 1986, p. 104).

Do mesmo modo, a metodologia adotada envolveu uma revisão sistemática das principais obras e estudos que abordam a evangelização e o sincretismo religioso entre os povos indígenas, buscando identificar padrões e estratégias de resistência cultural. Conforme Gil (2008), “[...] a

pesquisa descritiva possibilita a identificação e o mapeamento de fenômenos sociais, permitindo comparações e análises interpretativas” (p. 53). Similarmente, Minayo (2006) destaca que “[...] a abordagem qualitativa se fundamenta na contextualização dos fenômenos, buscando conexões e inter-relações que escapam às análises quantitativas” (p. 32).

[...] a análise qualitativa se apoia na leitura crítica dos dados, no reconhecimento de padrões e na busca de conexões significativas entre as informações coletadas. A interpretação dos achados deve considerar o contexto social e cultural no qual os fenômenos ocorrem, evitando simplificações ou reduções metodológicas (Minayo, 2006, p. 105)

Tanto quanto a coleta de dados, a interpretação das fontes seguiu os princípios da hermenêutica-dialética, conforme sistematizado por Minayo (2006). A autora explica que “[...] a análise hermenêutica-dialética busca compreender os discursos e práticas sociais considerando sua historicidade e seus condicionantes estruturais” (p. 107). De conformidade com essa perspectiva, a leitura e interpretação dos textos foram realizadas com base em um processo iterativo, permitindo o refinamento progressivo das categorias analíticas.

Por analogia, as categorias de análise emergiram a partir do confronto entre os dados empíricos disponíveis e os referenciais teóricos que orientaram o estudo. Segundo Minayo (2006), “[...] o pesquisador deve estar atento à relação dialógica entre teoria e empiria, permitindo que as evidências documentais orientem a construção do conhecimento” (p. 62). Assim também, Weber (1986) reforça que “[...] a interpretação sociológica deve sempre considerar os sentidos atribuídos pelos sujeitos históricos aos seus atos e práticas” (p. 91).

Do mesmo modo, a triangulação de fontes foi uma estratégia fundamental para garantir a robustez da análise, articulando diferentes referenciais teóricos e abordagens metodológicas. Como pontua Minayo (2006), “[...] a triangulação de métodos permite um olhar mais complexo sobre a realidade, evitando reducionismos e simplificações” (p. 185). Tal qual sugere Gil (2008), “[...] a combinação de diferentes fontes e técnicas de análise contribui para ampliar a validade dos achados” (p. 77).

[...] a triangulação de métodos permite ampliar a compreensão do fenômeno estudado, ao integrar diferentes perspectivas analíticas e evitar reducionismos explicativos. Dessa forma, a combinação de múltiplas fontes e abordagens metodológicas contribui para uma análise mais aprofundada e robusta dos dados, garantindo maior validade e confiabilidade à pesquisa (Minayo, 2006, p. 185).

Dessa forma, a metodologia utilizada possibilitou a compreensão da relação entre evangelização e resistência cultural, destacando a ressignificação de símbolos cristãos e a manutenção

de rituais tradicionais em novos contextos. Conforme Minayo (2006), “[...] a pesquisa qualitativa permite captar a dinamicidade dos fenômenos sociais, reconhecendo sua complexidade e sua natureza em constante transformação” (p. 42). Bem como enfatiza Gil (2008), “[...] o método bibliográfico possibilita uma análise comparativa e histórica dos fenômenos estudados” (p. 50).

Assim, por meio da pesquisa qualitativa, descritiva e bibliográfica, foi possível construir um panorama detalhado das dinâmicas de contato entre o cristianismo e as religiões indígenas, evidenciando estratégias de resistência e adaptação cultural. Como conclui Weber (1986), “[...] as transformações religiosas não podem ser compreendidas apenas como processos de imposição, mas devem ser analisadas como fenômenos de ressignificação social” (p. 118).

### **3 A CONVERSÃO EVANGÉLICA E O DESFIGURAMENTO DA IDENTIDADE INDÍGENA NO BRASIL**

Igualmente a outros processos coloniais, a evangelização dos povos indígenas no Brasil teve início com a chegada dos portugueses e se consolidou como um dos pilares da dominação territorial. A catequização jesuítica, iniciada no século XVI, foi um dos principais instrumentos utilizados para converter as populações indígenas ao cristianismo e, ao mesmo tempo, reforçar o controle da Coroa sobre os territórios recém-conquistados. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelvelmente por elas” (p. 145). Tal qual aponta Fausto (2000), “[...] a catequese não foi apenas um processo de conversão religiosa, mas também de controle sobre a organização social e econômica dos povos indígenas” (p. 212).

Os padres foram, então, vistos como uma espécie particularmente poderosa de karaiba. Mas eis-nos diante do grande problema: acreditavam os Tupinambá em seus profetas? As primeiras cartas jesuíticas lamentam, não sem antecipar um proveito, a credulidade dos índios, que se deixariam guiar cegamente pelas santidades: ‘qualquier de los suios que se quiere hazer su dios lo creen y le dan entero crédito’ (Nóbrega 1549: I, 137-38); ‘ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mandan hacer esso hazen’<sup>7</sup> (Correia 1551: I, 231). São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que se lhes creditavam, suas funções de mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos, para não falarmos nas formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos karaiba em busca da Terra sem Mal (de Castro, 2014, p. 267).

<sup>7</sup> Tradução nossa: “[...] Qualquer um dos seus que queira se fazer de deus, eles acreditam e lhe dão total crédito” (Nóbrega, 1549: I, 137-38); “[...] há entre eles alguns a quem têm por santos e em quem confiam tanto que fazem exatamente o que lhes mandam”.

Igualmente a outras formas de contato entre os europeus e os povos indígenas, a chegada dos jesuítas ao Brasil impôs uma nova relação entre fé, poder e identidade cultural. A evangelização foi um instrumento central do projeto colonial, operando não apenas como um meio de conversão religiosa, mas também como uma ferramenta de controle social. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os missionários sempre consideraram os povos indígenas como ‘terras a serem conquistadas’, onde a conversão equivalia a uma ocupação do território mental e cultural” (p. 145). Tal qual reforça Léry (1578), os Tupinambá, mesmo participando de cerimônias e ouvindo as narrativas cristãs, não demonstravam o tipo de fé esperado pelos europeus: “[...] nonobstant toutes les cérémonies qu'ils font, n'adorent pas en fléchissant les genoux ou selon d'autres manifestations extérieures”<sup>8</sup> (p. 192).

De maneira idêntica, o xamanismo<sup>9</sup> desempenhava um papel fundamental na organização religiosa indígena, funcionando como um espaço de mediação entre os vivos e os mortos, entre humanos e entidades espirituais. O prestígio dos xamãs, muitas vezes, rivalizava com o dos missionários, criando um ambiente de disputa simbólica pelo controle das crenças indígenas. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] o xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas” (p. 12). Sob o mesmo ponto de vista, Hellern, Notaker e Gaarder (2012) destacam que “[...] a conversão forçada era acompanhada pela destruição de ídolos, templos e objetos ritualísticos indígenas, considerados manifestações do demônio” (p. 290).

Os missionários, em particular, foram vistos como semelhantes aos karaiba, e souberam utilizar-se disso. Sua errância e seu discurso hortativo aparentava-os desde o início àqueles. Passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes (Correia 1551: I, 220); usaram liberalmente do canto como instrumento de sedução, aproveitando o alto conceito de que gozavam a música e os bons cantores (entre eles os karaiba) junto aos Tupinambá, provavelmente beneficiando-se da mesma imunidade que protegia os profetas errantes e demais ‘senhores da fala’ (Cardim 1583: 186). Atenderam ainda, com as devidas reservas mentais, à demanda nativa, prometendo vitória sobre os inimigos e abundância material (Anchieta 1565: 199). Aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna (Azpicuelta 1550: I, 180); e aceitaram, levemente constrangidos, até mesmo imputações de presciência (Sá 1559: III, 40) (de Castro, 2014, p. 144).

<sup>8</sup> Tradução nossa: “[...] não obstante todas as cerimônias que realizam, não adoram curvando os joelhos ou por meio de outras manifestações exteriores”.

<sup>9</sup> O xamanismo desempenhava um papel fundamental na organização religiosa indígena, atuando como uma ponte entre o mundo espiritual e a realidade material das comunidades. Os xamãs, dotados de conhecimento ritualístico e cosmológico, exerciam múltiplas funções, incluindo a mediação com os espíritos, a cura de doenças e a manutenção do equilíbrio social e ecológico. Segundo Langdon (1996), o xamanismo não pode ser compreendido apenas como um sistema de crenças, mas como um complexo conjunto de práticas interligadas à estrutura social e política dos povos indígenas, onde a figura do xamã possui centralidade na gestão simbólica da coletividade. Além disso, longe de ser uma tradição homogênea, o xamanismo indígena se manifesta de forma diversa entre diferentes grupos étnicos, refletindo as particularidades de cada cultura e suas relações com o meio ambiente e os seres espirituais. Ver: Langdon, E. J. M. *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Editora da UFSC, 1996.

Por analogia, a forma como os jesuítas interpretavam a religiosidade indígena revela a dificuldade de compreender sistemas cosmológicos que não se encaixavam nos moldes monoteístas cristãos. Para os missionários, a ausência de templos ou de um sacerdócio estruturado indicava a necessidade de civilizar os povos indígenas antes de convertê-los. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os jesuítas, como se tivessem lido mas não entendido muito bem Durkheim, separaram desastradamente o sagrado do profano” (p. 11). Assim como afirma Anchieta (1584), os principais impedimentos à conversão dos indígenas estavam nos seus costumes e na falta de temor e sujeição: “[...] faltar-lhes temor e sujeição” (p. 333).

Da mesma forma, a relação dos indígenas com seus líderes espirituais não se dava nos moldes europeus. Os karaibas<sup>10</sup>, profetas e xamãs, possuíam um status ambíguo, ora respeitados por sua sabedoria, ora temidos por sua capacidade de influenciar a comunidade. Como observa Viveiros de Castro (2014), “[...] os jesuítas e demais cronistas se estendem sobre as marcas de respeito dedicadas aos karaiba errantes: limpeza dos caminhos que os conduziam até às aldeias, cânticos de boas-vindas, doação de alimentos, extraterritorialidade” (p. 31). Bem como reforça Léry (1578), “[...] os Tupinambá não adoravam seus Karaíbas, nem seus Maracás, nem qualquer criatura que fosse” (p. 192).

Conforme a catequização avançava, o conflito entre tradição e cristianização se acentuava, resultando em episódios de resistência e reinterpretAÇÃO das crenças. Os indígenas não apenas se opunham à conversão, mas muitas vezes assimilavam elementos cristãos em suas próprias cosmologias. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] o problema, portanto, é determinar o sentido desse misto de volubilidade e obstinação, docilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa-nova” (p. 13). Assim também, Anchieta (1555) destacava sua frustração com a oscilação dos indígenas entre a aceitação e a rejeição do cristianismo: “[...] a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante” (p. 114).

<sup>10</sup> Os karaibas, profetas e xamãs indígenas, possuíam um status ambíguo dentro das comunidades, sendo ora respeitados por sua sabedoria e poder espiritual, ora vistos com desconfiança devido à sua capacidade de transitar entre diferentes esferas da realidade. Como intermediários entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, esses líderes espirituais exerciam funções essenciais, incluindo a cura, a adivinhação e a proteção da comunidade contra ameaças sobrenaturais e materiais. Entretanto, o contato com os colonizadores alterou profundamente a percepção e o papel desses indivíduos, pois, como aponta Viveiros de Castro (2002), a colonização cristã frequentemente demonizou os xamãs, associando suas práticas a forças malignas e buscando substituí-los pela figura do missionário, responsável pela imposição de uma nova ordem espiritual. Apesar disso, os karaibas continuaram a desempenhar um papel crucial na resistência cultural indígena, reinterpretando elementos da nova religião e preservando tradições ancestrais por meio da oralidade e da prática ritualística. Ver: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify, 2002.

Eles tinham, enfim, uma religião. Mas isso só torna o problema mais difícil de resolver: ‘dizem que querem ser como nós’; ‘desean ser christianos como nosotros’ (Nóbrega 1549: I, 111-139). Por que, afinal, desejariam os selvagens ser como nós? Se possuíam uma religião, e se de qualquer modo a cultura é um sistema de crenças, cabe indagar que religião e que sistema eram esses que continham em si o desejo da própria perdição. Tomando a inconstância pela outra ponta, é preciso perguntar por que os Tupinambá eram inconstantes em relação à sua própria cultura-religião; por que, malgrado o que dizia Vieira sobre a dificuldade em fazê-los surdos às ‘fábulas dos antepassados’, mostravam-se dispostos a prestar tão bom ouvido às patranhas alheias (de Castro, 2014, p. 13).

Analogamente, o tema da Terra sem Mal<sup>11</sup> ocupava um lugar central na religiosidade tupi-guarani, representando um espaço idealizado onde não havia sofrimento nem morte. Muitos missionários viam esse conceito como um obstáculo à conversão, pois os indígenas não consideravam o paraíso cristão como um destino desejável. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os Tupinambá, como os demais povos tupi-guarani, dispunham de um ‘sistema de crenças’ – antropológicas, teológicas, cosmológicas – no qual o tema da ‘Terra sem Mal’ ocupava um lugar maior” (p. 12). Tanto quanto Fausto (2000), “[...] a catequese não foi apenas um processo de conversão religiosa, mas também de controle sobre a organização social e econômica dos povos indígenas” (p. 212).

De acordo com esse contexto, a imposição da fé cristã não foi um processo homogêneo. Os indígenas absorveram alguns aspectos do cristianismo, mas os reinterpretaram dentro de suas próprias lógicas. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os indígenas não são meros receptores passivos da evangelização, mas reinterpretam os dogmas cristãos dentro de suas próprias lógicas culturais” (p. 192). Bem como Eliade (2012), “[...] a assimilação forçada de uma nova religião gera uma reação cultural, que pode se manifestar tanto em resistência quanto em hibridização” (p. 76). Assim, a evangelização não apenas buscou apagar as cosmologias indígenas, mas também enfrentou limites impostos pelas próprias concepções religiosas dos povos originários. A cristianização foi acompanhada por conflitos, negociações e transformações inesperadas, evidenciando que a conversão religiosa nunca foi um processo unilateral. A citação abaixo reforça o argumento de que a evangelização, no período colonial e início da República, foi um processo de negociação cultural, no qual os indígenas absorveram elementos cristãos, mas os reinterpretaram conforme suas próprias concepções religiosas e sociais.

<sup>11</sup> A Terra sem Mal ocupava um lugar central na religiosidade tupi-guarani, representando um espaço mítico de plenitude, fartura e imortalidade, onde não existiriam fome, doenças ou sofrimento. Esse conceito estava diretamente ligado à ideia de migração em busca desse paraíso terrestre, conduzida por líderes espirituais, como os karaibas, que guiavam seus seguidores em longas jornadas para encontrar esse lugar sagrado. Segundo Clastres (1978), a crença na Terra sem Mal não apenas estruturava a cosmologia dos povos tupi-guarani, mas também influenciava suas práticas sociopolíticas, pois a busca por esse espaço ideal frequentemente levava à reorganização de aldeias e deslocamentos populacionais. Com a chegada dos colonizadores e a imposição do cristianismo, essa concepção foi reinterpretada em alguns contextos, sendo ressignificada em movimentos messiânicos indígenas que buscavam escapar da opressão colonial e reafirmar sua identidade espiritual. Ver: Clastres, P. *A sociedade contra o Estado*. Francisco Alves, 1978.

A aceitação entusiástica, mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivo, a recusa em seguir até o fim o curso desse discurso, não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia; e penso que esse enigma continua a nos incomodar, a nós antropólogos, mesmo que por motivos outros que os dos velhos jesuítas. Primeiro, a inconstância selvagem é um tema que ainda ressoa, em seus múltiplos harmônicos, na ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros. Segundo, e mais importante, ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de sua relação com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e 'autênticas' ideias e instituições (de Castro, 2014, p. 10).

Da mesma forma, com o avanço da colonização, os missionários passaram a organizar aldeamentos indígenas locais onde os povos originários eram reunidos para viver sob rígidos preceitos cristãos. Esses espaços funcionavam como centros de controle social, onde a cultura e a espiritualidade indígenas eram gradualmente substituídas pelos valores da Igreja. Conforme Viveiros de Castro (2014), “[...] os jesuítas criaram verdadeiros laboratórios sociais onde os indígenas eram ‘civilizados’ à força, afastando-os de seus ritos ancestrais e reestruturando suas práticas cotidianas” (p. 158).

Vale notar que os europeus, chamados de karaiba, e como tais personagens inicialmente tratados, terminaram trazendo para os índios o exato oposto do que os karaiba prometiam: em vez de errância migratória, aldeamento forçado; em lugar de longa vida e abundância sem esforço, morte por epidemias e trabalho escravo; em lugar de vitória sobre os inimigos, proibição de guerra e de canibalismo; em lugar de liberdade matrimonial, novas restrições (de Castro, 2014, p. 144).

Assim, igualmente a outros processos coloniais, a chegada dos europeus ao território indígena trouxe profundas transformações culturais e sociais, muitas vezes em contradição com as promessas feitas pelos missionários. Enquanto os karaiba tradicionais anunciam uma vida de errância e liberdade, os colonizadores impuseram a fixação territorial e a supressão dos costumes nativos. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] a catequização era precedida pela domesticação; antes que o simples pregar da boa-nova, a polícia incessante da conduta civil dos índios” (p. 333). De maneira idêntica, Fausto (2000) aponta que “[...] as epidemias, o trabalho forçado e a escravização alteraram radicalmente as dinâmicas indígenas, impondo um novo regime de existência para essas populações” (p. 159).

Da mesma forma, a evangelização forçada reconfigurou os valores e modos de vida dos povos indígenas, muitas vezes anulando práticas religiosas e culturais. Os aldeamentos missionários não apenas substituíram os antigos espaços de convívio, mas impuseram um modelo de disciplina que eliminava a mobilidade dos grupos e restringia sua autonomia. Conforme Viveiros de Castro (2014), “[...] para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei. A conversão dependia de uma antropologia capaz de identificar os humana impedimento dos índios” (p. 333). Sob o mesmo ponto

de vista, Fausto (2000) destaca que “[...] o cristianismo foi imposto como via única de salvação, negando a validade das cosmologias indígenas e restringindo sua capacidade de manter sua própria visão de mundo” (p. 178). Com afirma Geertz (2017: 217) e Evans-Pritchard (2004: 89):

A conversão religiosa, na maior parte dos casos, não ocorre por aceitação passiva de um novo conjunto de crenças, mas sim como um processo dialético de confronto, resistência e assimilação seletiva. Os sistemas de crença tradicionais não são simplesmente substituídos, mas muitas vezes reconfigurados, mantendo elementos essenciais e incorporando novas estruturas simbólicas. Como observa Geertz (2017), “[...] a religião não apenas fornece um sistema de significados, mas também estabelece um campo de disputa simbólica, no qual as interpretações tradicionais e as introduzidas por missionários se confrontam e se redefinem” (p. 217). Assim também, Evans-Pritchard (2004) aponta que “[...] em sociedades submetidas à colonização religiosa, a conversão ocorre como um processo de apropriação estratégica, no qual os elementos cristãos são reinterpretados à luz da cosmologia local, evitando a dissolução total das tradições” (p. 89).

Assim também, a erradicação das práticas tradicionais indígenas ocorreu em diversas frentes. Enquanto os missionários pregavam a conversão como uma forma de civilização, os indígenas eram submetidos à destruição de seus rituais e símbolos religiosos. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os indígenas se tornaram alvo de um processo de desumanização sutil, no qual seus costumes eram tratados como obstáculos a serem erradicados” (p. 267).

Por analogia, a introdução da moral cristã impôs novas restrições à vida social dos indígenas, alterando suas formas de organização política e familiar. Práticas como a poligamia, as relações de parentesco tradicionais e os ritos de passagem foram substituídos por um modelo europeu de família monogâmica e hierarquizados. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os missionários se frustravam com o que chamavam de ‘inconstância’ dos indígenas, pois sua relação com o cristianismo oscilava entre a aceitação pragmática e a recusa dos preceitos morais impostos” (p. 13). Tanto quanto Anchieta (1584), “[...] os impedimentos para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios são seus costumes inveterados [...] como o terem muitas mulheres, seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhes há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais” (p. 333). A citação abaixo fortalece o argumento sobre a imposição da moral cristã, demonstrando como a religião pode atuar na transformação das normas sociais, inclusive em contextos de evangelização e conversão forçada.

No terceiro método é a religião que muda de tática. Na maioria das suas manifestações quotidianas, a religião avisa os crentes de que, obedecendo ao código moral e cumprindo os ritos apropriados, os seus campos serão férteis e as suas famílias prósperas. Mas, num outro contexto, ela descura estes seus louváveis esforços e exibe o seu desdém tanto pela boa conduta como pelo objetivos materialistas. Não se pode dizer que tais religiões se tornam subitamente religiões do desapego do mundo e que nesta vida só prometem desapontamentos, mas vão por este caminho. A religião obriga os iniciados ndembu do Chihamba a matar o espírito branco que sabem ser o seu avô, a única fonte de fertilidade e saúde. Uma vez morto,

os iniciados compreendem que estão inocentes e que devem alegrar-se (Douglas, 1991, p. 127).

De conformidade com essa imposição, a proibição da guerra e do canibalismo não apenas modificou a estrutura social dos povos indígenas, mas também eliminou um elemento fundamental da identidade guerreira de muitas etnias. A cristianização impunha um código de conduta que restringia as formas tradicionais de resolução de conflitos, desarticulando os sistemas de alianças e rivalidades. Conforme Viveiros de Castro (2014), “[...] os Tupinambá, por exemplo, eram encorajados a abandonar sua prática ritualística de vingança e se submeter à autoridade dos missionários” (p. 144). Bem como Fausto (2000), “[...] a estrutura de guerra e reciprocidade dos grupos indígenas foi enfraquecida pela conversão, que impunha novos modelos de lealdade baseados na submissão à Igreja” (p. 199).

Sob o mesmo ponto de vista, a catequização infantil foi uma das principais estratégias utilizadas pelos missionários para garantir a conversão das futuras gerações, isolando as crianças de suas tradições culturais e familiares. Os colégios jesuíticos se tornaram verdadeiras fábricas de cristãos, onde os jovens indígenas eram moldados dentro da doutrina católica e afastados de seus laços comunitários. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os missionários apostaram na ‘educação’ das crianças indígenas, pois consideravam os adultos irremediavelmente perdidos para os ‘vícios’ de seus costumes” (p. 333). Similarmente, Fausto (2000) enfatiza que “[...] a escola missionária substituía os rituais de iniciação tradicionais por uma disciplina cristã, desarticulando as formas tradicionais de transmissão do conhecimento” (p. 205).

Contudo, existiam formas de resistência cultural, ressignificando os símbolos cristãos dentro das tradições indígenas foi uma estratégia fundamental para a manutenção da identidade desses povos. Em vez de uma conversão absoluta, muitos grupos adotaram elementos do cristianismo sem abandonar completamente suas crenças ancestrais. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os missionários perceberam que, apesar dos batismos e missas, os indígenas continuavam praticando suas crenças e reinterpretando a doutrina cristã conforme seus próprios sistemas cosmológicos” (p. 145). Tanto quanto Fausto (2000), “[...] a evangelização foi marcada por constantes conflitos entre a imposição da fé cristã e a resistência indígena, que, em muitas situações, levou à fusão de práticas religiosas” (p. 220).

A aceitação entusiástica mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivo, a recusa em seguir até o fim o curso desse discurso, não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia; e penso que esse enigma continua a nos incomodar, a nós antropólogos, mesmo que por motivos outros que os dos velhos jesuítas. Primeiro, a inconstância selvagem é um tema que ainda ressoa, em seus múltiplos harmônicos, na ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros. Segundo, e mais importante, ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas

sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de sua relação com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e ‘autênticas’ ideias e instituições (de Castro, 2014, p. 10).

Analogamente, durante o século XIX, com a gradual secularização do Estado brasileiro e o enfraquecimento da Companhia de Jesus<sup>12</sup>, novas correntes religiosas passaram a atuar entre os povos indígenas. As missões evangélicas, inicialmente lideradas por metodistas e presbiterianos, chegaram ao Brasil com a promessa de um cristianismo reformado e uma abordagem menos coercitiva que a dos jesuítas. No entanto, sua atuação também esteve pautada na substituição das práticas religiosas indígenas por dogmas cristãos. Segundo Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] os metodistas norte-americanos foram praticamente os primeiros a vir para o Brasil em missão evangelizadora. Aqui chegados em 1835, lançaram-se desde logo ao trabalho de conversão, em meio a resistências e dificuldades de toda ordem” (p. 315). De maneira idêntica, Viveiros de Castro (2014) aponta que “[...] as novas missões protestantes adaptaram estratégias para contornar resistências, mas, no fim, impuseram seu próprio modelo de espiritualidade” (p. 172).

Assim também, a expansão das missões evangélicas no século XX intensificou ainda mais a marginalização das religiões indígenas. O crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais contribuiu para um discurso de demonização das práticas espirituais ancestrais, fortalecendo a lógica da conversão como única via legítima de fé. Segundo Fausto (2000) ressalta que “[...] a nova onda evangelizadora não apenas introduziu crenças cristãs, mas reconfigurou a organização social e política das comunidades indígenas” (p. 223).

Conforme esse processo se intensificou, o conceito de colonização simbólica tornou-se essencial para compreender as transformações na religiosidade indígena. Esse conceito abrange não apenas a imposição cultural, mas também a negação da diversidade epistêmica indígena. Assim como aponta Viveiros de Castro (2014), “[...] a religião cristã impõe um modelo universal de espiritualidade, desconsiderando as especificidades das cosmovisões indígenas e promovendo um epistemicídio<sup>13</sup>” (p.

<sup>12</sup> A Companhia de Jesus, fundada em 1534 por Inácio de Loyola, desempenhou um papel central na evangelização e no processo de colonização das Américas, especialmente no Brasil, onde os jesuítas foram responsáveis pela catequese dos povos indígenas. Atuando como agentes do projeto civilizatório europeu, os missionários jesuítas estabeleceram aldeamentos conhecidos como missões ou reduções, onde buscavam converter os indígenas ao cristianismo, ensinando-lhes a língua portuguesa e introduzindo práticas agrícolas e artesanais segundo os moldes europeus. No entanto, essa ação missionária também esteve profundamente ligada à imposição de uma nova ordem social, que desestruturava as cosmologias indígenas e reprimia suas crenças e práticas espirituais. Como aponta Monteiro (2006), os jesuítas, ao mesmo tempo em que protegiam os indígenas da escravização por colonos, também promoviam a subordinação cultural dessas populações, reforçando uma relação de dominação simbólica e material que fazia parte do projeto colonial português. Ver: Monteiro, J. M. *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Companhia das Letras, 2006.

<sup>13</sup> A colonização não apenas explorou materialmente os povos indígenas, mas também promoveu um epistemicídio, ou seja, a destruição sistemática de seus modos de conhecimento, espiritualidade e formas de interpretar o mundo. Esse processo ocorreu por meio da imposição da língua portuguesa, da desvalorização das narrativas orais e da perseguição de

187). De acordo com Eliade (2012), “[...] a imposição de um dogma estrangeiro gera um rompimento simbólico com as tradições locais, deslocando as formas autênticas de espiritualidade” (p. 74).

Por analogia, o impacto da evangelização evangélica contemporânea nos povos indígenas vai além da substituição de crenças; ele também afeta a estrutura social dessas comunidades. A conversão frequentemente envolve a fragmentação de grupos tradicionais e o enfraquecimento de práticas coletivas, como festas rituais e formas tradicionais de liderança. Fausto (2000) aponta que “[...] a conversão ao cristianismo muitas vezes gera conflitos internos, pois nem todos aceitam abandonar seus rituais e crenças tradicionais” (p. 230).

De acordo com esse panorama, as práticas missionárias evangélicas, especialmente entre grupos pentecostais e neopentecostais, reforçam a ideia de que a conversão deve ser total, o que leva muitos indígenas a se afastarem de suas práticas espirituais tradicionais. Ressaltamos novamente o que Eliade (2012), afirma: “[...] a assimilação forçada de uma nova religião gera uma reação cultural, que pode se manifestar tanto em resistência quanto em hibridização” (p. 76).

Como se observa, o impacto da evangelização sobre a identidade indígena é um fenômeno complexo, que envolve tanto processos de apagamento cultural quanto estratégias de resistência e ressignificação. Segundo Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] a questão central não é apenas a conversão religiosa, mas a manutenção da identidade indígena frente a um processo de homogeneização cultural” (p. 318). Bem como Fausto (2000) alerta que “[...] a resistência indígena à conversão deve ser compreendida como um direito fundamental à preservação de suas tradições” (p. 240).

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados [...] como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que é muito contínuos e em tirar-lhes ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais [...] Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começo, e, sobretudo faltar-lhes temor e sujeição [...] (Anchieta, 1584, p. 333 apud Viveiros de Castro, 2014).

Desse modo, de conformidade com os processos de colonização e evangelização, os sistemas de crença indígenas sofreram transformações profundas, sendo submetidos a uma lógica que desqualificava e substituía práticas ancestrais. Assim como os rituais xamânicos eram centrais para a

---

práticas religiosas indígenas, muitas vezes demonizadas pelos missionários cristãos. Como aponta Sousa Santos (2010), o epistemicídio é um dos pilares do colonialismo, pois busca erradicar os saberes tradicionais dos povos dominados e substituí-los por uma única matriz de conhecimento, considerada superior e universal. No caso dos indígenas, essa violência cognitiva se manifestou na deslegitimização de seus sistemas de cura, na marginalização de seus rituais e na tentativa de apagar a relação sagrada que mantinham com a natureza, reforçando a hegemonia do pensamento eurocêntrico. Ver: Sousa Santos, B. de (2010). *Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. In B. de Sousa Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 23-71). Almedina.

cosmovisão indígena, servindo como mediadores entre os mundos espiritual e material, a evangelização impôs uma nova estrutura de poder simbólico, deslegitimando saberes tradicionais. Conforme indicado por Viveiros de Castro (2014), “[...] os missionários, em particular, foram vistos como semelhantes aos karaiba, e souberam utilizar-se disso. Sua errância e seu discurso hortativo aparentava-os desde o início àqueles” (p. 220). De maneira idêntica, Geertz (2017) assinala que “[...] o sistema religioso não apenas estrutura a visão de mundo de uma comunidade, mas a impõe como única verdade possível” (p. 98), o que evidencia o esforço de substituir a espiritualidade indígena por um modelo cristão homogêneo.

Analogamente, a substituição dos rituais xamânicos pelas práticas cristãs não foi um processo homogêneo, mas uma tentativa sistemática de reformulação das crenças nativas. Os xamãs, antes vistos como os mediadores do sagrado, passaram a ser perseguidos ou assimilados como elementos decorativos dentro do novo modelo cristianizado. Conforme relatado, “[...] os Tupinambá souberam também, é óbvio, aproveitar-se dos missionários. Em primeiro lugar, se os karaiba se mostraram, em diversas ocasiões, opositores ferrenhos dos padres, não poucos destes personagens apropriaram-se do discurso cristão, desafiadora ou oportunisticamente” (Nóbrega, 1549, p. 144). Do mesmo modo, segundo Eliade (2012), “[...] a substituição dos mitos indígenas pelos dogmas cristãos envolveu uma reinterpretação radical dos significados sagrados, deslocando os centros espirituais dos povos nativos” (p. 64).

O xamanismo pode ser definido como a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas. Sendo capazes de ver os não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespécies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias socionaturais. [...] A conversão ao cristianismo reconfigurou esse papel, deslegitimando a figura do xamã e restringindo sua atuação a um simbolismo marginal dentro das novas práticas religiosas impostas (Viveiros de Castro, 2014, p. 11).

De acordo com o modelo evangelizador, a Bíblia e a pregação tornaram-se os novos alicerces da cosmovisão indígena, desestruturando as narrativas cosmológicas ancestrais. Assim como a catequese jesuítica se apropriou da narrativa do além para inserir a visão cristã de salvação, essa estratégia encontrou eco nas próprias concepções nativas. Segundo registros da época, “[...] a pregação escatológica dos jesuítas fez grande sucesso, ao menos no começo. Ela vinha encontrar uma questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal” (Viveiros de Castro, 2014, p. 198). Conforme Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] o papel da Bíblia na conversão sempre foi o de estabelecer uma nova leitura do mundo, que se sobrepõe e elimina gradualmente as interpretações anteriores” (p. 318).

Semelhantemente, a conversão ao cristianismo não se deu sem resistência, mas frequentemente provocou fragmentação interna nas comunidades indígenas. A divisão entre aqueles que aceitavam a nova fé e os que mantinham suas crenças tradicionais gerou disputas que enfraqueceram a coesão social. Como apontado por Anchieta (1584), “[...] os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios são seus costumes inveterados [...] o serem naturalmente pouco constantes no começo, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição” (p. 333). Do mesmo modo, Lévi-Strauss (2012) observa que “[...] o processo de homogeneização religiosa muitas vezes resulta na fragmentação social, pois dissolve as ligações que antes garantiam a coesão das comunidades” (p. 52).

Por analogia, o fenômeno do desfiguramento identitário emerge como consequência direta da imposição de valores cristãos sobre os modos de vida indígenas. A perda de elementos fundamentais da cultura, tais como os ritos de passagem, a medicina tradicional e os mitos cosmogônicos, desestruturou o modo como essas sociedades compreendiam sua existência. Conforme registrado, “[...] a cultura indígena, devidamente sublimada por uma vigorosa interpretação anagógica, torna-se a quintessência do bem, do belo e do verdadeiro” (Viveiros de Castro, 2014, p. 201). Conforme Mary Douglas (2012), “[...] a poluição ritual não é apenas um fenômeno de contaminação, mas um instrumento de redefinição de categorias sociais e religiosas” (p. 74).

A experiência indígena da ‘aculturação’ parece focalizar mais a incorporação e incorporação de práticas corporais ocidentais – alimentação, vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática – que a ideia de uma assimilação espiritual. [...] As teorias antropológicas sobre a mudança sociocultural tendem a recusar, desnecessário dizer que com razão, as ideias etnogenéticas ocidentais sobre a mestiçagem e a assimilação racial como conduzindo à perda da distintividade étnico-cultural. Os processos de aculturação são definidos, ao contrário, em termos de mudanças ideológicas, isto é, como processos essencialmente mentais que afetam primeiro que tudo as ‘crenças’ nativas; a aculturação é pensada à imagem da conversão religiosa, justo como a ‘cultura’ é pensada à imagem da religião (Viveiros de Castro, 2014, p. 38).

Sob o mesmo ponto de vista, a reconfiguração das relações sociais dentro das comunidades indígenas foi impactada pela imposição da moral cristã, que desqualificava práticas comunitárias antes centrais à organização social. A evangelização fomentou a dissolução dos laços tradicionais de autoridade, substituindo-os por novas hierarquias legitimadas pela Igreja. Como apontado, “[...] os missionários tinham o direito de comprar os cativos presos por outros indígenas fora dos territórios sob controle holandês” (Castro & Cunha, 1993, p. 33). De maneira idêntica, Evans-Pritchard (2004) analisa que “[...] a magia e a religião tradicional foram sistematicamente desqualificadas, tornando-se resquícios do que antes estruturava a ordem social” (p. 81).

Analogamente, a evangelização também teve impacto direto sobre a relação dos indígenas com a terra e o sagrado, uma vez que os locais de culto foram apropriados ou destruídos para dar lugar às igrejas. Essa transformação não apenas reconfigurou os espaços simbólicos das comunidades, mas também impôs uma nova territorialidade cristianizada. De acordo com os relatos históricos, “[...] a incorporação maciça da região à economia mundial, a partir dos anos 70, não se traduziu na extinção ou assimilação generalizada dos povos nativos, como se antecipava; ao contrário, eles estão em crescimento demográfico” (Viveiros de Castro, 2014, p. 312). Similarmente, Sahlins (2003) argumenta que “[...] a cultura não desaparece sob a dominação colonial; ela se transforma de maneira criativa” (p. 99).

A presença missionária foi quase desde o início uma fonte inesgotável de conflitos com a população indígena. Apenas três anos depois de estabelecida na região, e dois anos depois de sua fundação, os habitantes da missão de Enemo sublevaram-se e tiveram que ser duramente reprimidos. [...] Mais ainda, apesar da expressa proibição real de se fazerem distribuições entre os indígenas recém-convertidos, e dos protestos dos missionários, os corregedores introduziam nas missões todo tipo de mercadoria, de pouco ou nenhum valor de uso para os indígenas. [...] Finalmente, cabe destacar a opressão cultural a que eram submetidos os catecúmenos. Práticas tradicionais, como a poligamia, foram duramente castigadas, e os missionários tentaram por todos os meios erradicar as cerimônias indígenas consideradas pagãs (Castro & Cunha, 1993, p. 74).

Dito isso, de acordo com a lógica sincrética que permeia os processos de contato cultural, a adaptação da simbologia cristã às cosmovisões indígenas representa um fenômeno de apropriação e ressignificação. Assim como a cruz cristã foi reinterpretada dentro de contextos africanos no Brasil colonial, as imagens de santos e figuras bíblicas foram absorvidas por diversas sociedades indígenas, associando-as a entidades espirituais pré-existentes. Conforme Eliade (2012), “[...] o cristianismo não se instalou sobre um vazio religioso, mas dialogou e se misturou a religiões populares e rituais sagrados já existentes” (p. 89). Analogamente, Viveiros de Castro (2014) argumenta que “[...] o problema não era apenas converter os indígenas ao cristianismo, mas lidar com sua capacidade de absorver e ressignificar os símbolos europeus de acordo com sua própria lógica cosmológica” (p. 211). Assim, afirma Eliade:

Cristianismo e Mitologia. [...] De bom ou de mau grado, os missionários cristãos acabaram por ‘cristianizar’ as figuras divinas e os mitos ‘pagãos’ que resistiam à extirpação. Muitos deuses ou heróis matadores de dragões transformaram-se em S. Jorge; os deuses da tempestade foram convertidos em S. Elias; as inúmeras deusas da fertilidade foram assemelhadas à Virgem ou às santas. Pode-se mesmo dizer que uma parte da religião popular da Europa pré-cristã sobreviveu, camouflada ou transformada, nas festas do calendário e no culto dos Santos. A Igreja teve de lutar por mais de dez séculos contra o contínuo afluxo de elementos ‘pagãos’ (isto é, elementos pertencentes à religião cósmica) nas práticas e nas lendas cristãs (2012, p. 132).

Por analogia, a manutenção de rituais tradicionais sob novos significados evidencia a estratégia indígena de resistência cultural. O batismo, por exemplo, foi apropriado e reinterpretado por diferentes grupos indígenas como um rito de passagem ligado à purificação e proteção espiritual. Conforme Turner (1995), “[...] os símbolos rituais são multivocais e, por isso, podem ser utilizados em diferentes contextos sem perder sua essência, permitindo a coexistência de interpretações simultâneas” (p. 112). Tal qual os elementos cristãos foram absorvidos, os próprios missionários perceberam que os indígenas davam novos sentidos aos sacramentos, pois, segundo Nóbrega (1549), “[...] dizem que querem ser como nós, mas mantêm seus costumes ao modo que melhor convém” (p. 134).

De maneira idêntica, o sincretismo religioso emergiu como uma forma eficaz de resistência cultural, permitindo que práticas ancestrais continuassem a existir sob a aparente aceitação do cristianismo. Conforme Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] o sincretismo, ao contrário do que se pensa, não é uma simples fusão de crenças, mas um processo de reinterpretação simbólica e reestruturação social” (p. 278). Sob o mesmo ponto de vista, Eliade (2012) pontua que “[...] longe de ser uma paganização do cristianismo, o sincretismo indígena representou uma cristianização de sua religiosidade ancestral” (p. 164).

Do mesmo modo, a atuação dos próprios indígenas na redefinição de sua religiosidade diante da evangelização foi crucial para a sobrevivência de suas tradições. Em algumas comunidades, líderes espirituais incorporaram elementos cristãos em suas práticas xamânicas, transformando-se em figuras híbridas que conciliavam ambas as tradições. Segundo Viveiros de Castro (2014), “[...] os missionários, ao introduzirem o cristianismo, não perceberam que estavam apenas adicionando novas camadas a um sistema cosmológico já em constante reelaboração” (p. 245). Conforme Eliade (2012), “[...] a capacidade de adaptar e ressignificar rituais e crenças foi essencial para a manutenção da identidade cultural indígena ao longo dos séculos” (p. 179).

Tanto quanto ocorreu com outros povos submetidos à evangelização, algumas comunidades indígenas resistiram à conversão total e ressignificaram suas práticas religiosas sem abandonar completamente suas cosmologias. Como se percebe em diversos estudos, a imposição do cristianismo frequentemente resultou na coexistência de crenças, onde elementos cristãos e nativos se entrelaçavam em novos sistemas simbólicos. Conforme Castro & Cunha (1993), “[...] a relação dos indígenas com o cristianismo não pode ser vista como um simples processo de dominação, pois há resistência ativa e estratégias de ressignificação em diferentes níveis” (p. 81). Do mesmo modo, Eliade (2012) explica que “[...] os ritos indígenas não desapareceram, mas foram transformados em práticas cristianizadas, mantendo suas funções simbólicas e sociais” (p. 202).

A coexistência, a contemporaneidade dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais, suscita um problema delicado, mas não insolúvel. Pode-se pensar nas sociedades do Ocidente medieval, em que os místicos autênticos se encontravam submersos na massa dos simples crentes e mesmo misturados a alguns cristãos cuja falta de devoção chegara a um ponto tal, que não mais participavam do cristianismo, senão exteriormente. Uma religião é sempre vivida – ou aceita e suportada – em diversas graduações; mas, entre esses diferentes planos de experiência, há equivalência e homologação. A equivalência se mantém mesmo após a ‘banalização’ da experiência religiosa, após a (aparente) dessacralização do mundo (Eliade, 2012, p. 217).

Analogamente, as festas religiosas cristãs foram apropriadas por diversas comunidades indígenas como momentos de celebração de suas próprias tradições. A Festa do Divino<sup>14</sup>, por exemplo, é um exemplo de como a liturgia católica se mesclou a práticas indígenas, mantendo elementos festivos que remetem a antigos rituais de fertilidade e celebração cíclica. Conforme Viveiros de Castro (2014), “[...] os indígenas não apenas aceitaram o cristianismo, mas o remodelaram à sua maneira, adaptando-o a suas cosmologias e temporalidades próprias” (p. 312). Conforme Hellern, Notaker e Gaarder (2012), “[...] o sincretismo religioso deve ser compreendido como um processo dinâmico e não como mera sobreposição de crenças” (p. 284).

De conformidade com esses processos de ressignificação, as comunidades indígenas que resistiram à conversão total desenvolveram estruturas híbridas que mantinham a essência de seus ritos ancestrais. Assim como a umbanda no Brasil combinou elementos africanos, indígenas e cristãos, certas etnias conseguiram manter suas tradições sem abandonar completamente o catolicismo. Segundo Castro & Cunha (1993), “[...] a manutenção dos ritos indígenas dentro do cristianismo foi uma estratégia eficaz para a sobrevivência cultural em meio à evangelização forçada” (p. 127). Conforme Eliade (2012), “[...] a hibridização religiosa não enfraquece necessariamente a identidade cultural, mas pode fortalecer-la ao permitir sua adaptação a novos contextos” (p. 221).

Dessa forma, os processos de adaptação da simbologia cristã, a ressignificação dos rituais tradicionais e a manutenção de práticas ancestrais sob novos significados demonstram que a evangelização não significou uma simples conversão, mas um embate simbólico que resultou em novas configurações religiosas. Como se observa, a religião cristã, ao ser introduzido nos territórios

<sup>14</sup> A Festa do Divino é uma celebração popular de origem portuguesa que foi incorporada e ressignificada no contexto colonial brasileiro, mesclando elementos do catolicismo europeu com influências indígenas e afro-brasileiras. Realizada em diversas regiões do Brasil, especialmente no Maranhão e em Goiás, a festa celebra o Espírito Santo e envolve uma série de rituais, como procissões, cantorias, danças e distribuição de alimentos, refletindo a dinâmica da religiosidade popular no país. Como aponta Queiroz (2005), essa festividade não apenas reforçou a presença da Igreja Católica na vida cotidiana das populações coloniais, mas também se tornou um espaço de resistência e de ressignificação cultural, permitindo que diferentes grupos sociais reinterpretassem suas tradições dentro do quadro cristão imposto pela colonização. Dessa forma, a Festa do Divino exemplifica a complexidade da experiência religiosa no Brasil, marcada por processos de hibridização e adaptação cultural. Ver: Queiroz, M. I. P. *Festas e utopias: O sebastianismo no Brasil*. Editora Brasiliense, 2005.

indígenas, foi, em muitos aspectos, absorvida e transformada, gerando sistemas religiosos que desafiam a visão tradicional de dominação e resistência.

#### **4 CONCLUSÃO**

A evangelização dos povos indígenas no Brasil, particularmente no contexto das missões evangélicas contemporâneas e na atualidade, evidencia um processo complexo de transformação religiosa e identitária, no qual elementos da cosmologia indígena são sistematicamente substituídos, deslegitimados ou ressignificados dentro de uma lógica cristã. Esse fenômeno, que remonta à colonização portuguesa e se intensifica nos séculos XIX e XX com a chegada das missões protestantes, revela que a conversão religiosa não se limita à adoção de novas crenças, mas está diretamente relacionada à reconfiguração das relações sociais, dos valores culturais e dos mecanismos de autoridade dentro das comunidades indígenas. A pesquisa demonstrou que a imposição do cristianismo, seja pela catequese católica ou pelo proselitismo evangélico, não ocorreu de maneira homogênea ou sem resistência. Ao contrário, os povos indígenas desenvolveram diferentes estratégias para lidar com a conversão, oscilando entre a assimilação, a adaptação e a contestação das novas formas de fé.

O conceito de colonização simbólica, central para a análise deste estudo, permite compreender como a evangelização cristã atuou não apenas na esfera religiosa, mas também na reorganização dos sistemas de conhecimento indígenas. Como evidenciado ao longo da pesquisa, a conversão religiosa muitas vezes esteve associada a um processo de epistemicídio, no qual os saberes tradicionais foram desvalorizados ou reinterpretados dentro de categorias eurocêntricas. A demonização de práticas espirituais, a destruição de objetos sagrados e a imposição de uma moral cristã que regulava o comportamento e as relações sociais contribuíram para a dissolução de importantes estruturas simbólicas das culturas indígenas. Esse apagamento, no entanto, não ocorreu de maneira absoluta, pois as comunidades indígenas desenvolveram mecanismos de resistência que garantiram a continuidade de suas cosmologias sob novas formas.

A pesquisa revelou que a influência evangélica nas práticas religiosas indígenas contemporâneas se manifesta de maneiras diversas, dependendo das dinâmicas locais e das estratégias adotadas pelos missionários e pelos próprios indígenas. Em alguns contextos, a conversão resultou na completa substituição das práticas tradicionais por dogmas cristãos, levando à rejeição de rituais ancestrais e à internalização de uma visão de mundo fundamentalmente cristianizada. Em outros, observou-se a incorporação seletiva de elementos cristãos dentro das tradições indígenas, gerando formas híbridas de espiritualidade. O sincretismo religioso emergiu como uma estratégia essencial

para a preservação da identidade cultural indígena, permitindo que símbolos e rituais fossem reinterpretados de maneira compatível com as crenças originárias.

Além disso, a conversão evangélica tem impactos que vão além da esfera espiritual, repercutindo na organização social e política das comunidades indígenas. A adoção do cristianismo, especialmente entre as igrejas pentecostais e neopentecostais, frequentemente está associada a mudanças na estrutura de liderança tradicional, substituindo autoridades espirituais indígenas, como os xamãs, por líderes religiosos cristãos. Esse processo afeta a coesão social e, em alguns casos, gera conflitos internos entre aqueles que aderem ao cristianismo e aqueles que buscam preservar as práticas tradicionais. A reconfiguração dos sistemas de autoridade nas comunidades evangelizadas também reflete um deslocamento de poder, no qual os missionários e pastores assumem um papel central na definição das normas morais e sociais.

Portanto, os achados da pesquisa demonstram que a evangelização evangélica entre os povos indígenas no Brasil representa um fenômeno ambivalente, caracterizado tanto pela imposição e apagamento cultural quanto pela resistência e ressignificação. A conversão não pode ser compreendida como um evento isolado ou linear, mas como um processo dinâmico que envolve negociações, conflitos e transformações simbólicas. Se, por um lado, a evangelização tem promovido o desfiguramento da identidade indígena ao redefinir suas cosmologias e práticas espirituais dentro de um paradigma cristão, por outro, os próprios indígenas têm encontrado maneiras de ressignificar essa influência, incorporando elementos cristãos de modo estratégico e garantindo a continuidade de suas tradições sob novas formas.

Dessa maneira, conclui-se que a influência evangélica sobre as práticas religiosas tradicionais indígenas e a identidade desses povos é um processo multifacetado, no qual os impactos da conversão variam conforme as dinâmicas de poder, os contextos locais e as estratégias de resistência desenvolvidas pelas comunidades. A imposição de um modelo cristão único, ao mesmo tempo que busca apagar e substituir saberes indígenas, também enfrenta limites e desafios impostos pela própria resiliência das cosmologias nativas. Assim, a evangelização não deve ser analisada apenas como um processo de destruição cultural, mas também como um campo de disputas simbólicas, onde diferentes formas de religiosidade coexistem e se transformam, evidenciando a capacidade dos povos indígenas de reinterpretar e resistir às tentativas de homogeneização religiosa e cultural.

## REFERÊNCIAS

- ANCHIETA, J. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões. São Paulo: Comissão Nacional do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- AZPICUELTA, M. Comentarios a la Summa de Santo Tomás. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1550.
- BOURDIEU, P. Razões práticas: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1997.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J. C. A reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- CASTRO, E. V. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CASTRO, E. V. Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2014.
- CASTRO, E. V.; CUNHA, M. C. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CORREIA, M. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1551.
- DOUGLAS, M. Pureza e perigo: Um estudo dos conceitos de poluição e tabu. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.
- ELIAS, N. O processo civilizador: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ELIADE, M. O sagrado e o profano: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- EVANS-PRITCHARD, E. Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- FAUSTO, C. Os índios antes do Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- GIL, A. C. Métodos e técnicas de pesquisa social. São Paulo: Atlas, 2008.
- HELLERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. O livro das religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LAVAL, C. A escola não é uma empresa: O neoliberalismo em questão na educação. São Paulo: Boitempo, 2003.
- LÉRY, J. Viagem à terra do Brasil. São Paulo: Edusp, 1578.

LÉVI-STRAUSS, C. Mitológicas I: O cru e o cozido. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MINAYO, M. C. S. O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec, 2006.

MONTEIRO, J. M. Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NÓBREGA, M. Cartas do Brasil (1549-1570). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1549.

OLIVEIRA, J. P. O nascimento do Brasil e outros ensaios: Política indigenista, indigenismo e movimentos indígenas. Goiânia: Editora UFG, 2016.

QUEIROZ, M. I. P. Festas e utopias: O sebastianismo no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

SAHLINS, M. Ilhas de história: Estudos de antropologia da história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAHLINS, M. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia dos saberes. Coimbra: Almedina, 2010.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. “Educação comprometida”: a práxis pedagógica crítica, libertária e engajada sob a lente de Bell Hooks. Caderno Pedagógico, 21(10), e8633, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.54033/cadpedv21n10-043> Acesso em 10 de Jan. de 2025.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. “Laços Educacionais”: a família como construtora de laços para um ensino “sem preço” e uma educação transformadora. Caderno Pedagógico, 21(9), e7411. Disponível em: <https://doi.org/10.54033/cadpedv21n9-019> Acesso em 10 de Jan. de 2025.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. Educação decolonial: desafios epistêmicos e a luta contra o eurocentrismo, patriarcado e capitalismo na contemporaneidade. Caderno Pedagógico, 21(10), e9101, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.54033/cadpedv21n10-142> Acesso em 10 de Jan. de 2025.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. “Necropolítica negra”: o pacto da branquitude e a invisibilidade da morte de mulheres negras no Brasil a partir de uma análise crítica de Cida Bento e Achille Mbembe. OBSERVATÓRIO DE LA ECONOMÍA LATINOAMERICANA, 22(9), e6560, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/oelv22n9-036> Acesso em 10 de Jan. de 2025.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. “O espectro da cor”: desvelando o racismo nacional na polifonia dos quilombos e das leis. Cuadernos De Educación Y Desarrollo, 16(7), e4984, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/cuadv16n7-151> Acesso em 10 de Jan. de 2025.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. Educação Afroasiática – o encontro de saberes a partir do pensamento decolonial e da luta antirracista na perspectiva de intelectuais afroasiáticos. Caderno Pedagógico, 21(10), e9681, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.54033/cadpedv21n10-310> Acesso em 10 de Jan. de 2025.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. Descolonizando os currículos – O protagonismo negro na transformação do conhecimento e dos currículos no processo de descolonização educacional brasileira. OBSERVATÓRIO DE LA ECONOMÍA LATINOAMERICANA, 22(11), e7980, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/oelv22n11-237> Acesso em 11 de Jan. de 2025.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. Tecer saberes, erguer liberdades: a educação como ferramenta de emancipação na luta de mulheres negras pela visão de Ângela Davis. Caderno Pedagógico, 21(13), e11468. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.54033/cadpedv21n13-047> Acesso em 10 de Jan. de 2024.

SANTOS, A. N. S. dos. et. al. Pretuguês e mafrikanidade: A construção do corpo-território e da língua nas manifestações culturais afro-latino-americanas segundo Lélia Gonzalez. Caderno Pedagógico, 21(12), e10807, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.54033/cadpedv21n12-168> Acesso em 12 de Jan. de 2025.

DOS SANTOS, A. N. S. et al. Condenadas pela cor – a disparidade racial na violência de gênero contra mulheres negras e a omissão das políticas públicas a partir do “fascismo da cor” no brasil. ARACÊ , /S. I.J, v. 7, n. 1, p. 4407–4436, 2025. DOI: 10.56238/arev7n1-260. Disponível em: <https://periodicos.newsciencepubl.com/arace/article/view/3084>. Acesso em: 10 Fev. 2025.

DOS SANTOS, A. N. S. et al. Letramento racial e educação: formação de educadores para práticas pedagógicas antirracistas com enfoque na produção intelectual de autores “ladino-americano”. ARACÊ , /S. I.J, v. 7, n. 1, p. 3897–3916, 2025. DOI: 10.56238/arev7n1-231. Disponível em: <https://periodicos.newsciencepubl.com/arace/article/view/3040>. Acesso em: 10 Fev. 2025.

TONET, I. Educação contra o capital. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

TURNER, V. O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, V. Simbologia e cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

WEBER, M. Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora UnB, 1986.