



II Congresso Lusófono de Ciência das *religiões*

Histórias, Memórias,
Narrativas
– Ruturas, Violências,
Fundamentalismos e Revoluções

2017

Vol. 1

Religião, Sociedade, Secularização na Contemporaneidade



UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

CIÊNCIA
DAS
RELIGIÕES

Lisboa | 2021

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Ficha Técnica do Congresso:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções.

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias - Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio,
2017.

Organização e Acolhimento:

Área da Ciência das Religiões (ULHT).

Coordenação do Congresso:

Paulo Mendes Pinto (ULHT).

Comissão Executiva:

Paulo Mendes Pinto (ULHT); Hélia Bracons (ULHT); Henrique Pinto (ULHT); Manuela
Gomes (ULHT); Mariana Vital (ULHT); Rui Lomelino de Freitas (ULHT); Sandra
Strecht (ULHT); Sofia Sousa Claro (ULHT); Sara Romão; Paulo Gonçalves (ULHT),
José Costa (ULHT); Sheila Nunes da Silva (ULHT/UE); Solange Martinho (ULHT).

Keynote Speakers:

Paulo Mendes Pinto (Coord. área de Ciência das Religiões); João de Almeida Santos (Dir.
da Fac. de Ciências Sociais, Educação e Administração); Donizete Rodrigues (Un. da
Beira Interior); Jaime Rossell Granados (Subdirector General de Relaciones con las
Confesiones, Ministerio de Justicia – Espanha); Rui Lomelino de Freitas (Coord. Linha
de Investigação em Gnose Esoterismo Ocidental, CICMER, ULHT); Alexandre Honrado
(Coord. Nucleo de Investigação Nelson Mandela - Estudos para a Paz, CICMER ULHT);
Joaquim Franco (Coord. Observatório para a Liberdade Religiosa, CICMER ULHT);
Mariana Vital (Coord. Observatório para a Liberdade Religiosa, CICMER ULHT); Paulo
Sérgio Macedo (Igreja Adventista do Sétimo Dia); Jorge Pina Cabral (Bispo Diocesano,
Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica); Joaquim Moreira (Membro do Quórum
dos Setenta d'A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias); Isobel Andrade
(Associação Cultural Pagã); José Brissos-Lino (Un. Lusófona); Fabrizio Boscaglia (Un.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Lusófona); José Eduardo Franco (Un. Aberta); João Relvão Caetano (Un. Aberta); Bernardino Soares (Presidente da C. M. de Loures); Ana Umbelino (Vereadora, C. M. de Torres Vedras); Feliciano Barreiras Duarte (Deputado à Assembleia da República); Jorge Bacelar Gouveia (Un. Nova de Lisboa); Manuel de Almeida Damásio (Administrador da COFAC); Catarina Marcelino (Sec. de Estado para a Cidadania e a Igualdade).

Comissão Científica:

Carlos André Cavalcanti, UFP (Universidade Federal da Paraíba); Cesar Kuzma, PUC-RJ (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro); Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fo. (Associação Brasileira de História das Religiões); Elisa Rodrigues, UF-JF (Universidade Federal de Juiz de Fora); Fabrizio Boscaglia, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Filomena Barros, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Henrique Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Jimmy Sudário, UF-JF (Universidade Federal de Juiz de Fora); Joaquim Fernandes, UFP-Porto (Universidade Fernando Pessoa ,Porto); Jorge Bacelar Gouveia, UNL (Universidade Nova de Lisboa); José Brissos-Lino, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José Eduardo-Franco, UA (Universidade Aberta); Lourival José Martins Filho, UE-SC (Universidade do Estado de Santa Catarina); Manoel Ribeiro de Moraes Junior, UE-PR (Universidade do Estado do Pará); Mary Rute Gomes Esperandio, PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Ricardo Mariano, USP (Universidade de São Paulo); Rui Duarte, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, IPFER (Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião).

Comissão Organizadora:

Carlos André Cavalcanti, UFP (Universidade Federal Paraíba); Celeste Quintino, ISCSP – UL (Universidade de Lisboa); Deyve Redyson, UFP (Universidade Federal Paraíba); Douglas Rodrigues da Conceição, UEP (Universidade do Estado do Pará); Edin Sued Abumanssur, PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo); Edite Maria

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Fracaro Rodrigues, PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), Emerson Silveira, UF-JR (Universidade Federal de Juiz de Fora), Eulálio Figueira, PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo); Flávio Senra Ribeiro, PUC- Minas (Pontifícia Universidade Católica de Minas); Henrique Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Laurent Jérôme, UQAM (Universidade do Quebec em Montreal); Lidice Meyer Pinto Ribeiro, UP Mackenzie (Universidade Presbiteriana Mackenzie); Manuel Ribeiro de Moraes Júnior, UE-PR (Universidade do Estado do Pará); Marina Pignatelli, ISCSP – UL (Universidade de Lisboa); Mathieu Boisvert, UQAM (Universidade do Quebec em Montreal); Nuno Simões Rodrigues, FL-UL (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Roberlei Panasiewicz, PUC-M (Pontifícia Universidade Católica de Minas); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná); Sylvana Brandão, UF-P/UC-P (Universidade Federal de Pernambuco/ Universidade Católica de Pernambuco).

Ficha Técnica da Ata:

Título: Religião, Sociedade, Secularização na Contemporaneidade.

Direção científica:

Paulo Mendes Pinto (ULHT).

Organização:

Gabriel Bogossian (ULHT); Gonçalo Mendes Pinto (FCSH – UNL).

ISBN: 978-989-757-169-5.

Edição: CICMER – Centro de Investigação em Cosmovisões e Mundivivências Espirituais e Religiosas.

Data: 01/07/2021.

ÍNDICE

- APRESENTAÇÃO.....	7
- MEMÓRIA E IDENTIDADE CLERICAL NO BRASIL: UMA ANÁLISE A PARTIR DA IMPRENSA PERIODISTA ULTRAMONTANA, NA SEGUNDA METADE DO XIX.....	8
- GODLLYWOOD: SUA PERSONAL TRAINERESPIRITUAL.....	28
- RELIGIÕES PÚBLICAS, PLURALISMO E SECULARIZAÇÃO NO BRASIL.....	41
- RELIGIOUS FREEDOM IN CRISIS. MIGRATION AND RELIGIOUS RESTRICTIONS IN A GLOBAL WORLD.....	56
- REZA CANTADA E TAMBORES CONSAGRADOS: ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS SOBRE O CONGADO DE LAVRAS – MG – BRASIL. MÚSICA, EMOÇÃO E RELIGIÃO.....	67
- DO EXCLUSIVISMO AO INCLUSIVISMO: A VIRADA DE PÁGINA DA IGREJA CATÓLICA FRENTE À DIVERSIDADE RELIGIOSA.....	90
- A LUVA DA TUCANDEIRA: A MITOPOÉTICA DA SEXUALIDADE E DA FERTILIDADE SATERÉ MAWÉ.....	115
- A HERMENÉUTICA PSICOLÓGICA E A VIVÊNCIA DA FÉ ATRAVÉS DA UTILIZAÇÃO DA MEDITAÇÃO NA ROMARIA DE PADRE CICERO NO JUAZEIRO DO NORTE NO CEARÁ ESTADO DO CEARÁ.....	134
- MENINAS DA ELITE PARAIBANA: GÊNERO E RELIGIÃO NO COLÉGIO N. S. LOURDES DE JOÃO PESSOA- PB (1939-1999).....	150
- O ISLÃ NA REPÚBLICA DE ANGOLA: REPRESENTAÇÕES E TENSÕES NA BUSCA PELO RECONHECIMENTO JURÍDICO.....	172
- CONVERSÃO DE FAMÍLIAS ALCOÓLICAS AO PENTECOSTALISMO: MUDANÇAS EPISTEMOLÓGICAS E RECONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO.....	194
- CERÂMICAS DE ICOARACI /PA: INFLUÊNCIA E CRENÇAS INDÍGENAS.....	207
- A CONSTRUÇÃO DA SUSTENTABILIDADE: UM DESAFIO NA EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL.....	236
- ENSINO RELIGIOSO: (I)MIGRAÇÃO E RELIGIÃO NA SALA DE AULA. UMA CONVERSA POSSÍVEL!.....	250
- FRAGMENTOS DE MEMÓRIA.....	260

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- O LUGAR E O CONTRIBUTO DA INTELIGÊNCIA EMOCIONAL E DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL NA CONVERGÊNCIA ENTRE A FÉ E A CIÊNCIA.....	271
- O CANDOMBLÉ E A PRÁTICA RELIGIOSA EM BOA VISTA\RR, BRAZIL.....	282
- WORECÜ: O RITUAL DE PASSAGEM TIKUNA NA COMUNIDADE WOCHIMAÜCÜ EM MANAUS/AM. UMA PRÁTICA CULTURAL QUASE QUE ABANDONADA.....	288
- O PRINCÍPIO FEMININO SATERÉ-MAWÉ E O SAKPO COMO RITUALÍSTICA DE GÊNERO.....	306
- RITUAL PAGÃO DO BOTONA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: FEITIÇO E GRAVIDEZ.....	329
- RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO NA AMAZÔNIA: PRÁTICAS RELIGIOSAS E O SISTEMA SOCIAL EM PARINTINS- AMAZONAS-BRASIL.....	346
- DE “OLORUM” A “DEUS É MAIS”: MANIFESTAÇÕES DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA ESCOLA.....	358
- PRÁTICAS E SENTIDOS DO XAMANISMO NA AMAZÔNIA.....	375

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

APRESENTAÇÃO

Este volume contempla artigos apresentados durante o II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, realizado em Lisboa, nos dias 27 a 30 de maio de 2017. Com o tema “História, Memórias, Narrativas – Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções” a composição dos simpósios aqui presentes reúne investigadores do fenómeno religioso, agregando análises científicas sobre espiritualidades ou dinâmicas religiosas em contexto lusófono. Sendo pertinente da identidade da Ciência das Religiões exercer um papel construtor de pontes, em escala global, os tópicos aqui presentes reforçam a necessidade natural de abertura a novos espaços dentro do diálogo inter-religioso, com pontos de vista que permitam ampliar e promover vozes, fortalecendo estruturas de verdadeiro respeito e tolerância.

MEMÓRIA E IDENTIDADE CLERICAL NO BRASIL: UMA ANÁLISE A PARTIR DA IMPRENSA PERIODISTA ULTRAMONTANA, NA SEGUNDA METADE DO XIX

Ana Rosa Clochet da Silva¹

Resumo: A comunicação visa testar a pertinência da atual discussão conceitual e teórica acerca dos mecanismos constitutivos da Memória e sua relação com a História, para o campo específico das Ciências da Religião. Para tanto, analisa a dinâmica de construção da *memória* e da *identidade* clerical por representantes do ultramontanismo no Brasil da segunda metade do século XIX, situando o modo como conceberam e representaram as tradicionais relações entre Estado e Igreja no Brasil, bem como a *associação identitária* por eles promovida entre catolicismo romano, modernidade, civilização e progresso. A pesquisa elege como fonte privilegiada a imprensa periodista católica, um dos principais veículos do discurso ultramontano no Brasil da época. Especificamente, analisa o jornal *O Apóstolo*, tendo por pressuposto teórico que toda forma científica da memória coletiva é resultado de uma construção, cujos materiais, formas de organização e publicização são fruto de escolhas que dependem de relações de poder e regimes de historicidade próprios a cada época.

Palavras-chaves: Memória; História; ultramontanismo; imprensa católica; *O Apóstolo*

Abstract: The purpose of this paper is to test the pertinence of the current conceptual and theoretical discussion about the constitutive mechanisms of Memory and its relationship with History, for the specific field of the Sciences of Religion. In order to do so, it analyzes the dynamics of the construction of memory and clerical identity by representatives of ultramontanism in Brazil in the second half of the nineteenth century, situating the way in which they conceived and represented the traditional relations between State and Church in Brazil, as well as the identity association that they promoted between Roman Catholicism, modernity, civilization and progress. The research selects as a privileged source the catholic press, one of the main vehicles of ultramontane discourse in Brazil at that time. Specifically, it analyzes the journal *O Apóstolo*, starting from the theoretical presupposition that every scientific form of collective memory is a result of a construction, whose materials, forms of organization and publicity are consequences of choices, that depend on power relations and historicity regimes specific of each time.

Keywords: Memory; History; Ultramontanism; Catholic press; The Apostle

¹Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas e pós-doutora pela USP, na mesma área. Atualmente, é docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Mestrado em Ciências da Religião pela mesma Universidade. (e-mail: ana.silva@puc-campinas.edu.br).

Introdução

Em função da longa duração da tradição regalista enquanto modelo de relacionamento entre Estado e Igreja católica – inaugurada por Pombal e perpetuada pela geração de clérigos que assumiram a dirigência do Estado brasileiro e da Igreja nacional, desde 1822 -, foi apenas na segunda metade do século XIX - quando a orientação tridentina e ultramontana dominou os Seminários e o episcopado nacional, modelando os rumos da reforma clerical - que se deu o processo de separação institucional entre Igreja e Estado no Brasil, oficializada com o fim do padroado pela Constituição de 1891. Sob a tônica das reformas ultramontanas, houve a busca de um novo “centro” - supostamente capaz de "proteger os membros da comunidade clerical" e associado à "função e as prerrogativas do Sumo Pontífice", em detrimento do poder do Estado -, levando seus representantes a se oporem ao "avanço da 'mentalidade do tempo', marcada pelo liberalismo, positivismo e pelo progresso da secularização" (SANTIROCCHI, 2015).

Desse modo, sob a tônica ultramontana assumida pela reforma clerical no Brasil, desde meados do século XIX, se por um lado defendeu-se o processo de institucionalização e delimitação dos Direitos da Igreja - dotando o discurso religioso de autonomia e independência -, por outro, clérigos e leigos continuaram articulando-se em torno da defesa da religião católica como a oficial, condição que deveria ser reconhecida pelo Estado.

Neste contexto, as mesmas condições históricas que levaram à conquista da autonomia institucional da Igreja frente ao Estado, plasmaram um processo menos tangível, ainda que não menos relevante para a compreensão desta etapa da secularização: a construção da *identidade clerical* pelo catolicismo brasileiro, derivando um clero majoritariamente romanizado e ultramontano, que, sobretudo a partir do Concílio Vaticano I, em 1869, assumiria o modelo de Sociedade Perfeita emanado da Santa Sé.

Na defesa deste modelo de Igreja e da sua identidade como instituição, clérigos e leigos ultramontanos mobilizaram diversos instrumentos e atores no sentido de definir com clareza seu papel² – até 1872, fundido ao Trono – e a quem serviam. Dentre eles a

² Aqui, vale notar que o próprio conceito de Igreja não se restringe ao corpo sacerdotal, mas estende-se à comunidade de fiéis e sua estrutura.

imprensa periódica tornou-se um dos principais porta-vozes dos ideais e projetos ultramontanos, eleita por clérigos e leigos como instrumento de combate às tendências secularizantes em voga, sendo vários os jornais católicos ultramontanos que surgiram na segunda metade do século XIX e no início do período republicano. Deste modo, demonstravam estar "cientes da enorme importância do bom uso dos meios de difusão das ideias, bem como da construção e do fortalecimento de uma opinião pública a eles favorável". (NEVES, 2013)

Este o recorte que orienta a presente comunicação, a qual objetiva situar os referenciais e a dinâmica da construção identitária do catolicismo ultramontano, no Brasil da segunda metade do XIX. Partindo do pressuposto teórico de que toda forma científica da memória coletiva é resultado de uma construção, cujos materiais, formas de organização e publicização são fruto de escolhas que dependem de relações de poder e regimes de historicidade próprios a cada época, a pesquisa elege como fonte privilegiada a imprensa periódica católica do período, tomando como caso emblemático o periódico *O Apóstolo*, semanário ultramontano editado no Rio de Janeiro a partir de 7 de dezembro de 1866, o qual circulou por 35 anos, adentrando o período republicano.³

A imprensa católica a serviço da romanização

Historicamente, é reconhecido o papel estruturante da imprensa na transformação dos espaços públicos (ANDERSON, 1989) e na emergência de uma *opinião pública*, que passou a servir como principal “instrumento de legitimidade política”, no contexto das novas ideias e formas políticas constitucionais. Nesse sentido, o surgimento e a consolidação da imprensa no Brasil vinculou-se à modernidade política e às renovações que acompanharam o processo de formação do Estado e da Nação brasileiros ((MOREL e BARROS, 2003).

Conforme demonstrado pela recente historiografia, a frequência a tais espaços constituiu importante variável na formação político-intelectual do clero brasileiro,

³ A última edição de 1893 foi a de número 126, de 10 de novembro de 1893. No ano seguinte, o jornal retoma sua publicação com o nome de *A Estrela*, mantém a mesma estrutura de *O Apóstolo*, porém com menor quantidade de seções. Quanto à disponibilidade desta fonte/objeto foi possível contar com o acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, organizado pela Biblioteca Nacional, disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

permitindo àqueles que não tiveram acesso à formação universitária tomar contato com as ideias e debates do século, com base nos quais elaboraram suas propostas de natureza política, mas, também, religiosa (SILVA e LOURENÇO, 2015).

Os estudos sobre a história da imprensa católica no país, embora em flagrante expansão, ainda se revelam essencialmente monográficos e focados em periódicos específicos, o que dificulta uma visão de conjunto, capaz de apreender as principais tendências e fases desses jornais, que tiveram sua “explosão” especialmente no período de 1870 a 1900. Neste quadro histórico foram fundados alguns dos mais importantes jornais católicos do período, incluindo *O Apóstolo*, em dezembro de 1866, que já na sua primeira edição manifestava esta sua “razão de ser”:

A liberdade de imprensa é uma consequência legítima e necessária da liberdade, que o criador dera ao pensamento. São bem conhecidas as dificuldades com que luta a imprensa religiosa em tempos que não afagam leituras dessa ordem, ou antes, parece dizê-lo com mais verdade, quando tudo parece conspirar para derrubar o edifício eterno da Igreja. Pois bem, ainda assim o nosso periódico achou apoio porque Deus abençoou as nossas intenções, que outras não foram (...) senão o interesse dessa religião que, apesar de perseguida, é único poder que há de salvar o mundo (*O Apóstolo*, N. 2, 1866).

Até 1870, a atuação destes jornais revela que “A autocompreensão central era de que a Igreja Católica no Brasil estava visceralmente ligada à Sé Romana, mas que caminharia ao lado do trono” (PINHEIRO, 2009). Contudo, as representações da instituição acerca das suas relações e vínculos estabelecidos com o Estado Imperial mudariam a partir de 1870, quando, além do maior atrelamento às diretrizes de Roma - movimento conhecido como a “romanização” da Igreja Católica - houve um enfraquecimento da concepção de vínculo entre o Trono e o Altar, em virtude da Questão Religiosa, em 1872.⁴

⁴ Como é sabido, esta consistiu na polêmica que repercutiu profundamente nas relações entre o Trono e o Altar, em virtude da condenação imposta ao padre José Luís de Almeida Martins pelo bispo D. Pedro Maria de Lacerda, em represália ao fato daquele ter discursado na comemoração da Lei do Ventre Livre, organizada pela loja Maçônica Grande Oriente do Lavrado, em homenagem ao Visconde do Rio Branco, grão-mestre maçom e Presidente do Conselho de Ministros do Império. Esta decisão foi apoiada pelos bispos do Pará - D. Macedo Costa - e da diocese de Pernambuco - D. Vital - que em cumprimento às decisões pontifícias que condenavam a maçonaria, “requereram que as irmandades retirassem do seu grêmio os membros que pertenciam a dita sociedade secreta”. As confrarias que se recusaram a cumprir tal determinação apresentaram um “recurso à Coroa”, que foi acatado, resultando ainda na condenação e prisão dos referidos bispos, anistiados em 1875. (SANTIROCCHI, 2015)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A este respeito, a edição de 1º. de setembro de 1872, manifestava-se abertamente contra a decisão do Trono e de membros da sociedade civil, nos seguintes termos:

Está pois erguido bem alto um muro de recíproca desconfiança e viva antipatia entre o sacerdócio católico e a maçonaria, entre o Episcopado e o Grande Oriente. O silêncio dos amigos da Igreja e da ordem pública nestas horríveis conjunturas é um crime contra Deus, uma suspeita de heresia contra a Igreja, uma alavanca de desordem contra a pátria que precisa de paz e concórdia para progredir na estrada da civilização e da prosperidade que lhe sorri no presente e muito mais no futuro”. (*O Apóstolo*, N. 35, 1872)

A nosso ver, portanto, entre 1872 e 1890⁵ delineia-se uma fase crucial da identidade ultramontana no Brasil. Neste sentido, a dinâmica identitária nas páginas do jornal *O Apóstolo* – sobretudo no que concerne aos temas abordados e ao enfoque a eles emprestado - configuram um movimento mais geral da imprensa católica do período.

*

O presente artigo se orienta pela compreensão das identidades como fenômeno social e dinâmico, o que, do ponto de vista analítico, implica pensar os processos identitários como reflexivos e implicados por relações de poder. De tal forma que, ao contrário de abordagens essencialistas e naturalizantes - que atribuem as identidades a um conjunto de “atributos e elementos que caracterizariam determinados grupos e expressariam suas identidades (como gênero, cor de pele, nacionalidade, tradições culturais, entre outros)” (ENNES e MARCON, 2014) - o fenômeno identitário será aqui tomado como portador de uma dimensão relacional e política, no âmbito da qual as disputas sociais ocupam lugar central na produção das ideias de diferença e dos sentidos de pertença por indivíduos e grupos. Assim, analisar as dinâmicas identitárias implica:

dizer que o pertencimento e a alteridade são produzidos por meio de relações de poder e que nossas escolhas e sentidos de identificação resultam da maneira de nos pensarmos e de nos imaginarmos no mundo,

⁵ Neste ano, o Decreto de 7 de janeiro, antecedendo o texto constitucional, "introduziu a liberdade religiosa e privou a Igreja Católica dos privilégios de que havia gozado até então como religião oficial do Estado", delineando uma nova fase das relações entre Igreja e Estado no Brasil. (RODRIGUES, 1978)

a partir do contexto e das relações sociais nos quais estamos envolvidos.
(ENNES e MARCON, 2014)

Neste sentido, é possível assumir que as páginas do jornal *O Apóstolo* registram esta dinâmica de simultânea produção da identidade e das alteridades do ultramontanismo, consistindo em tradução discursiva da realidade em causa e, ao mesmo tempo, em poderoso instrumento de transformação da própria realidade que o produz (KOSELLECK, 2006). Começamos pela qualificação daquilo que o ultramontanismo do século XIX identificava como os supostos “inimigos da Igreja católica”.

Nomeando as alteridades

Fundado em 1866 e circulando até 1901, o jornal *O Apóstolo* inaugura uma fase mais ampla, informativa e combativa da imprensa católica, mobilizando seus discursos contra o galicanismo, o jansenismo, o regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras tendências mais, condenadas pela *Encíclica Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864 (SANTIROCCHI, 2010). Tais concepções “estavam expressas nos principais documentos pontifícios que circulavam na época em que *O Apóstolo* começou a ser editado – antecedendo mesmo o Concílio do Vaticano I -, qualificando os termos dassinados pelos papas Gregório XVI (1831-1845), Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903) e Pio XI (1922-1939)”. (PINHEIRO, 2009)

Neste sentido, os redatores do novo jornal deixavam claros os sentidos de alteridade em relação aos quais deveriam construir sua identidade e lutar pela autonomia da instituição. A “imprensa ímpia”, expressão que designava os jornais leigos que não professavam a mesma causa, assim como a imprensa protestante, cuja difusão no Brasil se dá a partir da década 1860. Na sua edição 29, de 22 de julho de 1866, o jornal informava sobre o breve ao *Civiltá Cattolica*, enviado pelo Papa Pio IX, expressando esta concepção acerca do significado paradoxal assumido pela imprensa, reconhecida como principal instrumento mobilizado pelos inimigos do catolicismo, mas, ao mesmo tempo, como indispensável arma na modelagem da realidade social e simbólica segundo os desígnios ultramontanos. Segundo o jornal:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A missão do século XIX exige em primeiro lugar que sejam dissipados os erros e que às inteligências transviadas faça-se patente a verdade. Ninguém pode pois desconhecer que a imprensa periódica e não periódica é nas mãos dos inimigos da Igreja, a arma mais mortífera para combater qualquer espécie de bem e seduzir os espíritos mais retos e sinceros. Para remediar a tão grande mal era necessário que homens cheios de coragem e talento, que padres zelosos, principalmente, empreendessem a obra mais salutar que é preciso tentar – a de oporem-se aos ataques tão perigosos da imprensa ímpia com as armas ministradas pela imprensa católica (*O Apóstolo*, N. 29, 1866).

A imprensa católica aparecia, assim, como imbuída de uma sagrada missão, apresentada já na primeira edição do jornal:

Mas em todos os tempos e mormente nestes tão calamitosos, a Religião tem necessidade de se fazer ouvir por seus órgãos legítimos, porque ela tem a missão sublime e indeclinável de guiar os povos pela senda do dever. Esses órgãos são os pastores, e enfim todo o Sacerdócio a quem o Divino Mestre nomeou a luz do mundo, o sol da terra. (*O Apóstolo*, N. 1, 1866)

Num sentido mais geral, a crítica ultramontana dirigia-se ao “racionalismo do século”. Referindo-se ao amontoado de “invenções sobre invenções”, ancoradas na “razão humana”, argumentava, já na sua primeira edição:

Eis porque a religião católica parece aos espíritos do século um anacronismo retrógrado. Ela é o amor e a unidade, enquanto que o racionalismo, que traduz toda a licença intelectual, moral e social, quebra todos os laços do dever, desde a família até a Divindade. Liberdade sem freio, sem critério, sem fim possível; tomando como a hidra da fábula diversas cabeças, mas sempre o mesmo erro fatal com diversos nomes: na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião – protestantismo”. (*O Apóstolo*, N. 1, 1866)

Os sentidos de alteridade acima mencionados serão detalhados em diversos números do *Apóstolo*, cujos artigos fazem antever “um sinistro futuro” (*O Apóstolo*, N. 34, 1866), impondo ao catolicismo retomar sua sagrada missão de combater tudo que pudesse ser identificado como “heresia”. É assim que, na sua edição de 26 de junho de

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

1870, o editorial “O Apóstolo”, referindo-se à suposta deterioração das ordens regulares,⁶ alertava:

Preparem-se os católicos brasileiros para assistirem a uma nova, perniciosa e horrível ordem de coisas, que as ideias volterianas de nossos legisladores e do governo vão estabelecer contra a Igreja, da qual tão hipocritamente se confessam filhos *obedientes* (...). Hoje as ordens religiosas. Amanhã o Sacrossanto Matrimônio. E assim por diante serão atacados todos os princípios fundamentais da Igreja, até que novas conveniências, a que costumam dar o nome falso de *necessidades do Estado*, venham a exigir a extinção da Igreja Católica no Brasil. (*O Apóstolo*, N. 27, 1870)

Neste ponto, vale salientar que o campo religioso delineado pelas disputas em torno dos referenciais em voga, além de denunciar a complexa interferência entre religião e política, esteve marcado por uma dupla tensão. De um lado, combatia todas aquelas tendências associadas ao “‘vendaval das liberdades modernas’ que começava a açoitar o Brasil” (CIARALLO, 2011), com as correntes liberais, positivistas, protestantes, maçônicas, entre outras, que circulavam a época. De outro, é preciso considerar que o catolicismo também não configurava um corpo homogêneo, inexistindo uma postura monolítica da Igreja e de seus representantes, tanto em termos dos assuntos temporais, quanto dos de natureza religiosa (SOUSA, 2011).

Por isso, em suas críticas, os redatores do jornal associavam os males do presente à tradicional relação entre Igreja e Estado, sustentada pelo *modelo regalista*, cujos representantes eram apontados como “adversários da Igreja” (*O Apóstolo*, n. 42, 1874). Na sua edição de 10 de fevereiro de 1874, *O Apóstolo* posicionava-se a tal respeito, defendendo os “Direitos da Igreja” separados do poder civil, “consequência lógica do dogma evangélico da distinção dos dois poderes e da independência do poder eclesiástico, não podendo subsistir evidentemente esta distinção e independência, se as causas eclesiásticas passassem a ser tratadas no foro civil”. Assim, defender o contrário “Seria apostatar da fé, pois a doutrina regalista contrária está condenada, e é realmente uma heresia”. (*O Apóstolo*, n. 21, 1874)

⁶ O artigo se referia à venda dos bens das ordens religiosas pelo Estado.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

O jornal descrevia as circunstâncias atuais da Igreja católica no Brasil, como totalmente privada de “liberdade, não obstante saber-se que a liberdade é o maior bem que a ela se pode fazer (...). Situação atribuída “a essa legislação inspirada pelo ódio, que o regalismo aqui plantou e continuamos a cultivar, que embaraça, entorpece e nulifica a ação da Igreja”. (*O Apóstolo*, n. 34, 1869).

Retrógrado, portanto, não era o ultramontanismo, mas o modelo regalista. Daí a importância atribuída à independência do episcopado, principalmente após os episódios que marcaram a Questão Religiosa, sobre a qual as edições do ano de 1874 posicionaram-se detalhadamente:

Os Bispos do Brasil, pois recebem do tesouro magras cômguas, devem obediência ao governo (...). Pois Bem! Os Bispos do Brasil ganhariam trocando as mesquinhas cômguas pela extrema pobreza, contanto que os deixassem governar seus rebanhos em paz. Como as abelhas fabricam o mel se não as perturbam, os Bispos firmariam as boas doutrinas da Igreja, se o governo que mal pode dar conta do ensino profano, se não metesse a dar regras no ensino espiritual. (*O Apóstolo*, n. 42, 1874)

Além de viver uma etapa de tensão e conflito com o Estado - do qual era dependente em termos jurídicos e econômicos - a Igreja Católica sofria com as ações de propaganda de liberais e maçons, que disputavam os mesmos espaços que os ultramontanos - o Parlamento, a imprensa, os estabelecimentos de ensino, etc... – e concorriam pelos mesmos atores e bens simbólicos. Cabia, portanto, qualificar este sentido mais geral das alteridades e estabelecer, no plano discursivo, as diferenças que os opunha à identidade ultramontana.

Assim, na edição de 25 de abril de 1875, a propósito do artigo intitulado “O Liberalismo” publicado em número anterior, argumentava:

Há liberalismo ideal ou teórico, e liberalismo real ou histórico.
O liberalismo ideal ou teórico é o que cada qual quer que seja. É o liberalismo dos que vivem no mundo das ilusões e, portanto, dele não falamos.
O liberalismo real, o único liberalismo que se conhece na história, consiste no propósito de *Dar a César o que é de Deus*. Não é outra coisa o liberalismo. Consulte-se a história, e ver-se-á como esse sistema, por mais que se chame político, tende sempre para ir alargando a esfera civil à[s] expensas da esfera religiosa. O liberalismo, que no fundo é só o

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

naturalismo, procura conseguir que o homem se esqueça de Deus cada vez mais. (*O Apóstolo*, N. 83, 1875, p. 4)

Na interpretação do jornal, estes princípios encontravam adeptos na sociedade brasileira – uma vez que a “França revolucionária foi e é desgraçadamente a escola dos nossos políticos, antes e depois da independência” (*O Apóstolo*, N. 29, 1870) -, dentre os quais a *maçonaria* constituía o mais execrável, pois, argumentava-se: “disfarçando-se debaixo de certas aparências de piedade (...) trabalha ao mesmo tempo [para] solapar com mão sacrílega e misteriosa os alicerces da autoridade eclesiástica” (*O Apóstolo*, n. 10, 1873). Nas páginas do jornal, a maçonaria era vista mesmo como “a Revolução em ação”, movendo tanto a revolução de 1789, como os princípios socialistas em voga no mundo ocidental, a partir de meados do século XIX. Conforme publicado na edição de 13 de julho de 1873:

A maçonaria não tem feito só revoluções, ela é a Revolução mesma. Ela é a desorganização social reduzida a sistema; é o socialismo! É a negação da autoridade” (...) O que foi a grande Revolução, a Revolução por excelência, começada em 1789, senão a maçonaria em ação? (...) É impossível negar que *a soberania do homem, a liberdade e a fraternidade* maçônicas foram o princípio gerador da grande revolução, que abateu juntamente o trono e o altar: eis o que é a maçonaria. (*O Apóstolo*, n. 28, 1873)

No Brasil, a maçonaria encontraria apoio junto aos regalistas, ambas as tendências valendo-se da “pleníssima liberdade de imprensa para mentir, caluniar, blasfemar e desmoralizar”. Apontavam, aqui, a contradição dos próprios regalistas que, embora combatessem “qualquer associação religiosa que não queira em tudo e por tudo submeter-se à direção do governo”, privilegiava e isentava a maçonaria de toda sindicância, muito embora esta constituísse “verdadeiramente um Estado no Estado”. (*O Apóstolo*, n. 27, 1870)

Por fim, cabe mencionar os ataques do jornal àquele que, na conjuntura assinalada, constituía seu mais direto concorrente na disputa pelo capital simbólico: o *protestantismo*. Neste assunto, a crítica ultramontana dirigia-se a “um dos efeitos mais marcantes da secularização” (FERREIRA, 2012): a *defesa da liberdade religiosa*. É contra esta

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

crescente tendência que os editores do *Apóstolo* mobilizavam-se, denunciando os propósitos daqueles “reformadores protestantes”, membros do Parlamento:

Não: não é o amor da pátria que inspira nos preparadores do futuro do Brasil a liberdade religiosa (...). Não fazemos aos seus membros a injúria de supor que eles não alcançam as consequências funestas de tão perigosas doutrinas; homens de inteligência, ou eles têm pouco meditado assunto tão grave, ou o bem do país é apenas um pretexto habilmente aproveitado para a importação do protestantismo com todas as fraquezas legais, como o meio mais cômodo desse viver livre e desabusado das consciências que nada mais conhecem e temem do que as coisas deste mundo”. (*O Apóstolo*, n.14, 1866)

Em diversos de seus números, os redatores do jornal apontavam a contradição da defesa da liberdade religiosa com a Constituição do Império, cujo Art. 5º. preservava a condição oficial da religião católica apostólica romana, franqueando às demais religiões apenas a liberdade de culto doméstico ou particular, não sendo concedida ao protestantismo nenhuma vantagem em relação a qualquer outro credo diferente do católico.

Neste sentido, a liberdade de culto e o proselitismo que os protestantes faziam junto à sociedade brasileira – referida pelo jornal como “propaganda escandalosa e perigosa” – apareciam como um crime contra a Igreja e contra o Estado, justificando a crítica à tolerância religiosa para além dos limites estipulados pela Constituição de 1824.

A tolerância religiosa entre nós não vai, nem pode ir até a propaganda, como parecem entendê-la o governo e os seus prepostos. Em uma nação como o Brasil, onde os cidadãos estão de posse da verdade religiosa, é um crime consentir que se ensine o erro: que se dê à tolerância religiosa a extensão que lhes concedem. E tanto mais criminoso é este proceder, quanto para os católicos se lhes tolhe até a liberdade de resistir com a lei a essas repetidas tentativas de especuladores, que de tudo se utilizam para seus fins criminosos. (*O Apóstolo*, n. 9, 1870)

Dessa forma, nota-se que na visão dos redatores do jornal, "liberdade da Igreja" – associada à defesa da autonomia institucional da Igreja em relação ao Estado – não se confundia com “liberdade religiosa” – a qual significava franquear o culto público às outras denominações cristãs, concorrentes do catolicismo.

Construindo a identidade

Chegados a este ponto, cabe salientar os aspectos que definiam positivamente a identidade ultramontana, nas páginas do jornal *O Apóstolo*.

Assim, não restam dúvidas sobre sua postura ideológica e sobre a causa a qual se dispunham. Conforme registrado na edição inaugural, de 7 de janeiro de 1866, tratava-se de um jornal “dedicado aos interesses do Catolicismo, sua marcha está por demais traçada nesses princípios eternos e inabaláveis de seus dogmas, sua moral e sua disciplina”. (*O Apóstolo*, n. 1, 1866).

Este o referencial coesivo mais geral, em torno do qual buscou agregar os atores encarregados da verdadeira missão à qual se propunha e nomear os destinatários das mensagens por ele emitidas. Professava, assim, uma Igreja Católica “visceralmente ligada à Sé Romana”, tomada como o novo “centro” supostamente capaz de “proteger os membros da comunidade clerical” e associado à “função e as prerrogativas do Sumo Pontífice”. (SANTIROCCHI, 2015).

Na edição de 22 de maio de 1870, o artigo “A Infalibilidade do Sumo Pontífice”, explicava no que consistia este dogma:

O que é pois a infalibilidade do Papa? É uma verdade certa apoiada na revelação, ou contida na palavra de Deus escrita e tradicional, pela qual cremos que Ele não pode errar quando ensina ou defini *Ex cathedra*, ainda só e sem os Bispos matéria de fé ou de moral (...). Além de que não se deve confundir a infalibilidade com a impecabilidade, pois o Papa só é infalível nos pontos de fé e moral cristã, isto é, quando define, proclama ou ensina o que os fiéis devem crer, e o que devem ou podem obrar para conseguir a salvação eterna, estando em tudo o mais sujeito a erros e misérias da natureza humana. (*O Apóstolo*, n. 21, 1870)

Aos que contestavam seu estatuto de legítimo dogma, o artigo acrescentava ter ele “as notas características do dogma pelos manifestos testemunhos da Sagrada Escritura e pela universal e constante tradição da Igreja, e definição dos próprios Concílios Gerais” (*O Apóstolo*, n. 21, 1870). Estes, portanto, os fundamentos do principal referencial coesivo da identidade ultramontana, a partir do qual foram designados seus sentidos de pertença e alteridade, conforme registrado na sua edição de 3 de abril de 1870:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A Infalibilidade! Eis o pesadelo do protestante e do racionalista, do liberalista e do regalista, do judeu e do cismático, do galicano e do católico liberal” e até – quem diria! – do ímpio e do ateu!!! Todos têm medo da infalibilidade do Papa, como o desertor tem medo da farda”.
(*O Apóstolo*, n. 14, 1870)

A implementação das diretrizes da Santa Sé no Brasil, com a plena adesão ao dogma da infalibilidade papal, dependia, por sua vez, da uniformidade do pensamento ultramontano e da capacidade da Igreja moldar atitudes e comportamentos. Por isso, uma das principais preocupações do jornal consistia em adequar os aspectos da vida religiosa - mas também civil - à concepção do sagrado emanada de Roma, o que implicava o “comprometimento com os sacramentos, com a reverência a Roma, a santificação dos dias de domingo, a santificação das festas e de seus atos.” (TAVARES, 2006).

Cabia, portanto, lembrar os “Deveres dos Católicos na abertura do Concílio do Vaticano”, louvando a “admirável união e o pleno acatamento de todo o Episcopado Católico à Santa Sé, como não fora visto porventura em nenhuma época anterior”, e recomendando aos fiéis “alvorço igual, e uma afetuosa ação de graças ao Senhor por tão assinalado benefício”, além do dever de aderir, cada vez mais, aos “sentimentos de plena submissão e confiança tranquila nas deliberações do Sacrossanto Concílio” (*O Apóstolo*, n. 12, 1870). Quanto à observância dos sacramentos, recomendava, nesta mesma edição de 20 de março de 1870, “a grande conveniência e a suma importância do Sacramento da Confissão”; o “Sacramento do Matrimônio - chamado pelo *Apóstolo* o maior dos sacramentos, porque representa a união de Jesus Cristo com a sua Igreja” (*O Apóstolo*, n. 2, 1866)⁷ -; versava “Sobre a educação dos filhos” - enfatizando, por exemplo, a importância da primeira comunhão (*O Apóstolo*, n. 43, 1866) -; os rituais fúnebres;⁸ a “Sepultura Eclesiástica”,⁹ etc...

⁷ Neste sentido, o jornal acusava que: “Uma das mais fortes aspirações dos inculcados preparadores do futuro do Brasil é o casamento civil”. (*O Apóstolo*, n. 13, 1866).

⁸ Estes, segundo passagem extraída de São Tomaz de Aquino, muito beneficiariam a Igreja pelas rezas que atraíam: “porque a Igreja Universal, instruída pela tradição dos Padres, observa que no lugar do sacrifício onde se faz mansão dos mortos, ora-se e se oferece por todos os que morreram na comunhão do corpo de Jesus Cristo”. ((*O Apóstolo*, n. 43, 1866)

⁹ Condenava-se, neste particular, a secularização dos cemitérios, apontando-se como um de seus mais funestos efeitos o fato de que, “Secularizando os cemitérios, nunca se lembraram ou de designar um lugar para o enterramento dos cidadãos e estrangeiros que morressem fora da comunhão católica (...), ou de conservar dentro dos seus cemitérios lugar separado daquele que fosse destinado para os católicos, e que não recebesse benção”. (*O*

Outro recurso amplamente utilizado pelo jornal para criar o sentimento de coesão entre os leitores era a publicação de notícias estrangeiras, sobretudo daquelas que narravam “As notícias de Roma” (*O Apóstolo*, n. 50, 1871), a luta triunfante do catolicismo sobre seus inimigos no mundo e, ainda mais entusiasticamente, o acompanhamento da reunião do Concílio do Vaticano I, a partir de 1869. Neste ponto, é possível identificar estratégia semelhante a outros periódicos ultramontanos da época. Conforme Di Stefano:

La difusión de las noticias que llegaban de Roma, de Francia, de Chile o de África contribuía a generar en los lectores la conciencia – inexistente hasta entonces – de esa pertenencia a un movimiento de mayor amplitud. Por cierto, la batalla contra las fuerzas de la impiedad no se había ganado ni mucho menos, y debía librársela en todos los frentes. De allí que florecieran iniciativas orientadas a combatir al mal con una de sus armas predilectas: la prensa. (STEFANO, 2015)

Outro referencial positivo que aparece nas páginas do *Apóstolo* era aquele que enfatizava a relação entre *identidade católica* e *identidade nacional*. Neste ponto, apoiava-se não apenas no fundamento constitucional do catolicismo, mas no fato deste constituir a religião da maioria dos brasileiros:

Com efeito, a religião é uma coisa que pertence e se refere diretamente a cada cidadão em particular, e a todos em geral; abraça a nação inteira, exprimindo os laços que a ligam ao seu autor; logo, a religião do Estado quer dizer, religião da totalidade ou quase totalidade dos cidadãos em um país (...). De sorte que, se em sentido geral a religião é em todo o rigor da palavra *católica*, ou universal, no sentido particular em que neste lugar a tomamos, pode ser chamada *nacional*, isto é, professada por todas as pessoas que constituem a nação (...). Para que a religião católica deixasse de ser a religião do Estado, seria mister que não fosse mais a religião da Nação; que os brasileiros perdessem sua fé: logo, enquanto a nação brasileira professar a religião católica, esta será, necessariamente, a religião do Estado”. (*O Apóstolo*, n. 31, 1867)

Por fim, vale lembrar que, embora o ultramontanismo se opusesse a determinados aspectos da modernidade em voga, condenados como “heresias”, não deixava de

Apostolo, 1870, n. 19). Usava-se, aqui, exemplos de outros países católicos que passavam por tal processo, como a Bélgica (*O Apóstolo*, n. 27, 1869)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

reivindicar sua sintonia com a evolução das sociedades e, portanto, com os próprios referenciais modernos. Afinal, é a partir da chamada geração de 1870 que novas ideias de cunho cientificista passam a invadir o Brasil, sendo incorporadas pelas elites intelectuais como os novos ícones da modernidade ocidental, chocando-se frontalmente com o tradicionalismo da Igreja Católica. Assim: a legitimidade política e moral do catolicismo ultramontano exigia que este se identificasse com os ideais de *civilização* e *progresso*.

Esboçava-se, desse modo, uma relação paradoxal da identidade ultramontana com as tendências em voga, em que ao mesmo tempo negava-se o filosofismo do século – argumentando “o catolicismo é a verdade, o protestantismo o erro, o racionalismo a impostura” (*O Apóstolo*, n. 29, 1870) – e reivindicava-se determinados ícones da modernidade em voga.

Na análise de seus argumentos, é possível identificar como o alvo principal de suas críticas aquilo que era compreendido como uma modernidade essencialmente racionalista, argumentando que a razão humana não era errada, mas “insuficiente ou impotente (...) para abranger o complexo de todos os conhecimentos”. De tal forma que não se tratava de abolir a razão, mas, nas palavras do jornal, de uni-la à “revelação”.

Conforme advertido por Roberto Romano, a Igreja “longe de se entender como instituição autoritária e retrógrada”, pensava-se “como fonte da verdadeira civilização e do progresso modernos”, concebendo-se como instrumento fundamental para o avanço e evolução humanos” (ROMANO, 1979). Concepção esta que levava os redatores do jornal a proclamarem: “Não somos retrógrados, nem pertencemos ao século passado, nem ignoramos a máxima de São Paulo”, cujas palavras “querem dizer que a verdadeira ciência é incompatível com essa vã credulidade (...)”. (*O Apóstolo*, n. 20, 1870)

Tratava-se, portanto, de uma concepção de sociedade moderna fundada na ordem e na moral cristãs.

A Igreja não tem pátria, é cosmopolita, porque proclama a fraternidade de todos os homens. É este o alicerce da civilização moderna, o qual principiou a assentar-se na idade média, introduzindo um verdadeiro progresso, e jamais uma retroação de movimento”. (*O Apóstolo*, n. 61, 1885)

Segundo esta concepção, o clero católico aparecia como principal agente da modernização, o que levava os ultramontanos a se preocuparem com a instrução e moralidade deste clero. Afinal: “Pelo adiantamento do clero de uma nação se conhece de sua civilização. A verdadeira civilização de uma nação pressupõe o desempenho da alta missão do seu clero.”(*O Apóstolo*, n. 28, 1870).

Tratava-se, portando, de difundir uma “concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do catolicismo romano” (ABREU, 1999), refletindo um modelo de sociedade hierarquicamente organizada, segundo o qual tudo deveria ser regulamentado com leis e submetido ao poder clerical “de codificar a vontade divina em todos os campos da ação dos católicos”.

Neste sentido, longe de expressar um entrave à construção de uma sociedade laica, tal processo expressou uma via específica da secularização, reprisada em outros contextos latinoamericanos. Segundo Di Stefano, apesar de propugnar o catolicismo como religião oficial e a Igreja como “sociedade perfeita”, isto é, “reconhecida como entidade juridicamente equivalente ao Estado”, o “modelo intransigente romano” converteu-se numa vertente da secularização na medida em que “La defensa de los “derechos de la Iglesia” implica que Iglesia y Estado son dos realidades no sólo distintas, sino también necesariamente diferentes”. (DI STEFANO, 2008)

Conclusão

Mediante a crise do antigo modelo de relacionamento entre Igreja e Estado brasileiro – cujo marco decisivo foi a Questão Religiosa, entre 1872 e 1873 – e a acelerada expansão dos confrontantes do catolicismo – representados pelo “vendaval das liberdades modernas”, incluindo o pluralismo religioso, que adentrava o Brasil - representantes do pensamento ultramontano mobilizaram-se num verdadeiro esforço de sobrevivência enquanto grupo religioso institucionalizado, reproduzindo no plano discursivo a dinâmica que define o próprio fenômeno da secularização, o qual implica a “reorganização permanente da religião” (HERVIEU-LÉGER, 2004). Dessa forma, instrumentos essencialmente modernos, utilizados pelos setores seculares acusados como “inimigos da Igreja”, foram apropriados como veículos privilegiados na propagação de

determinadas concepções e esquemas de pensamento, muitas vezes contrários a aspectos específicos da própria modernidade.

Esta a dinâmica que se procurou identificar nas páginas do jornal *O Apóstolo*, mas que, conforme frisamos, reflete uma tendência mais geral da imprensa ultramontana do período em questão. Em seus diversos números, portanto, tal processo demandou a definição dos atores sociais de algum modo articulados ao grupo, a explicitação dos motivos das disputas de pertencimento, dos elementos morais e normativos reguladores do meio pelos quais estes atores entraram em interação, assim como dos contextos históricos e sociais nos quais foram produzidos,¹⁰ assim como a produção de uma memória capaz de remeter a uma trajetória singular da Igreja católica no Brasil, apresentada como fundamento coesivo da própria nacionalidade. Além disso, com a finalidade de interferir na realidade em causa, o jornal buscou criar um *habitus* nos leitores, de modo a direcionar determinados tipos de ações ou comportamentos, fundamentando sua causa em três pontos essenciais: a defesa de uma moral específica; a legitimação do catolicismo sobre o protestantismo e a crítica a determinados aspectos da modernidade.

Contudo, cabe observar que, a despeito desta ampla mobilização de clérigos e leigos católicos, são raros os momentos em que o jornal se esforçou por definir positivamente o ultramontanismo. Em geral, tal definição era tecida pela oposição aos seus vários sentidos de alteridade, como fica expresso no trecho abaixo:

E o que é este tão decantado *ultramontanismo*? No meio da confusão de ideias que se tem formado desta palavra, parece-me que o sentido dela ficaria mais claramente fixado e defino confrontando-o com as teorias do sistema contrário, que tudo sujeita à supremacia do poder temporal, e que há sido designado de febronismo (sic), josefismo, regalismo e galinismo (sic), que como é sabido são eternos inimigos desse inculcado *ultramontanismo*. (...) Sabeis quais são esses *ultramontanos*, exclamava um sábio e venerado prelado francês destes últimos tempos? Ah o chefe da Igreja universal rodeado de todas as Igrejas particulares, *exceto a galicana*! Pois que as suas máximas e o que ela chama suas liberdades, a distinguem de todas as outras. (...) Assim que pode-se dizer que a maioria das Igrejas dos Estados Católicos da Europa é *ultramontana* na legítima acepção desta palavra,

¹⁰ Segundo Ennes e Marcon, estas constituem os parâmetros a partir dos quais os processos identitários podem ser pensados e analisados. ((ENNES; MARCON; 2014, p. 277)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

isto é, reconhece e tributa a devida homenagem à independência e liberdade da Igreja de Deus (...). Eis, Augusto e Digníssimos Senhores, o *ultramontanismo* que professa o clero Católico, e que a cada passo se nos lança em rosto, como uma injúria! (*O Apóstolo*, 1866, n. 18)

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. (Trad.), São Paulo: Ática, 1989.

CIARALLO, Gilson, "O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política", in: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 38, p. 85-99, fev. 2011.

DI STEFANO, Roberto Di, "Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas", in: *Projeto História*, São Paulo, n.37, dez. 2008.

DOBBELAERE, K., "Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, Thousand Oaks, v. 29, n. 2, p. 3-153, Mar/1981.

ENNES, Marcelo Alario; MARCON, Frank, "Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder", in: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 16, n. 35, p. 274-305, jan/abr 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*; tradução, Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos. Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial. (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.

NEVES, Flávio Rodrigues, "A voz e a pena a serviço da Igreja: A imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX", Trabalho apresentado no GT de História da Mídia, integrante do 9º Encontro Nacional de História da Mídia, 2013.

O Apóstolo. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade. Rio de Janeiro, 1866-1901. (Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>).

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, *A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX*. Tese (Doutorado em História Política). Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

PINHEIRO, Alceste, “O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX”, Trabalho apresentado ao Intercom, na Divisão Temática de Jornalismo, do XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste – Rio de Janeiro – 7 a 9 de maio de 2009.

SANTIROCCHI, Ítalo D.. *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

_____"Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma". *Temporalidades* - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, p.24-33, Ago-Dez/2010

SILVA, Ana Rosa Clochet da; LOURENÇO, Laís da Silva, “Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijoísta, na conjuntura de 1834 a 1835”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, n. 21, p. 207-229, jan-abr/2015.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*. Rio de Janeiro, 30-08-2010, 438 p.; Tese de doutoramento em História, UERJ, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

TAVARES, Mauro Dillmann. Progresso e civilização à luz ultramontana: jornais católicos no Sul do Brasil - Porto Alegre, século 19. *Revista História*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, n. 12, 2006.

GODLLYWOOD: SUA PERSONAL TRAINER ESPIRITUAL

Miriã Joyce de Souza Sales Capra¹¹

Resumo: No Brasil, diferente do que se previa com a secularização, não houve o fim da religião, mas sim sua readaptação. A contemporaneidade permite ao pluralismo religioso aflorar através de uma nova ferramenta para exercício de suas crenças: a mídia. Dentro do neopentecostalismo evangélico a maior expoente que se utiliza de tecnologia para expandir seu credo é a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, fundada pelo bispo Edir Macedo. Nesse contexto apresentaremos nesta comunicação sua filha, a jornalista Cristiane Cardoso que através das redes sociais criou o projeto *Godllywood*, com lições, metas, tarefas semanais e mensais, ensinamentos direcionados a conduta moral, ética, profissional como base para que a construção de identidade da mulher “iurdiana” seja diferente da imagem feminina transmitida pelos filmes de *Hollywood*. O projeto está presente em países com sede da igreja, tais como: Estados Unidos, África do Sul, Inglaterra e Portugal. Serão analisados três projetos veiculados no site oficial para estabelecer as relações entre religião, gênero e mídia. Utilizou-se apontamentos de CUNHA (2007), GASPARETTO (2009), MARTINO (2017) no intuito de embasar os resultados esperados em relação à midiatização da religião como propagadora de uma lógica de mercado às religiões, que são aqui destacadas como empresas religiosas que não mais realizam sua função tradicional.

Palavras-chave: Godllywood, IURD, Gênero, Midiatização da Religião.

Abstract: In Brazil, different from what was foreseen with the secularization, there was not the end of religion, but its readjustment. The contemporaneity allows the religious pluralism to surface through a new tool for exercising their beliefs: the media. Inside the evangelical neopentecostalism the biggest exponent that uses this technology to expand their creed is the Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, founded by the bishop Edir Macedo. In this context we will present in this communication his daughter, the journalist Cristiane Cardoso that through the social medias created the projet Godllywood, with lessons, goals, weekly and monthly tasks, moral, ethical, professional conduct as a basis for the construction of the "iurdiana" women's identity that is different from the female image transmitted by the Hollywood movies. The project is present in countries that have the church's seat, such as: United States, South Africa, England and Portugal. Six tasks will be analyzed from the program that are served by the official website to establish the relationships between religion, gender and media. Notes were used from CUNHA (2007), GASPARETTO (2009), MARTINO (2017) with the intent to base the expected results

¹¹Graduada em Letras, Pedagogia, Ciências Sociais. Pós Graduada em Gestão Escolar. Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas- Brasil, sob orientação da Profª Drª Ceci Maria Costa Baptista Mariani. Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Linguagem e Cultura da PUC - Campinas. Professora de Educação Básica. E-mail: miriajoyce@hotmail.com.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

regarding the mediatization of religion as a one to propagate a market logic to religions,
that are here highlighted as religious companies that don't do their traditional functions.

Key-words: Godllywood, IURD, Religious Pluralism, Mediatization of Religion.

1. Introdução

A presente comunicação tem como objetivo a análise do projeto Godllywood da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD de autoria da jornalista Cristiane Cardoso, filha do bispo Edir Macedo. A idéia central do referido projeto é construir uma identidade feminina própria da IURD, que confronte a imagem das mulheres de Hollywood.

O presente trabalho originou-se como parte da dissertação de mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Este debate se faz necessário devido à relevância da abordagem acadêmica entre religião, mídia e gênero. Organizamos nossa exposição em três momentos. No primeiro apresentamos as relações entre religião, gênero e sua inserção no espaço midiático.

No segundo, apresentaremos o projeto Godllywood e finalmente, propomos uma discussão sobre como a midiaticização da religião proporcionou a abrangência de informações em relação ao pluralismo religioso, porém observamos que ainda há um discurso conservador envolto nas falas femininas do projeto.

Para iniciarmos a exposição da problemática desta proposta de pesquisa, tomamos como relevantes as palavras de Otto Maduro (1997) sobre o fato de que as mulheres, mesmo nas sociedades modernas, ainda são dominadas pelos homens, essa dominação abrange aspectos físicos, ideológicos, domésticos e culturais.

Segundo Fernando Torres Londoño (2013), podemos perceber que as práticas religiosas integram-se as vivências culturais, sociais, ou seja, a religião não pode ser dissociada do contexto social. Nesse âmbito, as Ciências da Religião no Brasil, fortalece-se através de sua interdisciplinaridade, cada área contribui para a explicação e entendimento do fenômeno religioso.

A partir desse cenário, entendemos que a religião através de seu discurso religioso, influencia o processo de construção de identidade feminina. A relação entre religião e gênero, torna-se indissociável à medida que a dominação de gênero continua sendo um fato existente na sociedade em geral e muitas vezes acentuada no contexto religioso.

Segundo Sandra Duarte de Souza (2011), em entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos online :

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A mulher ideal, na literatura evangélica, é concebida como uma mulher domesticada de acordo com o padrão patriarcal da cultura. [...] As representações simbólicas de feminino e masculino contribuíram para naturalizar conceitos e atribuições de homem e mulher. Nesse contexto, as religiões ainda legitimam relações de dominação entre os sexos. [...] Essa maneira sacrificial de conceber o feminino tem sido um dos grandes problemas para a superação da dominação de gênero. A carga de culpa das mulheres por não corresponderem àquilo que é considerada “coisa de mulher” é enorme. É também importante dizer que boa parte dos livros evangélicos direcionados às mulheres desculpam os homens por serem “do jeito que são”. (SOUZA, 2011, IHU Online).

A missão de interpretar esse fenômeno religioso pautado nas relações de gênero deve ser entendida como uma construção de identidade inserida e influenciada socialmente. Transcende o espaço do templo e insere-se nas relações entre o sagrado e o profano, família, sociedade, identidade.

Para Mircea Eliade (2001) é necessário difundir o fenômeno religioso a partir de como o indivíduo interpreta a sociedade que o circunda. O profano e o sagrado são formas do homem abordar e significar sua vivência em sociedade:

[...] o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Estes modos de ser do Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou a sociologia, não constituem apenas o objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 2001, p.20).

Nesse aspecto, é imprescindível procurar compreender as especificidades de cada indivíduo envolto na prática de sua religião. No caso em questão, essas práticas inserem-se no que o sociólogo Paul Freston (1994) aponta como terceira onda do pentecostalismo brasileiro: as igrejas neopentecostais.

O neopentecostalismo promove um novo estilo de discurso, propõe o sucesso e vitória pessoal para os fiéis que seguirem as orientações dos bispos e pagarem o dízimo, proporcional a graça que deseja ser alcançada.

Uma das expoentes neopentecostais de maior expressão é a IURD. Sua proposta é vencer o demônio e prosperar ainda no espaço terreno, desde que o fiel siga suas redes sociais, adquira os produtos unguentos pelos bispos, fato que Ricardo Mariano (2010) observa como objetos simbólicos para os fieis que acreditam que seu pedido pode ser atendido, visto que atribuem ao objeto poder divino.

Maria das Dores Machado (2005) relata que o interesse religioso não tem distinção de gênero, porém é possível observar que a motivação de homens e mulheres difere na busca pelo sagrado.

Os homens buscam a religião como forma de solucionar problemas sociais, financeiros e de saúde, já as mulheres buscam soluções para a vida conjugal, promovendo uma melhora na estima feminina, que sente-se atuante no espaço familiar.

A IURD possui em sua maioria mulheres, uma proporção de quatro mulheres para cada homem segundo Claudirene Aparecida de Paula Bandini (2008), porém a identidade iurdiana é predominantemente masculina, limitando as mulheres a meras “acompanhantes” dos maridos aos cultos. “a IURD tenta flexibilizar a moral e os costumes, porém sem alterar a estrutura de poder patriarcal e hierárquico típico da denominação” (BANDINI, p. 122, 2008).

2. Religião, gênero e mídia: um debate necessário

O contexto social em que a mídia está inserida determina muito do comportamento dos grupos existentes em sociedade, tem expressiva ressonância na vida dos indivíduos, pois, consegue levar a lugares remotos informações acerca de tudo o que ocorre no mundo, criar e divulgar informações, induzir a compra de produtos através de investimento em propaganda.

No cenário religioso não é diferente, as diversas vertentes religiosas desde a década de 50 utilizam das mídias por meio de programas de televisão e rádio para propagar sua mensagem.

A IURD, no campo evangélico, é a igreja que possui maior destaque na relação entre mídia e religião. Sobre o tema, a repórter da Folha de São Paulo, Elvira Lobato¹², recebeu o premio Esso de jornalismo em 2008, com uma matéria intitulada “Universal chega aos 30 anos com império empresarial”. A reportagem revelou que a IURD até o ano de 2007 era proprietária de 23 emissoras de tevê e 40 estações de rádio, além de manter 19 empresas registradas em nome de fiéis.

No ano de 2013, a Folha de São Paulo online¹³ divulgou uma matéria cujo título “Igreja diz que vai à Justiça por inclusão de Edir Macedo em lista Forbes”. De acordo com a publicação, devido a ser proprietário de vários veículos de comunicação, Edir Macedo possuía fortuna estimada em U\$\$ 1,1 bilhão e ocupava a 1.268ª posição no ranking de homem mais rico do mundo e o 41º no ranking brasileiro.

A notícia causou grande repercussão entre os fiéis e a cúpula da igreja que foi a justiça para que o nome do bispo fosse retirado da lista, visto que sua riqueza independeria de sua condição religiosa, já que segundo nota ao referido jornal, o cargo não seria remunerado.

O fato é que de maneira particular ou articulada com os proventos da igreja, a IURD lidera o ranking das igrejas que mais utilizam as mídias para propagação se sua fé.

Segundo Magali do Nascimento Cunha (2007) há mudanças na conexão entre os fiéis evangélicos e a inserção da mídia nos cultos ou na preparação dos mesmos. A mídia religiosa torna-se veículo para os consumidores de produtos da igreja, envoltos pela lógica de mercado.

Os fiéis são incitados a comprar produtos, acessar os sites e redes sociais da igreja, fenômeno pertencente à cultura *gospel*, onde a midiatização da religião aproxima a mídia, o consumo e a fé.

O duo consumo – entretenimento é um aspecto conformador da cultura do mercado, hegemônica nestes primórdios do século XXI. Ao lado da mídia, os espaços de consumo de bens e entretenimento apresentam-se na contemporaneidade como principal alternativa de lazer e diversão, itens que têm ocupado lugar significativo na vida cotidiana. (...) A cultura *gospel*, conforme já referido, acompanha esse fluxo. Ela está aqui compreendida como um modo de vida evangélico, configurado a

¹² Patrimônio da IURD. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/reportagem-sobre-patrimonio-da-iurd-rende-premio>. Acesso em: 24 Abr 2017.

¹³ Edir Macedo na lista Forbes. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/1240549-igreja-diz-que-vai-a-justica-por-inclusao-de-edir-macedo-em-lista-da-forbes.shtml>. Acesso em: 24 Abr 2017.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

partir das vivências construídas com base na expressão musical, mas também do entretenimento e do consumo. (CUNHA, 2007, p. 137).

Nessa perspectiva, para Walter Ong (2001) o ambiente midiático não se restringe somente ao acesso a internet, mas está ligado a condição humana. As instituições religiosas também sofreram um processo de crescimento e modernização em relação a suas práticas, cultos, linguagens.

Segundo Luís Mauro de Sá Martino (2017) a religião se viu obrigada a integrar a mídia em geral em sua prática, surgindo um novo tipo de religião: a midiática. Essa conexão pode ter contribuição no processo de secularização, onde muitas vezes o marketing religioso, a linguagem midiática, a visibilidade social, religiosa, política, financeira sobrepõe-se a prática religiosa tradicional.

A presença atuante de lideranças religiosas em redes sociais, as celebrações religiosas em grande escala organizadas à maneira de shows musicais, os rituais que se pautam, em termos formais, em programas de televisão e mesmo as práticas de elaboração de produtos e marcas para consumo de públicos segmentados podem ser encontrados dentre as características das religiões de alta mediação. No caso de algumas denominações, a presença no ambiente midiático parece ser uma de suas características fundamentais, da qual, em alguma medida, dependem para configurar sua identidade. (MARTINO, 2017, p. 7).

Nessa perspectiva, Martino (2017) aponta para a pluralidade religiosa que se instala através das mídias, a secularização abrindo espaço para que essas novas configurações religiosas aflorem.

O autor defende que a secularização não ocasionou o fim da religião e sim sua adequação a sociedade atual, que surge cada vez mais inserida nos processos tecnológicos como forma de cativar o público.

No caso da IURD, essa abertura a redes sociais, propiciou as mulheres uma ascensão a frente dos cultos e projetos da igreja. Antes seu lugar era específico o de cuidadora do lar, acompanhante do marido a igreja, organizadora dos cultos, sempre com papel secundário.

A midiáticação da religião abriu caminho ao pluralismo religioso, a busca por novas experiências e discursos mais próximos a realidade do ouvinte. Nesse espaço, as

mulheres tomaram a frente de muitas igrejas evangélicas. Na IURD não foi diferente, com o aparato tecnológico e midiático em mãos, as mulheres atingiram um público ávido por uma palavra vinda de seus pares, como veremos a seguir.

3. GODLLYWOOD: a mulher real e a ideal

De acordo com Maria das Dores Machado (2005) as mulheres buscam a igreja por motivos distintos dos maridos. Enquanto os homens buscam melhora na situação financeira e social, as mulheres procuram maneiras de melhorar a vida conjugal, serem esposas exemplares para que os maridos não as deixem ou traiam.

Porém, como afirmado anteriormente, a midiáticação da religião abriu espaço para a inserção das mulheres a frente da igreja. Algumas fiéis da IURD utilizando-se das mídias sociais, de blogs, canais no youtube, lançaram-se como pastoras, outras como mediadoras dos anseios femininos.

Mesmo com essa nova abordagem, Bandini (2008) salienta que a IURD muda algumas estruturas para se encaixar no mercado midiático, porém mantém seu poder patriarcal, ou seja, as mulheres podem ter voz, desde que falem o que os pastores e bispos permitam que seja dito.

Nosso objeto de estudo se dará especificamente nessa nova abordagem iurdiana que utiliza-se do espaço proporcionado pela mídia para dar voz as mulheres da igreja, porém com projetos voltados para a permanência da mulher numa posição de submissão.

O projeto voltado ao público feminino de maior destaque foi criado por Cristiane Cardoso que é jornalista e filha do bispo da IURD, Edir Macedo. Surgiu segundo o site oficial¹⁴, depois de ano a frente da IURD mulher, observando as agruras femininas.

A midiáticação da religião foi um caminho que possibilitou a realização dos projetos, pois mesmo mulheres que não podiam sair de casa, tinham possibilidade de acessar através das redes sociais. Três projetos iniciais deram fomento para a criação do Godllywood. São eles: T-Amar, Raabe e Mães em Oração.

¹⁴ Godllywood. Disponível em: www.godllywood.com.br. Acesso em 24 Abr 2017.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Destacamos que a princípio podemos pensar que o empoderamento feminino debatido arduamente possa ser motivador dos referidos projetos, porém ao aprofundarmos, percebemos que todos eles, são ferramentas da igreja para manter a lógica de submissão feminina, praticada desde os primórdios.

O projeto T-Amar (lê-se Tamar) (Samuel 2:13) cujo título conta a passagem bíblica de Tamar:

E aconteceu depois disto que, tendo Absalão, filho de Davi, uma irmã formosa, cujo nome era Tamar, Amnom, filho de Davi, amou-a. (...) e disse-lhe: Vem, deita-te comigo, minha irmã. Porém ela lhe disse: Não, meu irmão, não me forces, porque não se faz assim em Israel; não faças tal loucura. (...) Porém ele não quis dar ouvidos à sua voz; antes, sendo mais forte do que ela, a forçou, e se deitou com ela. (SAMUEL 13:1, 11, 12, 14).

Tamar é filha de Davi, irmã de Absalão. Ela é estuprada, humilhada, e acaba seus dias vivendo como uma mulher desolada na casa do seu irmão. Com base nessa passagem, esse projeto foi desenvolvido pela equipe de Cristiane Cardoso para mães que foram abandonadas pelos companheiros ou as que tiveram filhos solteiras.

O objetivo é aproximar a mãe da igreja, dos ensinamentos e cultos para que criem os filhos, caso homens, de maneira que não abandonem as esposas, e se mulheres, que busquem na IURD formas de manter o casamento.

O grupo salienta via redes sociais ou nos cultos presenciais que a juventude da mulher foi perdida, pois ela não seguiu os ensinamentos da igreja corretamente, mas a partir deste projeto conseguiram retomar o relacionamento ou mesmo encontrar novo parceiro.

Em consonância com a ideia iurdiana de que a mulher não deve ficar sozinha e sim construir uma família, o projeto seguinte utiliza como título de um nome bíblico. Raabe (Josué 2:1) foi uma prostituta que viveu relacionamentos abusivos, mas que depois de muitas decepções e sofrimento consegue a superação através de um casamento feliz.

Utilizando da figura feminina em posição de fragilidade e pecado, o projeto Raabe tem como foco mulheres que sofreram relacionamentos abusivos e buscam uma recomeço. Porém, o projeto é voltado para que a mulher se valorize, vença os traumas do passado e através dos encontros conheça um homem iurdiano para reconstruir sua vida.

Já o projeto Mães em Oração faz um apelo as mães que frequentam os cultos semanais a tornarem-se mais zelosas com os filhos para que a união da família se fortaleça e o marido, provedor do lar, não abandone a família. Essas experiências ao longo dos anos deram origem ao objeto de nossa pesquisa: o projeto Godllywood.

Segundo Cristiane Cardoso (2017) o projeto foi criado para todas as mulheres, não há mais delimitação se são casadas, solteiras, donas de casa ou profissionais, o que tem importância é seguirem fielmente as tarefas propostas.

Somente podem participar integrantes da igreja que toda semana recebem via redes sociais ou presencialmente, tarefas de Cristiane Cardoso, que se relacionam com o cotidiano das mulheres no que tange o bem estar familiar.

De início, as mulheres tem que adquirir a agenda Godllywood cujo valor inicial era de 180 reais e segundo consta no site de vendas do projeto, devido à crise baixou para módicos 89, 90 reais.

A agenda, como muitas, possui calendário, espaço para anotações, receitas e pensamentos motivadores da própria Cristiane Cardoso, que seria o diferencial destacado como justificativa para o preço acima da média.

Além das tarefas solicitadas como tirar uma semana para se dedicar somente ao marido, tirar um dia para cuidar da beleza e alegrar o marido, escolher um dia e fazer um gesto de bondade, entre outras, se reúnem no Templo de Salomão na região do Brás em São Paulo para realizarem obras sociais em asilos, hospitais, orfanatos que também incluem as mulheres dos outros projetos.

O foco do Godllywood é ter uma “personal trainer” espiritual, ou seja, as mulheres sentem-se protegidas e cuidadas, pois cada passo é “monitorado” pelo grupo de Cristiane Cardoso. A personal trainer espiritual cuida para que as mulheres não descuidem de seus maridos, sendo boa esposa, mãe, amante, assim o mesmo não terá motivos para abandonar o relacionamento.

Cada participante tem direito a um tempo de personal com Cristiane Cardoso ou outro membro de sua equipe, pois salientam a importância do atendimento individualizado na eficácia do projeto.

Salientam que assim como um personal fitness produz mais efeito no corpo feminino do que um professor para uma sala cheia, o espiritual cuidará para que a mulher siga os

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

ensinamentos de maneira pontual. Em qualquer projeto a ênfase é sempre no cumprimento integral e irrestrito das propostas.

As mulheres participantes tem que gravar depoimentos nas redes sociais, dar testemunhos ao vivo nos cultos, relatarem seus progressos no blog oficial e caso não consigam cumprir alguma tarefa, tem um momento de aconselhamento pessoal com alguma organizadora do projeto.

O ponto que é a todo momento enfatizado diz respeito a finalidade dos projetos da IURD: agradar os maridos, pois somente esposas dedicadas conseguem manter o matrimônio e conseqüentemente ter direito ao Reino de Deus, o que vem em desacordo com a longa batalha pelo empoderamento feminino.

A maioria das mulheres iurdianas se veem representadas por Cristiane Cardoso, que é uma jornalista bem sucedida, esposa do bispo Renato Cardoso que juntos realizam o programa Escola do Amor, veiculado diariamente pela rede Record de televisão.

Essa imagem de casamento perfeito, esposa iurdiana que segue todos os preceitos propostos, causa uma comoção no público feminino que se vê engajado em cumprir as tarefas dos projetos como forma de conseguirem a mesma “felicidade” propagada.

Simone de Beauvoir (1949) dizia que se não houve revolução pelas mulheres o responsável era a falta de destaque midiático, porém o que percebemos 68 anos depois é que as redes sociais estão cada vez mais presentes no cotidiano das pessoas, as igrejas por sua vez tiveram que adotar estratégias de marketing para agregar e manter fieis, mas o discurso ainda mantém-se conservador.

Como conclusão temos um paradoxo, pois de um lado as redes sociais, próprias da modernidade permitiram que as mulheres tivessem voz, por outro lado usam esse espaço para propagar uma lógica de submissão aos ditames masculinos. Um grande ponto a ser desvendado pela sociedade midiaticizada em que vivemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANDINI, Claudirene Aparecida de Paula. Costurando certo por linhas tortas: um estudo de práticas femininas no interior de igrejas pentecostais. Tese (Doutorado em Sociologia), UFSCar, São Carlos, 2008.

BEAUVOIR, Simone de. O Segundo Sexo-Fatos e Mitos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1949.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

CARDOSO, Cristiane. Godllywood. Disponível em: <http://blogs.universal.org/cristianecardoso/godllywood/>. Acesso em 24 Abr 2017.

CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. Em: ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

LONDOÑO, Fernando Torres. História das Religiões. In: Compêndio de ciência da religião. PASSOS, J.; USARSKI, F. (Orgs.). São Paulo: Paulus, 2013.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e Relações de gênero nos grupos pentecostais. Estudos Feministas. Florianópolis, Ano. 13, n. 2, p. 387-396, maio/agosto, 2005.

MADURO, Otto; JURKEWICZ, Regina. Otto Maduro e o Feminismo. São Paulo: Simpósio, 1997.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Mdiatização da religião e secularização: pensando as práticas religiosas no ambiente das mídias. Paulus, Revista de Comunicação da FAPCOM, Volume 1, n.1, 1º semestre 2017.

ONG, Walter. Orality and Literacy. Londres: Routledge, 2001.

SOUZA, Sandra Duarte. As representações simbólicas do feminino e do masculino na literatura evangélica. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/500447-as-representacoes-simbolicas-do-feminino-e-do-masculino-na-literatura-evangelica-entrevista-especial-com-sandra-duarte>. Acesso em 19 Maio 2017.

RELIGIÕES PÚBLICAS, PLURALISMO E SECULARIZAÇÃO NO BRASIL

Maria Augusta B. Gentilini¹⁵

Resumo: O pluralismo religioso reflete o convívio com a diversidade de crenças e as possibilidades do seu exercício. Esta "subjetivação da religiosidade" aponta o quanto os indivíduos, ao invés de deixarem de ser religiosos, adotaram diferentes formas de praticar suas confissões. Alguns estudos se ocupam da análise do trabalho histórico das agências religiosas na própria construção dessa sociedade como esferas relativamente separadas. Neste contexto se configuram as religiões públicas um supermercado de rituais, doutrinas e práticas religiosas bastante articulado. Como exemplo, apresentaremos nesta comunicação, o Grupo Espírita “Estrela Guia” – MG – Brasil. Sua doutrina: uma mistura de Umbanda Sagrada, espiritismo Kardecista e Reiki. Utilizou-se a metodologia sociológica hipotético-dedutiva de caráter qualitativo verticalizado no intuito de validar os resultados esperados em relação à secularização enquanto fonte criadora das religiões públicas, que por sua vez são aqui tratadas enquanto fruto do pluralismo religioso e suas interseções singulares associadas à solidificação do Estado laico brasileiro.

Palavras-chave: secularização, pluralismo religioso, religiões públicas, cultos mediúnicos.

Abstract: Religious pluralism reflects the conviviality with the diversity of beliefs and the possibilities of its exercise. This "subjectivation of religiosity" indicates how individuals, instead of ceasing to be religious, have adopted different ways of practicing their confessions. Some studies deal with the analysis of the historical work of religious agencies in the construction of the society as relatively separate spheres. In this context the public religions constitute a supermarket of rituals, doctrines and religious practices quite articulated. As an example, we will present the “Estrela Guia” Spiritist Group in Minas Gerais State - Brazil. Their doctrine: a blend of Holy Umbanda, Kardecist spiritism and Reiki. The hypothetical-deductive sociological methodology of a vertical qualitative character was used in order to validate the expected results in relation to secularization as a creative source of public religions, which in turn are treated here as the fruit of religious pluralism and its singular intersections associated with solidification of the Brazilian secular state.

Keywords: secularization, religious pluralism, public religions, mediumistic cults.

¹⁵ Mestranda em Ciências da Religião pela PUC de Campinas, SP, Brasil. Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP/MG. Historiadora do Memorial Padre Carlos de Poços de Caldas – MG. Membro do grupo de pesquisa Religião Linguagem e Cultura – PUCCAMP/SP. E-mail: gutagentilini@hotmail.com

Introdução

Esta comunicação é resultado parcial de uma pesquisa em desenvolvimento que tem por objeto de estudo o Grupo Espírita Estrela Guia localizado no município de Poços de Caldas, a sudeste do Estado de Minas Gerais - Brasil. Neste Grupo, pratica-se um culto religioso baseado em princípios e dogmas da Umbanda Sagrada, da doutrina espírita Kardecista e de terapias complementares do Reiki, além de alguns elementos espirituais da religião católica que ainda é, entre as matrizes tradicionais, a religião predominante na população brasileira.

O culto praticado pelos membros do grupo é caracterizado por uma mistura de crenças e práticas aparentemente incoerentes e destoantes. Considerando-se ser estruturado com base em múltiplas crenças, é apenas um exemplo dentre dezenas de outros cultos e seitas que surgiram no Brasil desde o fim do século XIX e segunda metade do século XX e que retratam a diversidade do quadro religioso brasileiro e os efeitos do pluralismo religioso e da privatização religiosa na transformação das manifestações religiosas em religiões públicas.

Os fundamentos teóricos escolhidos para a análise desse fenômeno religioso são os referentes à secularização e ao pluralismo religioso, aqui apresentados sob o pano de fundo histórico da modernidade e do Estado laico brasileiro com suas características singulares: país de passado colonial de derivação prioritariamente portuguesa com participação mista e um dos últimos a tornar-se independente, fundar uma república e proclamar o fim da escravidão.

A pesquisa é de natureza qualitativa verticalizada, utilizando-se a metodologia hipotético-dedutiva dos estudos sociológicos da religião. A utilização do culto religioso objeto de estudo, como um exemplo de religião pública busca verificar como as manifestações de caráter plural foram propiciadas por processos seculares no Brasil.

Modernidade, secularização e pluralismo religioso

Em sua teoria da secularização Weber (1991) considera que, entre as transformações trazidas pela modernidade está o “desencantamento do mundo”, ou seja,

a ciência passa a ser o paradigma explicativo da natureza e da sociedade, deslocando a religião da sua condição de paradigma dominante da ética, moralidade e conhecimento humano.

Na sociedade secularizada segundo Hervieu-Léger (1987), as crenças e regras deixam de ser ditadas por instituições e ficam relegadas à esfera da vida privada dos indivíduos, ou seja, a secularização seria não o desaparecimento, mas a remoção da religião do espaço público. A secularização para Berger (citado por Sena, 2015) teria um sentido *sociocultural* e um *sentido subjetivo* ou a individualização das interpretações religiosas, na medida em que os sujeitos deixam de praticar a sua fé tendo como referência única, o que é ditado pelas matrizes religiões tradicionais institucionalizadas e pelos grandes sistemas religiosos e, ao mesmo tempo, recompõem sob novas formas, as representações religiosas.

Nas palavras de Mariz (2000), com base nas reflexões de Berger (1985), a secularização cria as condições para o pluralismo religioso, ou seja, o aparecimento rearranjado de centenas de movimentos religiosos, um fenômeno complexo que expressa, segundo Berger, uma relação dialética entre modernidade e religião ao longo da História. As instituições religiosas, de certa forma, se secularizaram como parte de um processo de laicização das diversas instituições sociais que passaram a ter ideologias e regras próprias de funcionamento, mantendo o discurso ou a verbalização dos conteúdos religiosos, ‘reestruturando-se enquanto instituições agora, numa dimensão mais motivacional e emocional e não tanto racional’ (SENA, 2015, p.106).

Aprofundando o conceito de pluralismo religioso, Pierucci (1997), o compreende como um fenômeno resultante do desenraizamento dos indivíduos, arrancando-os de seu habitat cultural, soltando-os das amarras e lealdades das tradições religiosas e fazendo com que eles se desfilie de suas crenças tradicionais, o que se apresenta enquanto um dos efeitos psicossociais da religião na modernidade. O pluralismo religioso representa o fim da situação de monopólio das religiões tradicionais, provocando uma situação de concorrência, em que as diferentes alternativas religiosas concorrem pela preferência dos fiéis, instalando, segundo Berger (1985) um verdadeiro “mercado religioso” que reflete a perda do sentido dos sistemas religiosos tradicionais e a busca de sentido em outras

crenças e religiões pelos indivíduos que mantém com os sistemas tradicionais uma pertença bastante superficial.

O não desaparecimento da religião desponta como um paradoxo da modernidade mas, como analisa Giumbelli (2004), a modernidade, ao mesmo tempo que separa a Igreja do Estado, governo civil e religião, cria as condições para uma verdadeira liberdade religiosa, relegando a religião para o foro privado e tornando mais verdadeira e ressignificada. Foi justamente nos limites desta autonomia assumido pelo indivíduo na sociedade moderna que a religião se refez e foi revitalizada. Os indivíduos fazem as suas escolhas religiosas a partir de suas necessidades particulares e são autônomos para se adaptar, diversificar e reconfigurar suas crenças e pertenças.

Hervieu-Léger (1997) também aponta este paradoxo, mas o explica em decorrência da perda da plausibilidade (crise de credibilidade) ou mesmo uma desconfiança em relação à formalização doutrinal e teológica das convicções num primado conferido à experiência dos participantes sobre qualquer conformidade comunitariamente controlada. A secularização colocou em xeque qualquer forma de pertencimento, sendo sinônimo de uma desfiliação religiosa em favor do subjetivismo na experiência dos fiéis que se consideram livres para perfazerem sua jornada religiosa.

Esta revitalização das religiões na modernidade e o fenômeno consequente da privatização e do pluralismo religioso não são um indício de que análise weberiana estaria superada e a sociedade estaria se dessecularizando. Contestando este argumento Pierucci (1997) afirma que a modernidade não *expulsou* nem *suprimiu* a religião, mas a afastou da posição que Berger (1985) denominou seu “dossel sagrado”.

Não há, para Pierucci, crise do paradigma da secularização, mas um *declínio da religião*, pela perda estrutural da posição axial que ela ocupava nas sociedades tradicionais, inclusive perda de espaço e de poder no aparelho laicizado. A secularização seria, oportunamente, uma possível explicação para a emergência atual de expressões religiosas não tradicionais e da efervescência religiosa das últimas décadas do século XX. O crescimento e a variedade de movimentos espirituais expressam o declínio geral do compromisso religioso, num ambiente cultural em que coexistem diversas estruturas religiosas produtoras de sentido, sem conflito, reduzindo os sistemas espirituais e as

experiências sobrenaturais à ofertas de serviços pessoais para quem se sentir necessitado, interessado ou curioso.

Logo, as organizações religiosas tendem a competir entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, criando-se uma condição de possibilidade de trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos. A secularização e a privatização se projetam como busca e, a um só tempo, garantia de liberdade religiosa para todos, autonomizando-se desse modo em relação à trajetória de cada competidor religioso em particular ou de cada instituição que administra a salvação aos seus.

Pluralismo e religiões públicas

A secularização trouxe a laicização das instituições sociais e das próprias instituições religiosas, como Weber (1982) havia demonstrado em seus estudos sobre o protestantismo que teria sido a primeira religião secularizada na modernidade ocidental, ao privilegiar as relações individuais com o sagrado e valorizar o que antes era considerado profano e pecaminoso.

O pacto político que possibilitou a organização dos Estados laicos aparenta ter estabelecido a separação entre as esferas pública e privada ou entre a esfera religiosa e a esfera secular. Teoricamente a religião passou a ser assunto privado, situada no campo das convicções individuais, portanto, assunto de foro íntimo dos indivíduos, cada vez mais distanciada dos assuntos públicos.

Mas o que tem se verificado parece ser um fenômeno oposto: cada vez mais, as instituições religiosas tem se posicionado frente a questões políticas e públicas em geral. Verifica-se, nas palavras de Montero (2016) uma espécie de ativismo religioso na arena pública, minando o pacto político e tornando-o inoperante, fazendo florescer a seara religiosa e mesmo realimentando suas estruturas.

Para caracterizar este fenômeno estudiosos caracterizaram as novas agências e instituições religiosas como *religiões públicas* (MONTERO, 2009; 2016). Elas são públicas, não apenas pelo ativismo político e pela reintegração do religioso ao secular mas também pelo fato de que as instituições religiosas tem buscado reinterpretar suas doutrinas para dar uma explicação a seus adeptos que possa confortar-los em relação aos seus problemas, tanto individuais quanto coletivos. Esta situação, de certa forma, tem

alimentado o pluralismo religioso no mundo contemporâneo, na medida em que não são apenas diferenças de interpretação de doutrinas e dogmas ou de orientação quanto ao comportamento de seus adeptos e fiéis, mas também diferenças quanto à forma pela qual as agências se posicionam diante dos problemas contemporâneos e que devem ser enfrentados tanto na esfera civil pública quanto na esfera religiosa.

WOLFF (2006) considera que este fato significa uma perda relativa do espaço público e da política para as instituições religiosas mas, ao mesmo tempo, como essas instituições não podem ficar indiferentes às questões do público, embora vinculando-os à esfera transcendente; a privatização da vida, na modernidade, levou os indivíduos a delegar toda a ação no espaço público que deveria tê-los como sujeitos principais, para seus representantes, situação causada pelo individualismo exacerbado e mesmo pelo desinteresse. Não raro, esses representantes atuam de forma decepcionante, afastados da vida cotidiana daqueles sujeitos e motivam um descrédito na política em geral.

Os sujeitos, por sua vez, reduzem sua esfera de ação a seu local de trabalho, à sua família, à sua pequena comunidade de amigos e vizinhos ou à agência ou instituição religiosa com que se identificam e questões públicas importantes passam a ser enfrentadas na esfera religiosa.

Habermas (2003), já havia observado a mudança radical que ocorrera na esfera pública nas sociedades modernas. O Estado, enquanto instância política do espaço público tem que constantemente obter legitimidade perante os grupos econômicos obrigando-se a garantir as condições de investimento e evitar crises conjunturais e sistêmicas e, ao mesmo tempo, tem que administrar as pressões sociais e políticas próprias da democracia. A esfera pública perde seu sentido original de espaço de diálogo, de discussão e intercomunicação entre os indivíduos para se tornar um espaço puramente técnico e administrativo, estranho e distanciado da sociedade. Para Habermas, os indivíduos são *cidadãos* e, ao mesmo tempo são *sujeitos* que buscam autonomia e emancipação, o que só pode ser conseguido, na esfera da interação, da moral, da arte, da cultura, onde, através da intersubjetividade, pode-se formar uma vontade coletiva, autônoma e emancipadora.

Como as religiões integram o campo da interação, pode-se inferir, seguindo Habermas, que cada vez mais elas tendem a ser legitimamente reconhecidas como espaço do público e de autonomia dos sujeitos.

Habermas (2007) também defende que é possível admitir-se que em uma sociedade ‘pós-secular’, os conteúdos da religião sejam preservados, em vez de serem aniquilados. Uma sociedade civil “pós-secular” pode obter na religião os recursos de sentido que se tornam cada vez mais escassos numa sociedade dominada pelo mercado. Na sua análise das relações entre a política, como espaço público e as religiões, Habermas considera que as religiões públicas tem que aceitar as regras do jogo democrático, que obrigam o Estado, como Estado Laico, a seguir uma política de neutralidade religiosa.¹⁶

Reverendo os estudos filosóficos de Habermas (2005) sobre a religião, Rouanet (2006) afirma que o filósofo a considerou uma variante positiva com um importante papel a desempenhar numa modernidade carregada de anomia, ceticismo, privatismo e narcisismo. A religião pode contribuir para curar esses males, reinjetando entusiasmo e solidariedade cívica na esfera política. Habermas imagina um processo de aprendizado recíproco, em que os cidadãos seculares, herdeiros dos valores iluministas, se tornarão mais receptivos à religião e os religiosos aprenderão a traduzir numa linguagem publicamente acessível os conteúdos expressos na linguagem privada do código religioso. Em um confronto entre as tradições, a religiosa e a iluminista, a secularização levaria as duas tradições a uma reflexão sobre seus próprios limites existenciais.

Por outro lado, as instituições religiosas tem buscado traduzir em discurso religioso o que antes, na modernidade e na secularização, só poderia ser traduzido em discurso político, provocando, desta forma, uma confusão entre o que é próprio ou monopólio da esfera pública e o que é próprio da esfera religiosa. Há como que uma disputa ou uma competição entre as agências religiosas entre si e destas com as agências políticas para darem à sociedade, explicações e soluções para os problemas contemporâneos. Para alguns estudiosos da religião, esta disputa deveria ser

¹⁶ Habermas afirma que os crentes devem saber traduzir em linguagem secular e leiga os argumentos da linguagem do sagrado. É o que ocorre, por exemplo, quando católicos, protestantes e crentes de religiões evangélicas tem que defender seus argumentos contra o aborto em linguagem dos direitos humanos, se quiserem que sejam debatidos no espaço político ou público, Mas, ao mesmo tempo, os não crentes devem fazer um esforço de aproximação tornando-se sensíveis ao discurso religioso.

compreendida como ‘uma das dimensões das sociedades pluralistas, multiculturais e democráticas, apesar do risco para a obtenção da integração social’ (FREIRE, 2014).

SENA (2015), traz para a discussão, uma outra dimensão que pode contribuir para se compreender as religiões públicas. As grandes ideologias políticas que estiveram na base da formação dos Estados modernos (socialismo, liberalismo, as diversas formas de fascismo) perderam, em muito, a sua legitimidade, por não apresentarem respostas às inúmeras angústias e preocupações advindas do enfraquecimento de laços societários na modernidade. Soma-se a isto, o individualismo e a racionalização característicos das sociedades de massas e de consumo. As religiões assumiram, desta forma, papéis ou funções que se enfraqueceram por algum tempo, mas que foram reencontrados pelos indivíduos nas suas comunidades religiosas, onde de certa forma se reconstruíram as suas identidades perdidas e logo, as oportunidades de exercício dos valores de ordem, disciplina, trabalho, auxílio mútuo e de solidariedade humanas (SENA, 2015, p.28).

Secularização no campo religioso brasileiro

O Brasil atingiu sua maturidade moderna quando esta já se estabelecera e se consolidara na Europa situações muito mais amplas e complexas. Entre os estudos históricos que buscaram as causas deste processo, pode-se citar os de Freyre (1963) e Hollanda (1985) sobre as raízes escravocratas e patriarcais da sociedade brasileira e a permanência de estruturas políticas e administrativas herdadas de longo período colonial e imperial de tal forma que, nas palavras de Celso Furtado (1989) o Brasil entrou em uma das “dobras da modernidade”.

Não se pode esquecer, também a profunda influência, na administração colonial e que se estendeu pelo período imperial, do padroado português em que o Estado, organizado como fiel reprodução do Estado Metropolitano Português é mantido com recursos públicos. Logo, a hierarquia católica e a organização de um Estado dominado por oligarquias agrárias, no qual o público era dominado pelo privado, naquilo que Faoro (1985) chamou de patrimonialismo é claramente visível.

A inserção do Brasil no contexto econômico e político ocidental com a necessária modernização das estruturas políticas tornou inevitável a chegada da modernidade e expôs o Brasil, como os demais países ocidentais, às consequências destas mudanças.

Trazendo a discussão para o campo religioso é importante lembrar que também no Brasil, observa-se uma secularização, mas fortemente limitada pelas condições históricas de estabelecimento da modernidade. Mesmo que as constituições votadas no período pós-independência declarassem o Estado brasileiro como um Estado Laico, não houve diminuição da influência religiosa (católica) na condução da coisa pública embora, muito que a contra-gosto tenham-se aberto as portas para o estabelecimento de outras tendências religiosas, como o protestantismo e o espiritismo o que viria a ampliar a diversidade e o pluralismo no campo religioso brasileiro.

MONTERO (2009) chama a atenção para a peculiaridade do campo religioso brasileiro, onde a secularização é vista como um fenômeno ainda incipiente. Embora se verifique no Brasil, de forma gradativa e constante, um processo de desinstitucionalização religiosa, em muitos setores sociais acontece o inverso. Há uma ampliação significativa de novos movimentos religiosos que apontam para uma privatização religiosa, embora não evitem a influência das religiões nos espaços públicos, como mostra, por exemplo, a influência das igrejas cristãs e evangélicas, na área da educação, da saúde, assistência social, influência esta consentida e delegada pelo Estado (MONTERO, 2009).

Mesmo chamado de incipiente, o campo religioso brasileiro apresenta um alto grau de privatização demonstrado pelo surgimento de centenas de agências e tendências religiosas, originadas da mesma matriz, no interior das quais os indivíduos migram constantemente de umas para outras em função de seus interesses imediatos ou na medida em que esta ou aquela agência responde às suas preocupações existenciais, subjetivas e psicológicas. Por outro lado, algumas dessas agências tem se mostrado atuante no espaço público, sobretudo através dos meios de comunicação ou elegendo seus representantes para ocuparem cargos e funções nas instâncias do Estado.

Na arena política, por exemplo, os partidos que deveriam ser canais de condução das demandas sociais da população, ainda se organizam segundo práticas clientelísticas, corporativas ou tirando proveito de cargos e recursos públicos, onde a ética pública é submetida à ética privada, algo inconcebível num contexto de modernidade.

As igrejas como instituições, neste contexto, acabam assumindo posições diante dos problemas que sensibilizam a sociedade e chegam a orientar o comportamento político de seus adeptos e fiéis, utilizando livremente o poder dos meios de comunicação

(TV, rádio, jornais) e os recursos da publicidade e da propaganda e logrando eleger seus líderes para funções públicas que deveriam ser exercidas tendo como critério o Estado Laico.

Uma vez contextualizada a situação, podemos entender como o culto objeto é uma clara demonstração dessa relação estabelecida entre sociedade, Estado e indivíduo. Relação esta de caráter secular, plural e mercadológico.

O Grupo Espírita Estrela Guia visto por dentro

O Grupo Espírita Estrela Guia foi concebido por Dona Zina, uma senhora de educação cristã e conhecedora do espiritismo Kardecista. Seu Grupo foi constituído a partir de membros dissidentes de outras doutrinas e instituições (a citar: ex-católicos, ex-umbandistas, ex-espíritas kardecistas, ex-evangélicos e um ex-testemunha de Jeová) e deu início aos seus trabalhos em 10 de janeiro de 2011 permanecendo ativo até os dias atuais.

Suas reuniões acontecem semanalmente em horários específicos. Somente às segundas-feiras o Grupo é aberto para assistência; nos outros dias, o grupo dedica-se a atividades diversificadas. Em comum entre seus membros, a crença no cristianismo e a necessidade em ver sua demanda espiritual atendida através das práticas aqui apresentadas.

Este grupo entende que suas práticas têm um fim maior de comunhão com Sagrado e com a espiritualidade que emana deles mesmos (fluxo horizontal) em direção ao seu próximo. O Grupo não pede doações, embora às faça com frequência e não tem caixa próprio, nem qualquer tipo de ata escrita ou contábil. Sua informalidade demasiada torna-o bastante acessível e de trânsito constante.

Os frequentadores em sua maioria são católicos que, mesmo participando em suas próprias paróquias, demonstram interesse e necessidade por um complemento ou mesmo uma atenção diferenciada daquela que recebem. Também os umbandistas, que usualmente transitam entre várias comunidades afins, aparecem no Grupo com certa regularidade. Alguns poucos neopentecostais, de maneira absolutamente discreta, já foram vistos em consulta ou mesmo recebendo o reiki para tratamentos que sua comunidade, por questões doutrinárias, não pode lhes fornecer. Por fim, os sem religião, aqueles que, em geral, já pertenceram a alguma comunidade religiosa, mas,

atualmente, não seguem nenhuma, são assíduos frequentadores, perdendo somente para os católicos em quantidade e mantendo uma agenda religiosa bastante movimentada.

Declarações informais deixam claras as relações que muitos de seus praticantes estabelecem com este culto: chegam, fazem aquilo que consideram válido e partem, sem qualquer comprometimento. Há aqui uma relação que além de mercadológica é pragmática. Embora pareça superficial em função da relação de trocas de favores, esta relação também aparece muitas vezes carregada de simbolismo e densidade emocional constituindo uma memória coletiva religiosa em formação.

A sede do Grupo Espírita Estrela Guia, construída com esforços da própria comunidade religiosa, funciona no espaço anexo à casa de sua líder e mentora: Dona Ziza. A ideia inicial do grupo era uma reunião mediúnica fechada para autodesenvolvimento, mas a necessidade imposta pela doutrina, de praticar a caridade, tornou impossível a manutenção deste tipo de estrutura. Após algumas modificações necessárias, a casa abriu suas portas timidamente, apenas para pessoas próximas e conhecidas dos membros.

Com o tempo, os atendimentos aumentaram e foi necessário, novamente, reorganizar o espaço para acomodar os frequentadores. O espaço físico onde o grupo se reúne é relativamente pequeno para atender uma grande quantidade de pessoas, no entanto comporta de maneira organizada as alterações no fluxo de visitantes.

A doutrina do Grupo Espírita Estrela Guia está fundamentada em quatro obras: O Evangelho segundo o espiritismo (KARDEC, 2008), O Livro dos médiuns (KARDEC, 2011), Rituais Umbandistas – Oferendas, firmezas e assentamentos (SARACENI, 2011) e Doutrina e teologia da Umbanda Sagrada (SARACENI, 2007). As duas primeiras contêm os ensinamentos mais elementares do espiritismo kardecista tradicional através de uma série de perguntas e respostas, além de verbetes numerados com temas específicos. As duas últimas contemplam a teoria e a prática da Umbanda na perspectiva de Rubens Saraceni, um dos mais importantes médiuns da umbanda e também o mais ativo escritor do tema dentro e fora do país.

Paralelamente à doutrina, há, ainda, a filosofia da imposição das mãos como forma de transmitir energia, vinda do Reiki. Esta prática, para o culto, constitui um referencial doutrinário que prega que o Reiki um ensinamento necessário para complementação das suas práticas religiosas;

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Do ponto de vista doutrinário, os praticantes deste culto em específico acreditam que, através do estudo sistemático da mensagem espiritual kardecista e da incorporação mediúnicamente umbandista, acrescidos de práticas de reequilíbrio do Ki, de natureza Reikiana, seria possível atingir um nível de consciência espiritual mais ampla e elevada, chegando-se à uma purificação espiritual maior ainda em vida, evitando, assim, o temido ciclo das reencarnações.

A estrutura hierárquica do grupo Estrela Guia é muito bem definida e segue a linha da Umbanda tradicional com: Mãe-de-Santo, Pai-Pequeno, os médiuns de trabalho, seus cambonos e demais assistentes.

Os trajes utilizados pela corrente são um tipo de uniforme constituído por: calça branca, camiseta branca de mangas longas e uma túnica branca feita de tecido simples colocado por cima da roupa. Os pés devem estar sempre descalços e as roupas não podem ser justas ou curtas. Também não são exigidas as guias de santo. Cigarros, comida e bebidas não são permitidos e os famosos atabaques (os tambores da Umbanda) são meras referências memoriais. O culto segue um padrão muito bem definido e, nos últimos quatro anos, não sofreu nenhuma alteração em sua sequência ritualística. Os trabalhos estão divididos em quatro etapas.

A primeira etapa trata da parte teórica com leitura de algum trecho aleatório de O Evangelho Segundo o Espiritismo e, num segundo momento, o estudo e a discussão do Livro dos Médiuns, ambos de Allan Kardec. A segunda etapa forma a corrente para a incorporação. Nesta fase, os cânticos são entoados em ritmos lentos e harmoniosos embora de curta duração. Entre eles, são inseridos cânticos da Igreja Católica misturados a chamamentos de Ciganos, Pombas/os-Gira e Exus.

Na terceira etapa quase não há cânticos, é o momento do atendimento aos encarnados que aguardam ansiosos por uma oportunidade de comunicação. E finalmente a quarta e última etapa do culto, constituída por pessoas que buscam tratamentos de saúde física mais que espiritual e pelos próprios membros da corrente. Nesta etapa a maioria dos assistidos e frequentadores já podem ir embora, o Grupo fica mais calmo e as luzes do fundo são apagadas, ficando somente com um ponto fixo aceso. Eles então se dirigem para as macas e logo, os membros da corrente podem receber o Reiki e a proteção dos espíritos de cura.

De maneira mais simples: são médiuns incorporados, recebendo Reiki de outros médiuns incorporados com o objetivo de progressão espiritual e renovação de energias. Somente após o Reiki é que as entidades vão embora e os médiuns, então, poderão descansar. Esta rotina será repetida todas as segundas-feiras ao longo do ano e em dias especiais.

Suas práticas incomuns, seus ritos simples e claros além de sua doutrina demonstram que o Grupo Espírita Estrela Guia pode ser considerado uma manifestação religiosa mercadológica, fruto da secularização enquanto desdobramento da religião na modernidade.

Conclusões Parciais

Ao analisar este fenômeno religioso em suas configurações discursivas, doutrinárias e vivenciais, conclui-se que sua construção simbólica é fruto de um mercado religioso que por sua vez só pode existir enquanto uma das manifestações existenciais do pluralismo religioso. Tal pluralismo por sua vez é fruto de um Estado laico que visa garantir liberdade de crenças a todos os seus indivíduos.

Espera-se ainda, nesta fase final, confirmar a hipótese da secularização enquanto propiciadora dos fenômenos acima citados, base sobre o qual se solidificam estes novos arranjos religiosos, suas práticas e discursos. Dadas as múltiplas e pluriculturais características da nação brasileira, as várias possibilidades de exercício religioso aparentam conviver pacificamente enquanto uma memória religiosa está em construção.

O desaparecimento das instituições formais, as práticas singulares, as apropriações e recombinações religiosas apontam para a construção de uma nova identidade religiosa múltipla ao mesmo tempo de emergência coletiva e exercício singular que pode vir a explicar o fenômeno do “boom” religioso que tem demonstrado ser um novo e complexo paradigma a ser enfrentado pelas Ciências da Religião.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Editoras Paulinas, 1985..
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Editora Vozes, 2004.
- CAMARGO, Aspásia. *As duas faces de Janus: os paradoxos da modernidade incompleta*. In *A crise brasileira e a modernização da sociedade* (VELLOSO, João P., coordenador). José Olympio Editora, 1990, p. 49- 77).
- CASANOVA, José. *O problema da religião e as ansiedades da democracia secular européia*. In: *Rever – Revista de Estudos da Religião*, ano 10, p. 1-16, 2010.
- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Editora Globo. 1985.
- FURTADO, Celso. *A Fantasia Desfeita*. Editora Paz e Terra. 1989.
- FREIRE, Wesley F.A. *Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Raws-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal*. In revista *Saberes* (Natal, RN), V.1, N.10, novembro de 2014, p.104-134
- GIUMBELLI, Emerson. *Religião, Estado e Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios*. In revista *Estudos Avançados*. No.52, 2004.
- _____ *A presença do religioso no espaço público: modelos no Brasil*. In revista *Religião e Sociedade*. V.28, No.2, 80-100.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública*. Ed. Tempo Brasileiro. 2003.
- _____ *Entre o Naturalismo e a Religião: estudos filosóficos*. Editora Tempo Brasileiro. 2005.
- HABERMAS, Jurgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre Razão Religião*. Editora Ideias & Letras. 2007.
- KERN, Daniela. *O conceito de Hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato*. In: *MÉTIS: história e cultura*, v. 3, n. 6, p. 53 – 70, 2004.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

MARIZ, Cecília L. Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Berger. In revista *Religião e Sociedade*, No.21 (1), 2000, p.25-39.

MONTERO, Paula. Religiões Públicas ou religiões na esfera pública? Para uma crítica do conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. In *Revista Religião e Sociedade*. V36, No.1, 2016, p.128-150.

_____ « Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil », *Etnográfica* [Online], vol. 13 (1) | 2009, posto online no dia 16 Março 2012, consultado no dia 18 de Julho 2016. URL: <http://etnografica.revues.org/1195> ; DOI : 10.4000/etnografica.1195

NOVAES, Adauto (org.). *O Esquecimento da Política*. Editora Agir. 2006.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 49, p. 99-117, 1997.

RICOEUR, Paul. *O único e o singular*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ROUANET, Sergio P. Religião: esquecimento da política? In *O Esquecimento da Política* (NOVAES, Adauto, org.). Editora Agir, 2006.

SENA, Edmar A. Modernidade e Pluralismo: o processo de secularização da sociedade. In *Revista Vox*, N.1, V.1., jan-jul de 2015, p. 15- 34.

WEBER, Max. *A ética protestante e espírito do capitalismo*. Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril. 1982.

WOLFF, Francis. Esquecimento da política ou desejo de outras políticas? In *O Esquecimento da Política* (NOVAES, Adauto, org.), Editora Agir, p.55-82.

RELIGIOUS FREEDOM IN CRISIS. MIGRATION AND RELIGIOUS RESTRICTIONS IN A GLOBAL WORLD

Maria Helena Guerra Pratas ¹⁷

Abstract: Religious freedom is a human right and belongs to the fundamental dignity of every human person (Universal Declaration of Human Rights). “Part of the world’s rich cultural heritage is a range of religious conceptions of the purpose of life. Freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of democratic society” (COUNCIL OF EUROPE, 2008, 22-24). Religious freedom violations are increasing all over the world (PEW FORUM, 2015). Freedom is often attacked and religion continues to be used by some as a pretext for violence (GLEDON, 2012). Religious minorities are proliferating around the world, due to many factors such as wars, labor, refugee flight, etc. Religious freedom promotes peace by reducing interreligious conflict (FARR, 2008). Interaction and exchange among people of different religious traditions can be a mutual enrichment. Inter-religious dialogue means to go beyond distrust or suspicion to respectful acceptance, hospitality and collaboration at all possible levels. A case study is presented which shows that religious communities may work as agents able to build bridges with dimensions that are beyond the range of action of any political force (VILAÇA, 2008: 86).

Keywords: migrants; religious freedom violations; religious minorities

Resumo: As violações à liberdade religiosa têm vindo a aumentar de um modo flagrante em todo o mundo (PEW FORUM, 2014), embora a liberdade religiosa tenha sido reconhecida e consagrada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. O "Livro Branco sobre o Diálogo Intercultural" (2008) reconhece que as religiões são parte do rico património cultural do mundo e alerta para os riscos do não diálogo que pode criar um terreno favorável, inclusivamente, ao terrorismo: “*A falta de abertura relativamente a terceiros foi, demasiadas vezes, causadora de catástrofes humanas*” (CONSELHO DA EUROPA, 2008: 20). A liberdade religiosa é muitas vezes atacada em nome de outros direitos; a religião continua a ser usada por vezes como pretexto para a violência (GLEDON, 2012). As minorias religiosas estão a proliferar em todo do mundo, devido a muitos factores. A liberdade religiosa promove a paz reduzindo o conflito inter-religioso. Através de um estudo de caso verificou-se que, como em muitas outras partes do mundo, os migrantes também em Portugal, recorrem a organizações religiosas em busca de apoio (Vilaça, 2008). Estas desempenham um papel fundamental na integração dos novos imigrantes: ajudam a resolver problemas emocionais e outros, como o desemprego, a habitação, a aprendizagem da língua, a educação, os serviços sociais, bem como para estabelecer contactos com outras pessoas. Contribuem para a sua integração

¹⁷ Professora Coordenadora Doutorada da Escola de Educação Instituto Superior de Educação e Ciências, ISEC Lisboa, Portugal hpratas@isec.universitas.pt; guerrapratas@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

social (PIRES, 2003). Não se trata de um processo de assimilação cultural, mas de intercâmbios recíprocos (PORTES, 2000, PUTNAM, 2007). Atuam como agentes capazes de construir pontes que estão para além do alcance de qualquer força política (VILAÇA, 2008).

Palavras-chave: Migrantes; Violações da liberdade religiosa; Minorias religiosas

Introduction

Religious freedom is acknowledged and enshrined in the United Nations' Universal Declaration of Human Rights. Openness to the transcendent belongs to the fundamental dignity of every human person: "the right to religious freedom has its foundation in the very dignity of the human person" (PAUL VI, 1965; COLE DURHAM, 2012, p.368).

The Council of Europe "White Paper on Intercultural Dialogue" (2008) recognizes that "part of the world's rich cultural heritage is a range of religious conceptions of the purpose of life. (...) Freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of democratic society" (COUNCIL OF EUROPE, 2008: 22-24).

It is acknowledged that religious freedom violations are increasing all over the world (PEW FORUM, 2014). Flagrant violations abound: religious freedom is often attacked in the name of other rights and values and religion continues to be used by some as a pretext for violence (GLENDON, 2012).

As even a cursory survey of the contemporary landscape reveals, the religious liberty of individuals, families, associations, and institutions is under growing threat from many different directions. Flagrant violations abound. Tensions are mounting between the claim of universality and the diversity of practices and interpretations. Religious freedom is often attacked in the name of other rights and values. There is increasing conflict and confusion about the relations among the various bodies responsible for implementing human rights at local, national, and supranational levels. The problem of fostering habits of respect and tolerance for the religions of others remains acute. And religion continues to be used by some as a pretext for violence. (GLENDON and ZACHER, 2012, p. 20)

At the global level, no religion has a majority position. Even in countries that at one point had relative religious homogeneity, the percentage of adherents to the dominant religion is declining (GLENDON and ZACHER, 2012).

The Council of Europe "White paper on intercultural dialogue" recognized that religious practice is part of contemporary human life, and it, therefore, cannot and should not be outside the sphere of interest of public authorities (COUNCIL OF EUROPE, 2008). It considered that:

Part of the world's rich cultural heritage is a range of religious conceptions of the purpose of life. Christianity, Judaism and Islam, with their inner range of interpretations, have deeply influenced our

continent... Freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of democratic society and protected by Article 9 of the European Convention on Human Rights (COUNCIL OF EUROPE, 2008, pp. 22-24)

According to Pew Research Center's latest study on global restrictions on religion worldwide - "Trends in Global Restrictions on Religion" - in 2014 (the most recent year for which data are available) restrictions were high or very high in 34% of countries. The study ranks 198 countries and territories by their levels of government restrictions on religion and social hostilities involving religion. Of the 198 countries included in the study, 24% had high or very high levels of government restrictions in 2014. The share of countries with high or very high social hostilities involving religion was 23%. Some of these countries - such as Indonesia and Pakistan - are very populous and as a result, roughly three-quarters of the world's 7.2 billion people (74%) were living in countries with high or very high restrictions or hostilities in 2014 (PEW FORM, 2017).

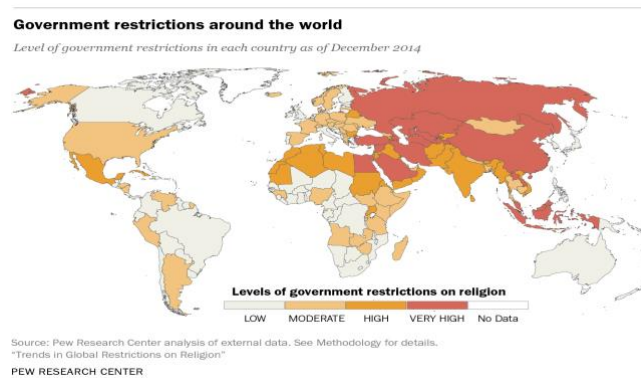


Figure 1: Government restrictions around the world

The Government Restrictions Index measures government laws, policies and actions that restrict religious beliefs and practices. The GRI is comprised of 20 measures of restrictions, including efforts by government to ban particular faiths, prohibit conversion, limit preaching or give preferential treatment to one or more religious groups (PEW FORM, 2017).

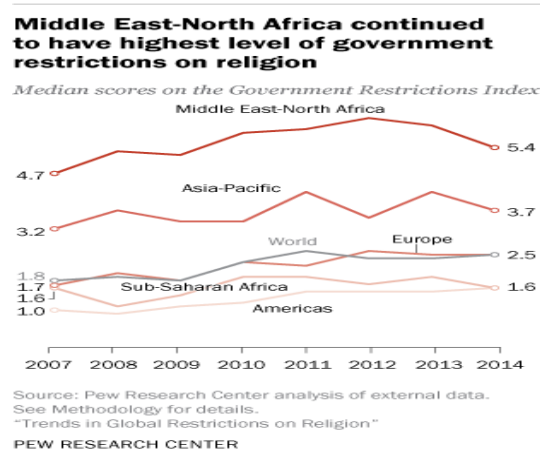


Figure 2: Government restrictions on religion

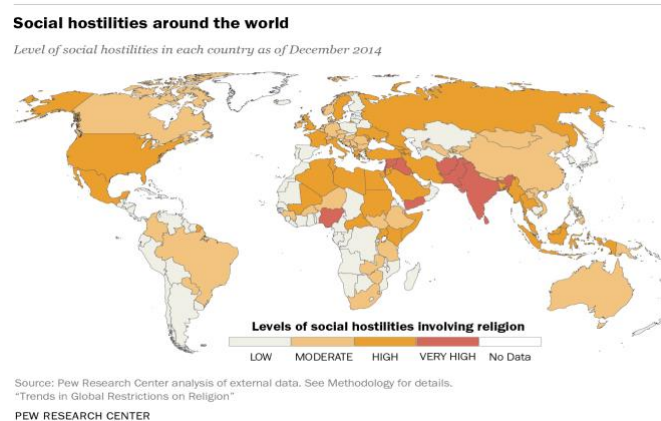


Figure 3: Social hostilities around the world

The Social Hostilities Index SHI of the mentioned study includes 13 measures of social hostilities: acts of religious hostility by private individuals, organizations or groups in society, including religion-related armed conflict or terrorism, mob or sectarian violence, harassment over attire for religious reasons or other religion-related intimidation or abuse (PEW FORUM, 2017).

There was an increase in the number of countries that experienced religion-related terrorist activities, including acts carried out by such groups as Boko Haram, al-Qaida and the Islamic State (also known as ISIS or ISIL). Of the nearly 200 countries and territories included in the study, 82 (41%) had religion-related terrorist activities in 2014, up from 73 (37%) in 2013. In some countries, the terrorist activities were limited to recruitment or fundraising. But in 60 countries, religion-related terrorism led to injuries

or deaths, including at least 50 casualties in each of 28 countries. Casualties from religion-related terrorist activities have been rising in recent years (PEW FORUM, 2017).

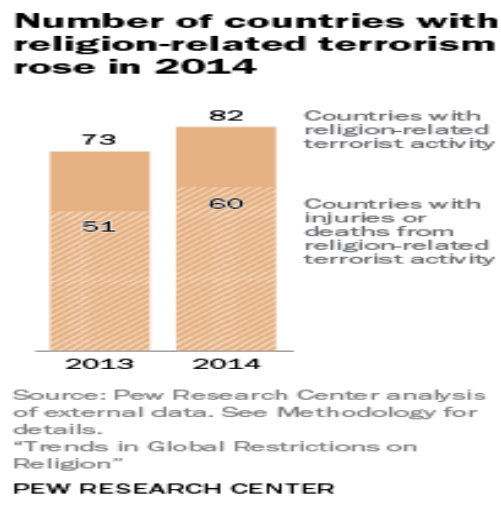


Figure 4: Number of countries with religion-related terrorism in 2013 and 2014

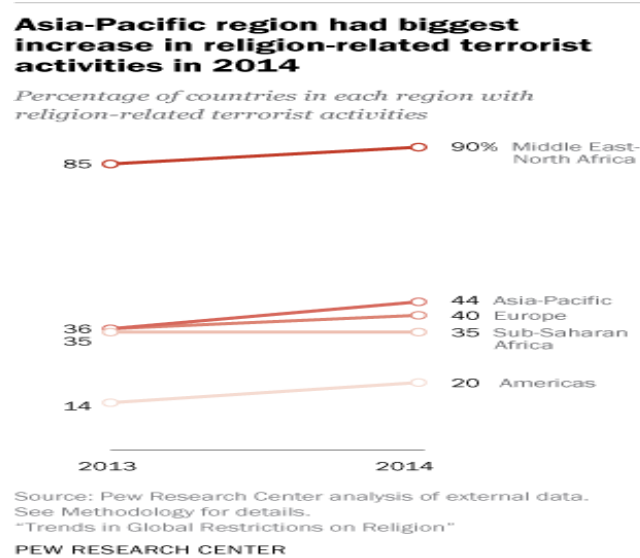


Figure 5: Religion-related terrorism in the regions of the world

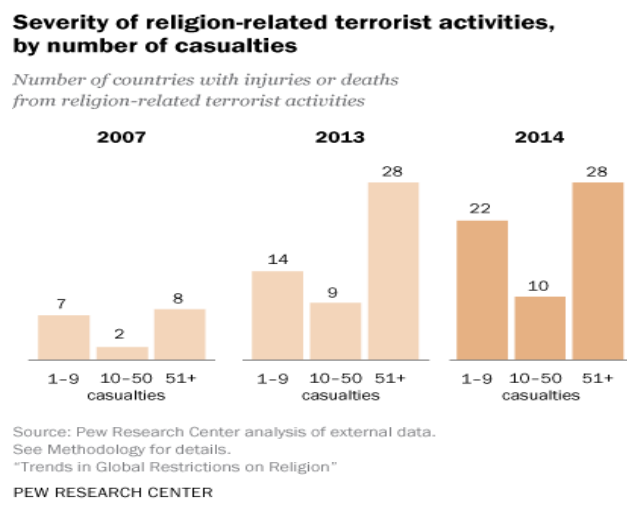


Figure6: Severity of religion-related terrorism activities by number of casualties

The Middle East and North Africa region have the highest median level of government restrictions on religion and also the highest level of social hostilities involving religion. Among the world’s 25 most populous countries, the highest overall restrictions on religion were in Egypt, Indonesia, Pakistan, Russia and Turkey, where both the government and society at large imposed numerous limits on religious beliefs and practices (PEW FORUM, 2017).

China had the highest level of government restrictions in 2014, while Pakistan had the highest level of social hostilities involving religion. As in previous years, Christians and Muslims – who together make up more than half of the global population – faced harassment in the largest number of countries. Also the harassment of Jews continued to increase in 2014 (PEW FORUM, 2017).

Of the 198 countries included in the study, 82 (41%) had religion-related terrorist activities in 2014. In 60 countries, religion-related terrorism led to injuries or deaths. The 198 countries included in this study contain 99.5% of the world’s population. North Korea is not included in the study, although the sources indicate that North Korea’s government is among the most repressive in the world, including toward religion, but because independent observers lack regular access to the country, the sources are unable to provide the kind of specific information that formed the basis of the analysis (PEW FORUM, 2017).

Religion-related terrorism includes acts carried out by subnational groups that use religion as a justification or motivation for their actions, such as the Nigeria-based Islamist group Boko Haram; al-Qaida in the Islamic Maghreb (AQIM); and the Islamic State, the militant group also known as ISIS or ISIL. Religion-related terrorism also includes terrorist acts carried out by individuals or groups with a nonreligious identity that deliberately target religious groups or individuals, such as clergy (PEW FORUM, 2017).

In 2014, religion-related terrorism went up in all regions. The biggest increase was in Asia and the Pacific, where the number of countries with religion-related terrorist activities went to 22 (44%) in 2014. The Middle East-North Africa region continued to have the highest share of countries with religion-related terrorism; such hostilities occurred in 18 of the region's 20 countries in 2014 (90%). In Europe, 18 of the 45 countries (40%) had religion-related terrorism in 2014. Seven of the 35 countries in the Americas had this type of religious hostility (20%) (PEW FORUM, 2017).

Looking at the severity of religion-related terrorism (as measured by the number of injuries or deaths), the number of countries experiencing more than 50 casualties as a result of religion-related terrorism was significantly higher in 2014 than it was in earlier years. Several of the incidents of religion-related terrorism captured by the study involved actions reportedly inspired by the Islamic State in regions outside the Middle East and North Africa (or in the nearby country of Turkey). Religion-related terrorism by the Nigerian-based Islamist group Boko Haram also intensified in 2014. This included the April 2014 kidnapping of more than 200 schoolgirls from the Government Girls Secondary School in the largely Christian town of Chibok, located in Nigeria's northern state of Borno. The kidnapping captured media attention around the world and sparked a global social media campaign under the hash tag #BringBackOurGirls. (PEW FORUM, 2017; TAYLOR, May 6, 2014. "[Is #BringBackOurGirls helping?](#)" The Washington Post).

Religion and the integration of immigrants in Portugal: a case study

Interaction and exchange among people of different religious traditions can be a mutual enrichment. Inter-religious dialogue means to go beyond distrust or suspicion to

respectful acceptance, hospitality, and collaboration at all possible levels.

The Portuguese Constitution clearly defines the fundamental right of freedom of conscience, religion, and worship for all religions (art.13º, 41º). In relation to the state and political power, the religious communities are autonomous and free in their organization and cults. Freedom is given to teach any religion and to use the media for the appropriate activities.

The great majority of Portuguese people are Roman Catholic (84%), although only 10.3% practice their religion (according to a census in 2011). Other religious communities are: Orthodox, Jewish, Hindu, Buddhist, Islamic, Evangelical, etc., formed almost entirely by immigrants and their families.

In Portugal, in the last decades, different national laws have been created or developed in order to accommodate immigrants. National plans for the hosting and integration of immigrants have been launched, considering sector-based areas, such as employment, health, housing, solidarity and social security, education, and crosscutting themes, e.g., welcoming immigrants and their descendants, family reunification, racism, and discrimination. These National plans adopted a holistic approach to integration. The key objective continued to be the full integration of immigrants in culture, language, employment, professional training, and housing. It highlighted the promotion of diversity and intercultural dialogue. They also promoted cultural and religious diversity, especially through the media. As in many other parts of the world, migrants turn to religious organizations in search of support. This happens in Portugal with catholic organizations who welcome migrants, independently from their cultural or religious affiliation, as states a recent study about 17 orthodox religious communities all over the country (VILAÇA, 2008).

Research and questionnaires applied in Portugal to immigrants from various eastern countries (Ukrainians, Moldovans, Romanians, and Russians) point in the direction that religious communities, even culturally diverse, represent a common space of identity. Religious practice improves in the situation of Diasporas, contributing to the consolidation of high levels of religiosity within the orthodoxy of their churches. Religion is, for many of those questioned (90%), more intense in exile and an essential dimension in their lives (VILAÇA, 2008).

There is an intense relation between their communities and the Catholic Church—through the work of Catholic migrations and their secretariats all over the country, especially with recent new comers from Eastern Europe. Migrants are grateful to religious communities—also to the Catholic Church, by the support received, at many levels (VILAÇA, 2008, pp. 56-57). The degree of confidence in their own Churches and also in the Catholic Church score prominently in relation to other institutions. They have also expressed significant confidence (above 50%) in state institutions and public administration, especially those focusing on immigration (VILAÇA, 2008).

Religious communities in Portugal have been playing a key role in integrating new immigrants; they help to resolve emotional and other problems, such as unemployment, housing, language courses, education, advocacy, social services, as well as to establish contacts with other persons and institutions (VILAÇA, 2008) and they contribute to their social integration. This is not a process of cultural assimilation, but of reciprocal exchanges (PORTES, 1998; PUTNAM, 2007). Immigrants are now major parts of the social Portuguese system. They contribute to the renewal of the population, to the economic development, and to revitalizing of cultural and social behaviours. National laws have been created or developed in order to accommodate them. But still, there is a lot to do.

Conclusions

Research shows that religious minorities are proliferating around the world, dew to many factors such as labour force movement, refugee flight, trade, education, etc. It also shows that religious freedom promotes peace by reducing inter-religious conflict (Farr, 2008). Religious communities have been playing a key role in integrating refugees and immigrants: they help to resolve emotional and other problems, such as unemployment, housing, language courses, education, advocacy, social services, as well as to establish contacts with other persons and institutions and they contribute to their social integration (PIRES, 2003). Concluding, religious communities work as agents able to build bridges with dimensions that are beyond the range of action of any political force (VILAÇA, 2008).

REFERENCES

- COLE DURHAM, W. Jr., *Religious freedom in a worldwide setting: Comparative reflections in universal rights in a world of diversity*. PASS, Vatican City, 2012, pp.350-377.
- COUNCIL OF EUROPE, *White paper on intercultural dialogue: Living together as equals in dignity*. Council of Europe, Strasbourg, 2008.
- FARR, Thomas, *World of faith and freedom*. Oxford University Press, New York, 2008.
- GLENDON, Mary Ann and ZACHER, Hans F. (Eds.), *Universal rights in a world of diversity. The case of religious freedom*. PASS, Vatican City, 2012.
- PAUL VI, Pope, *Declaration on Religious Freedom Dignitatis Humanae*. Vatican City, 1965, article 1.
- PEW FORUM on Religion and Public Life. (2009). *Global restrictions on religion*. Retrieved from <http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Issues/Government/restrictions-fullreport.pdf>
- PEW FORUM on Religion and Public Life (2014). *Trends in Global Restrictions on Religion*.
- PIRES, Rui Pena. *Migrações e integração: Teoria e aplicações à sociedade portuguesa*. Celta Editora, Oeiras, 2003.
- PORTES, Alejandro, «Social capital: Its origins and applications in modern sociology». *Annual Review of Sociology*, 24, 1998, 1-24.
- PRESIDENCY OF THE COUNCIL OF MINISTERS and ACIDI, *Plan for immigrant integration 2007*. Retrieved from <http://www.acidi.gov.pt/docs/pdf>
- PUTNAM, Robert, *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster, New York, 2000.
- PUTNAM, Robert, «E-Pluribus Unum: Diversity and community in the twenty-first century: The 2006 Johan Skytte Prize Lecture» *Scandinavian Political Studies*, 2007, 30 (2), 137-174.
- UNESCO, *Guidelines on intercultural education*. UNESCO, Paris, 2006.
- VILAÇA, Helena, *Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de Leste*. ACIDI, Lisboa, 2009.

REZA CANTADA E TAMBORES CONSAGRADOS: ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS SOBRE O CONGADO DE LAVRAS – MG – BRASIL. MÚSICA, EMOÇÃO E RELIGIÃO

Ewerton de Brito Fernandes Lopes¹⁸
Henrique Nogueira Soares¹⁹

Resumo: O Congado é um tipo de manifestação festivo religiosa onde bens simbólicos culturais africanos são rearticulados, recodificados e reinterpretados a partir da cosmologia católica e representados através de música, dança, texto e instrumentos musicais. É difundido pelo Brasil através de uma rede de contatos que compartilham a mesma estrutura ritual (PRASS, 2013), sendo o fazer musical associado à mística e ao respectivo mito fundador, sobretudo pela “entronação” de Nossa Senhora do Rosário sobre um Tambor, e que permite a manutenção e a continuidade, no plano católico, do caráter sagrado dos tambores verificado em rituais religiosos africanos (LUCAS, 1999) - comum entre os congadeiros de cada localidade que os interpreta à sua forma, gerando variedades peculiares de manifestação através de sincretismos e apropriações. Nesse contexto, a performance do evento resulta em um paralelismo temporal e espacial, experiência mística onde humildes trabalhadores se transformam em reis, espíritos invocados se consubstanciam e, por fim, vivencia-se um momento de matizes culturais africanas. A pesquisa parte de um trabalho etnográfico multissituado na região das Vertentes (Minas Gerais/ Brasil) realizado entre os anos de 2013 e 2016 e busca analisar a relação do fazer musical com o mito fundador e a dinâmica dos processos de negociação no âmbito da resistência das práticas culturais africanas, resultando em uma experiência religiosa.

Palavra-chave: Congado, Musica, Mito, Religião, Tambores.

Abstract: The Congado is a kind of festive religious manifestation where African cultural symbolic goods are rearticulated, recoded and reinterpreted from Catholic cosmology and represented through music, dance, text and musical instruments. It is spread throughout Brazil through a network of contacts that share the same ritual structure (PRASS, 2013), the musical making associated with the mysticism and the respective founding myth, especially for the "enthronement" of “Nossa Senhora do Rosário” on a Drum, and Which allows the maintenance and continuity, on a Catholic level, of the sacred character of the drums found in African religious rituals (LUCAS, 1999) - common among the congadeiros of each locality who interpret them in their form, generating peculiar varieties of manifestation through syncretism And appropriations. In this context, the performance of the event results in a temporal and spatial parallelism, a mystical experience where humble workers become kings, invoked spirits consolidate themselves and, finally,

¹⁸ Mestrando - Università Tor Vergata - Lettere e Filosofia - Etnomusicologia - Roma - IT. E-mail: ewertonbrito@gmail.com

¹⁹ Doutorando - IDEMEC - Instituto Superior Técnico - Universidade de Lisboa. E-mail: soares.hn@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

experience a moment of African cultural nuances. The research is based on a multisituated ethnographic work in the region of Vertentes (Minas Gerais / Brazil) between the years of 2013 and 2016 and seeks to analyze the relation of musical making to the founding myth and the dynamics of the negotiation processes in the context of the resistance of African cultural practices, resulting in a religious experience.

Keyword: Conga, Music, Myth, Religion, Drums.

Introdução

Segundo do antropólogo José Jorge de Carvalho, PORTO (2002), o Congado, ou Festa do Rosário, é uma das manifestações mais completas e representativas sobre a história do Brasil, em todos os aspectos, seja artístico, político, histórico, religioso e social. O Congado é uma manifestação cultural-religiosa, originada de povos africanos de cultura Bantu²⁰, que sofreram ainda na África uma a influência católica através dos Jesuítas no qual utilizaram como estratégia de catequese o Rosário de Maria. Os “Negros do Rosário²¹” se difundiram por todo Brasil, se instalando e formando grupos (Quilombos²²) onde preservavam uma estrutura cultural-religiosa similar, mas assumindo particularidades e as vezes identificações diferentes, no qual em Minas Gerais se predomina o Congado. Como afirma PRASS (2013. p.62), “fazem parte de uma “rede de congados”, no qual compartilham “bens simbólicos e materiais (como instrumentos musicais e cantos) e semelhanças e paralelismos de uma mesma estrutura ritual, vivida em diferentes localidades e diferentes tempos”. Essa rede de contatos foi delineada pela autora de acordo com especificidades locais, decorrência de diferentes formas de contato de sua cultura “original”, “africana”, com as apropriações regionais da cultura europeia, portuguesa com maior ênfase[...] que forneceram o tom da interação e das trocas e transformações simbólicas que foram sendo operadas por cada grupo, em cada parte do Brasil, ao longo do tempo”.

O Congado é um evento composto de rituais de matizes africanas, no qual se serve de música, dança, elementos simbólicos para a realização do “Religare²³”, herança cultural religiosa africana, transcodificados e representados à luz de um mito que preserva saberes e práticas culturais e religiosas africanas em um plano católico. Segundo Glauro Lucas:

[...]as cerimônias do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, ou Congado, constituem uma das mais importantes expressões da religiosidade da cultura afro-brasileira em Minas Gerais[...] Saberes

²⁰ Bantus: grupo etno-linguístico localizado principalmente na África subsaariana e que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes.

²¹ Negros do Rosário – Termo utilizado para os africanos catequisados à luz de Nossa Senhora do Rosário.

²² Local formado por grupos de afrodescendentes que preservam e praticam a cultura da cosmovisão africana.

²³ RELIGARE – definição do ato de ligação com o divino. Prática religiosa.

africanos, principalmente difundiram pelo país e os processos de interpretação e rearticulação de seus elementos formadores geraram uma variedade de formas peculiares de manifestação, redefinidas em apoio a uma doutrina matriz[...] (LUCAS, 1999).

Apoiando na visão de BLACKING (1973), é importante destacar que os elementos do Congado exigem uma interpretação de um ponto de vista diferente, pois possui uma estética particular, principalmente no âmbito musical, no qual suas performances não devem ser observadas e/ou comparadas como na cultura ocidental, católica. As performances não devem ser entendidas como um produto e sim como um instrumento de ligação com o divino, no qual a música se une a simbologia e mitos que são vividos em outro plano, que não o material (Clastres, 1978).

[...]a música e outras formas artísticas como danças, pinturas corporais e vestimentas se encastram com religião, política, mitologia, necessita uma compreensão “estética” diferente da cultura moderna ocidental. (RANCIÈRE, 2004).

Este artigo foi o resultado de comparações entre pesquisa etnográfica in loco, pesquisa bibliográfica e entrevistas. Nesse sentido, propõe-se uma análise dos processos ritualísticos do Congado de Lavras – MG – Brasil - e região, realizados no Ciclo do Rosário²⁴, em seus aspectos musicais e simbólicos em relação à interpretação do Mito de Nossa Senhora do Rosário e louvações a outros santos católicos presentes no contexto da escravidão. Como é sentido e vivenciado a experiência da prática religiosa, a comunicação e transporte de um plano material à um plano místico, através do “fazer musical”, função e significado de cada instrumento em si e suas execuções, seus mecanismos de processos de negociações, justificativas e contextualizações para reinterpretções e apropriações entre elementos católicos e afro-brasileiros pela asseguarção da continuidade da prática religiosa e cultural dos participantes em região das Vertentes²⁵.

Congado é uma festa religiosa com uma forma particular de comunicação com o Divino, uma “reza” cantada. Segundo (WIDAR, 2016) “Dolce Canto” é o nome designado para dizer “Deus”. Chorando se alcança o Doce Canto, e cantar é escutar o misterioso. O Canto dá vida à palavra. Na dança se exprime a alegria, na dança se unifica a natureza

²⁴ Espaço de tempo de início e termino das festividades realizadas em louvor a Nossa Senhora do Rosário e Santos Negros.

²⁵ Região do estado de Minas Gerais no qual abrange cidades como Lavras, Ijaci, Itumirim, Santo Antonio do Amparo, Macaia, Perdões, Ibituruna, entre outras.

humana e a angelical. Música e dança unem a prática e a simbologia. CONSENTINO (2016) sustenta que o contato com o divino está na alegria, e tal forma de louvor é assim praticada por vários povos na África, e no qual o contato com o divino não depende de um intermediário e sim da própria pessoa, não apenas por uma, mas por todas como corrobora LUBAMBA²⁶ (2016). Acompanhando alguns rituais da igreja congoleza em Roma, percebe-se que os ouvintes, coro e padre cantam e dançam juntos durante os momentos de louvor da liturgia durante toda a missa. Contudo identifica-se tal semelhança no Congado, Figura 1.



Figure 1 - Terno Catupè - Ribeirão Vermelho - Minas Gerais - Brasil.

O Segundo BRASILEIRO (2001. p.82) o Tambor, a palavra e a dança, são os três pilares básicos da estrutura congadeira. Os congadeiros demonstram sua fé através de danças e músicas pelas quais louvam os santos de sua devoção. Estas danças e músicas sofrem, ao longo do tempo, várias interferências, ruídos e mutações que as recriam.

²⁶ Padre Cola Lubamba – Compositor e regente do coro da comunidade congoleza de Roma.

(PIRES, 2011) “Estas manifestações foram passando por um processo de aculturação culminando no sincretismo religioso afro-brasileiro, de conteúdo místico-mágico-religioso” (DINIS, 1987).

Os congados são rituais “nos quais santos católicos são venerados africanamente” uma vez que a devoção se opera “por meio de uma Gnosis acentuadamente africana em sua concepção e estruturação simbólicas [...] Celebrar por meio da música, da dança e do canto é um desses aspectos que nos remetem a maneira africana de festejar. Tocar, cantar e dançar são atos de oração. (MARTINS, 1997)

As performances, os sons, as músicas e os textos religiosos do Reinado de Nossa Senhora é uma tradição de transmissão oral. Os conhecimentos tradicionais são as referências litúrgicas/históricas que se recriam a cada performance, o novo se faz antigo recriado a partir da referência ancestral em seu tempo ao vivo. O “poder” da performance é percebido no momento de sua execução ao vivo, no qual os textos ao mesmo tempo que transmitem informações históricas, pedem proteção aos santos católicos em forma de reza, que são cantados em versos improvisados em rima. Sobre esse processo, Leda Martins observa ainda:

A voz da narração, articulada no momento evanescente da enunciação, presentifica o narrado e os narradores antepassados, mas também singulariza o performer atual. [...] narrar e cantar são, assim, jogos de improvisação [...] sobre os motes e os temas na série curvilínea e espiralar da tradição. (MARTINS, 1997)

A música e a dança sempre representaram um momento íntimo de união entre o ser humano e Deus, o plano terreno e o plano divino, o plano material e o plano místico. No caso do Congado, as performances dão vida às informações codificadas em símbolos possibilitando uma experiência em outro espaço/tempo. Na visão de RANCIÈRE (2004) tal experiência se define como “partilha do sensível”.

[...]Essa distribuição e essa redistribuição dos lugares e das identidades, esse corte e recorte dos espaços e dos tempos, do visível e do invisível, do barulho e da palavra constituem o que chamo de partilha do sensível (RANCIÈRE, 2004).

O eco do tambor já é captado pelos homens em pleno mundo intrauterino. A palavra é o elo mágico responsável pela contínua renovação das cantorias, é através dela

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

que fluem versos capazes de contar uma história de cem anos em apenas dez estrofes e a dança é uma coreografia em retrato ao vivo, traduzindo os tempos passados, as lutas do presente e as tendências futuras. (BRASILEIRO, 2001. P.82) Os sons produzidos, os versos entoados que guiam ao transe, consubstanciam o espírito invocado e dão existência e vida aos mitos podendo ser percebidos por todos os participantes dos rituais.

[...]o corpo é o lugar de expressão da personalidade do indivíduo e ornamentações corporais levam esses indivíduos a se tornarem outros indivíduos, inclusive não humanos (VILAÇA, 2000).

Anualmente, o Ciclo do Rosário inicia em maio e termina em novembro. É o período em que os reinos estão “abertos”, ou seja, em que os Congados estão em atividade, os congadeiros cumprem uma série de compromissos rituais, mas é a festa anual de Nossa Senhora, que cada comunidade promove, o momento principal e mais esperado. A festa é o tempo sagrado, de reatualização da memória, de previdência do mito (SANTOS, 2011). As festas do Rosário são compostas de diversos momentos rituais e cortejos. No cortejo identifica-se formações de várias “Guardas²⁷ (Ternos)” em formação sequencial, que relacionam padrões rítmicos, hierarquias que em suas performances interpretam o mito fundador, louvam santos negros, personagens cruciais da luta contra a escravidão e ancestrais, cada região com seu modo particular.

Observa-se na Figura 2 as várias guardas presentes em um cortejo do congado de Lavras – MG, Brasil.

²⁷ Guarda: pode ser chamado de Terno, são nomes designados aos grupos que formam os cortejos, geralmente formados por participantes de uma mesma cidade, ou mesmo uma família no qual compartilha o mesmo fundador, no caso, um patriarca.



Figure 2 - Cortejo - Congado de Lavras. À frente, Padre Marcos.

Segundo (LUCAS, 1999) A festa do Rosário, o Congado, os antepassados, as almas dos escravos, antigos reis, rainhas, capitães falecidos são lembrados e reverenciados. A lenda vem assumindo várias versões regionais à medida em que é transmitida de geração a geração. Segundo OLIVEIRA (2017), as guardas representam também outros santos presentes na saga dos negros escravizados no Brasil. São os santos representados nos Mastros e bandeiras, como São Benedito, Nossa Senhora das Mercês, Santa Efigênia, entre outros, e compõem a formação do cortejo para as realizações dos rituais. Outros personagens como Chico Rei, Princesa Isabel, Rainha Nzinga²⁸, Mestre Zélio, entre outros também são invocados nos cantos. Tais objetos portam um significado e função relevantes no evento.

[...] as várias versões apresentam três elementos que são sempre recorrentes: uma situação de repressão vivida pelo negro escravo; a retirada da santa, comandada pelos tambores, revertendo simbolicamente essa situação; e a instituição de uma hierarquia fundada pela estrutura mítica. (MARTINS, 1997)

²⁸ Rainha Guinga de Luanda - 1618 – A Rainha Ginga enfrenta Portugal. "Ginga" é o nome português da rainha Nzinga Mbandi (1581 - 1663), que durante 13 anos lutou contra os portugueses em Angola. (VAT, Odolfo van der. 1952)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

No caso da cidade de Lavras, BARBOSA (2014) descreve a sequência de rituais, no qual inicia com o levantamento de Mastros, saudação dos grupos, almoço, acompanhamento dos Reis Congos à Igreja, consagração dos Reis, acompanhamento da Santa na Igreja, Consagração de Reis e Instrumentos na Missa Conga, Cortejo, e por fim o descimento dos Mastros, BARBOSA (2014) aponta que há também os momentos de descontração e/ou demandas, onde os textos são de divertimentos ou “desafios” no qual tem consequências para o desafiado perdedor, e corroborado por outros capitães entrevistados na Festa do Rosário de Lavras – MG, “o capitão que perde a demanda, desmancha sua guarda, perde a moral dos seus participantes e só pode tentar voltar no próximo ano, no próximo ciclo do Rosário.

Observa-se na Figura 3 os Mastros com a indicação dos seus respectivos santos.



Figure 3 - Mastros - Indicam os Santos venerados na Festa. No plano místico, faz o contato do céu com a terra. Representa o altar fora da Igreja, fazendo alusão a proibição da entrada dos negros às Igrejas. Fonte: Oliveira (2017).

As funções desempenhadas pelos grupos, a hierarquia existente entre eles, e consequentemente, o comportamento musical, estão vinculados à representação mítica da aparição e resgate de uma imagem de Nossa Senhora do Rosário por negros escravos. A

versão da lenda sustentada pelos congadeiros de Lavras, como narrado pela Rainha de Nossa Senhora de Aparecida a mais de 15 anos, (OLIVEIRA, 2017)²⁹, a Santa aparece nas margens do (mar, rio, copas de árvores – dependendo da região que se conta o mito). Os Brancos católicos tocaram seus instrumentos, mas ela não se movia. Chamaram os congos e caboclos para tocar e levá-la para sua igreja, e ela gostando do som desses, se aproximou. A levaram para igreja dos brancos, a adornaram de ouro e outras preciosidades, mas os negros não podiam entrar na igreja de brancos. Por isso a santa retornava ao seu lugar de origem. Tentaram outras vezes, mas ela sempre retornava. Foi quando os Moçambiques, chegaram de pés descalços e começaram a tocar com seus velhos e simples tambores e dançar. A Santa se comoveu com os Moçambiques e se aproximou, foi colocada sobre um tambor, que se transformou em andor, fora da igreja dos brancos, onde os negros pudessem louvá-la com alegria e batendo seus tambores, assim como todas as pessoas que também quisessem louvá-la (OLIVEIRA, 2017).

Observa-se na Figura 4 a guarda de Moçambique de Lavras – MG, Brasil.



Figure 4 - Terno de Moçambique - Família Barbosa.

²⁹ (Oliveira, 2017) - Gisele Barbosa dos Santos Anastácio de Oliveira, Rainha de Nossa Senhora Aparecida – Lavras MG – Brasil.

Nesse sentido, no mito vimos que os “Moçambiques” têm uma “preferência” da Santa, que por sua vez, também se comoveu com os Congos e Caboclos (Índios). No caso de Lavras, Candombe não foi identificado no mito, assim como em Lavras. Tais níveis de sentimento estabelece uma hierarquia no qual se associam com a própria sequência da formação dos cortejos, e se identificam por toques de tambores, instrumentos, entre outros parâmetros, portam significados místicos, sagrados e conhecimentos históricos. Segundo (LUCAS, 2001.p.15), a presença africana na música do Congado se manifesta a partir da própria importância ritual atribuída aos instrumentos e à linguagem rítmica, resultando, por consequência, na concepção e na atitude dos congadeiros, de respeito e de responsabilidade em torno da experiência musical. Os grupos apresentam margens diferenciadas de variabilidade em seus elementos, determinadas pela hierarquia existente entre eles e, portanto, pelo seu significado e sua função nos rituais. No sentido “Congo - Moçambique – Candombe” há respectivamente uma maior aproximação das matrizes africanas, religiosas e musicais. SANTOS (2011) sugere que a música festiva das guardas anteriores podem “camuflar” o que se canta e toca na guarda de Moçambique, que mais se aproxima da religiosidade africana, guardando suas mensagens e formas de comunicação. Segundo (Tina, 2014)³⁰ em entrevista, diz que os importantes são os Moçambiques, e o que não é Moçambique são apenas para alegrar a festa e deixa-las mais bonitas e que as guardas da frente são como o carnaval. Segundo Lucas (2001. p.6) participando juntamente com os Congos nas festas do Rosário, os grupos de Moçambique têm sua ocorrência registrada em Minas desde o século XVIII. No Candombe os textos são voltados à memória do sofrimento dos africanos, no qual em muitas ocasiões são cantados em dialeto Bantu e outros casos até em latim. AMANCIO (2014) no relato de Dona Mercês, o Candombe é “*o pai de todos os reinados aqui da terra*”. Este é um ritual liderado pelos capitães de Congo e Moçambique, que se reúnem especialmente para bater os tambores sagrados, com a presença dos demais integrantes da Irmandade. Nas cerimônias do Congado, relações entre formas e tradições ritualísticas de raízes africanas se manifesta na forma de devoção, nas estruturas rituais, nos elementos simbólicos, em atitudes e comportamentos, na música e na dança, particularizando, assim, a experiência religiosa, que é também católica.

³⁰ D. Tina: Rainha Conga de Ribeirão Vermelho – MG – Brasil.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Há momentos e situações rituais distintas que percebem tipos e níveis diferentes de sincretismo. (LUCAS, 2001. p.4)

Nas cerimônias dessas irmandades, verifica-se um forte sentimento em relação aos instrumentos e aos ritmos neles executados, considerados sagrados. Herança africana, esse sentimento encontra-se, no entanto, permeado de novos significados, em decorrência da mescla e reelaboração de elementos africanos e europeus, geradores da especificidade cultural do Congado. (LUCAS, 2001. P.8). Nos três grupos – Candombe, Moçambique e Congo – predominam os instrumentos de percussão, sendo eles indispensáveis. Esses processos transcriadores se fazem presentes na lenda. O tambor transformado em andor para Nossa Senhora dá continuidade, no plano católico, ao caráter sagrado dos tambores presente em rituais religiosos africanos, onde funcionam, por exemplo, como meio de comunicação e contato com os antepassados. Essa ainda constitui uma função dos candombes³¹. Por consequência, as caixas das guardas dos Moçambiques, uma vez que representam os tambores, também são consideradas sagradas pelos congadeiros. O ritual da música revela a porção africana no próprio caráter sagrado dos instrumentos, como caixas e tambores que são considerados corpos intermediários no canal de acesso do homem ao divino (LUCAS, 1999. p.1)

Os tambores são instrumentos musicais envoltos a poderes consagrados. [...]O respeito à magia dos tambores está associado a que os grupos de congadeiros e de seus partícipes atribuem seus valores, e o poder não está nas marcas impostas pela globalização e grandes corporações, mas sim o que o grupo determina (LUCAS, 2000).

Outros instrumentos também assumem caráter sagrado, e no âmbito psicológico possuem funções fundamentais, e na grande maioria das vezes são identificados apenas nas Guardas de Moçambique. Nesse sentido, no Moçambique que a patagoma tem história; representa a mulher cultivadora de vida, paz e prosperidade" (KALUMBA *apud* BRASILEIRO, 2001. p.79). Gungas ou Paiás de Proteção são instrumentos sagrados que nos tempos mais primitivos eram de uso particular dos benzedores. Nos tornozelos dos moçambiqueiros, revela-se toda a magia incorporada a eles através da força mística dos magos, capazes de destruir todas a “quecequências”- doenças espirituais - que pudessem

³¹ Candombe – Grupo orçado por capitães de Guardas de Moçambique. É representado pelos Moçambiques no cortejo, uma vez que o Candombe não o acompanha.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

atingir qualquer membro do clã. Transmissor das mensagens oraculares aos Olowô (curandeiros e advinhos), responsáveis pela guarda espiritual de seus adeptos. (BRASILEIRO, 2001. p.79). Segundo OLIVEIRA (2017) as Gungas remetem ao tempo da escravidão, pois esse era o nome do sino que era preso ao tornozelo do escravo de modo a acusar a sua fuga, mas é também considerado um “barulho santo, igual dos sininhos da igreja”, como afirma TINA (2014) uma vez que trazem a força dos antepassados e afastam o mal.

Observa-se na Figura 5 a guarda de Moçambique, as caixas número de 3, as gungas fixadas nas canelas de alguns integrantes e logo atrás se identifica o Reinado.



Figure 5 - Terno de Moçambique. Fazendo a Guarda do Reinado. - Perdões - Região das Vertentes.

Entretanto, é através dos eventos ternários que esses ciclos temporais – em especial, a música – colocam os símbolos congadeiros em movimento, reforçando e transmitindo os valores a eles atrelados.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A força simbólica do número três no contexto congadeiro advém do fato de ele representar, simultaneamente, uma gama de significados, como: os mistérios do rosário; a trindade cristã; a ancestralidade familiar; os tambores; os grupos (Congo, Moçambique e Candombe); o conjunto de regras do Reinado estabelecido nos fundamentos, mandamentos e sacramentos. No âmbito musical, algumas regras são ditadas pelo poder do número três, eventos musicais ternários, tais como a articulação de três batidas nos instrumentos, são interpretados como sendo uma representação dos significados relacionados ao número três. As três batidas, condensando as associações metafóricas, são mencionadas pelos congadeiros como detentoras de um poder ritual conectado a esses significados. (LUCAS, 2006. p.6)

Como afirma SANTOS (2011) o fazer musical, a introdução de sentidos, completamente diferente do modo europeu, revela a riqueza de conhecimentos contidos nessas performances. Todo o movimento do cortejo, todo sentido introduzido e absorvido pelos congadeiros, se associam aos sons e as músicas. Além dos sons, os instrumentos possuem uma importância muito maior, pois representam pessoas, funções, etc. Cada guarda possui uma função, seja para encher o ambiente de boas energias, seja para proteger o canto que guarda o Reinado, seja para quebrar demandas em encruzilhadas, no qual suas performances e sons têm seus efeitos no plano psíquico/místico. Todos sempre acompanhados pelos toques de tambores e outros instrumentos indispensáveis que definem a liturgia, função e a hierarquia da ordem dos ternos.

Como observado in loco e entrevistas, a música é composta de cânticos na forma solo/coro, intensamente repetidos, em versos rimados improvisadamente contextualizando e expondo informações históricas e pedindo proteção ou agradecendo em forma de louvor à Nossa Senhora do Rosário e Santos Negros, sustentados pelos toques instrumentos. Dentre os parâmetros musicais, o aspecto rítmico constitui, como observa o autor, o que mais representa cada guarda. É importante ressaltar que diversas em tribos africanas as histórias, informações e conhecimentos tradicionais eram transmitidos oralmente e tendo como veículo principalmente a música. Para os negros da época da escravidão, cantar e bater tambores era crucial para aliviar o sofrimento e era o mecanismo principal de preservação da identidade e transmissão da cultura das comunidades quilombolas. Segundo BRASILEIRO (2001. p.21), segregados pelo racismo cristão, os escravos buscam na memória dos griots velhos detentores das tradições históricas africanas - uma forma de preservar aspectos básicos do viver antepassado em

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

comunidade tribal e impossibilitados de frequentar a igreja ariana brasileira, os negros aglomeram-se nos terrenos em volta das paróquias e criam ritos religiosos impregnados de dança, cantoria e festividade coletiva. Tal “Fazer Musical” é facilmente identificado em rituais do Candombe, praticados em terreiros, semelhante ao Candomblé, Jongo, entre outros, como identificados na casa de (Tina, 2014). Nesse sentido, o limite audível, o senso comum de concentração ao mesmo objetivo, a união de música, dança, canto (texto), símbolos, representações executadas ao mesmo tempo, permitem a experiência mística, o contato com o divino, a sensação de alívio do sofrimento, de proteção, de fé, uma translocação de espaço tempo no qual instrumentos, ações e objetos assumem poderes sobre os participantes da egrégora.

Observa-se na Figura 6 o congadeiro recebendo a benção da Santa personificada na bandeira.



Figure 6 - Benção da Bandeira - Perdões - MG - Brasil.

No entanto, a justificativa para o sincretismo e a realização no plano católico se encontra nas negociações para se ter o direito de praticar a fé.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

[...] a entronização de Nossa Senhora do Rosário no tambor permite a manutenção e a continuidade, no plano católico, do caráter sagrado dos tambores verificando em rituais religiosos africanos. (LUCAS, 2000)

LUCAS (2001. p.2) ressalta que no final do século XV, os dominicanos introduziram, ainda na África, a reza do rosário e a devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário, como estratégia catequética, sendo que, no Brasil, esse culto foi difundido desde o início da colonização, estando relacionado sobretudo aos povos bantos. Associado a essa informação SANTOS (2007) ressalta que esses dados são importantes para uma reflexão acerca do sentido da figura materna nas culturas ocidentais e bantus. Desse modo, suscitam discussões sobre as possibilidades de que o culto a Nossa Senhora do Rosário tenha sido uma forma de manter antigas tradições por trás da aparência de submissão à ortodoxia católica. De acordo com SANTOS (2007), suscitam discussões sobre as possibilidades de que o culto a Nossa Senhora do Rosário tenha sido uma forma de manter antigas tradições por trás da aparência de submissão à ortodoxia católica. Jeremias Brasileiro diz:

Os Bantos - trazidos da Guiné e no ano de 1535 começam oficialmente a chegar ao Brasil, os negros vindos do Congo e de Angola. Inicia-se a cruzada catequista para cristianizar a chamada fé pagá e um dos principais artifícios será com o Rosário de Maria. [...]. Os negros que chegaram ao Brasil, acreditavam em toque de tambor somente como ritual de liberdade, eles não foram arrancados da África, sonhando com tempos bons. Primeiro apareceu a garganta de ferro com a sua boca cristã, arrasando os plantios e pastagens cheias de gado que sustentavam as aldeias, os reinados, os impérios e todos os tipos de hierarquias tribais. As doenças do branco dizimaram centenas de homens e crianças e a peste europeia completou o processo de terra arrasada ainda antes da tropa colonizadora tomar para si o solo africano que parecia ser um mundo de ninguém. Depois da terra destroçada surgiu o branco de paz; ele trazia um Deus prometendo céu vermelho, quem não aceitasse esse rei, era bucha pra canhão. (BRASILEIRO, 2001. p.32).

A mãe banta responsabiliza-se pela vida que vem dos antepassados e conserva a tradição e os fios sagrados que unem dentro do grupo, e sem solução de continuidade, vivos e mortos e vivos entre si. Conserva e guarda o sangue e o lar. Por isso o seu papel como preponderante. Dá continuidade à solidariedade. Ela ocupa necessariamente o centro dinâmico, constitutivo da comunidade. Compreende-se porque é que uma “mãe é sagrada e goza de um respeito ilimitado, de uma verdadeira

veneração. Não há maior nem pior injúria a uma pessoa do que a que implica sua mãe; ataca a raiz do ser, a origem da raça, o começo da história” (SEGNOR *apud* SANTOS, 2007. p.230)

Estas figuras maternas (*Pfmemba*) estão entre as mais reconhecidas quando se fala em estatuária africana. Nessas culturas, a mãe ocupa lugar primordial na família. [...]. Como mãe-agricultora concretiza a ânsia, a força e o mistério da fecundidade. Realiza a vida. A mãe banta supera o pai em profundidade simbólica. Pois, se enraíza na fecundidade total, cósmica. Revela e potencializa esta fecundidade e a vida participável, visto que esta germina no seu seio, e as forças invisíveis a transformam num ser sagrado onde realizam a comunhão vital com os seus descendentes. Desse modo, a mãe banta torna-se digna de veneração religiosa[...] a mulher torna-se também depositária do passado e garantia da continuidade comunitária. Os antepassados prolongam-se e as linhagens vão rodando pelos séculos através do sangue materno. (SANTOS, 2007. p.230)

Já no Brasil, SANTOS (2011) aponta que as **Irmandades** foram um mecanismo e “licença” para que o negro saísse da condição de escravo e se tornasse parte da sociedade, embora ainda discriminado. Os negros iniciaram e fundaram a Irmandade do Rosário onde nelas encontravam justificativas para manifestações em vias públicas no qual era proibido até o início da república por lei, embora socialmente é até hoje visto com maus olhos, pois pela constituição da República até 1988. Outro mecanismo criado para a permissão de suas manifestações e integração dos negros no quadro social brasileiro, foi a criação da **Missa Conga**. Segundo EUSTÁQUIO (2011), a presença da Igreja na Festa do Rosário, as vezes acontece em dois momentos distintos, que tem o poder do padre (liturgia católica) e o poder dos negros (missa conga ou missa afro). Na missa oficial prevalece a liturgia comum e o coroamento dos Santos (São Benedito e Nossa Senhora). Segundo BRASILEIRO (2001). Na missa conga é introduzido o vivenciar cotidiano do homem Negro. A primeira e segunda leitura possuem textos produzidos pela comunidade que reafirma sua negritude ou fala dos preconceitos sociais. Gusmão diz desse conflito permanente que “...depois da festa, é o tempo do padre da Igreja oficial, uma “outra Igreja”, com a qual identificam-se e, ao mesmo tempo não se identificam. As Congadas tiveram relativa aceitação da classe dominante branca, sendo considerada “diversão honesta” para os escravos, além de ser uma importante ocasião para inserir conteúdos cristãos nos enredos para fins catequizadores (DIAS, 1999. p.43). Ao mesmo tempo, foi a

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

adaptação no Brasil à diversidade própria e tradicional dos negros, mantendo viva a memoriada África Bantu, como os reinados, "Ngomas" (tambores), os antepassados e Deus que é chamado de Zâmbi.

[...]o catolicismo negro foi um relicário precioso da Igreja católica ofertou...no qual os negros puderam conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de sua religião nativa. Relação do formato da performance/proteção de seus reis, resistência, bater seus tambores, desde que aceitassem a devoção aos santos católicos. Aceitando os Santos Católicos, eles puderam coroar seus reis, bater seus tambores e viver a liberdade corporal nas ruas (PRASS, 2013. p.66).

Fundamentando e justificando os atos de violência contra os negros, está a própria visão etnocêntrica dos europeus, que os considerava homens inferiores sendo, portanto, as suas expressões religiosas e culturais percebidas como manifestações primitivas ou feitiçarias. A manutenção dessa concepção servia aos interesses da Igreja e da sociedade dominante em geral para a perpetuação do sistema social vigente. Desta forma, os europeus desconsideraram e mal interpretaram a riqueza cultural africana em sua alteridade. Os negros responderam de formas variadas às imposições religiosas sofridas, colocando em movimento processos diversos de trocas e reelaborações culturais, desde a aceitação ou a recusa aos modelos impostos até reinterpretações simbólicas mais sutis que traduziriam a compreensão de uma outra cultura dentro de categorias familiares ao seu próprio universo cultural. (LUCAS, 2001. p.3)

O processo de trocas encontra-se ainda em trânsito, conformado pelo contexto sociocultural atual. Os congadeiros se reconhecem como católicos, mas ainda hoje estão presentes as tensões e negociações entre as cerimônias do Congado e a Igreja Católica, como também entre o microcosmo social do Congado e a sociedade envolvente. Tais afirmações podem ser constatadas pelas performances, atitudes e objetos simbólicos utilizados no ritual, demonizados pelo discurso católico, mas indispensável no ritual, principalmente nas guardas que mais se aproximam das raízes africanas, como o uso de guias, cetros com figuras de bois e pretos velhos, cachimbo e consumo de cachaça, etc. Nesse sentido, os autores que se dedicaram ao estudo do sincretismo religioso e cultural reconhecem na vivência do sagrado um índice importante de resistência cultural.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A voz dos tambores, proibida no interior das igrejas, soava nas ruas, expressando ao seu modo as invocações aos santos. Eram os santos da hagiologia católica desdobrados em outras significações, revestidas da concepção mítica que remetia para o murmúrio íntimo dos ancestrais. (LUCAS, 2001. p.3)

LUCAS (2001) afirma que rainhas e reis congos são presenças de máxima importância nos rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, representando tanto as nações africanas quanto os reinos sagrados. Como eram uma iniciativa dos próprios negros, tais celebrações permaneceram, mesmo após terem sido abolidas no século XIX como estratégia escravista. Com o tempo, esses rituais foram se revestindo de novos significados, ficando cada vez mais ressaltado seu sentido sagrado.

Observa-se na Figura 7 os integrantes do Reinado da cidade de Lavras – MG, Brasil, formado pelos Reis e Rainhas Congos, Reis e Rainhas Festeiros e Capitão Walter Barbosa (chapéu verde, vermelho, amarelo e preto).



Figure 7 - Reinado de Lavras - Minas Gerais - Brasil

Contudo, conclui-se que o Congado é uma manifestação artístico-religiosa no qual a relação de “contato com o divino” se serve da símbolos e danças que se consubstanciam em um plano místico através da música, no qual seus textos invocam antepassados e divindades sob um véu de santos católicos, sustentados por versos em rimas improvisadas

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

sob o contexto histórico e religioso de seus partícipes e seus instrumentos sagrados e consagrados. Identifica-se o mecanismo criado pelos negros escravizados a luz de um mito, um recurso genial no qual foi possível manter as tradições africanas diante das fortes e violentas investidas da cultura europeia e religião católica. Observamos a importância de tais mecanismos para a preservação das informações e tradições, assim como a forma de transmissão das mesmas para as gerações atuais e futuras. Foi uma tradição que injustamente foi demonizada e marginalizada, movida pela avaréza e ganância da inquisição católica. Nesse sentido podemos entender o motivo que levou à sincretização, ou seja, sob ameaças as próprias vidas os negros foram obrigados a “negociar” para terem o direito de tocar seus tambores e louvar seus ancestrais e entidades. E até mesmo nos dias de hoje podemos presenciar as consequências desses atos, no qual, em pleno sec. XXI, não deveria fazer sentido, mas presenciamos conflitos religiosos entre nações, entre partidos políticos, em escolas, na sociedade e até mesmo dentro das nossas famílias, de maneiras sucintas ou mesmo claras, no qual em uma sociedade laica e democrática, tais saberes se fazem imprescindíveis para a tolerância e a boa convivência, não apenas desta religião e cultura, mas de todas as religiões e culturas do mundo, no qual todos nós podemos aprender com tais saberes milenares. Nesse sentido me sustento em KOELLREUTTER (1984): o conhecimento da própria cultura é essencial para preservação da identidade de uma sociedade e propõe a necessidade em urgência de um estudo crítico de culturas, assim como a seleção de seus valores, sua relevância para o desenvolvimento de uma sociedade e de sua eliminação por outra cultura, sendo que a falta de conhecimento da própria cultura a coloca vulnerável a auto eliminação. A diversidade deve ser respeitada, praticada e preservada e nesse caso, demonstrar a grandeza, riqueza e sabedoria dessa manifestação se faz imprescindível.

REFERÊNCIAS

- Amancio, André Praga e Cardes. 2014. Documentário sobre a comunidade Quilombola da Serra do Cipó, comunidade do Açude. . 2014.
- Barbosa, Walter. 2014. Presidente da Embaixada de Reis, Congadas e São Gonçalo. Festa de Nossa Senhora do Rosário de Lavras. Lavras, 2014.
- Blacking, John. 1973. How music is man? Seattle and London : University of Washington Press, 1973.
- Brasileiro, Jeremias. 2001. Congadas de Minas Gerais. Brasília : Fundação Cultural Palmares, 2001.
- Clastres, Pierre. 1978. A Sociedade contra o Estado - Pesquisas de Antropologia Política . [trad.] Theo Santiago. 1ª. Rio de Janeiro : Francisco Alves Editora S.A., 1978. La société contre l'état: Recherches d'anthropologie politique - 1974 by Les Editions de Minuit.
- Consentino, Alessandro. 2016. Gioia e corporeità nella liturgia della Chiesa Congolese di Roma. Musica, emozione e preguiera. Sguardi incrociati su cristianesimo del passato e del presente. Roma : Università di Roma "Tor Vergata", 2016.
- Dias, Paulo. 1999. Comunidades do Tambor. São Paulo : SESC Vila Mariana, 1999. pp. 40 - 45.
- Diniz, Domingos. 1987. Congado ou Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Boletim Comissão Mineira de Folclore. Agosto de 1987, Vol. 11, pp. 39-42.
- Eustáquio, Mauro. 2011. Reinado de Divinópolis - Festa do Divino. [Video] Divinópolis : Festival do Divino de Divinópolis, 2011.
- Gusmão, Neusa Maria Mendes. 1995. Terra de pretos terra de Mulheres . Brasília : Fundação Cultural Palmares, 1995.
- Koellreutter, Hans-Joachim. 1984. Estética. São Paulo : Novas Metas, 1984.
- Lubamba, Cola. 2016. Gioia e corporeità nella liturgia della chiesa congolese di Roma. Musica, emozione e preguiera. Roma : Università di Roma "Tor Vergata" , 2016.
- Lucas, Glaura. 2000. Chor'ingoma - Os instrumentos sagrados no congado dos Arturos e Jatobas. Musica Hoje. 2000, Vol. 7, pp. 10-38.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- . 2006. Música e tempo nos rituais do congado mineiro dos Arturos e do Jatobá. Anais do III Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia. 2006.
- . 2001. Música religiosa dos Negros do Rosário na América portuguesa. 2001.
- . 1999. Os Sons do Rosário - Um Estudo Etnomusicológico do Congado Mineiro - Arturos e Jatobá. São Paulo : Escola de Comunicações e Artes, 1999.
- . 2011. Vamo fazê maravilha! Avaliação estético - ritual das performances do Reinado pelos congadeiros. *Per Musi*. 24, 2011, pp. 62-66.
- Machado, Silvia de Ambrosio Pinheiro. 2012. Canção de ninar brasileira: aproximações. Tese de Pós Graduação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil : Universidade de São Paulo, 2012.
- Martins, Leda Maria. 1997. Afrografias da memória: o reinado do rosário do Jatobá. Belo Horizonte : Mazza, 1997.
- Oliveira, Gisele Barbosa Dos Santos Anastacio de. 2017. Rainha de Nossa Senhora Aparecida. [entrev.] Ewerton de Brito. 03 de Maio de 2017.
- Pires, Fernanda. 2011. Memórias da África, do cativo e as lutas políticas no congado e no jongo. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. Junho de 2011.
- Porto, Janete. 2002. Interiores - Serro - Minas Gerais. [prod.] Giovani Sousa. 2002.
- Prass, Luciana. 2013. Maçambiques, Quicumbis, e Ensaios de Promessas - Musicalidades Quilombolas do Sul do Brasil. Porto Alegre : Editora Sulina, 2013.
- Rancière, Jacques. 2004. *Malaise dans l'esthétique*. Paris : éditions Galilée, 2004. pp. 34-37.
- Rancière, Jacques. 2005. *A Partilha do Sensível - Estética e Política*. [trad.] Monica Costa Netto. São Paulo : Editora 34, 2005.
- Santos, Claudio Alberto dos. 2007. *Tambores Incandescentes, Corpos em Êxtase - Técnicas e princípios Bantus na performance do ritual do Moçambique de Belém*. Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós Graduação em Teatro na UNIRIO. Rio de Janeiro , RJ, Brasil : Unirio, Março de 2007.
- Santos, Deolinda Dos. 2011. Rainha Conga de Piedade do Paraopeba. [entrev.] Ewerton de Brito. 03 de Novembro de 2011.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Tina, Dona. 2014. Rainha Conga de Ribeirão Vermelho. [entrev.] Ewerton de Brito. Agosto de 2014.

Vilaça, Aparecida. 2000. O que significa tornar-se outro? Revista Brasileira de Ciências Sociais. Outubro de 2000, Vol. 15 n°44, pp. 57-69.

WIDAR, Laurence. 2016. Canto, pianto, silenzio: musica ed esperienze religiose nell'antico Cristianesimo. (Canto, choro, Silêncio: Musica e experiência religiosa no antigo cristianismo). Musica Emozione e Preguiera - Sguardi incrociati sul cristianesimo del passato e del presente. Roma : Università di Roma "Tor Vergata", 2016.

DO EXCLUSIVISMO AO INCLUSIVISMO: A VIRADA DE PÁGINA DA IGREJA CATÓLICA FRENTE À DIVERSIDADE RELIGIOSA

Antônio Lopes Ribeiro³²

RESUMO: Uma religião aberta em seu início, jamais impermeável às outras religiões, o cristianismo recrudescu-se sobre si mesmo ao tornar-se religião oficial do Império Romano. Isto tem um motivo: a fim de unificar politicamente o Império, o imperador romano proibiu qualquer expressão religiosa que não fosse cristã. Assim, o cristianismo tornou-se soberano na Cultura Ocidental, onde foi gestado, posicionando-se como única e verdadeira religião. No cristianismo católico, esse monoculturalismo religioso é simbolizado pelo velho axioma: *extra ecclesiam nulla salus*. Sob o pretexto de ser depositária exclusiva da fé cristã, a Igreja católica historicamente se afirmou como única via possível de salvação frente às expressões cristãs cisionárias e também frente às religiões não cristãs, defendendo um retorno à barca de Pedro, no âmbito do cristianismo, ou propondo às outras religiões, a formação de uma única civilização cristã, num processo de aglutinação de todas elas, em torno de si. Este artigo trata sobre a virada de página dessa posição da Igreja católica, que se deu no Vaticano II, obrigando-a a se desvencilhar dessa camisa de força à qual estava submetida, saindo de um acentuado exclusivismo para uma experiência de inclusão religiosa, lançando-se positivamente ao encontro com a diversidade e pluralidade religiosa.

Palavras-chave: cristianismo, pluralismo religioso, exclusivismo, inclusivismo

³² Doutor em Ciências da Religião – PUC-Goiás. Pesquisador do GEPERCS-Uneb e Pós-Doutorando em Teologia - PUC-PR.

1 INTRODUÇÃO

Ao longo de sua história, a Igreja católica assumiu duas visões de mundo na sua forma de relacionar-se com outras expressões da fé cristã e com as religiões não cristãs: uma exclusivista, com centralidade eclesial, e outra inclusivista, centrada na pessoa de Cristo.

De religião aberta em seu início, jamais impermeável às outras religiões com as quais entrou em contato, o cristianismo recrudescu-se sobre si mesmo ao tornar-se religião oficial do Império Romano. Isto tem um motivo: para unificar politicamente o Império, o imperador romano proibiu qualquer expressão religiosa que não fosse cristã, em todo território a ele pertencente. Assim, o cristianismo tornou-se soberano na Cultura Ocidental, onde foi gestado, posicionando-se como única e verdadeira religião.

Na Igreja católica, esse monoculturalismo religioso é simbolizado pelo velho axioma: *extra ecclesiam nulla salus*. Com efeito, sob o pretexto de ser depositária exclusiva da fé cristã, a Igreja católica historicamente se afirmou como única via possível de salvação frente às expressões cristãs cisionárias e também frente às religiões não cristãs, com as quais entrou em contato. Com relação aos cristãos separados, defendia um retorno à barca de Pedro (que encontra paralelo na arca de Noé), propondo às religiões não cristãs a formação de uma única civilização cristã, num processo de aglutinação de todas elas, em torno de si.

Este artigo trata sobre a virada de página dessa posição da Igreja católica, que se deu no Vaticano II, que “marca uma época na percepção da Igreja e da sua presença no mundo” (SANTORO, 2004, p. 61), obrigando-a a desvencilhar-se de uma camisa de força à qual estava submetida, saindo de um acentuado exclusivismo para uma experiência de inclusão religiosa, lançando-se positivamente ao encontro com a pluralidade eclesial e a diversidade religiosa.

2 O CRISTIANISMO COMO EXPERIÊNCIA CULTURAL: AS DUAS VISÕES DE MUNDO DA IGREJA CATÓLICA

Falar sobre o cristianismo como realidade cultural é reconhecer a influência deste sobre as culturas. Ainda que tenha nascido no Oriente, o cristianismo tornou-se a grande religião que é, na cultura Ocidental, sendo influenciado fortemente por ela, sobretudo na

sua forma de organizar-se eclesialmente e, ao mesmo tempo, impregnando-a com seus valores de tal forma que equivale a dizer que a cultura do Ocidente é uma cultura essencialmente cristã. Mas, há de se observar que ainda que tenha assimilado tantos elementos da cultura Ocidental (com destaque para a riqueza do direito canônico), o Cristianismo a transcende. Assim, mesmo que se expresse culturalmente, como veremos logo adiante, por ter um caráter universal, como religião revelada, o Cristianismo se afirma como sendo totalmente independente da cultura na qual foi gestado, não se reduzindo à mesma, sendo, portanto, supracultural.

Contudo, o cristianismo não é um sistema universal, estático e imutável, desligado do concreto e do real, como se fosse apenas um conjunto de ideias e sentidos, de valores e princípios, o que leva à afirmação de que no nível da experiência humana, é uma realidade marcadamente cultural.³³ Isto se verifica no dado histórico da encarnação do Filho de Deus que, por sua universalidade, se aplica como verdade de fé a todas as culturas, o que faz com que o cristianismo, em sua consistência humana, seja uma vivência cultural, porque “toda a concretização histórica de nossa fé cristã só se realiza efetivamente no contexto de uma ou mais culturas” (AZEVEDO, 2001, p. 19).

O homem é um ser religioso e ao mesmo tempo cultural. Não se separa a realidade cultural de sua religiosidade. Faz parte de sua identidade dizer, por exemplo, que é brasileiro, argentino, uruguaio, chileno, peruano etc, e que professa a fé cristã. A crença do homem não se dissocia de sua cultura. Ao contrário, uma está sempre em interação com a outra. Uma marca da virada antropológica na teologia católica, devida a Karl Rahner, consiste em que “a reflexão sobre o ser humano não se separa da reflexão sobre Deus” e vice-versa. Uma realidade leva à outra. Como na cultura ocidental, no nível da crença, Deus é tido como existente, logo é um dos elementos da realidade, ou seja, constitutivo da cultura. Conforme Sanches (2004, p. 86), a relação se estreita mais ainda quando consideramos o conceito de pessoa no Ocidente, como *imago Dei*. Ou seja, Deus é pessoa e o ser humano, feito à sua imagem e semelhança, também é pessoa. Deduz-se disso que, o falar sobre Deus, na cultura Ocidental, reflete no conceito de humano e vice-

³³ Segundo Sanches (2004, p. 29), a cultura “não pode ser reduzida a um setor da vida humana, pois ela ‘é algo muito mais complexo e envolve o ser humano em todas as suas dimensões’, inclusive a dimensão religiosa.

versa. Daí a afirmação de que o cristianismo é essencialmente cultural. Ele se impregna no seio da cultura de tal forma, que passa a fazer parte dela.³⁴

Como neste artigo nos propomos a descrever a reação da Igreja católica frente às religiões não-cristãs, na sua missão evangelizadora, veremos, a seguir, as duas experiências que marcaram essa vertente do Cristianismo, ao longo de sua história, que vai do exclusivismo religioso, pautado por uma visão monocultural, exclusivista e eclesiocêntrica, conforme já mencionado na introdução, a uma visão monocultural, inclusivista e cristocêntrica, a se delinear no Concílio Vaticano II.

2.1 UMA EXPERIÊNCIA MONOCULTURAL: A VISÃO EXCLUSIVISTA DA IGREJA CATÓLICA

Definir o cristianismo como uma realidade monocultural equivale a dizer que por ter sido gestado numa cultura forte, como a do Ocidente, que se impõe ao mundo como única e verdadeira cultura, de igual modo, por ser uma religião forte frente às outras, também se apresenta ao mundo como única e verdadeira religião. Esta visão monocultural, execrada pelo papa Francisco na *Evangelii Gaudium* (cf. EG n. 93), é profundamente expressa na Igreja católica, no velho axioma “*extra ecclesiam nulla salus*” (fora da Igreja não há salvação). Mas isso constitui um grande paradoxo.

É fato histórico incontestável que Jesus tenha nascido Judeu, tenha sido criado e educado numa cultura hebreia, com a qual, naturalmente se identificava. Os escritos sobre Ele mostram a relação conflituosa que teve com as culturas de sua época. A centralidade de sua mensagem, bem como sua morte e ressurreição, somente se tornam compreensíveis se considerado o contexto da experiência religiosa do povo com o qual Ele conviveu. Embora, conforme ensina a história do cristianismo, Jesus tenha vindo com missão

³⁴ Como exemplo disso, podemos citar a relação entre o cristianismo e a cultura popular, na luta pela libertação dos oprimidos na América Latina. Antônio Manzatto (1994, p. 327) é quem ilustra isso, ao afirmar que “a religiosidade popular, onde situa-se, evidentemente, o cristianismo popular, não é apenas religiosidade, mas síntese simbólica da vida do povo. Nesse sentido, ela liga-se à cultura popular que é a forma do popular organizar e viver sua vida”. Desta forma, ao ligar-se à cultura popular, na América Latina, o cristianismo popular “manifesta-se como uma forma do povo simples resistir à dominação sociocultural que lhes é imposta; nesse sentido, trata-se de uma apropriação que o popular faz do cristianismo que lhe é apresentado pelos poderes dominantes para, na criatividade, transformá-lo, de maneira original, em força de resistência e de combate, onde Deus manifesta-se como estando ao lado dos dominados”.

específica de libertar o povo judeu, e em razão disso tenha feito uso da linguagem e de toda a simbologia tradicional da cultura desse povo, Ele manteve contato com outros povos, como os siro-fenicianos, romanos, gregos e samaritanos (PIETRZAK, 2010, p. 23-24). Portanto, Jesus viveu numa realidade multicultural, da qual nasceu a religião que o tem como ponto de referência máxima e como elemento fundante.

Foi nesse contexto multicultural que o Cristianismo nasceu. Em sua fase primitiva, era uma religião aberta. Ocupava-se do anúncio do querigma, sem excluir ninguém. Vista à época como apenas um apêndice do judaísmo, pelos ideais que ensinava, aquela religião nascente ganhava adeptos de diversos lugares, não pela exclusão, mas pela atração. Contudo, foi crescendo e sofrendo transformações, nos anos que se seguiram à fase pós-pascal. Essas transformações acentuaram-se, principalmente quando as comunidades cristãs entraram em contato com a cultura grega e latina. Sob o domínio do Império Romano, o cristianismo sofreu grandes influências, organizando-se e institucionalizando-se, definitivamente.

Tornada religião oficial do Império Romano, o Cristianismo passaria a ver o mundo com lentes exclusivistas, com afirmações monoculturais, e com centralidade não mais no querigma, mas na própria Igreja. Paulatinamente, o cristianismo latino foi se amadurecendo e se ocidentalizando durante todo o período da Idade Média européia. Essa forma de ser ocidental, que definiu a identidade do cristianismo como religião, tem uma dupla dimensão: uma religiosa e, como vimos anteriormente, outra cultural, ambas tecidas e integradas numa só realidade. De um lado temos um cristianismo forte que “define e constrói sua própria cultura e pauta por ela a sociedade em que se encontra”. Por outro lado, “uma cultura bem definida condiciona e orienta o desabrochar de um cristianismo quase hegemônico e muito criativo” (AZEVEDO, 2001, p. 20).

Esse cristianismo gestado na cultura ocidental teve sua fase de difusão e expansão no processo de evangelização que se deu após o século XIII, até praticamente nossos dias. Nesse sentido, de modo não exclusivo, porém dominante, falamos aqui de um cristianismo monocultural, transmitido ao longo da história da Igreja, pela evangelização, com uma “fisionomia cultural concreta do cristianismo ocidental” (AZEVEDO, 2001, p. 21).

Num processo de deculturação,³⁵ com a missão de levar a Boa Nova ao mundo, esse cristianismo se impôs como cultura dominante sobre todas as outras culturas alcançadas pela evangelização, que no caso da América Latina e Caribe se deu paralela à colonização, tendo como consequência maior, “uma simultânea justaposição entre o cristianismo, de um lado, e, de outro, as culturas de origem dos povos que iam sendo evangelizados, ao preço de uma crescente perda de suas próprias raízes culturais e religiosas” (AZEVEDO, 2001, p. 21).

Com efeito, por cinco séculos de colonização, a evangelização na América Latina e no Caribe, atrelada que estava ao modo como o Ocidente cristão tratava o “outro”, simplesmente negou o exercício da alteridade, em sua relação com os ‘evangelizados’ (ou dominados). O contato do Ocidente cristão, com as culturas da América Latina e Caribe, por meio de sua maior vertente, a Igreja católica, nas missões promovidas pelos países ibéricos, no período colonial, se deu de forma violenta, envolvendo submissão, rejeição e até mesmo o aniquilamento. Isso mostra como a missão evangelizadora, mesmo sob uma ação eclesial “sob o dinamismo do Espírito Santo não deixa de ser uma ação humana, sujeita às contingências da história, como qualquer outra ação” (BRIGHENTI, 2006, p. 5).

2.2 A EXPERIÊNCIA MULTICULTURAL

Toda a experiência salvífica, assim como foi a própria vida de Cristo, implica uma abertura gratuita à alteridade e até mesmo ao altruísmo. Conforme ensina a teologia cristã, Cristo deu sua vida pelo outro, ensinando aos seus seguidores que o caminho para Deus é o caminho da alteridade e do altruísmo. Contudo, por mais que Ele tenha ensinado que se deve amar o outro como a si mesmo, como vimos, a história ensina que a Igreja que nasceu a partir Dele seguiu outros rumos. Hoje, os tempos são outros. O mundo tornou-se plural e diverso, em termos culturais e religiosos. Não há mais espaço para posições imperialistas, monoculturais e excludentes. Sabe-se que qualquer missão evangelizadora somente será eficaz, se sua ação tiver como ponto de partida o ‘outro’, “não como uma realidade passível de ser ‘assimilada’ ou ‘rejeitada’, nem muito menos como mero

³⁵ Que consistia em substituir pela imposição (por força do poder da cruz e da espada) a religião de outras culturas, para dar lugar à única e verdadeira religião: o cristianismo.

prolongamento do mesmo – do eu -, mas como o ‘totalmente outro’”. Enfim, ver o outro “não como ameaça ou potencial inimigo, mas como instância de enriquecimento e de novas possibilidades” (BRIGHENTI, 2006, p. 5-6).

Desde essa perspectiva, torna-se um desafio para a própria Igreja católica colocar-se no lugar do outro, acolher o outro, em atitude dialogal, resgatando o sentido do cristianismo como religião da alteridade. Isso leva necessariamente o cristianismo a uma experiência multicultural, em que a evangelização se dá no respeito ao outro e à sua cultura.

2.1.1 O deslocamento de uma visão monocultural para multicultural: a Igreja católica se abre ao universo plural

Nos dias de hoje, não há mais espaço para a Igreja continuar se posicionando frente às outras religiões, com a visão monocultural que a caracterizou por tantos séculos, num contexto em que através da globalização, abriram-se as fronteiras para o encontro das culturas. Vivemos na contemporaneidade um acentuado pluralismo cultural,³⁶ contexto este em que a Igreja católica finalmente se abre ao mundo moderno e ao universo plural e diverso das crenças, tendo como fio condutor a inculturação da fé cristã, no respeito às culturas outras, num verdadeiro exercício de alteridade, de forma tal a reparar a fratura entre fé e cultura, observada pelo papa Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, em que se referiu à realidade vivida pelos povos que foram anteriormente evangelizados pela Igreja Católica, que não conseguiu promover um encontro da Palavra de Deus, com a vida cotidiana das pessoas.

Correspondendo a uma virada antropológica no âmbito da Igreja católica, com a realização do Vaticano II, acontece o deslocamento de uma visão monocultural, eclesiocêntrica e exclusivista, para uma visão multicultural, cristocêntrica e inclusivista. Com efeito, a partir da realização do Concílio Vaticano II, a Igreja católica passa a

³⁶ O pluralismo cultural não pode ser visto hoje como escândalo ou ameaça para a unidade da Igreja, mas sim como um desafio. Desta forma, a Igreja que continua sendo o “sacramento do mundo”, tem à sua frente um novo caminho a ser trilhado na evangelização do povo latino-americano-caribenho: a inculturação. Nessa nova empreitada religiosa, a Igreja poderá ser obstáculo ou caminho para a inculturação do Evangelho. A mesma se torna obstáculo para a inculturação do Evangelho “quando a sua universalidade fica abstrata e quando uniformidade é a estratégia principal para garantir a unidade e a catolicidade”. A Igreja será o caminho da inculturação “quando a sua universalidade faz-se concreta, ousa afirmar os vínculos com todas as culturas segundo a forma cristã da kenosis” (PIETRZAK, 2010, p. 37).

reconhecer a presença de sinais salvíficos em outras denominações cristãs não católicas e também sementes do Verbo em outras religiões não-cristãs.

A seguir, a importância do Vaticano II para a formação de uma consciência inclusivista na Igreja católica, que mudará os rumos de sua missão de divulgar ao mundo a experiência salvífica de Jesus Cristo.

3 O VATICANO II LANÇA A IGREJA CATÓLICA À PLURALIDADE ECLESIAL E À DIVERSIDADE RELIGIOSA

Ao promover uma profunda transformação na visão de mundo religiosa na Igreja católica, o Concílio Vaticano II rompeu com 400 anos de Contra-Reforma, que data desde o Concílio de Trento (século XVI), passando pelo Concílio Vaticano I (em fins do século XIX), até chegar àquele Concílio. Trata-se, porém, de uma ruptura mais teológica do que institucional, não resultando em mudanças estruturais no modelo eclesial.

O Concílio Vaticano II significou um progresso inegável para a Igreja e para o mundo, pois valorizou o povo de Deus; motivou uma participação maior dos leigos na ação missionária e na tomada de decisões em nível de comunidades; fomentou a criação de uma colegialidade episcopal; um Igreja-comunhão; uma presença maior no mundo; o respeito às culturas, bem como às etnias; uma maior sensibilidade aos problemas humanos; um maior empenho por uma sociedade fundada na justiça e na paz (MIRANDA, 2006, p. 13). Afirmada como ‘sinal e instrumento de salvação’ (LG 1) e por isso mesmo, com uma identidade aberta e voltada para o mundo, a Igreja católica se propõe dar aos homens imersos nas tristezas e angústias, ‘alegria e esperança’ (GS 1).

Pela primeira vez, em séculos, a Igreja convoca um Concílio não para decidir sobre uma verdade de fé ou condenar algum erro teológico, posicionando-se de forma apologética, como afirmou o papa Paulo VI (1967, p. 666) em seu discurso de conclusão do Concílio: “A Igreja, com efeito, entrando em si mesma, penetrou no íntimo da sua consciência não para se comprazer em eruditas análises sobre a psicologia religiosa ou a história das suas coisas, ou para intencionalmente reafirmar os seus direitos ou formular as suas leis”. Ao contrário, diz o papa, fez isto com a finalidade de “encontrar em si a palavra de Cristo, viva e operante no Espírito Santo, e para sondar mais profundamente o mistério, ou seja, o desígnio e a presença de Deus fora e dentro de si”.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Na Constituição Apostólica convocatória do Concílio Vaticano II, o papa João XXIII (1997, p. 9-10) expõe os motivos que o levaram à convocação: O mundo passa por uma grave crise que atinge a todos os povos, frente às quais a Igreja católica se sente interpelada e obrigada a dar uma resposta, no sentido de estabelecer um contato entre o mundo moderno e as energias vivificadoras e perenes do Evangelho: Por prescindir de Deus, o progresso da ciência e da técnica traz graves consequências à ordem temporal de tal forma que o avançado progresso material não corresponde a igual progresso no campo moral. Isso faz com que os valores do espírito se enfraqueçam. Com isso, o impulso incontrolável na procura praticamente exclusiva dos gozos terrenos, postos pelo avanço da técnica, com tal facilidade, ao alcance de todos. O papa João XXIII ressalta ainda outro fato completamente novo e desconcertante, que é a existência do ateísmo prático a operar em nível mundial.

Soma-se a isso, outros “sinais dos tempos” (Mt 16,3), apontados por João XXIII (1997, p. 10), que compõem um cenário de trevas que acinzentam a face da terra, apontando para a necessidade de uma resposta da Igreja aos apelos do mundo, por um novo sentido à ordem mundial, os quais são: sucessivas guerras sangrentas em nossos tempos (sobretudo a Primeira e a Segunda Guerra Mundial); ruínas espirituais causadas por inúmeras ideologias e consequências de amargas experiências, mas que deixaram úteis ensinamentos; o progresso científico que possibilitou o homem tecnicamente a criar instrumentos catastróficos (bomba atômica) para destruição em massa, suscitando angustiosas interrogações (eclipsando a razão).

Não nos ateremos aqui em descrever as razões históricas que impediram a Igreja Católica de abrir-se à modernidade, mas em síntese, isso foi motivado por um estado de tensão que se estabeleceu desde o início, entre Igreja e a modernidade que surgia na Renascença, com correntes culturais, políticas e religiosas, com destaque para a Reforma Protestante. Tal estado de tensão se transformaria num profundo fosso, com a Revolução Francesa, impulsionada por ideais iluministas. Esse fechamento à modernidade se deu porque as ideias que dão base ao mundo moderno são contrárias ao *depósito fidei*, recebido da Igreja pelas mãos dos apóstolos, com missão de guardá-lo, conservando-o intocável ao longo dos séculos. De acordo com Libânio (2000, 13), essa resistência da Igreja católica à modernidade, pode tê-la dificultado de perceber-lhes os valores. Por

outro lado, como se viu acima, revelou igualmente uma percepção intuitiva de que se ocultavam na mesma germes maléficis.

3.1 ABERTURA DA IGREJA À LUZ DO BOM SAMARITANO

Sinalizando uma tomada de consciência humanista (um novo humanismo na Igreja) por parte dos padres conciliares, o programa pastoral do Concílio Vaticano II está voltado à cultura atual, essencialmente antropocêntrica, tendo se orientado todo ele à utilidade humana. Em seu discurso de encerramento, o papa Paulo VI (1997, p. 669) declarou que o Concílio teve como exemplo e norma norteadora de seus atos, a história do bom samaritano. “Com efeito, um imenso amor para com os homens penetrou totalmente o Concílio. A descoberta e a consideração renovada das necessidades humanas [...] absorveram toda a atenção deste Concílio”, a ponto de declarar-se “quase escrava da humanidade”, afirmando que “a ideia de serviço ocupou o lugar central” das discussões conciliares, resguardando-se, contudo, em afirmar que “este [Concílio] debruça-se sobre o homem e sobre a terra, mas eleva-se ao reino de Deus”.³⁷ É com esse espírito que o Vaticano II apresenta a imagem de uma Igreja aberta em relação com o mundo moderno, colocando-se em diálogo com as Igrejas e comunidades cristãs, com as religiões e também com a cultura.³⁸ Essa abertura tem sua razão de ser, como o vemos na *Redemptoris Missio*, um dos documentos do Concílio Vaticano II: “O cristianismo está aberto à fraternidade universal, porque todos os homens são filhos do mesmo Pai e irmãos em Cristo” (RM, n. 43).

Essa abertura de diálogo, contudo, significou também certo modo ruptura com tradições antigas e recentes da própria Igreja que a impediam de exercer sua missão de evangelizar o mundo hoje (LIMA, 2017). Essa ousadia viria a se confirmar na Conferência de Aparecida, quando então se declarou com firmeza que era preciso “abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favoreçam a transmissão da fé” (AP n.

³⁷ Disponível no site: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html. Acessado em: 24/03/2017.

³⁸ No que pode soar irônico, é que o Vaticano II lança a Igreja católica ao diálogo justamente num momento em que a modernidade, centralizada no indivíduo e na razão autônoma, emancipada que foi da tutela religiosa, tem seus ideais questionados (BEOZZO, 2003, p. 88), apresentando sinais de enfraquecimento, de esgotamento, de exaustão. Com efeito, vivemos hoje uma mudança de época, mais bem descrita como pós-modernidade, termo criado por Jean François Lyotard (2009), que sinaliza o fim das meta-narrativas e que tem por evento simbólico a queda do muro de Berlim.

365), para não se cair na armadilha de se fechar em torno de si mesmos, devem formar-se “como discípulos missionários sem fronteiras, dispostos a ir ‘à outra margem’, àquela onde Cristo ainda não é reconhecido como Deus e Senhor, e a Igreja não está presente” (AP n. 376). Isto só se tornará possível com a conversão pastoral e renovação missionária, ou seja, com um “coração universal, aberto a todas as culturas e a todas as verdades, cultivando nossa capacidade de contato humano e diálogo” (DA n. 377).

Sem fazer uso do tradicional recurso da autoridade em sua postura frente à modernidade, reflexo de uma mentalidade restauradora, com sua proposta de realizar um aggiornamento na Igreja católica, João XXIII convocou o concílio Vaticano II, com a finalidade de “trazer a Igreja para dentro do mundo e da cultura de nossos dias” (ZILLES, 1993, p. 34). Com a pergunta feita na *Gaudium et Spes* “o que pensa a Igreja do homem” (GS n. 11), a Igreja católica assume a virada antropológica própria da modernidade, em versão adaptada à teologia, pelo teólogo jesuíta Karl Rahner. Assim, ao ter como ponto de partida para sua ação pastoral o homem em sua situação no mundo, bem como sua obra, como religião da encarnação de Deus, o Vaticano II isenta o Cristianismo de se colocar ao mundo a alternativa simplista “ou Deus ou o homem”, afinal, “Deus fez-se homem para que o homem se tornasse divino”, decidindo-se, desta forma, a favor do homem. Consequentemente, a Igreja não tem outra escolha: “ou é com Deus a favor do homem ou sem Deus contra o homem” e isto a leva a interessar-se em tudo aquilo que diga respeito ao homem e a sua humanidade (ZILLES, 1993, p. 34).

3.2 CHAVES DE LEITURA PARA A COMPREENSÃO DA ABERTURA DA IGREJA À MULTICULTURALIDADE

O Concílio Vaticano II significou um divisor de águas, com uma virada histórica da Igreja católica em sua relação com a cultura moderna. Nessa virada estão presentes duas palavras-chave que são essenciais na compreensão dessa abertura: aggiornamento e diálogo, a que Mário de França Miranda (2006, p.15) atribui como “o sonho de João XXIII” e que sintetizam, portanto, o que pretendia com a realização do Concílio.

3.2.1 Aggiornamento.

Segundo Miranda (2006, p. 16), esta palavra-chave significa atualização, renovação, reforma. Tem por primeiro pressuposto “um descompasso da Igreja com a sociedade envolvente, uma dificuldade, mais experimentada e sentida do que formulada, de proclamar na cultura de então a mensagem evangélica”. Isto sinaliza o fim de uma configuração histórica do catolicismo, de uma igreja voltada sobre si mesma, de forma excludente, fechada ao diálogo com o diferente. De acordo com o autor, a ameaça de fragmentação da Igreja, por ocasião da reforma, foi represada pelo Concílio de Trento. Contudo, isso “representou também um catolicismo romano afastado das outras tradições cristãs do ocidente e do oriente, entrincheirado diante da cultura moderna e avesso ao contato com outras culturas nativas”. A intensão de João XXIII não era corrigir erros doutrinários ou morais, como se deu nos concílios ecumênicos anteriores, mas “atualizar a mensagem da salvação procurando exprimi-la para o mundo moderno”. Esta é, na opinião de Miranda (2006, p. 16), a *originalidade* do Concílio Vaticano II.

A palavra ‘aggiornamento’ não se refere a sujeição, nivelamento, pacto ou compromisso da Igreja com o mundo de hoje. Não se trata de uma acomodação do cristianismo ao mundo moderno, nem absorção desse mundo por parte da Igreja-Instituição, num processo de ‘eclesiastização’ do mundo, formando uma neocristandade. Trata-se sim de colocar a Igreja católica em atitude de escuta, de ir ao encontro, de abrir-se às legítimas exigências do mundo de hoje, que passa por profundas mudanças estruturais e de modos de ser (culturais), inserindo-a no mundo moderno com espírito de ajuda, de doação, de caridade total, de diaconia, de serviço. Trata-se, conforme o Cardeal Dom Aloísio Lorscheider (2005, p.18), de “considerar a maneira de pensar do ser humano de hoje, a sua linguagem, o seu modo de ser, para apresentar o Evangelho como única mensagem capaz de salvar”. Enfim, aggiornamento é uma abertura crítica ao mundo moderno tendo como critério o Evangelho.

3.2.2 Diálogo

De acordo com Miranda (2006, p. 17), esta outra palavra-chave é exigência da primeira, aggiornamento, e também da pastoralidade. O diálogo tem por finalidade ser instrumento de conhecimento do público a ser evangelizado pela Igreja. Ele é necessário

para que “a sociedade perceba o significado profundo, a dimensão salvífica, bem como a razão de ser da Igreja”. Por meio do diálogo com seu interlocutor, a Igreja se posiciona como quem não somente fala, “mas também escuta, aprende, se repensa, se questiona, se modifica, se atualiza” de tal forma que sua autocompreensão é enriquecida, renovada, deixando transparecer melhor sua dimensão institucional. Conforme Miranda (2006, p. 17), o diálogo é “uma realidade profunda e exigente que leva a sério a história, a subjetividade, a sede de comunhão” e esse foi exatamente o objetivo de João XXIII ao convocar o Vaticano II, a fim de que a Igreja realizasse melhor sua missão salvífica.

Detendo-nos um pouco mais sobre essa segunda chave de interpretação, é importante frisar que o diálogo implica o rompimento com uma visão eclesiocêntrica, com a ideia de uma Igreja fechada sobre si mesma, recolocando, conseqüentemente, em primeiro plano, “o sentido último da instituição eclesial como sacramento da salvação para o mundo, fazendo-a entrar seriamente no desenrolar histórico da humanidade, participar da aventura humana, conviver em sociedade e construir o futuro” (MIRANDA, 2006, p. 17). Enfim, o diálogo implica a saída de uma postura eclesiocêntrica e exclusivista, para uma nova postura, cristocêntrica e inclusivista.

Assim, aggiornamento e diálogo, como palavras-chave interpretativas, constituem “o eixo em torno do qual os temas do ecumenismo, das religiões e das culturas irão se estruturar e deixar assim aflorar a unidade de fundo que os une” (MIRANDA, 2006, p. 18), conforme veremos a seguir.

3.3 A IGREJA CATÓLICA SE ABRE AO DIÁLOGO COM A PLURALIDADE ECLESIAL E A DIVERSIDADE RELIGIOSA

Olhando para fora de si, os padres Conciliares procuraram o estabelecimento de diálogo não só com o mundo na sua profanidade, mas igualmente com as suas diversas formas religiosas, desde aquelas próximas em comunhão com a Igreja (Igrejas orientais ortodoxas e as originadas da Reforma) até as tradições religiosas mais distantes culturalmente. Assim, estabeleceu-se como meta pastoral, uma posição dialógica com crentes cristãos e não crentes, numa base ética comum e respeitante à liberdade religiosa. A concepção de salvação, até então vista exageradamente referida às dimensões visíveis da Igreja, foi ampliada devido a uma nova percepção da dimensão missionária. Enfim, o

Vaticano II reinterpretou em outro horizonte o axioma do 3º século (dogma de fé para os católicos), *extra ecclesiam nulla salus*³⁹ (LIBÂNIO, 1998, p. 85).

Portanto, acontece uma mudança de foco no que concerne à relação da Igreja católica com os irmãos separados e com os não-cristãos, no que se refere à salvação. Essa mudança corresponde a uma descentralização eclesiológica e uma concentração cristológica que culmina por conceber a Igreja como sendo a universalidade do povo de Deus. A *Lumen Gentium* expressa essa nova mentalidade inclusivista da Igreja Católica e motiva a todos ao diálogo com o diferente, ao reconhecer que a catolicidade e universalidade da Igreja se estende “a todos os povos da terra” que “são chamados a esta unidade católica do povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal”, à qual, ainda que de modo diverso, “pertencem ou para a qual se orientam tanto os católicos como todos os cristãos, e mesmo todos os homens em geral, chamados pela graça de Deus à salvação” (LG 13).

A seguir, veremos as três formas de diálogo que a Igreja católica estabelece com a pluralidade eclesial, a diversidade religiosa e com cultura, que evidenciam a mudança de uma visão exclusivista, eclesiocêntrica, própria de uma afirmação monocultural, não cabível para os dias de hoje, para uma visão inclusivista, cristocêntrica, típica de uma realidade multicultural, na qual a Igreja católica é vista como uma dentre uma pluralidade de comunidades eclesiais, que se afirmam como Igreja de Cristo, e de sua parte o Cristianismo como um todo é visto como apenas uma dentre uma diversidade de religiões.

3.3.1 O diálogo com as comunidades cristãs separadas

³⁹ De acordo com o Cardeal francês Yves Congar (1997, p. 55), um dos maiores responsáveis pela abertura ecumênica da Igreja católica, o Vaticano II nos deu uma outra consciência quanto ao passado da verdade dos *outros* sob o ponto de vista religioso e de suas possibilidades de salvação. “Mantendo sempre as verdades dogmáticas já estabelecidas, acatamos certo número delas *de forma diferente*”, diz o autor, afirmando que hoje não se sustentaria, em “sentido literal material, o enunciado da bula da união dos coptas ou *Decreto para os jacobitas*, de 4 de fevereiro de 1442, sobre a danação não apenas dos pagãos, mas também dos judeus, dos heréticos e dos cismáticos”. Ou seja, para Congar (1997, p. 55), nos dias atuais, o ensinamento oficial da Igreja católica “interditada manter em sentido literal o princípio: *Extra Ecclesiam nulla salus*”. Considera o autor que esse princípio não constitui “uma afirmação sobre a (não)-salvação de quaisquer pessoas, mas uma afirmação sobre a capacidade plenamente católica que possui a Igreja de trazer a todo homem a salvação em sua plenitude”.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Embora a abertura ecumênica perpassa diversos documentos conciliares, o decreto *Unitatis Redintegratio* é o documento dedicado exclusivamente a essa temática, significando a concretização de um desejo de João XXIII. Através deste documento, a Igreja católica reconhece o movimento ecumênico, que surgiu no meio protestante, afirmando-o como fruto da ação do Espírito Santo. A tardia entrada da Igreja ao diálogo ecumênico tem como pressuposto a compreensão de si própria como uma comunhão. “Enquanto se considerava juridicamente uma sociedade perfeita, também se identificava sem mais com a Igreja de Jesus Cristo, de tal modo que fora de si só havia um vazio eclesial”. Porém, a partir do momento em que descreve a si própria como constituída por uma pluralidade de elementos tais como: Palavra de Deus, acolhimento na fé, ação do Espírito Santo, sacramentos, ministério ordenado etc, “sem identificar a Igreja de Cristo consigo mesma, ela abre a possibilidade de que alguns desses elementos possam se encontrar fora dela” (MIRANDA, 2006, p. 19).

De fato, em perspectiva de diálogo, num mundo pluralista, o Vaticano II reconhece, no decreto *Unitatis Redintegratio*, que “dentre os elementos ou bens com que, tomados em conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada, alguns e até muitos e muito importantes podem existir fora do âmbito da Igreja católica” (UR n. 3b). Igualmente declara que “não poucas ações sagradas da religião cristã”, que são celebradas por nossos irmãos separados, podem “produzir a vida da graça e devem mesmo ser tidas como aptas para abrir a porta à comunhão da salvação” (UR n. 3c). Em razão disso, as igrejas e comunidades separadas “de forma alguma estão despojadas de sentido e de significação no mistério da salvação”. E mais, “o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como de meios de salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica” (UR n. 3d). Assim, a Igreja se vê unida a eles, que são batizados e que tem o nome de cristãos, “embora não professem integralmente a fé ou não guardem a unidade de comunhão com o sucessor de Pedro” (LG 15). Portanto, como dirá mais tarde o papa João Paulo II, “para além dos limites da Comunidade católica, não existe o vazio eclesial” (UUS 13).

Sinalizando uma releitura positiva do dogma *extra ecclesiam nula salus*, afirmando-lhe um caráter inclusivista, como já havia feito anteriormente o papa Pio IX,

no século XIX,⁴⁰ em relação aos não-cristãos, o Vaticano II isenta de culpa aqueles que nascem nas comunidades cristãs e que “são instruídos na fé de Cristo”, não podendo os mesmos ser “acusados do pecado da separação”, razão pela qual “a Igreja católica os abraça com fraterna reverência e amor. Pois aqueles que creem em Cristo e foram devidamente batizados, estão em certa comunhão, embora não perfeita, com a Igreja católica” (UR n. 3a).

3.3.2 O diálogo com os não-cristãos

Antes do Vaticano II, as religiões não-cristãs eram vistas pelo cristianismo como realidades inferiores, repleta de falsidades e degenerações, que deveriam desaparecer para dar espaço à única verdade da fé cristã (MIRANDA, 2006, p. 23). Hoje, a salvação dos não-cristãos é vista sob uma nova perspectiva. A Constituição dogmática *Lumen Gentium* (n. 16) é clara ao mostrar o novo posicionamento da Igreja no Vaticano II, com relação aos não-cristãos. Afirma que aqueles que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, buscando, porém, a Deus com sinceridade do coração, esforçando-se, “sob a ação da graça, por cumprir na vida a sua vontade, conhecida através dos ditames da consciência, também esses podem alcançar a salvação eterna”. De igual modo, a divina providência não nega “os meios necessários para a salvação àqueles que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, mas procuram com a graça divina viver retamente”. A Igreja considera “tudo o que neles há de bom e de verdadeiro [...] como preparação ao Evangelho e como dom daquele que ilumina todo o homem para que afinal tenha a vida”.

Assim, participam da salvação, a qual, conforme a *Gaudium et Spes* (n. 22), não se limita somente aos cristãos, mas estende-se a “todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível”, vez que Cristo morreu por todos e uma só é a vocação última do homem, ou seja, divina. Em razão disto os padres conciliares admitem que “o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS 22), chamando todos os homens a Cristo, seja pelas sementes do Verbo, seja pela pregação do Evangelho (AG 15).

⁴⁰ Encíclica “*Quanto conficiamur moerore*” aos bispos da Itália, publicada em 10 de agosto de 1863 (DZ 2865-2867).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Por meio da declaração *Nostra Aetate*,⁴¹ o menor documento do Vaticano II (com apenas cinco partes), a Igreja se refere de modo inclusivista às religiões não-cristãs, as quais pretende conhecer, compreender e com elas dialogar e cooperar num clima de respeito e de estima mútua, excluindo qualquer forma de discriminação (NA n. 5). O fundamento teológico para essa abertura está logo no início: Com efeito, todos os homens constituem uma só comunidade e uma mesma origem, “uma vez que Deus fez todo o gênero humano habitar a face da terra. Tem igualmente um único fim comum, Deus, cuja Providência, testemunhos de bondade, e planos de salvação abarcam a todos” (NA n.1).

Os padres conciliares dirigem um olhar positivo às religiões universalistas: Hinduísmo, Budismo, Islamismo e Judaísmo, as quais se esforçam “por responder, de vários modos, à inquietação do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e preceitos de vida, como também ritos sagrados” (NA 2). Desta forma, a Igreja católica “não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões”, considerando “com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas”, como “um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2). Em razão disso, exorta seus fiéis “a que, com prudência e caridade, por meio do diálogo e da colaboração com os membros das outras religiões, e sempre dando testemunho da fé e da vida cristã”, não só reconheçam, mas também “conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nelas se encontram” (NA 2).

Mais conhecido na teologia como princípio da sementeira, em que não se anuncia o Evangelho num vácuo, ou a uma tábua rasa,⁴² ao falar sobre a missão de evangelizar todos os povos em vista ao segundo advento do Senhor e à plenitude escatológica, o Decreto *Ad Gentes* reconhece que “tudo o que de verdade e de graça” se encontre entre os gentios são “como uma secreta presença de Deus”. De igual modo, afirma que “o que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos”

⁴¹ A declaração vem marcada “por um otimismo salvífico presente em outros textos conciliares que dizem respeito à salvação dos não-cristãos. O que no passado aparecia apenas como uma possibilidade baseada na misericórdia divina vem nesse concílio incisivamente afirmado” (MIRANDA, 2006, p. 23).

⁴² Ao evangelizar, a Igreja jamais age no vazio. “Antecede-lhe o Espírito Santo presente antes mesmo da ação evangelizadora da Igreja, como que preparando o campo para a sementeira” (MELO, 1996, p. 68). Esse princípio da sementeira das “sementes do Verbo” aponta para a ação do Espírito Santo em toda a humanidade, mesmo os nos não-cristãos. As ‘semina Verbi’ “estão difundidas em todas as partes pela ação do Espírito. Assim, antes que chegue a palavra da pregação, já existe uma palavra interior no coração do homem que é fruto da ação do Espírito” (LIBÂNIO, 1975).

(AG 9; cf. LG 17). São “sementes do Verbo neles adormecidas”⁴³ que devem ser trazidas à luz, com alegria e respeito (AG 11).

O diálogo inter-religioso “é parte indispensável da relação intercultural, porta de entrada de todo processo evangelizador e fio condutor de toda a relação construtiva entre os sujeitos da evangelização” (AZEVEDO, 2001, p. 26). Esta abertura do Vaticano II é de fundamental importância para o diálogo inter-religioso que segundo Miranda (2006, p. 24) mais que um componente essencial para a evangelização, representa para o concílio a oportunidade de repercutir positivamente dentro do cristianismo. Afinal, “conhecer e respeitar o diferente, sem procurar destruí-lo como uma ameaça à própria identidade, já implica se ver questionado nas próprias convicções, revendo-as à luz dos dados providos de fora”. Ou seja, é necessário que se realize no âmbito da Igreja um diálogo intra-religioso, antes mesmo do diálogo inter-religioso.

Em toda religião há uma tomada de consciência da presença da divindade no mundo. As pessoas acolhem essa divindade como um Outro que vem ao seu encontro. Esse Outro é percebido pela consciência religiosa como transcendente. Trata-se de uma tendência ou um dom que não é criação própria, que direciona o homem ao divino. Em consequência, os atos religiosos são “interpretados pelos que os fazem como uma resposta, uma busca de Deus, provocada pelo próprio Deus, que toma a iniciativa” (LIBÂNIO, 1992, p. 270).

3.3.3 O diálogo com a cultura

O Vaticano II deu um novo entendimento na relação da Igreja Católica com a cultura. Assim, diversos textos do Concílio se referem ao diálogo com a cultura. Mesmo sem apresentar uma compreensão adequada da relação fé e cultura, tal como a temos hoje, o Concílio Vaticano II “representa uma tomada de consciência inédita na história da Igreja, que desencadeará todo um processo de reflexão e de ação nos anos posteriores”. Em sua análise sobre o diálogo com a cultura, como vimos anteriormente, o Vaticano se

⁴³ O papa João Paulo II nos diz que por meio do diálogo inter-religioso “a Igreja pretende descobrir as ‘sementes do Verbo’, os ‘fulgores daquela verdade que ilumina todos os homens’ – sementes e fulgores que se abrigam nas pessoas e nas tradições religiosas da humanidade” (RM n. 56).

afasta de uma concepção elitista e assume uma perspectiva de *cunho antropológico* (MIRANDA, 2006, p. 25).

A íntima relação entre fé e cultura, propiciada pelo diálogo, tem fundamento teológico na própria encarnação de Cristo nas “condições sociais e culturais” do contexto onde viveu (AG 10). Há de se considerar que Deus sempre se revelou “de acordo com a cultura própria de diversas épocas” (GS 58). Do mesmo modo a Igreja sempre se serviu das culturas na proclamação do Evangelho, na celebração litúrgica bem como na vida da comunidade eclesial, ainda que não se identificasse com qualquer cultura (GS 44; 58).

Segundo a *Gaudium et Spes*, “é próprio da pessoa humana necessitar da cultura, isto é, de desenvolver os bens e valores da natureza, para chegar a uma autêntica e plena realização”, razão pela qual natureza e cultura se encontram intimamente ligadas, pois se refere à vida humana (GS 53).⁴⁴ Sem dúvida, essa nova realidade cultural soa como desafio para a missão evangelizadora da Igreja, lembrando que como artífices e autores da cultura da própria comunidade, os homens e as mulheres devem tomar cada vez mais consciência do “sentido da autonomia e responsabilidade, o qual é de máxima importância para a maturidade espiritual e moral do gênero humano”, em vista à construção de “um mundo melhor, na verdade e na justiça” (GS 55). Ao se referirem sobre o progresso da ciência e da técnica, os padres conciliares mostram uma nova sensibilidade frente aos valores e elementos constitutivos da cultura, afirmando que devem ser valorizados, pois tudo “pode constituir certa preparação para a recepção da mensagem evangélica, preparação que pode ser enformada com a caridade divina por aquele que veio para salvar o mundo” (GS 57).

Sobre a relação entre Evangelho e Cultura, conforme a *Gaudium et spes*, múltiplos são os laços existentes. Ao revelar-se “ao seu povo até a plena manifestação de si no Filho encarnado”, Deus se comunicou conforme a cultura própria de cada época. De igual modo, no decorrer da história em diversos condicionalismos a Igreja fez uso dos recursos de diversas culturas fazendo chegar a todos os povos a mensagem de Cristo, com a

⁴⁴ Por seu caráter histórico-social, assumindo frequentemente um sentido sociológico e etnológico, pode-se falar de pluralidade das culturas. “Com efeito, diferentes modos de usar das coisas, de trabalhar e de se exprimir, de praticar a religião e de formar os costumes, de estabelecer leis e instituições jurídicas, de desenvolver as ciências e as artes e de cultivar a beleza, dão origem a diferentes estilos de vida e diversas escala de valores” (GS 53).

finalidade de “explicar, investigar e penetrar mais profundamente e para lhe dar melhor expressão na celebração da liturgia e na vida da multiforme comunidade dos fiéis” (GS 58). Sem estar ligada exclusiva e indissolúvelmente a uma cultura específica, a Igreja é capaz de “entrar em comunicação com as diversas formas de cultura, com o que se enriquecem tanto a própria Igreja como essas várias culturas”. No que é função própria da religião cristã, “a boa nova de Cristo renova continuamente a vida e a cultura do homem decaído e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado”. Expressando bem o princípio da inculturação do Evangelho nas culturas, este tem a capacidade de purificar sem cessar e elevar os costumes dos povos. “Fecunda como que por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo” (GS 58).

Por fim, no sentido de harmonização dos diversos aspectos da cultura, considerando sua missão de evangelizar concorrendo para um mundo melhor, de amor, justiça e paz, valorizando a humanização integral, nas dimensões material e espiritual, “a Igreja lembra a todos que a cultura deve orientar-se para a perfeição integral da pessoa humana, para o bem da comunidade e de toda a sociedade”. Em razão disso, torna-se necessário “cultivar o espírito de modo a desenvolver-lhe a capacidade de admirar, de intuir, de contemplar, de formar um juízo pessoal e de cultivar o sentido religioso, moral e social”. (GS 59). Uma vez que deriva de modo imediato da natureza racional e social do homem (artífice da cultura), a cultura “tem uma constante necessidade de justa liberdade e de legítima autonomia, de agir segundo os seus próprios princípios para se desenvolver. Com razão, pois, exige ser respeitada e goza duma certa inviolabilidade, salvaguardados, evidentemente, os direitos da pessoa e da comunidade, particular ou universal, dentro dos limites do bem comum” (GS 59).

Sem dúvida, o maior desafio para a Igreja, em seu processo de aggiornamento, foi a relação Igreja e sociedade e mais concretamente, Igreja e cultura hodierna. A relação entre fé e cultura sempre se apresentou como uma questão prático-teórica fundamental para a evangelização. Justo González (2011, p. 31), um dos maiores historiadores atuais da Igreja na América Latina, comenta que “cada vez que a mensagem do evangelho atravessa uma fronteira, cada vez que cria raízes em uma nova população, cada vez que é

pregada em um novo idioma, coloca-se uma vez mais a questão da fé e da cultura”. Esse mesmo autor afirma que tão logo o cristianismo começa a abrir passagem pelo mundo greco-romano, a pergunta apropriada gira em torno de “como os cristãos deveriam ver a cultura desse mundo: deveriam rejeitar tudo que viesse dela como produto do demônio e do erro? Ou seria possível ver nela a mão e a ação de Deus?”.

Essa questão volta à tona por volta das grandes épocas missionárias, no século 16 para o catolicismo e no século 19 para o protestantismo. Toda vez que o cristianismo penetrava ou tentava penetrar numa nova cultura, a pergunta que se impunha era de como deveria se comportar perante ela. Ou seja, deveria destruir-se a velha cultura para construir, sobre seus escombros, a nova fé? Ou numa visão de acordo com o próprio Evangelho, empenhar-se no sentido de adaptar a pregação e o ensino do Evangelho aos modelos da cultura receptora? Seria o caso de analisar essa cultura, dividindo-a em diversos elementos, a fim de aceitar em seguida uns e rejeitar outros? Em síntese, “a questão da fé e cultura é tema obrigatório para qualquer discussão missiológica” (GONZÁLEZ, 2011, p. 32).

Fé e cultura tem em comum o fato de abranger e tocar a totalidade da pessoa humana. Por isso torna-se importante uma articulação entre as duas. Embora a sensibilidade à cultura tenha caracterizado a evangelização dos tempos da igreja primitiva, nos séculos mais recentes, contudo, a transmissão da fé se deu sem considerar a cultura do outro. Devido à “hegemonia da cultura ocidental na Igreja, durante quase todo o segundo milênio que ora estamos para concluir”, a articulação entre fé e cultura eclipsou-se (AZEVEDO, 1991, p. 138). Ainda na década de 1960, Paulo VI entendeu essa dissociação entre fé e cultura como sendo “o drama de nossa época, como o foi de outras também” (EN 29-20).

4 CONCLUSÃO

A partir do Concílio Vaticano II, temas como o diálogo ecumênico e inter-religioso e a evangelização, em modalidade de inculturação, tem estado presentes na agenda de discussão da Igreja católica, ocupando um maior espaço nos documentos do magistério da Igreja, bem como marcando presença nas grandes reuniões pastorais da

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

hierarquia da Igreja. Os desdobramentos do Vaticano II foram decisivos para a Evangelização e para o diálogo ecumênico e inter-religioso.

No campo da evangelização, a abertura dialógica da Igreja fez com que a evangelização tomasse novos rumos, assumindo uma postura positiva no anúncio do Evangelho às religiões não-cristãs. Mereceu por parte do papa Paulo VI, um documento dedicado exclusivamente a ela: a *Evangelii Nuntiandi*, publicado logo após o Vaticano II, exclusivamente à evangelização, aprofundando sua índole (18-24), estabelecendo seus conteúdos (25-39) e meios (40-48), bem como seus destinatários (48-58). Esse documento passou por uma adaptação à realidade latino-americana, em Puebla, influenciando os novos rumos da missão evangelizadora. Por fim, mereceu do papa João Paulo II, um ousado projeto de uma Nova Evangelização, lançado em 1983, no Haiti. Desde então, aquele papa, canonizado como santo, não mais parou de falar a Nova Evangelização, tornando-se seu porta estandarte. A mesma viria a se tornar tema central em Santo Domingo, quando então foi adotada como projeto pastoral pelos bispos da América Latina, ali reunidos. Por parte do mundo laico, os leigos criaram um movimento para uma década especial de evangelização, como preparação ao ano 2.000: a “Evangelização 2.000” (PEDRINI, 2002, p. 109).

No que se refere às três formas de diálogo estabelecidas para a Igreja, pelo Vaticano II, estas estão em estreita relação com a evangelização. O diálogo ecumênico tem sua razão de ser em vista da evangelização. Sua meta é superar as consequências das divisões para anunciar um Cristo que não seja dividido, para assim dar credibilidade ao cristianismo. Nos campos de missão ou evangelização, importa que todos, católicos e protestantes, anunciem um mesmo Cristo, para que o mundo creia (Jo 17,21). Quanto ao diálogo inter-religioso, a evangelização implica uma relação dialogal entre as religiões não-cristãs, com as quais entra em contato. Conforme o papa João Paulo II, na *Redemptoris Missio* (RM n. 55), “o diálogo inter-religioso faz parte da missão evangelizadora da Igreja” e não contrasta com o anúncio de Cristo.

Concluindo, pode-se afirmar que o Concílio Vaticano II foi decisivo para o relacionamento da Igreja católica com as outras religiões. A mesma entra para o movimento ecumênico, em busca da unidade do Cristianismo, a fim de testemunhar Jesus Cristo ao mundo não-cristão. O dialogar com a pluralidade eclesial e diversidade religiosa

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

passa a ser, irreversivelmente, parte constitutiva da própria identidade católica. Por fim, esta virada de página da Igreja católica que vai do exclusivismo ao inclusivismo religioso, teve repercussões importantes para a reflexão teológica contemporânea, principalmente para um novo ramo da teologia que se afirma cada vez mais nos dias de hoje, que é o da Teologia das Religiões.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Viver a fé cristã nas diferentes culturas. São Paulo: Loyola, 2001. SANCHES, 2004
- _____, Marcello S.J. Entroncamentos & Entrechoques. Vivendo a fé em um mundo plural. São Paulo: Loyola, 1991
- BEOZZO, Oscar. O Concílio Vaticano II e a modernidade. In: BOGAZ, S.; COUTO, Márcio A. (Orgs.). II Congresso de Teologia. Vinho Novo em Odres Velhos? Uma igreja para os novos tempos. São Paulo: Loyola, 2003.
- BRIGHENTI, Agenor. A missão evangelizadora no contexto atual: realidade e desafios a partir da América Latina. São Paulo: Paulinas, 2006.
- CONGAR, Cardeal Yves. Igreja e papado: perspectivas históricas. Tradução de Marcelo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1997.
- GONZÁLEZ, Justo L. Cultura & Evangelho: o lugar da cultura no plano de Deus. São Paulo: Hagnos, 2011.
- JOÃO XXIII, Papa. Constituição Apostólica com a qual é convocado o Concílio Ecumênico Vaticano II. In: Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1975). São Paulo: Paulus, 1997.
- LIBÂNIO, J. B. Teologia da Revelação a partir da modernidade. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Teologia: Novo paradigma? In: ULLMANN, Reinholdo Aloysio (Org.). Consecratio Mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- _____. Igreja contemporânea: Encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. Sínodo dos Bispos (1974): Evangelização no Mundo de Hoje. Síntese. Revista de Filosofia. Belo Horizonte: FAJE, v. 2, n. 3 (1975).
- LIMA, Luiz Alves de. A catequese do Vaticano II aos nossos dias. São Paulo: Paulus, 2017.
- LORSCHIEDER, Dom Aloísio. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In: SANTOS, Manoel Augusto (Org.). Concílio Vaticano II: 40 anos da Lumen Gentium. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 17-26.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

LYOTARD, Jean-François. A Condição Pós-Moderna. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MANZATTO, Antônio. Teologia e Literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994

MIRANDA, Mário de França. A Igreja numa sociedade fragmentada. São Paulo: Loyola, 2006.

PAULO VI. Homilia do papa Paulo VI na conclusão solene do Concílio. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997.

PEDRINI, Alírio José. Evangelizar é fazer Jesus acontecer. São Paulo: Loyola, 2002.

PIETRZAK, Andrzej. Teologia da inculturação segundo Michael Amaladoss e Mário de França Miranda. Lublin: 2010. p. 23-24

SANTORO, Dom Filippo. A Igreja como sacramento: símbolo, memória e evento. In: COSTA, Paulo Cezar (Org.). Sacramentos e evangelização. São Paulo: Loyola, 2004.

ZILLES, Urbano. A modernidade e a Igreja. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

A LUVA DA TUCANDEIRA: A MITOPOÉTICA DA SEXUALIDADE E DA FERTILIDADE SATERÉ MAWÉ

Sheila Nunes da Silva⁴⁵

Resumo: A festa da tucandeira é celebrada pelos Sateré Mawé como ritual de passagem do menino para a fase adulta. Chamada pela etnia de *Waiperiá* a celebração é a maior expressão de identidade do grupo. Sateré-Mawé na língua nativa significa *Lagarto de Fogo e Papagaio Falante*⁴⁶, respectivamente. Ao longo da história o povo Mawé tem buscado manter sua identidade e sua própria existência, portanto, dentro do ritual de passagem há uma carga simbólica que revela o mito e a poesia do clã, revelado a sensibilidade expressa na tucandeira e no guerreiro Sateré- Mawé.

Por isso, neste trabalho proponho uma análise à menudo dos níveis que o jovem Sateré Mawé atravessa ao se deparar com a tucandeira, onde se dá conta de sua real condição humana ante ao ser mítico imortal. Este trabalho é resultado investigações realizadas em distintas comunidades Sateré Mawé localizadas na região norte do Amazonas. De modo que, apresento a análise dos dados obtidos e minhas considerações dentro dos resultados encontrados na pesquisa de campo.

Palavras-chave: Sateré Mawé; Tucandeira; Ritual; Luva; Mitopoética

⁴⁵ Sheila Nunes é doutora em Antropologia na *Universidad de Valladolid* (Espanha) e atua em pesquisa na área de língua e cultura e é pós-doutoranda na Universidade de Évora.

No Ritual da Tucandeira o jovem iniciado, oferece-se como oferta para a cerimônia, na qual terá sua iniciação sexual, este rito de passagem alegoriza a mitopoética da sexualidade e da fertilidade dos Sateré Mawé. Tal grupo étnico assim se autodenomina porque na sua língua nativa Sateré significa *Lagarto de Fogo e Papagaio Falante*⁴⁷. A vida dos Sateré-Mawé transcorre notadamente num mundo animal, e todos basicamente ligados à terra. A lagarta e o papagaio estão ligados à terra e são animais pacíficos e não belicosos e carnívoros. Do mesmo modo a cobra e o tatu estão vinculados à terra, a excessão cabe ao gavião e um ou outro animal aéreo. A terra, como se sabe, é tudo para os mawé, é seu bem por excelência.

O corpo do jovem, no sentido amplo que inclui a mente e a matéria física, é exposto à dor, como um sacrifício ritual espontâneo. O resultado do rito é marcado pela maneira que a tucandeira receberá a oferta, isto determinará o destino do jovem Sateré Mawé como um arquétipo de herói mítico cultural. Assim, vejo que neste processo de prova e resistência, o iniciado luta pela conquista do prestígio da tucandeira, pelo desejo de receber a honra da comunidade étnica, o poder de desfrutar do laço íntimo hierógrama, o casamento sagrado, os segredos dele com a rainha da mitologia Sateré-Mawé, a diva de força, da fertilidade e da virilidade, a Tucandeira Mulher.

Para encontrar o valor do jovem Sateré como um guerreiro, homem corajoso, digno da tucandeira, esta o patenteará no clímax do ritual. O menino vai passar por fases em que serão confrontados com lutas internas e externas, quando ele estará exposto a si mesmo. A tucandeira avaliará o rapaz até ter firme convicção de que ele está pronto para conhecê-lo em sua intimidade feminina.

Os sacrifícios são iguarias dos deuses. Por isso, o ritual passagem da Tucandeira compreende-se pelas fases formadoras do conjunto de práticas e atos cerimoniais, neles há primeiro o intuito do iniciado prestigiar e ser aceito pela Tucandeira com sua oferta preliminar, a abstinência. Aqui, o sacrifício toma o carácter introdutor de preparo para o jovem iniciar sua jornada extática, onde atravessa ao mundo metafísico, no qual vai ser confrontado pela Tucandeira. Para isso, o iniciado Sateré Mawé tem que conquistar a

⁴⁷ A vida dos Sateré-Mawé transcorre notadamente num mundo animal, e todos basicamente ligados à terra. A lagarta e o papagaio estão ligados à terra e são animais pacíficos e não belicosos e carnívoros. Do mesmo modo a cobra e o tatu estão vinculados à terra, a excessão cabe ao gavião e um ou outro animal aéreo. A terra, como se sabe, é tudo para os mawé, é seu bem por excelência.

graça para agradar os espíritos e preparar o seu próprio corpo (mente e físico), com o propósito de está munido para o encontro.

O ritual, como apresentei no estudo anterior, envolve diversos seres da floresta e os espíritos remotos presente na cosmovisão Sateré Mawé. Isto confirma-se pois, enquanto cantam, dançam, rezam e dialogam, comunicam-se com Tupana (deus da criação do mundo Sateré Mawé), com o primeiro Mawé (filho de Onhiámnuaçabê⁴⁸), com Tatu Grande⁴⁹ (para quem foi oferecido primeiro ritual da formiga tucandeira) e, claro, invocam, cantam e prestigiam a Tucandeira⁵⁰.

A imolação do corpo do jovem tem atributos para obter o reconhecimento da virilidade quanto um indivíduo Sateré Mawé preparado para a vida adulta. O prestígio e a honra recebida das divindades e, posteriormente, da comunidade étnica enfatiza o valor do sacrifício. Os Sateré Mawé acreditam que este esforço em realizar o ritual serve tanto para a reafirmação étnica quanto à formação e confirmação das qualidades viris dos Sateré Mawé.

A oferta preliminar aos seres espirituais ocupa espaço de conquista. São estas abstinências alimentares e comportamentais que atraem a atenção dos espíritos, fazendo com que este conjunto de privações, presentes que saciam o desejo das entidades, alimentando-as, fortalecendo o poder necessário para subsistirem. Ao passo que depois de agradá-los, o jovem iniciado, ganha-os como aliados transcendentais, em seguida, continua com seu objetivo, de passar a fronteira mítica à sós com a Tucandeira e provar seu valor.

Outro ponto que saliento no Ritual da Tucandeira é a troca de favores com espíritos. De modo que, se o rapaz está pronto físico e psicologicamente, se os seres estão em seu favor, ele pode traçar o caminho da Tucandeira, ir ao seu encontro e chegar ao destino dele. Aqui sobressai a importância do primeiro contato com as entidades

⁴⁸Quando dançam com os pés despidos no solo de argila, levantam o pó do chão, que para os Sateré Mawé este pó é direcionado às narinas do do primeiro Mawé, filho de Onhiámnuaçabê, a guardiã da floresta encantada, a conhecedora das ervas de Noçoquém.

⁴⁹O irmão mais velho do Tatu Bola (irmão mais novo). O Tatu Grande foi o primeiro a receber o ritual da tucandeira, porque quando Tatu Bola encontrou o animal poderoso para os sateré se ferrarem foi apresentar ao seu irmão mais velho quem aprovou o uso da formiga.

⁵⁰Há um momento na festa em que se fala com a formiga Tucandeira a fim de despertá-la do licor de cajú onde está submergida.

espirituais, pois se o Mawé oferece algo e é aceito, estabelece um laço de favores, o jovem alimenta os espíritos com seu sacrifício e estes ajudam-no na passagem ritual.

Tal contato com os espíritos e a conquista de auxílio, compõe um grupo de seres que ajudam o jovem Mawé no ritual de passagem, estabelecendo os adjuvantes. Funda o caráter social do rito, ou seja, a harmonia e a sociabilidade do mais novo Sateré Mawé com a comunidade étnica, deixando claro que esta relação social está compreendendo as pessoas e seres espirituais da natureza. Assim sendo, aliança entre homem / homem, homem / natureza e natureza / homem. Ochoa (2002) afirma que esse tipo de aliança contribuir para a comunicação e relação com o universo oculto.

“creencias y prácticas relativas a agentes sobrenaturales, potencias y espíritus, como la forma de comunicarse con el universo oculto y de relacionarse con la Naturaleza instintiva y mágica (...) basado en el sistema animista de percibir el mundo que le rodea, responde a la correspondencia entre el mundo de arriba y el de abajo; en definitiva una forma de interpretación del mundo por medio de la magia del mito.” (sic. Abaurre, 2002, p.20).

Outro aspecto importante que vejo na oferta preliminar aos espíritos ancestrais é que os mitos Mawé narram de épocas que "os animais eram como gente", e nisso, vejo a relação de parceria e respeito dos Sateré Mawé com os seres da natureza y com espíritos imemoráveis desta cosmovisão. Eliade comenta que “en aquellos tiempos, los hombres no conocían la muerte, comprendían el lenguaje de los animales y vivían con ellos en paz.” (Eliade, 1991, p.57).

No ritual, enquanto o jovem Sateré Mawé está dançando com luva em suas mãos, sua matéria física e psicológica é o holocausto sobre o altar da tucandeira (sagrado para os Sateré Mawé, lugar onde ninguém pode tocá-lo sem permissão). O espírito do jovem atravessa a fronteira mítica e entra no universo metafísico, ao mesmo tempo em que seu corpo dança no barracão⁵¹.

⁵¹As fronteiras estão por toda parte, as sociedades vivem presas dentro das fronteiras que elas próprias criam. As piores fronteiras são as de conduta: o preconceito e tantas condutas que ignoram o outro e as diversas maneiras de ser. São cadeias dentro do próprio indivíduo. Pelo ritual de passagem da Tucandeira, o sateré rompe a fronteira mítica espiritual, liberta-se de si mesmo e chega ao mundo transcendente, onde aprende diretamente com os espíritos eternos, como ser alguém melhor, quando volta a sua sociedade pode contribuir com o meio usando a sabedoria que adquiriu.

Jovem tem seu sangue aspirado pela tucandeira. Este líquido serve de manjar que flui das mãos do iniciado, a dor que ele sente, em resultado de mordidas, é pulverizado nas narinas dos seres espirituais, com poderes que os excitam e agradá-los. Então, as entidades alimentam desse sacrifício e celebram com o jovem.

Este momento de dualidade temporal, de dor e êxtase, o jovem transita os mundos físico e metafísico. Mircea Eliade representa este fenômeno pela idéia de que “la subida a los cielos –el mundo de arriba– ha conocido a los espíritus y a sus dioses: se trata del modo de traicionar a la angustia.” (Eliade, 1992, p. 213). O corpo do rapaz vive a dor, porém sua alma está em êxtase, nos braços da Tucandeira. O iniciado tem a experiência de agonia e gozo, físico e transcendental, das coisas que viveu e o sagrado que está conhecendo.

Para Ochoa este espaço de ritual “es ahora cuando el tiempo y el espacio se funden en una liturgia, en un acto sagrado, de ofrenda y de unión con el Cosmos o con un estrato del Cosmos”. (Abaurre, 2002, p. 236). Assim, o jovem iniciado participa de experiência sobrenaturais, uma delas o confronto com os seres introduzidos no rito e o encontro cara a cara com a soberania da tucandeira.

A tucandeira quanto uma das figuras majoritárias recebedoras do ritual e de toda a cerimônia, se encarrega também de provar a virilidade do iniciado. Se o jovem é bem sucedido no ritual da tucandeira, estará listo para casar, ser guerreiro, homem constituidor de família, representando uma casa e da aldeia. Pode seguir para o sacerdócio, a sua experiência de êxtase no rito, confirmará a valia para o xamânismo.

A iniciação sexual de um Sateré Mawé deve ser com tucandeira. A formiga na metáfora do mantenedor da ordem social, a geração da vida, ser do sexo feminino, é a que inicia pela sexualidade do jovem Sateré. Sendo a prova do talento de que o rapaz está apto para ser abençoado pela Tucandeira, recebendo o amor, “que é a própria vida, aproveitada como o invólucro da eternidade.” (Campbell, 1997, p. 119).

A Tucandeira confronta o jovem iniciado. Portanto, a Tucandeira como ser determinante do novo estatus do menino, apresenta a dupla faceta inserida na luva. O jovem Sateré Mawé fica cara a cara com sua própria essência, a bifurcação interior vem desnuda, seu ego e sua virtude, sua nobreza e sua vulgaridade, o que o faz um herói e o que o acovarda:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

“Ele deve deixar de lado o orgulho, a virtude, a beleza e a vida e inclinar-se ou submeter-se aos desígnios do absolutamente intolerável. Então, descobre que ele e seu oposto são, não de espécies diferentes, mas de uma mesma carne.” (op. cit, p. 61).

Assim, a tucandeira como ser sublime apresenta ao iniciado sua natureza mais íntima sublimada. As hesitações agora não se respaldam pelo contexto externo, se não, pela luta íntima do iniciado com a sua carne, com sua própria pessoa. James Joyce descreve essa luta interna como “Igualdade de opostos, desenvolvida por uma mesma força de natureza ou de espírito, como única condição e meio de sua manifestação ele-e-ela, polarizada para reunir-se outra vez por meio da sínfise de suas repulsões.” (destaque do próprio autor, p. 92, apud., Campbell, 1997, p. 103).

A Tucandeira como rainha da força, confere a natureza do iniciado para sua valia de herói mítico. Comprova ao próprio jovem Sateré Mawé sua própria pessoa interior, para que ele permaneça limpo das degradações mundanas e separado de tais fronteiras (egocêntricas e sociais). Isso me faz lembrar de Sócrates em sua máxima inscrita no templo de Apolo “conhece-te a ti mesmo”.

Nietzsche (1980) intriga ao conhecimento de si mesmo para, em seguida, conhecer o outro através da interpretação do mito do eterno retorno e do mito de Dionísio: “alma mía, yo te persuadí a estar desnuda ante los ojos de sol.” (Nietzsche, 1980, p. 297). Se o jovem Sateré pode ser capaz de reconhecer e quebrar os limites internos corrompido pelas degradações, devido ao “deseo de superar de manera natural la condición humana y descubrir la condición divina” (Eliade, 1981, p. 384) poderá receber a experiência extática oferecido pela intimidade da tucandeira.

Descascar os pensamentos e os recursos ocultos é um dos critérios pré-nupcial para o rapaz Sateré Mawé desposar-se com a Tucandeira. Neste momento, o jovem confrontado com seu carácter sublimado recebe da Tucandeira a porção de vacina, que vem a partir do veneno liberado pelos ferrões, das picadas das formigas. Isto, ajuda ao Sateré Mawé receber a luz em seus pensamentos. Como Nietzsche ilustra: “yo Zaratustra el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo, te llamo a ti el más abismal de mis pensamientos (...) he hecho girar a mi última profundidad para que mire hacia la luz” (idem).

Este conhecimento de si mesmo caminha para o entendimento de outros níveis de sabedoria, uma das etapas da transcendência. O Sateré Mawé neste momento está na viagem extática, com as mãos na luva: atravessa um dos primeiros níveis que é transcender a si mesmo, além da matéria, além do seu limite, para assim chegar ao conhecimento superior. O jovem agora desprendido com a ajuda da Tucandeira, pode embriagar-se no conhecimento superior “Alma mía te he dado a beber toda la sabiduría.” (ibidem).

Aqui vejo outra importância cultural do mito, a característica filosófica. O homem está previsto para ser confrontado com a sua própria natureza, a fim de romper os seus limites ou crescer espiritualmente. A condição humana é desenhada no mito revelando a heterogeneidade dos modos como o Sateré Mawé pode se relacionar consigo mesmo e com a sociedade em que está inserido.

Após esta primeira experiência mítica-ritual o jovem Sateré Mawé está mais exato para o seu primeiro encontro íntimo- sexual com a Tucandeira. Cada fase do Ritual da Tucandeira confirma o papel do jovem iniciado como arquetípico de herói mítico da sociedade Mawé. A aprendizagem ocupa um espaço único neste contexto, pois, como na posição de herói, no final de sua jornada irá contribuir para a sua comunidade, usando o conhecimento e a experiência adquirida da Tucandeira.

Durkheim (2003), apresenta o estado sobrenatural como aspecto da atividade religiosa. Sendo o sobrenatural o conjunto de fenômenos que quebram os conceitos reais da compreensão, ou seja, o sobrenatural é composto pelos mistérios, pelos acontecimentos incompreensíveis. Assim, para Durkheim, essas experiências do imaginário ocorrem no sobrenatural.

Como o Sateré Mawé é um jovem, a tucandeira é o mais indicada para a iniciação da vida sexual. A figura feminina de Tucandeira é descrito no ritual como a provedora da ordem socioeducativa, a mãe da bênção da saúde físico-mental, a rainha do vigor do homem Mawé, a mulher que começará a intimidade do Sateré Mawé e que irá capacitá-lo para a sociedade (em pequena escala: a família e em grande escala: o a comunidade), por isso, a Tucandeira assume várias formas, transfigurando-se no mundo extático:

“Ela é o modelo dos modelos de perfeição, a resposta a todos os desejos (...) É a mãe, a irmã, a amante, a noiva. Tudo o que o mundo possui de

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

sedutor, tudo o que nele for promessa de gozo, constitui indício de sua existência tanto nas profundezas do sono, quanto nas cidades e florestas do mundo.” (Campbell, 1997, p. 62).

A Tucandeira com a sua bênção prepara o jovem para a sociedade. Ao tomar forma da figura feminina, a Tucandeira instrui o menino a relacionar-se com a mãe, com a irmã, com a esposa, etc. Esta instrução explana outro âmbito social quando a Tucandeira pontifica o papel do jovem Sateré Mawé e suas responsabilidades dentro dos pilares sociais: a instituição privada e coletiva (família e comunidade).

Há no plano mitológica do Ritual da Tucandeira a figura da mãe universal dos Sateré Mawé. Através da imagem da Tucandeira é colocada em evidência o primordial atributo feminino, a reprodução e a proteção. O diálogo entre a Mãe Superiora, dominadora, formadora e instrutora do cosmos Sateré Mawé, com o iniciado, o menino protegido e ensinado por sua geradora. Aqui, a incumbência pedagógica é utilizada como veículo para a estabilização e iniciação da mente na natureza do mundo visível.

O jovem em frente à soberania da Tucandeira é atraído por sua beleza feminina. A tucandeira é vista trazendo de “tudo o que o mundo possui de sedutor, tudo o que nele for promessa de gozo” (Campbell, 1997, p.64). Iniciado pelo passado e superado as abnegações e provações se sente apropriado para receber esta honra.

Todos os sacrifícios oferecidos pelo jovem Sateré Mawé a fim de passar pelo Ritual da Tucandeira começam agora tornar-se recompensa. Tupana, os espíritos da gênese Mawé e a própria Tucandeira retribuem ao jovem Sateré por sua coragem. Os espíritos receberam as ofertas que fortaleceram os seus poderes na memória e mitologia Sateré Mawé, porque sem sacrifícios os poderes dos espíritos se apagam.

Em seguida, o jovem é abençoado com a força, o conhecimento, a percepção do mundo físico e transcendente. Consoante a conquista do jovem Sateré Mawé, receberá a bênção do enlace místico, do ser sublime com os ser humano, que caracteriza o maior domínio da vida por parte do iniciado, a sua maior conquista que é a entrega da intimidade da Tucandeira, a iniciação sexual do rapaz sateré com a Dominadora da mitologia Sateré Mawé.

O Ritual da Tucandeira delinea a maturidade sexual. O iniciado quando está físico e psicologicamente pronto, começa a atividade sexual em sua vida. É na Tucandeira,

guardada na luva que o jovem encontrará seu apogeu. Por meio de sua passagem de conquista e gozo, insistência e dor, coragem e recompensa. No estado de êxtase, a dor vai ser um passo para a sabedoria. Prazer e dor encaminham o jovem Sateré Mawé para a estabilidade no novo status, a maturidade do jovem.

A Tucandeira neste ritual está entre os seres mais supremos da identidade Sateré Mawé, portanto, validará a passagem do jovem. O jovem confrontado pela Tucandeira e sua própria natureza humana desvela os mistérios guardados nos luvas, e seus significados, pois, cada luva usada no Ritual, tem um propósito que se correlaciona com a intenção do rito. No plano metafísico, à sós com a Tucandeira Mulher, desnuda, o jovem passará pela experiência de dor e prazer, medo e êxtase. Este sentimento é descrito como se:

“quiere convencernos del eterno placer de la existencia: solo que no debemos buscarlo en las apariencias si no detrás de ellas; Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso (...) Nosotros mismos somos, por breves instantes, el ser primordial y sentimos su indómita ansia y placer de existir (...) Somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el instante en que nos hemos unificado con el placer primordial por la existencia en un éxtasis.” (Nietzsche, 1981, p. 139).

As luvas da Tucandeira feitas de fibra vegetal concebem a forma da anatomia íntima feminina. As penas colocadas nas luvas configuram os pêlos pubianos. A tinta vermelha (de urucu⁵²) em torno da luva, denotam o sangue, uma das interpretações aponta como sendo o sangue de tartaruga (presente no mito, que foi morta pelo Gavião), mas dentro do mitopoética outra análise é possível, configurar-se o sangue oriundo do primeiro ato sexual.

No ato ritual ocorre a fusão de corpos. Quando o jovem introduz sua mão na luva, representa seu corpo sendo penetrado no corpo da tucandeira. A alegoria dos corpos consiste em que em um universo o jovem está no centro do barracão dançando com as mãos na luva das formigas tucandeiras, este é o plano físico. Por sua vez, no metafísico, o jovem Sateré Mawé à sós com a formiga, desnuda, sedutora, conhece-a na intimidade, introduz seu corpo ao corpo dela, e se torna cada vez mais triunfante.

⁵²Fruto da árvore *Bixa Orellana*. As sementes são usadas pelos Sateré Mawé para coloração.

Neste âmbito do ritual no plano físico, o jovem Mawé dança sozinho com as luvas nas mãos. Em um momento está só o jovem com as luvas nas mãos, depois, o dirigente da festa aproxima-se de rapaz, dançam com ele, garantindo-lhe o braço, gradualmente, outros vão se ajuntando, dançam juntos e formam uma corrente.

A Tucandeira, mulher sedutora que inicia a vida sexual do jovem Sateré Mawé, manifesta-se no universo transcendente. Neste nível, só o jovem Sateré Mawé pode responder a seus encantos, vê-la e conhecê-la na intimidade. O estado de êxtase do ritual serve de elo para o jovem ter acesso aos mistérios da Tucandeira, e esta deseja-o por causa da sua juventude e castidade. Assim, os espíritos e tucandeira conduzem a mente do rapaz sateré para além da experiência objetiva, física, terrena, encaminha-o para um domínio simbólico, espiritual, extático.

Ainda percebe-se neste plano o propósito das luvas da Tucandeira. A mitopoética Sateré Mawé nasce nas luvas, a vida sexual e toda a vida cosmológica, a luva é o lugar da origem, onde germina a vida, a luva é assim por dizer, a própria vida. A Tucandeira é a perpétua mãe e a perpétua virgem, por isso que nas luvas há as marcas do sangue do primeiro ato sexual simbolizados pelo urucu. É a Tucandeira aquela que começa o seu povo e mantêm os segredos míticos. As luvas são sua parte uterina, onde o mundo inteiro Sateré Mawé começa, reproduz-se e renova-se.

É na Tucandeira que as experiências míticas começam. O habitat dos símbolos da cultura Sateré Mawé, onde tudo passa a fazer sentido na vida do jovem iniciado que atravessa o ritual de passagem. Isso é, por meio das luvas que se cruza a fronteira para o transcendente. Sendo o próprio universo mítico da cosmovisão Sateré Mawé parte do corpo da formiga Tucandeira, da Tucandeira Mulher, o ser gerador, a perpétua mãe, a perpétua virgem.

A formação do homem, construção e constatação de sua virilidade e aptidão reprodutora é determinada pela experiência com a Tucandeira, através do ritual de passagem tudo começa com a Tucandeira e tudo finaliza, é a Tucandeira que inicia a vida sexual e moral de um Sateré Mawé e também é a que finaliza sua formação e aptidão sociocultural. Portanto, na visão de mundo Sateré Mawé a Tucandeira ocupa o lugar singular, como um ícone de afirmação étnica. Para os Mawé o jovem que ignora a

Tucandeira não pode ser considerado um homem pertencente ao grupo étnico, muito menos um guerreiro, um valente e apto para formar família e representar a comunidade.

O primeiro contato íntimo do Sateré Mawé capacita a mente para a maturidade. A Tucandeira remove do iniciado o comportamento de criança, recompensa-o com a virilidade que é formada no espírito do jovem, de dentro para fora de seu corpo, enquanto sua mente está ligada a Tucandeira pelo estado extático, seu corpo está sendo vacinado pelas mordidas das formigas.

Este estado de êxtase com tucandeira abre as mente do jovem Sateré Mawé. Neste momento, o Sateré compreende os mistérios dos mitos presentes na visão de mundo do seu grupo. De modo que, agora tudo está toma sentido, todos relatos contados sobre a etnia personificam de forma concreta. O próprio jovem vive a experiência mítica-ritual.

Nos braços da Tucandeira o rapaz Sateré Mawé desvenda os mistérios da vida e da origem da vida, ou seja, a bênção da fertilidade que o tornará homem reprodutor. No solo uterino da tucandeira tudo germina, o jovem se sente atraído pelos mistérios e pela sedução da voz e da música da tucandeira que cada vez mais desnuda-se, revela-se ao iniciado.

Ouvindo os relatos da experiência ritual com a Tucandeira, pode perceber que há o culto da fertilidade espiritual e material. Portanto, há no ritual de passagem a exultação a reprodutibilidade da vida nutrida nas luvas da Tucandeira. Celebrando a festa da fertilidade, um ícone da reprodução humana, vegetal, animal e toda a agricultura.

Há uma delimitação da procriação humana, representada no relato da apresentação da primeira Tucandeira, cultuada ao Tatu Grande. O jovem Sateré Mawé busca em seus mitos de origem o poder da fertilidade e do amor. A primeira Tucandeira encontrada na região genital da Grande Cobra, é o ser capaz de oferecer o antídoto que qualifica o rapaz Sateré Mawé para poder representar a família e a aldeia.

Isto é, a fertilidade e reprodução presente no Ritual da Tucandeira não é restrita a humana. Estende-se a bênção para o plantio, para colheita (para agricultura), para os negócios, relações sociais, inter-relações com a sociedade envolvente, para o domínio do conhecimento espiritual das plantas, raízes, chás, garrafadas e o conjunto que faz parte da medicina indígena Sateré Mawé, nisto percebe-se a dimensão pedagógica do Ritual da Tucandeira.

Portanto, neste ritual os Sateré Mawé buscam o benção da reprodutibilidade para a economia, destacando-se para a agricultura do guaraná, da mandioca, do caju, da abóbora, da batata e da comercialização de artesanato. A Tucandeira e os espíritos da natureza são invocados para conduzirem o jovem Sateré Mawé ao caminho da prosperidade, ou seja, da reprodução e fertilidade.

A reprodução humana ocupa um espaço singular. Na figura de tucandeira evidencia-se a liberdade sexual feminina e fertilidade do homem e da mulher no contexto social do clã. De modo que a Tucandeira é o cânon da coragem para as pelejas e o prazer e vigor para a sexualidade. O homem que passa pelo rito está pronto para combater as lutas, guerras ou situações cotidianas. A Tucandeira apresenta ao jovem Sateré Mawé a relação sexual sob sua benção do amor, como um ato de prazer, êxtase, e responsabilidade num plano sagrado.

Assim, a sexualidade no Ritual da Tucandeira para Sateré Mawé ocupa lugar sagrado. A tucandeira, como a figura superiora, ensina a dimensão sacra da sexualidade para o indivíduo Sateré Mawé. A benção da virilidade é atributo ao jovem que encontra seu destino na intimidade com a Tucandeira. A Tucandeira Mulher e seus mistérios ficam adormecidos para o jovem, enquanto este não realiza o ritual, mas é desperto juntamente com toda cosmovisão étnica quando o Mawé se sacrifica e entrega-se ao seu destino.

Durkheim (2003) descreve que o sagrado eo profano são mundos diferentes. No entanto, o bem e o mal são formas opostas do mesmo gênero. Para o homem passar para o sagrado deverá morrer no mundo em que foi concebido, ou seja, desligar-se do mundo profano. Somente através da metamorfose encontrada no ritual de passagem que o indivíduo pode alcançar o sagrado. Porque o sagrado e o profano seria concebido sem ter nada em singular:

“Não existe na história do pensamento humano um outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra. A oposição tradicional entre o bem e o mal não é nada ao lado desta; pois o bem e o mal são duas espécies contrárias de um mesmo gênero, a moral, assim como a saúde e a doença são apenas dois aspectos diferentes de uma mesma ordem de fatos, a vida, ao passo que o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum.” (Durkheim, 2003, p. 22).

O sagrado da relação sexual do jovem Sateré Mawé com a Tucandeira Mulher implica que ele é capaz de perceber os arquétipos mais amplos da forma feminina da formiga além do de ser Mãe dos Mistérios. A performance feminina da Tucandeira se relaciona com distintas maneiras de ser Mulher, ou seja, a Tucandeira protagoniza a figura da mãe, também da esposa, da irmã e de toda forma feminina presente na etnia. Quando o jovem alcança esta capacidade supera a imagem da mulher que é (para evitar que caia na tormenta de Édipo).

Portanto, pode-se perceber que no Ritual da Tucandeira a iniciação sexual do rapaz Sateré responde a crença e aos preceitos adotados pelo grupo étnico. Malinowski (1982) define o estado sacro como o relato do pensamento moral de uma sociedade. Dito nas palavras do autor, o sagrado é “un ingrediente vital; no un simple relato o explicación intelectual o fantasía, sino una fuerza activa, una carta pragmática de la fe primitiva y sabiduría moral.” (Malinowski, 1982, p. 27).

O relacionamento íntimo do Sateré Mawé com a Tucandeira é o modelo de aprendizagem da vida em seus mais amplos sentidos. Lévi Strauss (1990) defende que “los mitos son un modo independiente y autónomo de representación sin ninguna ejemplaridad ni nada místico o sagrado.” (Strauss, 1990, p. 24). Categorizando-se como os responsáveis pela viagem aos mistérios ocultos da mente humana, de modo que, “los mitos despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos.” (idem).

A fusão dos corpos do jovem Sateré Mawé com o da Tucandeira Mulher recria a magnitude física. O tempo toma outro carácter, a união dos dois fazem o mundo ser concomitante em um único momento efémero e no mesmo período duradouro. Mortal como o jovem e eterna como a Tucandeira, singular como o iniciado Sateré Mawé e complexo como o mito. Os dois corpos tomam carácter de um só, configurando a vivificação do mito, o ritual na sua excelência, a memória passada e a revelação do futuro manifesta no enlace do menino e a Tucandeira.

O Ritual da Tucandeira em cada etapa apresenta o diálogo temporal do campo físico e metafísico, do passado e do futuro Sateré Mawé, exposto no ato do rito de passagem. Revivendo as raízes da etnia, tornando real o mito, criando a imagem dos espíritos ancestrais que coligam todo os iniciados.

Eliade (1997) inquiriu o objetivo e o método autónomo da “búsqueda del sentido” das manifestações religiosas e o significado dos símbolos. O sagrado e o mítico, cujos elementos metodológicos correspondem a oposição: sagrado *versus* profano. Eliade buscava o sentido oculto do simbólico, o retorno “ad in illo tempore”, a condição do homem religioso. Para o autor o homem somente encontra a liberdade da condição decaída através da “capacidad de ciertos individuos para dejar su cuerpo y viajar en espíritu a través de las regiones cósmicas” (Eliade, 1997, p.114).

Este estudioso dos fenômenos míticos e outros pertencentes ao Círculo de Eranos⁵³ (ao qual ele fazia parte) acreditavam que no mito e em seu simbolismo pode se desvelar a conexão do ser humano com o sagrado. Assim, nas palavras do autor Eliade definiu o mito como “el deseo de encontrarse siempre y sin esfuerzo en el corazón del Mundo, de la Realidad y de la Sacralidad; el deseo de superar de manera natural la condición humana y descubrir la condición divina.” (Eliade, 1981, p.348).

A troca íntima do Sateré Mawé com a Tucandeira resulta no novo homem dominador da vacina da sabedoria e por sua iniciação sexual dominador da virilidade. O jovem se ofereceu por causa da atestação de sua virilidade. A Tucandeira ao receber o corpo de seu devoto o recompensa com a benção que o fará representante do rito de forma viva, por isso, o corpo do jovem é marcado, com as mordidas das formigas, levando esta matéria a padecer dor, febre, náusea, inchaço, porém seu espírito é fortalecido com a benção do conhecimento mitológico transcendente. Isto torna o simples jovem mortal, em o novo homem, valente, guerreiro, com capacidades espirituais que podem torná-lo imortal, por meio dos conhecimentos que adquiriu, ou seja, pela imortalidade do mito.

Mircea Eliade acredita que somente chegaremos às raízes espirituais do sagrado se houver o rompimento da miopia ocidental de nosso conhecimento. Para o investigador só é possível combater com a crise da civilização ocidental contemporânea através da fenomenologia religiosa que aponta o mundo mítico, as formas rituais e imaginárias. Isto posto, seria o diálogo entre distintas maneiras de ver o cosmos, o que eliminaria a crise atual e garantia o encontro com a plenitude. (Allen, 1985, p.283).

⁵³Ver Revista Anthropos: El Círculo de Eranos, no 153, Barcelona, Febrero 1994; y Paul Ricoeur, no 181, Barcelona Nov.– Dic. 1998.

À respeito do caminho do sagrado Eliade apresenta o estudo das indagações filosófica das origens, cujo lugar habitam os mitos que revelam a mensagem sagrada e constitui o gérmen de toda metafísica, de toda ontologia do imaginário da etnia. Neste plano de pensamento o ser humano se mostra diante da condição determinada pelo simbólico e pelo religioso. O jovem Sateré Mawé que passou pelo caminho do sagrado, abnegou-se e obteve o agrado dos seres espirituais do xamânismo Sateré Mawé e a própria Tucandeira, quando este jovem desperta-se em seu novo status confirmará a valia do Ritual de Passagem.

“Ora, essa mudança de estado é concebida, não como o simples regular desenvolvimento de germes preexistentes, mas como uma transformação totius substantiae. Diz-se que, naquele momento, o jovem morre, que a pessoa determinada que ele era cessa de existir e que uma outra, instantaneamente, substitui a precedente. Ele renasce sob uma nova forma. Considera-se que cerimônias apropriadas realizam essa morte e esse renascimento, entendidos não num sentido simplesmente simbólico, mas tomados ao pé da letra.” (Segalen, 2002, p. 50).

No Ritual da Tucandeira é delineado os níveis do homem até alcançar a plenitude do espírito humano. A sabedoria vinda como vacina, emanada do veneno da formiga alista a matéria e a alma do jovem Sateré Mawé. Desde as primeiras abstinências o jovem inicia sua purificação, porém, é somente quando ele está nos braços da Tucandeira Mulher que prossegue sua libertação espiritual, à medida que o jovem goza o êxtase, sua alma se aperfeiçoa. Sendo o conhecimento vindo da Tucandeira “la purificación, la sublimación y la espiritualización del alma humana.” (Diel, 1998, p. 211).

Portanto, o sagrado é o coração do mito e o mito é a concretização do sagrado. Tanto o mito como o sagrado são momentos da viagem extática e da interioridade inerente ao homem. Ambos caminham juntos no mesmo nível da religiosidade como desvelo do mundo físico, dos mistérios da vida e dos símbolos mitológicos.

De modo que, é somente através da experiência mítica o jovem Sateré Mawé poderá se conhecer e conhecer sua sociedade. Carl Jung (1991) descreve a prática de desmascarar e sacar do oculto os símbolos da cultura como meio para se chegar a compreensão do mito e da cultura:

que el hombre llega a ser sí mismo cuando conoce, desenmascara y desoculta los símbolos y mitos como contenido del arquetipo colectivo; cuando

traspasando la barrera de los instintos, este contenido se percibe como parte de un mundo místico originario: como si el mito descubriera en la persona su dimensión divina, como si sacara a la luz y a través de una especie de éxtasis místico el origen, el sentido y el destino oculto en la naturaleza del hombre (ipsis. verbis. Jung, 1991, p. 154).

A Tucandeira Mulher abarca a figura da soberania do mito. O iniciado chega a compreender sua sociedade e a si próprio em resultado de ter estado frente a frente com a Tucandeira. O universo mítico é descoberto através das distintas transfigurações de de Tucandeira Mulher. O seja, a Tucandeira Mulher estabelece a ordem social, assumindo a forma de mãe (onde tudo germina), de diva (que receberá o ritual), de mulher (que validará a virilidade do jovem), de xamã (que cura o corpo e a alma), de dominadora (que detêm o conhecimento) e repassa este conjunto ao jovem Sateré Mawé iniciado no Ritual de Passagem, constituindo-o homem de valor sociocultural.

Depois de sua primeira intimidade sexual com a Tucandeira Mulher o jovem Sateré Mawé se desperta para a fertilidade. O estado fértil como apresentei anteriormente não se delimita à reprodução humana, o jovem recebe a benção da fertilidade no seu trabalho, incluindo na atuação nos extratos familiar e social. O culto da fertilidade reluz a memória do mito do guaraná, do primeiro Mawé, em que todos residiam nas terras férteis da floresta mágica de Noçoquém.

A benção desperta na vida do jovem Sateré Mawé a fertilidade em seu sentido amplo “y una vez que te hayas despertado deberás permanecer eternamente despierto.” (Nietzsche, 1981, p. 297). Com a benção o jovem Sateré consegue passar de um para outro hemisfério, comunicando-se com o mundo físico e transcendente, nos quais pode interceder pelo bom êxito da comunidade ao retorno ao mundo secular.

O rapaz Sateré Mawé encontra na Tucandeira a resposta aos mistérios da vida, pois no interior das luvas, no útero da formiga, que se germina toda a vida mítica Sateré Mawé. Que é percebida pela mitopoética, distanciada da visão cartesiana, que para Bachelard as manifestações culturais e a fenomenologia poética estão habitadas na sensibilidade. Para Durkheim o ato da criação de símbolos está ligado à imaginação, porque somente no raciocínio não se obtêm a criação dos significados.

É com a Tucandeira que o jovem Sateré Mawé busca conhecer a vida fora da concepção vulgar apresentada no cotidiano. A experiência de êxtase dirige a consciência

do verdadeiro aspecto que a vida na cosmovisão dos Mawé. A passagem pelo ritual estabelece o significado da vida para a comunidade.

O rapaz Sateré Mawé ao ser confrontado com os fenômenos míticos, reconhece a faceta real da sociedade. Isso tem a função de levar para o auto-reconhecimento do próprio jovem quanto a sua identidade étnica. Os espaços de descida ao submundo e elevação extática oferecer ao iniciado a percepção da essência do ser.

O papel social do mito revela o "sistema original", que formam a visão de mundo da étnica. Pela entrega do jovem Sateré à Tucandeira pode-se chegar a confirmar que “los mitos son un modo independiente y autónomo de representación” (Strauss, 1990, p. 24). Isto porque são as exposições míticas que “despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos” (idem).

De modo que, a iniciação da sexualidade com a Tucandeira é arquétipo do imaginário sagrado dos sateré, em que o estado de êxtase presente no mito é:

“una lengua muy elevada y se inscribe en la ciencia de la lógica de lo concreto (...) la cuestión reside en desentrañar lo que es común a todos ellos (...) sus relaciones internas, intentando comprender qué tipo de sistema original forman en su conjunto.” (ibidem).

Por isso, quando o jovem Sateré Mawé se dá conta de sua real condição humana ante a Tucandeira Mulher (ser mítico imortal), se aflige. Contudo, ao mostrar seu valor, o jovem supera e entra em transe, logo compreende que a Tucandeira Mulher, é o maior símbolo da vida. A luva é o germinador da mitologia do clã. O veneno da formiga, são vacina que conduzem para o transcendente e para a cura da condição humana decaída. Quando o jovem iniciado alcança a vida nos braços da Tucandeira, conquista seu maior domínio, o antídoto, a benção da origem, do conhecimento, da vida, o que pode torná-lo eterno através da tradição oral e do mito, pois estes, renovam-se, ressignificam, pois estão sempre vivos.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John L. *How to do Things with words*. New York: Oxford University Press, 1997.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BAHIA, Ricardo, J.B. Tragédia e esclarecimento: do crepúsculo dos deuses aos deuses do crepúsculo. In: ALVES JUNIOR, Douglas Garcia (org). *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/ FUMEC, 2007
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Tradução de Mateus S. Soares Azevedo et. al. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- _____. *Mito e transformação*. Tradução de Federico N. Ramos. São Paulo: Ágora, 2008.
- DUCH, Lluís. *Mito y Interpretación*. Barcelona: Herder, 1998.
- ELIADE, M. *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Paidós, 1992.
- ELIADE, M. *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor, 1985.
- ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Cristiandade, 1981.
- ELIADE, M. *El Mito del Eterno Retorno*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- LEACH, E. *Polítical System of Highland Burma*. Boston: Beacon Press, 1965.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *El alma primitiva*. Barcelona: Península, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza, 1990.
- MALINOWSKI B. *Estudios de Psicología Primitiva*. Barcelona: Paidós, 1982.
- MALINOWSKI B. *Magia, Ciencia, Religión*. Barcelona: Ed. Ariel, 1974.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- PINHEIRO, Harold Sá Peixoto. *Mitopóetica dos muyraquitãs, parandubas e moronguetás: ensaio de etonopoesia amazônica*. São Paulo: Tese de Doutorado, 2013
- [Revista do Instituto de Medicina Tropical de São Paulo](#), Versão impressa ISSN 0036-4665 Rev. Inst. Med. Chem. trop. S. Paulo vol.47 no.4 São Paulo July / Aug. 2005.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In Pacheco de Oliveira Filho (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

TORRES, Iraildes Caldas. *As novas amazônidas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

_____. O princípio feminino sateré-mawé. Projeto de Pós-Doutorado, 2013 (mineo).

UGGÉ, Enrique. *As bonitas histórias Sateré-Mawé*. Manaus: Secretaria de Educação, 1993.

A HERMENÉUTICA PSICOLÓGICA E A VIVÊNCIA DA FÉ ATRAVÉS DA UTILIZAÇÃO DA MEDITAÇÃO NA ROMARIA DE PADRE CICERO NO JUAZEIRO DO NORTE NO CEARÁ ESTADO DO CEARÁ.

Maria Gorete Pereira ⁵⁴

Marcolino Sampaio Dos Santos ⁵⁵

Resumo: O presente trabalho realiza uma discussão acerca da Romaria do Padre Cícero em Juazeiro do Norte no estado do Ceará, fazendo uma abordagem do comportamento humano durante os momentos de oração. Sendo uma atividade de bastante mobilização social a Romaria, como um fenômeno social e religioso agrega pessoas de vários lugares distintos da região e até do país e assegura aos participantes a oportunidade de manifestar todos os seus desejos, resumindo e recapitulando, afirmando e reafirmando sua fé (ADAM, 2012). O trabalho aborda alguns conceitos relacionados à temática estudada, incluindo a romaria como um fenômeno social que abrange a cultura do povo como uma manifestação religiosa e auxiliando na percepção de que existe uma relação bastante intrínseca entre o fenômeno religioso e o desenvolvimento sócio econômico da cidade de Juazeiro do Norte no estado do Ceará. A pesquisa realizada através de fontes bibliográficas, conversas com algumas pessoas residentes na cidade de Juazeiro e entrevistas aromeiros vindos de outras localidades, oportuniza a percepção de um contexto hermenêutico psicológico bastante rico de elementos capazes de comprovar a real experiência da meditação durante a maioria dos atos de fé. Por último, abordamos uma relação entre as falas dos romeiros entrevistados e os conceitos discutidos, principalmente as abordagens de como as pessoas se sentem durante esse evento, que em muito tem contribuído para o enriquecimento do comércio local, como também para o desenvolvimento do turismo religioso na região do Cariri como um todo.

Palavras-chave: romaria, oração, fé, meditação, fenômeno religioso.

⁵⁴ Pedagoga Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará – *campus* Cedro. E-mail mariapereira.gorete@bol.com.br

⁵⁵ Professor Universidade do Estado da Bahia – UNEB/Faculdade Maurício de Nassau. email marcokerigma3@hotmail.com

Abstract: The paper presents a discussion about Padre Cícero 's pilgrimage in Juazeiro do Norte, Ceará, Brazil, focusing on human behavior during moments of prayer. As a social mobilization activity, Romaria, as a social and religious phenomenon, brings together people from many different places in the region and even the country, and assures participants of the opportunity to express all their desires, summarizing and recapitulating, affirming and reaffirming their faith . The work approaches some concepts related to the subject studied, including the pilgrimage as a social phenomenon that encompasses the culture of the people as a religious manifestation and helping in the perception that there is a very intrinsic relation between the religious phenomenon and the socioeconomic development of the city of Juazeiro do Norte in the state of Ceará. The research carried out through bibliographic sources, conversations with some people living in the city of Juazeiro and interviews with pilgrims from other localities, allows the perception of a very rich psychological hermeneutic context of elements capable of proving the real experience of meditation during the majority of Acts of faith. Finally, we discuss a relationship between the speeches of the interviewed pilgrims and the concepts discussed, especially the approaches to how people feel during this event, which has greatly contributed to the enrichment of local commerce, as well as to the development of religious tourism In the Cariri region as a whole.

Keywords: pilgrimage, prayer, faith, meditation, religious phenomenon.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho realiza uma discussão acerca da Romaria do Padre Cícero em Juazeiro do Norte no estado do Ceará, fazendo uma abordagem da metodologia pedagógica utilizada durante os momentos de oração e de fé vivenciados pelo povo romeiro, a meditação. Percebe-se que essas maneiras de rezar influenciam de forma direta no comportamento humano das pessoas que participam desses atos de fé.

Sendo uma atividade de bastante mobilização social a Romaria de Juazeiro, como um fenômeno social e religioso, agrega pessoas de vários lugares distintos da região do Cariri, do interior do Ceará e até mesmo do país, fazendo com que a cidade de Juazeiro se torne palco de oração e de mobilização social em torno da fé e da espiritualidade vivenciada através de uma religiosidade repleta de adornos, que caracterizam a esperança e a certeza do milagre, conforme destaca CORDEIRO, em seu artigo intitulado *Quotidiano e Religiosidade: Ressignificação de práticas romeiras a partir de Estudo de Caso no Nordeste Brasileiro*, apresentado no VI Congresso Português de Sociologia Universidade Nova de Lisboa, no de 2008,

no tempo das romarias, a cidade se transforma com a recepção de visitantes num contingente populacional até três vezes maior que o número de habitantes locais. Nesses períodos os usos e apropriações dos espaços urbanos se transformam completamente para receber milhares de visitantes. Muitos desenvolvem com o padre Cícero uma relação de “afilhadagem” e, para estes, juazeiro se torna um “translocal”, um portal onde é possível relativizar tempo e espaço. Juazeiro é então: “oásis do sertão”, “refúgio dos pecadores”, “terra prometida”, “terra da mãe de Deus”, e “lugar de redenção”. Para alguns é a dimensão festiva da romaria que perpassando o eixo das motivações, garante o retorno ano após ano. (CORDEIRO, 2008, p.09).

CORPO TEXTUAL

Conceituando Hermenêutica Psicológica

Para refletir uma hermenêutica psicológica se faz necessário nos reportar ao método psicológico que trata da psique e do comportamento humano. Dilthey caracteriza suas intenções ao afirmar que: “a riqueza da nossa experiência permite-nos imaginar, por

uma espécie de transposição, uma experiência análoga exterior a nós e compreendê-la”. (JUNGES, 2013).

Dessa forma esse tipo de interpretação hermenêutica nos permite aprofundar questões relacionadas ao que existe de mais íntimo no ser humano: o comportamento a partir das emoções e sentimentos vindos do seu íntimo e interior.

Wilhelm Dilthey, considerado o protagonista da hermenêutica psicológica realizou uma mudança na hermenêutica clássica. Ele elevou a hermenêutica ao método próprio das Ciências Humanas, em vez de mantê-la como mero processo interpretativo de textos. Dessa forma ele destaca que,

“assim é natural encontrar na experiência interior as condições objetivas de validades das ciências do espírito, da mesma forma como Kant deduzirá os fundamentos da uma ciência natural dos princípios da razão pura. e conclui somente uma reflexão psicológica básica está em condição de fundamentar objetividade do conhecimento das ciências do espírito”. (GADAMAR, 2016, p.03).

A Romaria enquanto fenômeno social e religioso, uma grande demonstração de fé e espiritualidade do povo do Ceará.

Durante a liturgia de uma Romaria as pessoas tem a oportunidade de manifestar todos os seus desejos, resumindo e recapitulando, afirmando e reafirmando sua fé. Elas contam para si e para o mundo quem elas são e no que elas creem. “somente essa liturgia tem essa força”. (ADAM, 2012).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017



Foto 01 - HORTO, que fica localizado a 3km de Juazeiro, com uma estátua de Padre Cícero que mede 27 metros de altura e recebe aproximadamente 2,5 milhões de pessoas por ano.

A Romaria de Juazeiro é um momento de manifestação religiosa que assegura aos participantes a oportunidade de vivenciar sua fé, utilizando os mais diversos recursos e metodologias, como terços, livretos novenários, missas, celebrações eucarísticas, etc. É impressionante como esse tipo de liturgia consegue levar multidões à capacidade de meditar e se aprofundar na fé como algo inacreditável.

A romaria em Juazeiro surge como uma forma de agregar pessoas que vinham de outras cidades para residir nessa localidade à procura de uma vida melhor. E assim Padre Cícero chegou como uma esperança para o coração desse povo sofrido, na figura de um padre jovem simples e cheio de energia para motivar a fé e a esperança dessas pessoas, tornando Juazeiro uma cidade de referência no estado e no país, no que se refere ao fenômeno romaria. CORDEIRO ainda relata que,

no final do século IXX, Juazeiro do Norte não passava de um insignificante lugarejo sito no coração do nordeste brasileiro. Em 1872, quando ali chegou o recém-ordenado padre Cícero, o arraial ainda mantinha o aspecto de uma fazenda de cana-de-açúcar. Íntegro e obstinado na instauração da ordem, o padre obteve rapidamente e conhecimento público do povo simples do lugar que lhe atribuía qualidades excepcionais de santidade e profecia. Em 1889, o “milagre

da hóstia” - protagonizado pelo padre Cícero e a beata Maria de Araújo deu origem ao fluxo de romeiros em Juazeiro do norte. Durante os cem anos que se seguiram às romarias se diversificaram e começam a partir de 2006 a ampliar em número e modalidade de motivação. Oficialmente são três Romarias por ano no calendário de festas da igreja, com duração média de três a quatro dias. Além dessas, mais duas Romarias se originaram nos cultos e festividades relacionadas ao nascimento e morte do padre Cícero, cuja memória está profundamente enraizada no quotidiano da cidade. Homem, homem santo ou santo, padre Cícero é ícone e símbolo presente na dinâmica social local. É ele que nomeia a avenida e a praça principal, um sem número de estabelecimentos comerciais e de serviços, além de ser marca registrada de vários produtos. Muitos romeiros também continuam e adventícios registrando seus filhos por Cícero (a). Sua imagem é reproduzida em estátuas, retratos e gravuras que estão na grande maioria das casas dos moradores locais. Se houver uma sala de santo na residência sua imagem estará ao lado do coração de Jesus e da virgem Maria. Nos terreiros de umbanda é considerado uma entidade de devoção e para espíritas kardecistas ele lidera o “socorro” – cidade espiritual que recebe os desencarnados locais. Essa ideia de que alguém está aqui e ao mesmo tempo não está de um fato que se localiza no passado e no presente representa bem o fim do sentido de referência e fronteira comum na modernidade. (CORDEIRO, 2008. p.05).



Foto 02 – Caminhada em Romaria para o Horto de Padre Cícero.

Caracterização da Romaria de Padre Cícero em Juazeiro do Norte no Estado do Ceará e os conceitos de meditação.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A Romaria de Padre Cicero como um fenômeno social que abrange a cultura do povo e como uma manifestação religiosa nos oportuniza a percepção de que existe uma relação bastante intrínseca entre o fenômeno religioso e o desenvolvimento sócio econômico da cidade de Juazeiro do Norte no estado do Ceará.



Foto 03 – Celebração eucarística na Basílica de Nossa Senhora das Dores durante a Romaria.

A cidade vivencia eventos religiosos o ano inteiro e seu comércio é marcado pela diversidade de indumentárias religiosas representativas da figura de Padre Cicero. O nome das ruas de Juazeiro, na sua maioria é nome de santo. As lojas também trazem essa marca. O comércio local é organizado a partir do evento romaria. Não é sem razão que a revista Turismo traz uma matéria que destaca a importância da presença simbólica de Padre Cícero no contexto sócio político e econômico de Juazeiro, desde a sua chegada a esse município,

Padre Cícero Romão Batista introduziu uma política de fé, amor e trabalho na região, tornando-se um mito para o povo nordestino a sua festa data desde a época de seu falecimento, em 20 de julho de 1934. É uma das mais impressionantes e consagradas romarias do nordeste e, nessa ocasião, a cidade se converte não só num centro de devoção com missas, bênçãos de imagens, procissões, novenas, peregrinações e visitas aos locais de interesse religioso, mas, também, num

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

extraordinário mercado de artesanato regional e artigos religiosos.
(REVISTA TURISMO, 2016, p. 01).

Não resta dúvida que a Romaria de Padre Cícero agrega milhares de pessoas e garante o desenvolvimento sócio econômico da cidade de Juazeiro, que em muito tem contribuído para o enriquecimento do comércio local, como também para o desenvolvimento do turismo religioso na região do Cariri como um todo. São muitos os casos e histórias de milagres realizados pelo Padre Cícero, o que faz da Romaria um momento pleno de fé e transcendentalidade jamais visto, no interior do estado.

A meditação como um recurso da hermenêutica oportuniza as pessoas à capacidade de introspecção e busca do seu eu interior durante principalmente os momentos de oração.



Foto 04 – Romeiros em momento de oração durante a Romaria.

Essa atividade pedagógica faz parte de um contexto da hermenêutica psicológica. Quando bem coordenada e orientada, essa atividade consegue dar conta da possibilidade de envolvimento com a psique, ou seja, com a alma das pessoas e aborda o que existe de mais profundo no comportamento humano, a capacidade de introspecção e auto envolvimento durante os momentos de oração, gerando um elo de confiança entre as pessoas que participam desses momentos. Cada romeiro conduz para o altar de Padre

Cícero um pedido, uma graça alcançada, um milagre, considerando que cada pessoa traz consigo “a experiência de Deus na sua história pessoal”, conforme afirma REBLIN, quando fala de religiosidade na vida cotidiana, em seu artigo *A Teologia do Cotidiano*,

“em se tratando de religiosidade na vida cotidiana, ou melhor, ainda da teologia do cotidiano, mesmo que os teólogos sejam responsáveis sobre as ‘coisas de Deus’, isso não significa que as pessoas não pensem ou não tenham compreensão sobre as ‘coisas de Deus’... Porém a compreensão de Deus que acontece no dia-a-dia (quase) nunca entra para a história. A teologia do cotidiano quase nunca fica na história, e a riqueza se perde.” (REBLIN, 2016 p. 93).

Nas falas de muitos fieis é presente a admiração pela imagem do “padrinho”, o que se configura na materialização do sagrado, marcada por uma realidade de promessas e pedidos. Na estátua do horto, do cemitério, ou da praça principal está o “padrinho” de todos, que recebe homenagens e orações. Nas residências da população devota, em cada casa, tem um oratório e Padre Cícero ocupa o lugar central em relação a outras imagens. Entre flores, velas, terços e outros adereços, fazendo parte de uma “estética que instaura a força do Além no espaço dos mortais, em seu redor emerge um território de segurança e conforto”. (LOPES, 2000).

De acordo com pesquisa realizada e pontuada em seu trabalho sobre Padre Cícero: *mitificação e desmitificação*, MALAHOSKY assegura que,

o estudo de imagens contraditórias da figura popular de padre Cícero pode, de certo modo, importa em um desafio, tendo em vista as numerosas pesquisas e releituras, de que, sob perspectivas diversificadas, têm sido objeto: história, sociologia, antropologia e, mais recentemente, literatura. (MALAHOSKY, 2015, p. 23).

Atualmente o mundo conhece e discute Padre Cícero, e mesmo com a crença popular e a importância da figura de Padre Cícero para o povo pobre, ele ainda não foi reconhecido e canonizado pela igreja Católica Apostólica Romana, embora esteja em processo de conciliação entre o Vaticano e os romeiros de Juazeiro.

Ainda a respeito de Padre Cícero, o Frei Leonardo Boff escreve o texto, *um padre com cheiro de ovelhas: o Pe. Cícero Romão Batista*, discutido nos dias 20-24 de março por ocasião do V Simpósio Internacional Padre Cícero com o tema “Reconciliação... e agora?” que se realizou em Juazeiro do Norte, Ceará. Em sua fala ele destaca,

“Fiquei admirado pelo alto nível das exposições e das discussões com a presença de pesquisadores nacionais e estrangeiros. Tratava-se da reconciliação da Igreja com o Pe. Cícero que sofreu pesadas penas canônicas, hoje questionáveis, sem jamais se queixar, num profundo respeito às autoridades eclesiais e reconciliação com os milhares de romeiros que o consideram um santo. Indiscutivelmente o Pe. Cícero Romão Batista (1844-1934), por suas múltiplas facetas, é uma figura polêmica. Mas mais e mais as críticas vão se diluindo para dar lugar àquilo que o Papa Francisco através do Secretário de Estado Card. Pietro Parolin, numa carta ao bispo local Dom Fernando Panico de 20 de outubro de 2015, expressamente diz que no contexto da nova evangelização e da opção pelas periferias existenciais a “atitude do Padre Cícero em acolher a todos, especialmente aos pobres e sofredores, aconselhando-os e abençoando-os, constitui, sem dúvida, um sinal importante e atual”. O Padre Cícero corporifica o tipo de padre adequado à fé de nosso povo, especialmente nordestino. Existe o padre da instituição paróquia, classicamente centrada no padre, nos sacramentos e na transmissão da reta doutrina pela catequese. É um tipo de Igreja que se auto finaliza e com parca incidência social em termos de justiça e defesa dos direitos humanos especialmente dos pobres (...) Esse é o tipo de padre adequado à nossa realidade e que o povo aprecia e necessita (...) Estas e outras qualidades foram vividas profundamente pelo Pe. Cícero, tido como o Grande Patriarca do Nordeste, o Padrinho Universal, o Intercessor junto a Deus em todos os problemas da vida, o Santo cuja intercessão nunca falha. Os romeiros e devotos sabem disso. E nós secundamos esta convicção”. (BOFF, 2017).

Para o Frei Leonardo não resta dúvida que Padre Cícero atinge todos os critérios de um santo e que a Igreja Católica precisa dar ciência disso e de fato valorizar tudo que tem de mais belo e profundo a seu respeito, desde as pesquisas comprovando a existência de fatos que justificam a simbologia de Padre Cícero até à crença popular que se expande a cada ano de forma imensurável e incontrolável, aumentando cada vez mais o número de devotos.



Foto 05 – Romeiros aclamando a passagem da estátua de Padre Cícero.

CONCLUSÃO

O fenômeno da Romaria do Padre Cícero é de fato um evento religioso que oportuniza a vivência da hermenêutica psicológica.

Dessa forma os conceitos trabalhados durante esse artigo nos oportunizam perceber que o fenômeno da Romaria de Juazeiro do Norte no Ceará é um momento pleno de vivência da fé, principalmente de pessoas simples, humildes e pobres que buscam nessa forma de espiritualidade amenizar seu sofrimento, causado pela dor, pela doença, pela falta daquilo que lhe é essencial para viver e que o envolvimento dessas pessoas depende diretamente das atividades metodológicas realizadas nos momentos de oração. Não é sem razão que nas falas dos romeiros escutamos a seguinte frase: “aqui eu encontro o consolo para minha dor e amenizo o meu sofrimento, cantando e louvando meu padim, padim ciço romão”⁵⁶

⁵⁶ Fala de um Romeiro entrevistado durante a pesquisa nas ruas de Juazeiro do Norte no estado Ceará, quando perguntando como se sente durante a experiência de estar numa romaria.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Assim as encenações dos textos bíblicos, como uma maneira de envolver o público é muito comum durante esses momentos de fé, como também a condução pelos celebrantes através da estratégia de meditação o que faz o povo celebrar com mais fervor.

Observa-se ainda que, durante esses momentos as pessoas choram, falam e expressam seus sentimentos como uma forma de extravasar aquilo que existe de mais puro nas suas almas, pagando suas promessas, trazendo os mais variados objetos e utensílios domésticos para o altar de Padre Cícero, onde fica a “casa dos milagres”.⁵⁷

Também é muito comum os romeiros subirem em caminhada a estrada para o horto cantando a música “*Viva Meu Padim*” de Luiz Gonzaga e Compositor: Luíz Gonzaga/João Silva, caracterizando assim a esses momentos uma mistura de fé e cultura do povo simples. A letra da música retrata essa simplicidade, quando diz,

*Olha la no alto do horto
ele ta vivo padre não ta morto
Olha la no alto do horto
ele ta vivo padre não ta morto
viva meu padim viva meu padim
Cicero Romão viva meu padim
viva tambem frei damião
em todos os anos setembro novembro
vou ao juazeiro alegre e contente
cantando na frente sou mais um romeiro
vou ver meu padim
de bucho cheio ou barriga vazia
ele é o meu pai ele é o meu santo
é minha alegria*

*Olha la no alto do horto
ele ta vivo padre não ta morto
Olha la no alto do horto
ele ta vivo padre não ta morto
viva meu padim viva meu padim
Cicero Romão viva meu padim
viva tambem frei damião
em todos os anos setembro novembro
vou ao juazeiro alegre e contente
cantando na frente sou mais um romeiro
vou ver meu padim
de bucho cheio ou barriga vazia.*

⁵⁷ A Casa dos Milagres fica perto do Horto de Padre Cícero, onde as pessoas costumam deixar objetos representativos da graça alcançada através dos milagres de Padre Cícero. Nesse local têm ao mais variados objetos. Ex. pedaços de cabelo, pernas, braços e outras partes do corpo fabricadas de madeira e gesso, como também recados em papeis, terços, imagens de santos, fotos, copos, etc.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

*ele é o meu pai ele é o meu santo
é minha alegria*

*Olha lá no alto do horto
ele tá vivo padre não tá morto
Olha lá no alto do horto
ele tá vivo padre não tá morto*⁵⁸

E podemos ainda destacar nesse artigo os motivos pelos quais as pessoas se envolvem tanto com romarias, segundo BOBSIN,

um dos principais motivos pelos quais se empreendem romarias, além da intenção de purificação, é a procura por cura. A frágil política pública em relação à saúde para a população carente, associada à religião como algo determinante no Brasil, leva à busca por cura mística, miraculosa. A maior parte do público na romaria é formada por mulheres que, diante de uma situação de doença, tendem a utilizar mais a medicina tradicional, isto é, os curandeiros, as benzedeiras, os recursos caseiros e os religiosos. Contudo, cabe lembrar que o povo tem suas próprias representações de saúde, doença e corpo. Um corpo saudável ou um corpo doente porta significados sociais, como se fosse o reflexo da sociedade e não apenas a partir de processos biológicos. Curar é ordenar o que está desordenado, é “trazer” aquele ser que está fora do grupo de crentes ao grupo dos “ordenados”. (BOBSIN, 2012, p. 192).

Nesse clima de oração que são celebradas várias festas de padroeiros e santos em Juazeiro do Norte, não só padre Cícero, mas o ponto mais forte da espiritualidade popular é a Romaria de Padre Cícero, que como muitos romeiros caracterizam é o “o encontro entre o céu e a terra.”⁵⁹, CORDEIRO ressalta que durante esses momentos,

Moradores e romeiros desenvolvem formas de apropriação distintas do lugar e ao fazê-lo constroem um campo de lutas simbólicas que define diferentes formas de sociabilidade, embora os agentes partilhem de semelhantes sentidos de pertença. Ao se deslocar, o romeiro vai para o juazeiro “dele”. Um lugar que se constitui simbolicamente a partir de sua crença, no qual ele pode recarregar suas forças para suportar as dificuldades do dia-a-dia. ao se assumir romeiro – colocando chapéu na cabeça e rosário no pescoço - o visitante denuncia que está adequadamente vestido e investido do espírito para o desempenho da cena cujo personagem principal é ele próprio. o morador é o coadjuvante que mesmo quando só assiste, e é direta ou indiretamente

⁵⁸ Música cantada em quase todos os momentos de celebração principalmente durante a caminhada de um percurso de 3km de Juazeiro até o Horto de Padre Cícero, onde fica a imagem de seu corpo feita de cimento.

⁵⁹ Essa expressão é muito comum nas falas do povo de Juazeiro do Norte, como também dos Romeiros que chegam nessa cidade para celebrar a fé através das Romarias.

muito bem pago por isso. Para ele, o romeiro é um incómodo desejável, pois após a romaria muito além de sujeira e desordem há um saldo de milhões de reais para incrementar a economia local. Para o visitante, estar em Juazeiro como romeiro é o coroamento de uma trajetória interior cujo objetivo é renovar utopias. Nesse “pedaço do céu” construído por ele, é possível encontrar elementos sagrados e novamente se encantar com o mundo. Muitos romeiros vêm a Juazeiro ressignificar na cidade em que viveu o padre Cícero, suas identidades através de experiências e de saberes partilhados no convívio social. Nesse sentido, a visita ao monumento é uma visita a um personagem marcante do seu imaginário num lugar que funciona como repositório de outros modos de vida e estimula a construção imaginada do presente. (CORDEIRO, 2008, p.09).

Portanto o presente trabalho realiza uma discussão acerca da Romaria do Padre Cícero em Juazeiro do Norte e a hermenêutica psicológica, fazendo uma abordagem do comportamento humano durante os momentos de oração.

Nas falas dos romeiros, que vivenciam essa experiência em Juazeiro do Norte no Ceará, sentimos o calor e o fervor dos atos de religiosidade popular e de fé, concluindo que de fato as atividades de meditação fazem parte desse contexto religioso.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Júlio César. *Liturgia com os pés, estudo sobre a função social do culto cristão*. Tradução de Uwe Wegner – São Leopoldo. Sinodal\EST, 2012.

BOBSIN, Oneide. *Uma religião chamada Brasil [recurso eletrônico] estudos sobre religião e contexto brasileiro / Oneide Bobsin,...[et al.], orgs.– [2. ed.] – São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012.*

BOFF, Leonardo, 2017. *A nova evangelização: a perspectiva dos pobres*, Vozes 1991. Disponível em:<<http://www.jb.com.br/Noticiasgoogle>>. Acesso em 01/mai/2017.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Quotidiano e Religiosidade: Ressignificação de práticas romeiras a partir de Estudo de Caso no Nordeste Brasileiro*. VI Congresso Português de Sociologia Universidade Nova de Lisboa. 2008.

FOTOS DE PADRE CÍCERO. Disponível em <<http://google.com.br>> Acesso em 12/mai/2017.

GADAMAR e o caráter histórico da compreensão–ensaios Filosóficos. /Gustavo Silvano Batista Disponível em: <<http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo11.pdf>>Acesso em: 19/12/2016.

JUNGES, Fábio César; ADAMS, Adair. *Hermenêutica pela história da hermenêutica*. 2013.

MALAHOSKY, Maria de Fátima Oliveira. *Padre Cícero: mitificação e desmitificação*. Editora Prismas. Curitiba 2015.

LOPES, Regis. *Padre Cícero*. Fortaleza. Edições Demócrito Rocha, 2000.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REBLIN, Iure Andreas, Helio Aparecido Teixeira, Nivia Ivette Nunez de la Paz(Org).
SUBTERRANEO RELIGIOSO, *Reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin*.
São Leopoldo Karywa, 2016.

Revista Turismo: “*os místicos caminhos de Juazeiro do Norte*”. Disponível em:
www.revistaturismo.com.br/passeios/juazeiro.htm. Acesso em: 16/12/2016

MENINAS DA ELITE PARAIBANA: GÊNERO E RELIGIÃO NO COLÉGIO N. S. LOURDES DE JOÃO PESSOA- PB (1939-1999)

Danielle Ventura de Lima Pinheiro⁶⁰
Sandra Célia G. Silva⁶¹

Resumo: No ano de 1939, freiras da Imaculada Conceição de N. S. Lourdes advindas de Petrópolis –RJ desembarcaram na então Parahyba do Norte, com o apoio de Dom Moisés-Arcebispo da Paraíba e da elite local, para fundar o Colégio N. S. de Lourdes. A educação desta instituição era feminina de cunho religioso, destinada, predominantemente, as meninas ricas da região. Paulatinamente, o Colégio foi se estabelecendo na capital paraibana e se adequando a necessidade de seu tempo ao ponto de, após o ano de 1999, ampliar a oferta de ensino para o público masculino. Destacamos aqui, ao longo desses sessenta anos de educação voltada para o público feminino, as relações de gênero presentes que determinavam o lugar social das mulheres da elite na sociedade contando com todo o aparato legitimador da religião. Tal estudo está amparado na análise documental cujas fontes históricas são: Relato de Fundação (1943), Revista Flama (1953), depoimentos de ex-alunas em redes sociais que lá estudaram nos anos 60, apontamentos da Irmã Rosana Varela sobre os sessenta anos da instituição (ex-diretora da instituição), livros comemorativos (1990 e 2000), caderno de ‘Educação para o lar’ de ex-aluna (1976) e Agendas Escolares (anos 80 e 90). Estes documentos são observados à luz das estudiosas de gênero e de autores como Foucault (2014) e Certeau (1988), a fim de que se identifique o disciplinamento, as cenas do cotidiano e as relações de poder entre homens e mulheres sedimentadas pela educação religiosa. De antemão, como resultados, são perceptíveis, nas entrelinhas dos diálogos estabelecidos entre padres e freiras, à submissão feminina e a exaltação ao papel do sacerdote na instituição escolar. Concomitantemente, é notório ainda o tipo de educação voltado para o âmbito doméstico presente nas falas das Irmãs e das próprias ex-alunas que apontam para a ideia de que tal educação tinha a visão da mulher como sendo necessariamente voltada para o lar, enquanto o homem precisava exercer o papel de provedor. Contudo, destaca-se ainda como resultado desta análise documental, as adequações da instituição escolar ao longo dos anos que permitiram mudanças em sua estrutura física sem deixar de lado suas práticas patriarcais. Logo, a presente análise traz para as Ciências das Religiões a possibilidade de compreender como uma instituição escolar católica feminina traz em seu íntimo relações de gênero que sedimentam papéis sociais que marcam o ser homem e o ser mulher em um grupo social tradicional.

Palavras-chave: educação feminina- gênero- catolicismo-elite.

⁶⁰ Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO. Graduada em História e Mestre em Ciências das Religiões (PPGCR) pela UFPB. Doutoranda em Educação pelo PPGE/UFPB e Graduada em Pedagogia pela UFPB virtual. Pesquisadora do grupo GEPERCS. E-mail: daniellyventura@hotmail.com

⁶¹ Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO. Professora da Universidade Estadual da Bahia e Líder do grupo GEPERCS. E-mail: sandracgs@hotmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Abstract: In 1939, nuns from the Immaculate Conception of N. S. Lourdes from Petrópolis-RJ landed in the then Parahyba do Norte, with the support of Bishop Moisés-Archbishop of Paraíba and the local elite, to found the College N. S. de Lourdes. The education of this institution was female of religious nature, destined, predominantly, the rich girls of the region. Gradually, the College established itself in the capital of Paraíba and adjusted the need of its time to the point that, after 1999, to expand the offer of education for the male audience. We highlight here, throughout these sixty years of education directed to the female audience, the present gender relations that determined the social place of the elite women in society relying on all the legitimizing apparatus of religion. This study is supported by documental analysis whose historical sources are: Foundation Report (1943), Flama Magazine (1953), testimonies of former students in social networks that studied there in the 60s, notes by Sister Rosana Varela about the sixty years of the Institution (former director of the institution), commemorative books (1990 and 2000), ex-student notebook (1976) and School Agendas (1980s and 1990s). These documents are observed in the light of gender studies and authors such as Foucault (2014) and Certeau (1988), in order to identify the disciplinary, daily scenes and power relations between men and women sedimented by religious education. In advance, as results, between the lines of dialogue established between priests and nuns, women's submission and exaltation of the role of the priest in the school institution are perceptible. Concomitantly, the type of education directed to the domestic sphere present in the statements of the Sisters and of the former students themselves, which point to the idea that such education had the vision of the woman as necessarily directed towards the home, while the man Needed to play the role of provider. However, as a result of this documentary analysis, the appropriations of the school institution over the years that have allowed changes in its physical structure, without neglecting its patriarchal practices, stand out as a result of this documentary analysis. Therefore, the present analysis brings to the Sciences of Religions the possibility of understanding how a female Catholic school institution brings in its intimate gender relations that sediment social roles that mark the being of man and of being a woman in a traditional social group.

Keywords: feminine education- gender- elite-Catholicism.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca dar a sua contribuição para área de ciências da religião ao se voltar de forma pioneira para o estudo do Colégio Lourdinas, instituição de destaque na capital paraibana. Livros comemorativos, breves informativos no site da instituição, informações esparsas são as únicas fontes que se pode consultar atualmente.

Uma das fontes principais do estudo aqui realizado, ou seja, o Relatório das Irmãs Lourdinas destinado a Madre Provincial, foi concedida com exclusividade pelas principais responsáveis pelo ensino do Colégio Lourdinas, ou seja, suas freiras representadas pela Diretora Irmã Rosana. Traduzidos da língua francesa pelas religiosas, o Relatório revela cenas do cotidiano do Colégio Lourdinas marcado por um conjunto de interesses sociais por parte das instituições do período em questão, ao passo que traz um panorama do contexto político paraibano e a sua influência direta na consolidação da instituição.

O caráter tradicional da instituição e as regras próprias da tradição católica e das leis vigentes têm lugar de destaque nesta abordagem. Também merecerá destaque as relações de gênero existentes no período em que esta atendia com exclusividade ao público feminino.

ENTRE A BASE RELIGIOSA EDUCACIONAL E OS TRÂMITES BUROCRÁTICOS: A CHEGADA DAS IRMÃS LOURDINAS NA PARAÍBA

Ao consultar o site da referida instituição e os livros comemorativos⁶² observa-se que a data de fundação da instituição foi de 1940, também se tem conhecimento que esta se deu a pedido do então arcebispo da Paraíba Moisés Coelho. Contudo, estas breves informações são colhidas de forma bem mais detalhada no Relato de Fundação do Colégio Nossa Senhora de Lourdes⁶³. É a partir deste relato que se observam os detalhes de como antes de se fixar na capital paraibana no ano de 1940, ou seja, em novembro de 1939, Irmã Maria Inês e sua prima, Irmã Maria Angelita de Jesus Crucificado vieram

⁶² Lourdes (1990), Lourdes (2000);

⁶³ O Relatório é destinado a Madre Provincial e assinado por: Madre Maria Evangelina, Irmã Maria Inês, Irmã Maria José da Eucaristia, Irmã Ana Maria do Sagrado Coração, Irmã Maria da Paz e Irmã Maria das Neves.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

pessoalmente, a fim de resolver os trâmites burocráticos. Sobre tal vinda, consta-se no Relato que:

Era preciso falar com o arcebispo sobre a documentação do terreno, consultar pessoas competentes sobre a construção do prédio destinado aos cursos primário e secundário, visitar o local da futura construção, observar a vizinhança, a distância do terreno até o centro da cidade, os meios de transporte ou locomoção etc (LOURDES, 1943, p.1).

Além disso, a documentação evidencia que a fundação requeria delas a visita ao Palácio Episcopal para solicitar a autorização do então interventor Argemiro de Figueiredo⁶⁴ que, apesar de não estar presente durante a visita, garantiu, conforme Flávio Ribeiro⁶⁵, que o Governo se encarregaria desta questão. Em dezembro, após preparada a documentação, as referidas Irmãs voltaram ao Rio de Janeiro, conscientes de que a Escola seria fundada em fevereiro de 1940.

O anseio da Igreja em firmar o Colégio Lourdinhas em João Pessoa e o apoio do Governo⁶⁶ demonstraram como a educação religiosa contava com os apoios institucionais de várias instâncias ou, no dizer bourdieuniano, dos chamados agentes sociais⁶⁷. Mais que isso, fica explícito o interesse por se trazer um ensino diferenciado, em especial, para as meninas amparadas na fé católica. Fica clara ainda, como a autonomia relativa⁶⁸ de cada instituição social foi fundamental para que o Colégio conseguisse ser estruturado. Logo, exercem um papel social neste contexto, as Irmãs como responsáveis pela direção e

⁶⁴ Interventor durante os anos de 1937 a 1940, Argemiro de Figueiredo criou 17 grupos escolares e beneficiou os que ali existiam com reformas (PINHEIRO, 2013). Conforme Decreto 735 de 1º de abril de 1937, ou seja, no início de sua gestão: Art. 1º - Ficam creados os seguintes Grupos Escolares: “Gentil Lins”, em Sapé; “Dr. José Maria”, em Pilar; “Dr. Appolonio Zenayde”, em Piancó; “Professor Luiz Aprigio”, em Mamanguape; “Professor Clementino Procopio”, em Campina Grande e “Dr. José Leite”, em Conceição, todos de 2.ª categoria; “Monsenhôr Salles”, em Galante e “Dr. José Tavares”, em Queimadas, ao município de Campina Grande, de 3.ª categoria. [...].

⁶⁵ “Em 1937, já durante o Estado Novo (1937-1945), Flávio Ribeiro integrou o Conselho de Administração do Estado. De 1937 a 1941 presidiu a Associação Comercial da Paraíba, tendo ocupado ainda, de 1939 a 1940, a presidência do Departamento Administrativo do Estado”. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeirarepublica/COUHO_TIN%20F1%C3%A1vio%20Ribeiro.pdf> Acesso em: 10/05/2015.

⁶⁶ O apoio a iniciativa de ensino privado estava previsto na Constituição de 1937.

⁶⁷ Os agentes dominantes atuam de acordo com o seu posicionamento no campo de forças que constitui a sociedade. Essas relações de força do campo, apesar de aparentemente naturais, são observadas pela sociologia como sendo construídas socialmente, a partir do lugar ocupado por um grupo social e onde se dão as relações de poder.

⁶⁸ A autonomia dos grupos sociais possui lógica e necessidade próprias que atendem as suas especificidades. Em um campo de tensões, esta autonomia não é absoluta, pois ao passo que atende o interesse de um determinado grupo, contraria a de outros sendo, portanto, relativizada.

organização do local, a Arquidiocese responsável pela autorização e documentação do terreno e o próprio Governo para autorizar o funcionamento da instituição.

Neste entrelaçamento de poderes e de autonomias que se entrecruzam, durante o retorno ao Rio de Janeiro, após meses, as Irmãs se depararam com mais uma novidade, ou seja, a busca pela implantação do Curso Ginásial no Colégio Lourdinias. Assim, ficou definido que era preciso ter nível superior para lecionar na instituição. Para atender esta necessidade apenas, Irmã Maria José e Irmã Ana Maria, poderiam ir imediatamente.

Utilizando-se de um discurso religioso voltado para a providência divina consta no Relatório que as demais Irmãs que ficaram no Rio de Janeiro tiveram a oportunidade de se inscrever na Faculdade das Ursulinas⁶⁹ no mesmo período que foram impossibilitadas temporariamente de serem professoras na capital paraibana.

Assim, enquanto as Irmãs se preparavam para terem condições de lecionar, as demais se encaminharam para João Pessoa de barco trazendo descrições eloquentes de todos os lugares percorridos. Sobre o primeiro local onde deveria ser instalado o Colégio, conta-se no Relatório:

Três salas foram transformadas em classes. Em dois dormitórios, as camas mais atraentes do que os “beliches do Ita”, convidavam ao repouso. No refeitório, bolos e não sei quantas coisas nos saudavam amavelmente. Estávamos radiantes com todo aquele carinho! (LOURDES, 1943, p. 4)

É perceptível neste contexto como o interesse pela implementação da escola partiu de vários grupos sociais de pessoas com vida religiosa e de familiares das religiosas⁷⁰ com posses e devotos. Essa ideia de familiares com posses, nos lembra ainda o pensamento de Bourdieu (2015) sobre a educação destinadas as famílias aristocráticas por terem um cunho diferenciado e exclusivista. Assim, além de todo acolhimento relatado pelas Irmãs ao narrarem sobre a sua chegada em João Pessoa e a descrição do

⁶⁹ A universidade de Santa Úrsula é contemporânea do Colégio Lourdinias, pois foi instituída no Rio de Janeiro em 1939 pelas Irmãs da Ordem de Santa Úrsula. Na época, ela era denominada de Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Santa Úrsula. Sobre isso, veja-se o site da instituição: <<http://www.usu.br/nossahistoria>>.

⁷⁰ Exemplo do apoio da família está na maneira que Angelina Baltar, irmã da freira Angelina hospedou as duas irmãs logo na primeira vinda a João Pessoa.

apoio de Flávio Ribeiro e de Júlia Freire⁷¹, há uma menção criteriosa àqueles que ajudaram a Congregação financeiramente:

Dom Moisés Coelho, o arcebispo, 10 contos para compras das carteiras; ofereceu, ainda, alguns móveis para nossa casa;
A família de Irmã Inês e Irmã Angelita:
D. Aninha - Débora, D. Berenice, Nanete; Dr. Flaviano e D. Yayázinha, tio e tia de Irmã Inês; D. Sinhá e D. Angelina Baltar; Sr. Afrísio, Sr. Fernando Baltar; Sr. Alcides e D. Bernadete Baltar; Sr. Peixoto, Margarida e Abílio Baltar Peixoto;
As famílias da Sra. Cavalcanti, da Sra. M^a Cecília, da Sra. M^a Aparecida e da Sra. M^a das Neves;(LOURDES, 1943, p.4)

Todos estes indivíduos que ajudaram na construção do Colégio também são dotados de uma autonomia relativa sob esta consolidação institucional, pois é a partir deste conjunto de iniciativas, que se conseguiu estruturar a instituição e garantir o seu funcionamento. De início, foram matriculados “12 no jardim, 13 no 1º ano, 10 no 2º e 3º ano e 9 nas 5ª e 6ª séries” (LOURDES, 1943, p.5). O número de alunos inicial apesar de deixar as Irmãs animadas trouxe, posteriormente, angústias movidas pela falta de estrutura do prédio em questão como será visto no item a seguir.

ENTRE DIFICULDADES ESTRUTURAIS E MUDANÇAS DE PERSPECTIVAS: A LUTA POR UM NOVO PRÉDIO PARA O COLÉGIO DAS LOURDINAS

Instalada inicialmente no prédio da Rua Walfredo Leal, as Irmãs Lourdinas se queixavam que este não tinha uma estrutura adequada e, conforme relato, muitos pais começaram a reclamar da distância do bonde e das dificuldades que teriam em dias de chuva. Além disso, dentre as várias dificuldades, é destacado em Relatório:

A prefeitura se recusa a prestar sua colaboração no serviço de saneamento. A situação para a construção exigia um depósito de 20 contos, que o estado, nestas condições, não podia impor. Também falta material. As circunstâncias políticas são um obstáculo à aquisição imediata na Europa (LOURDES, 1943, p.7).

⁷¹ Fundadora e diretora do Colégio Santa Júlia que mantinha cursos primários e secundários em regime de internato e semi-internato (SANTOS, 2010).

É neste contexto que aparece a imbrincada relação entre Igreja e Estado no Brasil, ainda neste período, pois Flavio Ribeiro exigiu de Argemiro Figueiredo que este ou providenciasse “as despesas de suas exigências para o assentamento” ou fizesse “uma doação às Lourdinias de um novo terreno, mais perto do centro da cidade” (LOURDES, 1943, p.7).

A visão da concessão estatal obrigatória do prédio é perceptível no momento em que se atribuem a ele o seguinte questionamento: “Que dirá o Rio de Janeiro se as Irmãs se virem obrigadas a retornar porque o governante da Paraíba lhes negou a ajuda para a construção de um estabelecimento de educação na nossa cidade?” (LOURDES, 1943, p.7).

Há, portanto, uma pressão social existente no discurso político de Flávio Ribeiro movido, provavelmente, pela ligação histórica entre Igreja e Estado e pelo apoio a iniciativa privada prevista na Constituição de 1937. Tal visão foi consolidada no momento em que Argemiro Figueiredo trouxe para o Estado a responsabilidade por garantir a educação religiosa católica dos alunos.

Contudo, a autonomia política também tem seu grau de relatividade, de modo que nem todos os políticos pensavam que tal apoio era realmente necessário e se pautavam no argumento contundente de que a estrutura do prédio escolhido na Av. Epitácio Pessoa era adequada. Tal situação é notória no momento em que Argemiro de Figueiredo se retirou para Campina Grande e foi substituído por Ruy Carneiro⁷², mudando, temporariamente, a conjuntura das Irmãs Lourdinias. Assim, mesmo diante da cerimônia de fundação ocorrida em 29 de agosto de 1940, o fato de Argemiro de Figueiredo não conceder por escrito o prédio por ele doado, gerou instabilidade das religiosas, já que tiveram que enfrentar o desacordo inicial do prefeito Dr. Francisco Cícero e do próprio Ruy Carneiro.

Para solução deste impasse outro agente dominante interessante, no olhar bourdieuniano, foi o dos pais dos alunos⁷³ que ali estudavam. Estes homens aparecem nos relatos como aqueles que propuseram ao Governo a doação de outro terreno em local de

⁷² Sobre o período da interventoria de Ruy Carneiro durante os anos de 1940 a 1945, veja-se: Silva (2013)

⁷³ Odilon Bezerra, João Medeiros, Otacílio Coutinho e João Vasconcelos são nomes referenciados pelas Irmãs no Relatório.

melhores condições. Neste contexto, por exemplo, alegou-se que o Sr. Guedes Pereira desejava vender seu terreno cuja localização era no Tambiá. Porém, o valor solicitado de 120 contos foi considerado como incompatível, pois o Estado já havia se negado a doar 20 contos para a aterragem necessária para se fazer o assentamento da instituição.

Diante deste impasse, foi apresentado ao Interventor “um abaixo-assinado em que as famílias residentes em Tambiá solicitariam que Ruy Carneiro permitisse às Lourdinhas terminar a construção no local cedido anteriormente” (LOURDES, 1943, p.11). Também foi observado neste período o empenho de senhoras⁷⁴ que foram até o interventor interceder pelo Colégio.

Todavia, conforme relatos, foram os argumentos de Dr. Janduhy Carneiro⁷⁵, irmão do interventor, a pedido do Bispo, que conseguiu convencer Ruy Carneiro sobre a importância da doação do terreno à Congregação de Nossa Senhora de Lourdes. Presencia-se, portanto, um jogo de poderes no qual o diálogo entre a instância religiosa e demais forças políticas se fazem fundamentais no atendimento as necessidades da instituição em questão.

Assim, em outubro, Dr. João Medeiros foi neste mesmo dia ao Colégio, enviado pelo Dr. Ruy Carneiro, a fim de comunicar às Irmãs a boa notícia. Solucionada essa questão, após carta das religiosas, o Prefeito Dr. Francisco Cícero também resolveu melhorar as condições do esgoto que tanto preocupava as Irmãs. Este alívio entre tais mulheres fez com que elas dedicassem algumas páginas do Relatório as práticas pedagógicas ali compenetradas como ver-se-á logo adiante.

O INÍCIO DAS ATIVIDADES DO COLÉGIO LOURDINHAS: LIMITAÇÕES DA ESTRUTURA FÍSICA E PRÁTICAS PEDAGÓGICAS

Resolvidos tais impasses, os relatos das Irmãs se voltam para o modelo educacional tradicional ali instalado enquanto se terminava os ajustes do prédio doado para a Congregação das Irmãs de Lourdes. É interessante destacar o papel da fé católica

⁷⁴ A esposa do Sr. Odilon Bezerra Cavalcanti e a Sra. Clara Otto Amorim.

⁷⁵ Janduhy Carneiro foi responsável pelo Departamento da Saúde durante a Gestão de Ruy Carneiro. Ele ficou conhecido pelas práticas assistencialistas (SILVA, 2013).

no recinto marcadas pelas constantes menções as orações realizadas no Santíssimo e no ofício de Nossa Senhora da Conceição⁷⁶ no encerramento de cada dia de trabalho. Fatos que trazem peculiaridades, conforme relatos, do cotidiano desta instituição.

Assim, a base de toda estrutura ali vigente era mariana e eram as Irmãs que estavam à frente de todas as atividades. As dificuldades vivenciadas tinham como discurso consolador a ideia de provação, de providência divina e de fé na virgem Maria.

Diante de tantas limitações, as salas de aula ficavam dispostas de forma improvisada. Assim, uma das salas que correspondia ao pré-escolar e ao 1º ano estava em um grande salão ao lado da capela, ao passo que na própria sacristia improvisava-se aula particular⁷⁷. As Irmãs destacam ainda que no início de suas atividades havia classes heterogêneas já que se tinha “um aluno do 2º ano, dois do terceiro, um do 4º ano e um do 6º ano” (LOURDES, 1943, p.18). Além disso, uma única professora era responsável pelas turmas de 1º e 3º ano.

Contudo, tais dificuldades não minimizavam o rigor disciplinar próprio do ensino tradicional⁷⁸. Tal situação é perceptível no elogio realizado ao silêncio de uma das turmas ao se fazer a seguinte exclamação: “Que silêncio! Podia se dizer que não há ninguém aí! As crianças do 2º ano são muito gentis. É a mestra mesmo que diz.” (LOURDES, 1943, p.19).

A rigidez do horário, a presença de oração para iniciar as atividades e a presença dos chamados ‘deveres de casa’ típicos de um colégio tradicional demonstram cenas deste cotidiano escolar marcado pela disciplina e pelo modelo católico de ensino. A satisfação da comunidade com o tipo de educação ali estabelecido pode ser identificada pelo aumento considerável do número de alunos logo no ano inicial da instituição na capital paraibana que acarreta, conforme relato, na preocupação demonstrada pela Irmã:

⁷⁶ O Santíssimo é o local onde é guardada a hóstia consagrada. Para os católicos, considerando o mistério da eucaristia, ela é considerada a presença de Jesus vivo e por isso são dirigidas orações de adoração. O ofício de Nossa Senhora da Conceição é uma oração que se pede a proteção de Maria que é alvo de devoção especial das freiras.

⁷⁷ No período em questão é importante destacar a presença de alguns meninos de até nove anos atendendo a solicitação da comunidade. Essa necessidade é notória ao se mencionar uma mãe de aluno que muito contribuiu Aline B. Cavalcanti nas conversas com o Interventor sobre o prédio das Lourdinhas e que por sua vez estava, conforme Relato, satisfeita com os avanços do seu filho Gabriel de 11 anos que a Irmã Ana Maria tomou como aluno particular.

⁷⁸ Sobre o ensino tradicional, veja-se Saviani (2005).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

No dia 02 de fevereiro terá lugar a volta às atividades. A Irmã Diretora não saiu mais de sua sede no parlatório, porque as matrículas eram feitas de manhã à tarde. Teremos espaço para conter todas as crianças que se apresentam?

De 80, o número subiu para 100, 120, 130...

A alegria de ver crescer o número aumenta a preocupação de não se saber se poderemos acomodar as crianças. “Cederemos nosso dormitório”. Decide, enfim, a Nossa Madre – “Dormiremos em redes” (LOURDES, 1943, p.16).

A concessão de seus próprios dormitórios revela mais uma característica religiosa do comportamento das Irmãs, ou seja, a doação integral de suas vidas⁷⁹. Além disso, as menções constantes a forma como todas elas se desdobravam para realizar diversas atividades na intenção de que a escola conseguisse prosperar trazem o indicativo de que tal instituição era encarada como missão religiosa. Sobre isso, chama-nos a atenção a descrição de Irmã Ana Maria:

Lava e enche os filtros cada dia, cuida das plantas, é uma excelente amiga do balde e da vassoura, é ela que mantém o andar térreo em ordem, corrige uma vintena de deveres de classe todos os dias, faz as listas descritivas do colégio, fala com os pais das crianças, matricula os novos alunos, prepara as crianças do catecismo para a Primeira Comunhão – e, apesar de todo esse trabalho (sem falar da suas classes), sempre a veremos fiel aos seus deveres de piedade e à Hora santa, nas quintas-feiras, das 4 às 5 horas(LOURDES, 1943, p.19)

Maria das Neves também tem destaque especial nos relatos por preparar os trabalhos manuais de suas sete salas. Assim, considera-se quão trabalhoso era para ela organizar os bordados de oitenta crianças. Sua irmã, Maria de Lourdes Navarro, é mencionada como professora da classe intermediária e também como sua ajudante e professora de ginástica⁸⁰.

⁷⁹ Veja-se: Algranti (1999)

⁸⁰ A partir da Constituição de 1937 a educação física passou a ser obrigatória nas Escolas brasileiras. Após a regulamentação da área de educação física, o Decreto 1212/1939 estabelece diretrizes para a formação profissional na Escola Nacional de Educação Física e Desporto na atual UFRJ.

Assim, tal como era comum na época⁸¹, além das aulas de ginástica, o ensino de desenho se fazia presente no interior do Colégio Lourdinias e era de grande aceitação entre os alunos.

Também é importante destacar neste contexto o papel do capelão no cotidiano escolar, sobre isso, descreve-se que. “O padre Carlos vem todas as quartas-feiras para a lição de religião e aos sábados para escutá-los em Confissão” (LOURDES, 1943, p.19).

Essa presença constante de Pe. Carlos demonstra ainda como a função sacerdotal só executada pela figura masculina também tinha caráter determinante neste contexto de modo que a lição de religião estava sob sua responsabilidade.

A dependência dos padres pode ser verificada pela ênfase constante das Irmãs sobre a necessidade pessoal de cada religiosa pela hóstia santa presentes em vários relatos, já que são os padres, as únicas pessoas preparadas para serem celebrantes das missas e, portanto, os únicos capazes de fazer com que elas tenham acesso ao sagrado. Essas cenas do cotidiano tiveram nova configuração no momento em que o novo prédio foi inaugurado como veremos no próximo item.

NOVOS TEMPOS E NOVAS PERSPECTIVAS: A INAUGURAÇÃO DO PRÉDIO DO COLÉGIO LOURDINAS

Um grande marco para a vida de todos que faziam parte do Colégio Lourdinias foi a inauguração do novo prédio. Melhor acomodadas, as Irmãs puderam receber cerca de 175 alunos e, assim, proporcionar melhores condições para os seus discentes. Este fato foi comunicado por telegrama as autoridades que contribuíram com essa conquista e que responderam imediatamente a Madre Evangelina (LOURDES, 1943, p. 22):

“A notícia me trouxe consolação e conforto. Congratulações. Bênçãos”

Moisés, Arcebispo.

“Agradecemos a gentileza do telegrama, nós desejamos felicidade às Religiosas e aos alunos deste Estabelecimento. Saudações”

Ruy Carneiro

⁸¹ Sobre a introdução do desenho e dos trabalhos manuais como componentes curriculares no curso ginásial das escolas brasileiras, veja-se: art. 10 do [DECRETO-LEI Nº 4.244, DE 8 DE ABRIL DE 1942.](#)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

“Agradeço, sensibilizado, o expressivo telegrama; faço votos de prosperidade Colégio Nossa Senhora de Lourdes e felicitações pessoais aos Mestres e alunos. Saudações”

Argemiro Figueiredo

As congratulações além de demonstrar a consideração das Irmãs ao noticiar as autoridades que apoiaram esta iniciativa faz com que se perceba a capacidade de articulação de tais religiosas, bem como a relação de respeito e admiração das lideranças pela instituição recém-criada.

É relevante trazer à tona sobre essas religiosas, o desejo de trazer perspectivas profissionais para o ensino. Isso é notório ao percebermos como, logo no início da fundação do novo prédio, a Irmã Superiora foi ao Rio de Janeiro se informar sobre como poderia tornar aquele prédio como comercial, mas logo fica sabendo que tal pedido era inviável, pois “ o Departamento de Educação exigia toda uma aparelhagem necessária aos três anos, essa era a única condição de se ter a licença implantando um museu, laboratório etc – era a forma como o Colégio poderia ser equipado” (LOURDES, 1943, p.29). Outro elemento perceptível é a capacidade de liderança da Madre Evangelina, pois sua ausência é sentida pelas Irmãs de tal modo que a expectativa pelo seu retorno, conforme relato, foi intensa.

Contudo, mesmo diante disso, as Irmãs tinham autonomia para conduzir as atividades mesmo sem a sua liderança, pois as aulas funcionaram normalmente e a estruturação das salas de aula foi feita de acordo com a capacidade da escola. Sobre isso, descreve-se:

Irmã Maria Zélia se ocupava dos 5º e 6º anos, pela manhã, e do 3º ano, à tarde; Irmã Aparecida, do 2º ano dos meninos, manhã, e das meninas, tarde; Irmã Inês se responsabilizará pela disciplina da classe intermediária dos meninos, pela manhã; e Irmã Ana Maria, da mesma classe das meninas, à tarde. Existia tanta virtude escondida aqui, no Colégio da Paraíba! Nós tínhamos medo de revelar. Podiam pensar que estávamos brincando! Irmã Maria das Neves ensinava às flores do Jardim, Irmã Regina lecionava trabalhos manuais em todas as classes. Creuza ministrava na turma do 1º ano. O que ainda falta? Irmã Maria José, no 4º ano. As Irmãs Maria das Neves e Regina tinham um emprego “complementar”. Saía, uma de cada vez, duas vezes por dia no ônibus (a sopa) do colégio. Não encontrando ninguém que pudesse

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

acompanhar as crianças, as pobres Irmãs foram obrigadas a se impor esse sacrifício. D. Santinha de Sá vem todos os dias para o canto orfeônico e a ginástica clássica. Interessava-se muito pelos seus alunos e era devotada, de todo coração, às crianças (LOURDES, 1943, p.30).

A partir do relato constata-se a separação de salas masculinas de salas femininas e a presença de maiores acomodações quando comparadas as descritas no prédio anterior. Essa separação é fruto de uma sociedade que separa o tipo de educação destinada para ambos os sexos e cujo patriarcado tem caráter fundamental.

Além disso, apesar de aparentemente as freiras serem as autoridades máximas do recinto, confirma-se uma submissão notória as figuras religiosas masculinas, pois quando o Padre Carlos, figura mencionada no item anterior, se fazia presente, elas relatavam com satisfação a avaliação do trabalho por elas executados na instituição.

Logo, parodiando Foucault (1988), no silêncio das disposições das salas, nos gestos de sacralização da figura religiosa masculina é que se percebem a trama das relações sociais cujas identidades femininas e masculinas eram bem delimitadas e ensinadas em sala de aula e no comportamento diário exigido para as crianças.

Religioso, religiosas, alunas e alunos normalizavam seus papéis sociais a partir de sua identidade de gênero⁸². Essas visões de mundo articuladas cumpriam aquilo que era pensado para aquele grupo que ali estudava e atuava como missão.

Neste contexto, não sendo estanques, ou seja, separadas da sociedade brasileira e paraibana, não podemos deixar de destacar como alguns elementos legais do ensino também eram contemplados nas Lourdinhas a exemplo do canto orfeônico⁸³ não mencionados anteriormente e que aparece destacadamente neste período de mudança de prédio. Menciona-se, inclusive, a aquisição de um piano nesta época, viabilizando tal atividade.

Enfim, percebe-se uma teia de relações políticas, socioculturais e econômicas e estruturais que marcam a particularidade deste grupo em questão desde a sua fundação. Essas são capazes de contribuir para que compreendamos o cotidiano de uma escola

⁸² Veja-se Scott (1990).

⁸³ A disciplina de canto orfeônico tornou-se obrigatória no Brasil após as reformas de ensino de Francisco Campos (1931) e de Gustavo Capanema (1942). Em se tratando de uma instituição com raízes europeias tal situação favoreceu a implementação do ensino com maior ênfase e rigidez.

tradicional e religiosa, cujos elementos específicos, trazem a baila um cenário social marcado pelo patriarcado, ensino destinado, principalmente, ao público feminino e relações políticas contundentes.

O SER LOURDINAS NAS LIÇÕES, REVISTAS E AGENDAS: LAÇOS IDENTITÁRIOS FORTALECIDOS PELA INSTITUIÇÃO

Antes de falarmos diretamente da trajetória de algumas mulheres que estudaram no Colégio Lourdinas, analisaremos aqui algumas pistas que indicam as motivações para que estudantes apresentassem um laço identitário tão forte com esta instituição.

A revista Flama (1953) contém traços que comprovam este desejo de sedimentar a identidade das discentes para com a instituição e, especialmente, com a fé católica. Em um dos depoimentos encontrados, Pe. Fragoso fala sobre o cinema dentro da instituição e a maneira que uma jovem católica deve se comportar diante desta novidade:

Uma adolescente cristã não é contra. Não quer destruir. Nem negar. Não é pessimista. Nem acredita no fatalismo dos fracassos. Em face do cinema, não se deixa arrastar pela sedução das imagens luminosas em ritmo alucinante. Não aceita todos os filmes indistintamente. Nem é dominada pelo esplendor dos tecnicólores, dos cenários, pelo <<estrelismo>> (FRAGOSO, 1953, p. 2-3).

Esse posicionamento do Pe. Fragoso revela o desejo de propagar como deveria se comportar uma adolescente católica, ou seja, uma estudante da instituição nos anos 50. De forma indireta, ele busca mostrar os cuidados que estas devem ter ao escolher um tipo de filme para assistir. Assim, as Lourdinas na década de 50 se voltam para as novidades seculares, mas tem o cuidado de mostrar aquilo que não está de acordo com a fé católica. Lendo estas orientações do sacerdote e sob um sentimento de pertença ao grupo, espera-se que a jovem seguirá tal orientação.

Também nesta revista há diálogos entre jovens cuja moral da história é sempre a necessidade de seguir bons conselhos, obedecendo às regras da instituição. A utilização de diálogos entre duas alunas demonstra uma sutil mensagem subliminar que solicita que as moças dialoguem entre si sendo boa influência para suas amigas dando conselhos em caso de desvio de conduta de algumas delas. Além disso, esta preocupação revela sinais

de resistência à ordem estabelecida, pois caso contrário não seria necessário se propor um diálogo desta natureza.

O texto “*Que bonito, Valéria*” de autoria de Isa Maria Y Pinto, por exemplo, nos mostra um diálogo entre duas mulheres do Curso Admissional sobre o Retiro. Após grande resistência de uma das personagens, consegue-se o convencimento a partir da seguinte frase: “O Retiro é um tempo em que fazemos um balanço em nossa alma como um comerciante faz em sua casa. Sim. Um balanço para ver se estamos colocando em nosso coração, virtudes ou pecados” (PINTO, 1953, p. 31).

Novamente, mais que um aconselhamento, sedimenta-se nas estudantes uma ética cristã que prioriza os valores religiosos e que insiste na necessidade de andar com retidão e se livrar do comportamento considerado como pecaminoso. Mas, não é apenas sobre a moral religiosa que a revista se pauta e sim na própria identidade local e regional.

O respeito ao Nordeste e a Paraíba é perceptível em algumas falas presentes na Revista Flama (1953) e, em especial, no seguinte discurso sobre a Paraíba:

Sim muito temos para admirar em nossa terra. Não é só no Rio que vamos encontrar paisagens maravilhosas, nem precisaremos recorrer a São Paulo para encontrarmos bons trabalhadores. A Paraíba tem tudo, o que falta é estímulo. Aqui se podem desenvolver muitas indústrias e agricultura encontra campo vasto para seu cultivo. Temos lindas praias e <<Tambaú>> ocupa o trono majestoso, o Cabo Branco. Possuímos uma baía, a da Traição que não é famosa, mas muito linda...
Enfim, a Paraíba pode e é digna de ser amada por todos os paraibanos (FERNANDES, 1953, p. 5).

Há, na fala, uma elevação da autoestima das alunas de tal modo que as crianças não são incentivadas apenas a valorizar a instituição, mas a localidade que ela está inserida. Assim, exaltam-se as praias, as indústrias e a agricultura, permitindo que a jovem de elite tenha também identidade regional e local.

A participação de tais alunas em Grêmios⁸⁴, observáveis na Revista Flama, com toda uma estrutura administrativa⁸⁵, é reveladora destes laços de amizade que foram sendo

⁸⁴ Nesses Grêmios homenageavam-se figuras importantes como Castro Alves, Machado de Assis e Luís de Camões. Isso demonstra todo o conhecimento literário das estudantes.

⁸⁵ Tesoureira, bibliotecária, oradora presidente e secretária são cargos mencionados na Revista.

tecidos pelas ex-alunas, que levam, provavelmente, a algumas delas, desejar que suas filhas e netas também estudassem no mesmo local.

Alguns documentos concedidos pela ex-primeira dama Glauce Burity também reforçam esta visão sobre os laços identitários existentes entre as ex-alunas da instituição. O álbum de santos (1954) e o caderno de religião (1950)⁸⁶ são exemplos de menções a sentimentos de pertença e de unidade presentes nas crianças que são fortalecidos peculiarmente pela fé católica. Os diálogos presentes nos seus cadernos trazem histórias reveladoras de busca por se ter aquilo que era considerado como bom comportamento. É válido destacar que seu caderno de santinhos contém bilhetes trocados com suas colegas de sala e revelam laços de amizade construídos durante o período que elas ali estudaram. Uma característica que cabe ser ressaltada ainda é que este caderno de santinhos contém uma ênfase na primeira comunhão, pois a ex-aluna colecionava tais convites. O caderno de admissão (1953) de Glauce Burity também contém historietas que demonstram, nas entrelinhas do discurso, uma forte relação com questões éticas de cuidado, de caridade e de amor ao próximo que se perpetuam na memória das ex-alunas.

Também é perceptível o saudosismo e os traços identitários entre estas mulheres, a partir dos depoimentos de ex-alunas dos anos 50 e 60 em uma rede social, que revelam o desejo de se encontrarem, como se observa na fala da ex-aluna Regina Maciel (SIC): “Estudei na Loudina até 1966. Aqui já pude rever duas contemporaneas, a Irenilza e Daisy. Qualquer ex aluna dessa época que entrar nessa comunidade, entra em contato comigo tá? Gostaria de reencontra-las”.

As lembranças da rigidez da instituição e do seu caráter religioso são as mais observáveis no discurso de tais mulheres. Uma peculiaridade diz respeito à identificação das colegas pelos sobrenomes e pela profissão de seus pais. Isso faz com que se evidencie mais ainda esse vínculo entre as famílias e o desejo de perpetuação de suas gerações. Tais características particulares nos fazem observar que:

Uma instituição escolar avança, projeta-se para dentro de um grupo social. Produz memórias ou imaginários. Mobiliza ou desmobiliza grupos de pessoas e famílias; assinala sua presença em comemorações, torna-se notícia na mídia, ou seja, é muito, mas muito mais mesmo do

⁸⁶ . Nesta época, Glauce Navarro estava na 2ª série do primário durante o ano de 1950.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

que um prédio que agrupa sujeitos para trabalharem, ensinarem, aprenderem (SANFELICE, 2006, p.25).

Uma fonte reveladora dos ensinamentos propagados para o público feminino é o caderno *Educação para o lar*, de Cristina Cavalcanti (1976), destinado a alunas da 7ª série. Tal caderno também traz consigo uma ótica da função social feminina da época, pois contém ensinamentos das atividades domésticas e, posteriormente, se fala especificamente sobre o jantar de noivado, o casamento e a educação dos filhos. A função social feminina no lar é nesta perspectiva: “grande, nobre, sublime, decisiva, a função da mulher no lar. Ela faz pensão luxuosa, da simples vivenda, e mesmo da choupana o lar mais querido” (CAVALCANTI, 1976, p.2).

Sugere-se, portanto, que a instituição pensava a mulher como responsável pelas atividades domésticas e como tendo duas possibilidades de vida, ou seja, a vida religiosa ou o casamento. Esses ensinamentos naturalizados como essenciais para essas mulheres certamente faz parte do modelo educacional almejado para as suas filhas. Isso não significa, contudo, que esta instituição não preparou mulheres para o mercado de trabalho, mas sim que o lar também precisa ser zelado por ela. Os cômodos da casa mencionados neste caderno também mostram o padrão social destas meninas, pois eram casas de primeiro andar. Além disso, as imagens são recortes de revistas com mulheres e homens brancos. Logo, o ensino era destinado especificamente a meninas de família rica e branca. Isso nos revela como cada época e cultura têm a capacidade de produzir dispositivos específicos no que diz respeito ao exercício das práticas sociais (CORRÊA, 1996).

As agendas escolares dos anos 80 nos fazem observar que o Colégio Lourdinhas tem como peculiaridade a ênfase na história da Congregação N. S. Lourdes de forma romanceada e heroica, que retrata a fixação das freiras em Lourdes, a chegada em Petrópolis-RJ e na Parahyba do Norte.

Delicadamente dobrado, observa-se um questionário na agenda do ano de 1987 pautado na vida da Madre fundadora Maria do Jesus Crucificado e do Pe. Peydessus. Isso sugere uma idealização da instituição e uma busca por fazer com que as crianças se identifiquem com a sua história. Dentre as perguntas destacamos: “Onde e quando nasceu a Madre Maria do Jesus Crucificado? Quando faleceu a Madre? Qual a missão que ela deixou as suas filhas? Citar cinco pensamentos da madre” (LOURDINAS, 1987).

Diante de tantas fontes, constata-se um laço identitário com a instituição que é pautada na sua história, nos seus ensinamentos religiosos e também nos ensinamentos apropriados a uma menina da elite.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da educação do Colégio Lourdinas à luz da realidade local e política permitiu a compreensão de como uma instituição para se consolidar depende do entrelaçamento das relações sociais presentes em um contexto histórico específico.

Pensando nisso, à medida que fomos identificando peculiaridades da instituição e identificando seus agentes dominantes passamos a destacar as possíveis contribuições de cada grupo na construção de um modelo educacional específico.

Além dessa identificação dos agentes dominantes e a influência de suas respectivas autonomias relativas foi preciso identificar-se como certas regras instituídas fazem parte de um contexto mais amplo que é fruto da Constituição de 1937, das Reformas de Gustavo Capanema e Francisco Campos e da base europeia desta instituição. A orientação religiosa e a rigidez educacional são pontos apresentados nas entrelinhas do discurso como aspectos peculiares da instituição. Assim, a condução tradicional das freiras é um ponto apreciado de tal forma que o desejo da perpetuação é identificado.

Apesar de destacarmos apenas o depoimento das mães é notório como ele influencia diretamente no tipo de educação oferecido para suas filhas e nos oferece pistas para a compreensão de uma perpetuação de ensinamentos, que sofrem modificações no decorrer dos anos, mas o cerne religioso é intocável.

Os laços de amizade com pessoas da mesma classe social são observáveis como ponto interessante nos discursos dessas mulheres, que lembram saudosamente de suas colegas de sala. É possível, portanto, fazer uma leitura de que as famílias da elite pessoense buscaram uma instituição religiosa para educar suas filhas, que deveriam crescer juntas com os mesmos costumes e, assim, fazer laços de amizade cujos traços em comum trariam bons relacionamentos familiares e aprendizado profícuo mediante a rigidez das freiras.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Tal análise serve de parâmetro para se compreender outros modelos educacionais que foram introduzidos no Brasil de modo que, ao situá-las em um contexto específico e ao levar em consideração suas relações sociais, consegue-se trazer traços que marcam o tipo de instrução executado para um determinado grupo assistido.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Escritos de educação. Organizadores: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____, Pierre. *O poder simbólico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BURITY, Glauce Maria Navarro. *Caderno de religião*. João Pessoa: NSL.1950.

BURITY, Glauce Maria Navarro. *Caderno de admissão*. João Pessoa: NSL.1953.

BURITY, Glauce Maria Navarro. *Álbum de santos*. João Pessoa: NSL.1954.

BURITY, Glauce Maria Navarro. Lourdinhas: 60 anos a serviço da comunidade. In: LOURDES, Religiosas de Nossa Senhora de. *Colégio Nossa Senhora de Lourdes (1940-2000) (LOURDINAS): 60 anos educando e evangelizando*, João Pessoa: NSL, 1990.

CAVALCANTI, Cristina. *Caderno Educação para o lar*. Colégio Nossa Senhora de Lourdes: João Pessoa, 1976.

CORREIA, Sônia. Gênero e sexualidade como sistemas autônomos: ideias fora do lugar? In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina. *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

FERNANDES, Maria Elizabeth Novais. Paraíba. *Revista Flama*. Ano II. N.3. Maio. Órgão oficial Colégio NSL: João Pessoa, 1953.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber I*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

FRAGOSO, Antonio. Um cine-clube no meu Colégio. *Revista Flama*. Ano II. N.3.
Maio. Órgão oficial Colégio NSL: João Pessoa, 1953

BRASIL. Constituição (1937) Constituição dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1937. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao37.htm>. Acesso em 08/07/2015.

LEMOS JÚNIOR, Wilson. História da educação musical e a experiência do canto orfeônico no Brasil. *Eccos Revista Científica (Impresso)*, v. 27, p. 67-80, 2012.

LOURDES, Religiosas de Nossa Senhora de. *Relato da Fundação do Colégio de N. Sra. de Lourdes João Pessoa - Paraíba do Norte*. Manuscrito traduzido, João Pessoa, 1943.

LOURDES, Religiosas de Nossa Senhora de. Colégio Nossa Senhora de Lourdes: (LOURDINAS), 50 anos, João Pessoa: NSL, 1990.

LOURDES, Religiosas de Nossa Senhora de. Colégio Nossa Senhora de Lourdes (1940-2000) (LOURDINAS): 60 anos educando e evangelizando, João Pessoa: NSL, 1990.

LOURDINAS, Colégio. História: instituição. Disponível em:
<<http://www.lourdinhas.com.br/historia>> Acesso em 10/06/2014

MACIEL, Regina. Ex aluna. Data da postagem: 21 de dezembro de 2004. In: LOURDINAS, Comunidade do Orkut de Ex alunos João Pessoa-PB. *Alunas da década de 60*. Disponível em: <<http://orkut.google.com/c260017-taacf045e563bcd25.html>>> Acesso em: 16/07/2016.

PINHEIRO, Antônio Carlos Ferreira (et. al) . Grupos escolares e escolas rurais na Paraíba estadonovista (1937-1945). *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, nº 54, p. 172-188, dez, 2013 .

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SANTOS, Elinalva Lopes dos. Educação feminina: ideias e concepções sobre a formação da mulher veiculadas na imprensa da Parahyba do Norte (1912-1927). Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Paraíba, 2010.

SAVIANI, Dermeval. As concepções pedagógicas na história da educação brasileira Disponível em <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Dermeval_Saviani_artigo.pdf> Acesso em: 10/08/2015.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria de análise histórica. Tradução de G Lopes Lobo. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SILVA, Jean Patrício da. *A construção de Uma Nova Ordem: análise da Interventoria Ruy Carneiro no Estado da Paraíba (1940-1945)*. 2013. Dissertação (Mestrado em Pós Graduação em História) - Universidade Federal da Paraíba.

O ISLÃ NA REPÚBLICA DE ANGOLA: REPRESENTAÇÕES E TENSÕES NA BUSCA PELO RECONHECIMENTO JURÍDICO

Heloisa Maria Paes de Souza⁸⁷

Resumo: Com o fim da guerra civil angolana em 2002, os muçulmanos aumentaram em número no país, seja por conta da imigração, das conversões ou da natalidade. Assim, o Islã desponta no espaço público de Angola e líderes requerem, junto ao Estado, a legalização necessária para que, como instituição religiosa, possa atuar nesse espaço. As exigências governamentais (Lei sobre Exercício da Liberdade de Consciência, de Culto e Religião, de 2004) dificultam o diálogo e, conseqüentemente, mantêm o não reconhecimento jurídico do islamismo. A tensão chegou ao ápice em 2013, quando o governo autorizou o fechamento (temporário) de mesquitas e a destruição de outras. A partir de pesquisa bibliográfica, de reportagens veiculadas na internet e de trabalho de campo, procura-se analisar o controle das instituições religiosas pelo Estado angolano e a atuação dos muçulmanos nessa conjuntura. Os resultados apontam que divergências entre líderes religiosos e as representações negativas do Islã, contribuem para o difícil equilíbrio muçulmano na esfera pública local.

Palavras-chave: Islã. Angola. Espaço Público. Reconhecimento Jurídico.

⁸⁷ Doutoranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). Professora do Ensino Básico no I Comando da Aeronáutica/Ministério da Defesa. E-mail: heloisapaesdesouza@gmail.com.

Introdução

O presente artigo é parte de uma tese, em construção, sobre a conversão de mulheres ao Islã na província de Luanda, Angola. Enquanto realizava trabalho de campo naquele país, senti a necessidade de compreender o contexto no qual mulheres, todas provenientes de confissões religiosas cristãs, decidiram por ingressar na religião islâmica e deparei-me com um cenário que não é favorável aos muçulmanos em geral por diversos motivos que serão expostos adiante.

O Estado angolano, que declara-se laico e defensor da liberdade religiosa, de consciência e culto (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE ANGOLA, 2010, Artigos 10º e 41º), exerce controle sobre as confissões religiosas no país, tendo o poder de declará-las legais ou ilegais e de proibir temporária ou definitivamente suas atividades. Esse contexto, onde o Islã está inserido como uma das confissões religiosas existentes no espaço público e passível de escolha pelos angolanos e angolanas, motivou-me à escrita deste texto, cujos objetivos principais são: 1) analisar o controle das instituições religiosas pelo Estado angolano e, 2) analisar a atuação dos muçulmanos nessa conjuntura, certamente hostil, não só por ser ilegal, mas pelas representações negativas que representantes do governo, líderes religiosos cristãos e mídia local e internacional, fazem da religião islâmica.

O artigo está dividido em duas partes, sendo que, na primeira, apresento um histórico do campo religioso angolano nos contextos colonial e pós-independência, demonstrando que em Angola o intervencionismo estatal, inclusive nas questões referentes às crenças e práticas religiosas, é uma constante. Durante a dominação portuguesa (1492-1975), Estado e Igreja Católica representaram duas faces do mesmo projeto colonizador/civilizador. No século XIX, uma das principais tensões no campo religioso de que se têm notícias, são aquelas entre igrejas protestantes, de um lado, representadas por missões religiosas e, de outro, por sacerdotes católicos portugueses, administradores coloniais e parte da elite portuguesa. Já no final do século XX, durante a guerra colonial, iniciada em 1961, setores das igrejas protestantes e católica, posicionaram-se a favor da independência, o que levou à novas tensões, desta vez entre Portugal e as igrejas.

Após a independência, o governo angolano marxista associou a religião, em geral, à alienação política e conspirações. Posteriormente, durante a atual gestão neoliberal, o governo continuou as práticas intervencionistas alegando proteger a ordem pública e os interesses nacionais através de decretos executivos e da Lei nº2/2004, que, gradualmente, foram aumentando as exigências para que as confissões religiosas conseguissem o reconhecimento jurídico para exercer suas atividades legalmente, mas sem garantias de que assim permaneceriam.

Na segunda parte do artigo, reúno um conjunto de informações de fontes escritas, encontradas principalmente através da internet, e dados provenientes de minha pesquisa de campo nos últimos dois anos, com o objetivo de construir, brevemente, um historial do Islã no país, mostrando que apesar do terreno infértil, se faz presente no mercado religioso local e não pode ser ignorado, embora seja temido. Sendo assim, forneço dados sobre a organização das primeiras entidades que procuram representar a comunidade muçulmana em Angola; a importante presença dos imigrantes na constituição da comunidade, em especial dos oeste africanos; as representações negativas sobre o Islã e os muçulmanos no espaço público angolano; as tensões ocorridas entre a comunidade muçulmana e o Estado, com destaque para o episódio no último trimestre de 2013 e seus desdobramentos – um período em que foi noticiado pela mídia internacional que o governo angolano teria banido o Islã de suas fronteiras.

Durante meu trabalho de campo em Angola, perguntei-me constantemente o porquê da não legalização do Islã. Procurando por respostas, também fui buscá-las junto aos muçulmanos e suas lideranças a que tive acesso, percebendo que há tensões dentro da comunidade muçulmana. A principal tensão se dá entre muçulmanos angolanos, na maioria convertidos, e muçulmanos estrangeiros, principalmente oeste africanos. Os dois grupos disputam o controle das entidades representativas do islamismo no país, assim como das mesquitas e centros islâmicos.

1. Notas sobre o campo religioso angolano

Apesar das críticas, a categoria “campo religioso”, de Pierre Bourdieu ainda é comumente utilizada para a compreensão da dinâmica religiosa contemporânea. No

campo religioso, assim como nos demais, os agentes lutam entre si pelo domínio do capital específico e a movimentação do mesmo está ligada a fatores que estão no seu interior, assim como no exterior, pois existe uma relação entre as crenças e o contexto social. Além disso, o campo religioso é heterogêneo, por conta de diferentes crenças, correntes de pensamento dentro delas, objetivos, etc. (FELICIANI; DALMONIN, 2016, p. 3).

Numa perspectiva ampla, o campo religioso angolano mostra-se majoritariamente cristão – 79,2 % de um total de 25.789.024 habitantes, segundo o censo realizado em maio de 2014 (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2016, p. 52), cujos resultados foram divulgados vinte meses depois. A cifra é dividida em 41,1% de católicos e 38,1% de protestantes, aqui incluídos os históricos, adventistas, Testemunhas de Jeová, santos dos últimos dias, pentecostais, neopentecostais e membros das igrejas messiânicas africanas, como a Tocoísta, entre outras. Os demais angolanos estão divididos em 0,6% de animistas, 0,2% de judeus, 0,4% de muçulmanos, 7,4% que declararam pertencer a outros credos não indicados no censo e 12,3% que afirmaram não ter religião.

Em toda história angolana foram realizados apenas três censos gerais: 1960, 1970 e 2014, sendo este o único a levantar dados sobre a religião dos recenseados. Dessa maneira, não há dados com os quais se possa fazer comparações sobre a evolução do campo religioso no país.

1.1 O campo religioso angolano no período colonial

A predominância de cristãos em Angola pode ser explicada pelo fato de que foi colônia de Portugal de 1492 até 1975, que apoiou e foi apoiado pela Igreja Católica em seu projeto colonizador. Além disso, na última metade do século XIX, igrejas e sociedades missionárias protestantes adentraram o território da colônia angolana, estabelecendo-se no interior, não encontrando autoridade portuguesa e pouca ou nenhuma influência católica. Entre os missionários protestantes havia um grande número de batistas (ingleses e norte-americanos) e metodistas (WHEELER; PÉLISSIER, 2013, p. 124-131). O ingresso de missionários protestantes fora facilitado pela Conferência de Berlim (1884-1885), cujos representantes decidiram pela entrada de qualquer confissão

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

religiosa (não importando as origens nacionais de seus membros) nas áreas coloniais situadas na África (NEVES, 2007, p. 513).

Ao contrário dos missionários católicos portugueses que atuaram nos séculos anteriores, os protestantes aprenderam as línguas locais, desenvolvendo, além das atividades religiosas, outras de cunho educacional e de saúde. Além do mais, esses missionários trouxeram novas maneiras de experienciar o cristianismo e ideias que punham em xeque a lealdade dos africanos às autoridades coloniais e católicas. Por esses motivos, na mente de muitos colonos portugueses, a presença de missões estrangeiras poderia constituir-se um perigo. (NEVES, 2007; WHEELER; PÉLISSIER, 2013).

A oposição aos protestantes não tardou a se manifestar: em 1882 são publicados em Luanda os primeiros artigos contra a ação missionária de igrejas protestantes estrangeiras; entre 1881-1887 a Igreja Católica reage ao avanço do protestantismo, fundando mais missões e escolas, longe do litoral, e representantes do clero português difundem a ideia de que os protestantes, por serem estrangeiros, não defendiam os interesses da Metrópole; em 1902 e no biênio 1913-1914, nas revoltas ocorridas contra o aumento de impostos, portugueses acusaram as missões estrangeiras de fomentar a deslealdade por parte dos nativos (WHEELER; PÉLISSIER, 2013, p. 128-129).

No final do período colonial angolano, entre as décadas de 1950/1960, metade dos angolanos ainda não era cristã e mais da metade vivia em áreas rurais - tribais e tradicionais. No entanto, as mudanças e as novas pressões do século XX trariam ao cenário religioso e político angolano novidades importantes – profetas nativos e seitas religiosas que, direta ou indiretamente, estariam envolvidos com rebeliões e movimentos anticoloniais. Um dos mais importantes líderes religiosos do contexto foi Simão Toko, fundador da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo ou Igreja Tocoísta, considerada, na atualidade, a segunda maior igreja cristã em Angola, de “raiz autóctone” e com fiéis em todo país e em outros da África Subsaariana (BLANES; SARRÓ, 2015, p. 171).

Os movimentos proféticos, messiânicos e milenaristas tornaram-se populares no país a partir da década de 1960. Os profetas nativos, que haviam recebido formação não só no catolicismo, mas em outras igrejas cristãs e/ou em outros países vizinhos, enfatizavam a leitura da Bíblia, condenavam a feitiçaria, realizavam sermões contrários

aos europeus e propagavam a ideia de que o presente era um momento ruim de erosão das tradições – a esperança, portanto, residia no futuro milenarista (WHEELER; PÉLISSIER, 2013, p. 226-228).

Em 1961, tem início a longa guerra pela independência angolana. Durante os catorze anos do conflito, setores das igrejas cristãs vincularam-se à defesa da liberdade e à construção da identidade nacional angolanas. Como as igrejas protestantes tinham maior independência em relação às ideias metropolitanas, interviram com maior liberdade na luta anticolonial. Não é de se admirar que Agostinho Neto, Jonas Savimbi e Holden Roberto, grandes líderes da luta pela independência angolana, fossem todos filhos de proeminentes pastores protestantes (NEVES, 2007, p. 524-525).

1.2 O campo religioso angolano pós-independência

Em novembro de 1975, foi declarada a independência angolana. No mesmo mês, o comitê central do MPLA⁸⁸, grupo militar e político que se instituiu no poder, aprovou a Lei Constitucional da República Popular de Angola, que definiu o país como laico, respeitador e protetor de todas as religiões, seus lugares e objetos de culto (LEI CONSTITUCIONAL DA REPÚBLICA POPULAR DE ANGOLA, 1975, Artigo 7º), garantindo também a liberdade de consciência e de crença, contanto que fossem compatíveis com a ordem pública e o interesse nacional (LEI CONSTITUCIONAL DA REPÚBLICA POPULAR DE ANGOLA, 1975, Artigo 25).

A proclamação da independência, infelizmente, não garantiu a paz e foi seguida de uma guerra civil (1975-2002) entre MPLA, UNITA⁸⁹ e FNLA⁹⁰. Durante esse período,

⁸⁸ MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola, fundado em 10 de dezembro de 1956, com o objetivo de congregar esforços na luta pela independência. Após a Guerra Colonial (1961-1975), assumiu o controle do governo angolano, permanecendo até a atualidade. Fonte: <http://www.mpla.ao/mpla.6/historia.7.html>. Acesso em: 24 abr. 2017.

⁸⁹ UNITA: União Nacional para a Independência Total de Angola, fundada em 1966 a partir de dissidência do FNLA. Com a ascensão do MPLA ao poder e o fim da Guerra Civil (1975-2002), da qual participou ativamente disputando o poder, tornou-se partido de oposição. Fonte: www.unitaangola.com. Acesso em: 24 abr. 2017.

⁹⁰ FNLA: Frente Nacional de Libertação de Angola, fundada em 1954 e juntamente com o MPLA e a UNITA, participou das lutas pela independência angolana e, posteriormente, da Guerra Civil (1975-2002) disputando o poder. Atualmente, constitui-se num partido de oposição. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Frente_Nacional_de_Liberta%C3%A7%C3%A3o_de_Angola. Acesso em: 24 abr. 2017.

as entidades religiosas constituíram-se em “(...) ‘porta-vozes’ da população, pois eram as únicas organizações não vinculadas ao Estado.” (ABREU, 2006 apud SAMPAIO, 2014). Tais entidades, notadamente as que possuíam maiores recursos financeiros e de pessoal, promoveram assistência nas áreas da saúde e educação, sendo apontadas pela população como entidades confiáveis e as únicas capazes de solucionar problemas de maneira efetiva (SAMPALIO, 2014, p. 4).

Contudo, apesar da Lei Constitucional e do importante papel desempenhado pelas instituições religiosas, até o final da década de 1980, nenhuma era reconhecida oficialmente e eram vistas como instrumento de alienação política, assim como possíveis conspiradoras que poderiam derrubar o regime. É desse período as primeiras tentativas de controle do Estado angolano sobre as religiões: o Decreto Executivo nº 19/80, de 22 de abril, emitido pelo Ministério da Justiça, que determinou que todas as igrejas e organizações religiosas existentes em Angola deveriam proceder ao seu registro no prazo de 90 dias (ANGOLA, 1980); o Decreto Executivo nº 9/87, de 24 de janeiro, igualmente emitido pelo Ministério da Justiça, que apresentou a listagem das igrejas e organizações religiosas reconhecidas pelo Estado, onde apenas doze igrejas cristãs tornaram-se legais, entre elas a Igreja Católica (ANGOLA, 1987). Nota-se que a resposta aos requerimentos enviados em 1980 só foi concedida sete anos depois. O porquê da demora o governo angolano nunca explicou.

Na passagem dos anos 1980 para os 1990, Angola, como parte da zona de influência soviética na África, sentiu os efeitos do fim da Guerra Fria e a consequente mudança estrutural do novo sistema internacional. A reconfiguração político-econômica estabeleceu o monopólio ocidental sobre o que seria “bom para o continente africano” (OLIVEIRA, 2009, p. 93-94). Desta forma, alterações importantes aconteceriam no território angolano, sendo a principal a reorientação ideológica do MPLA, ou seja, o alinhamento do partido no poder com o ideário das potências ocidentais.

No campo religioso, a adequação do país aos valores da modernidade significou a necessidade de maior abertura. A década de 1990, portanto, viu a entrada de novas denominações cristãs em Angola, como as igrejas brasileiras neopentecostais, sendo a principal a Igreja Universal do reino de Deus (IURD), que cresceu rapidamente em número de fiéis e templos (SAMPALIO, 2014, p. 10).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Em 1991, um novo decreto do governo detalhava os procedimentos para que as confissões religiosas pudessem alcançar o status da legalidade. O Decreto Conjunto nº 46/91, de 16 de agosto de 1991, emitido pelo Ministério da Justiça e a então Secretaria de Estado da Cultura, estabelecia em seu artigo nº 1 que o representante legal da instituição religiosa deveria redigir um requerimento endereçado ao Ministério da Justiça. O requerimento, por sua vez, deveria conter alguns elementos, tais como dados gerais (nome da confissão, fundador, ano de fundação), âmbito territorial de atuação, número provável de fiéis, órgãos diretivos, princípios doutrinários, principais atos de culto, etc. No item 4 do referido artigo, era determinado que, se as informações prestadas fossem verdadeiras e se a confissão religiosa não atentasse contra a ordem pública e nem contra o interesse nacional, a solicitação de reconhecimento não seria negada (ANGOLA, 1991). Foi na vigência deste decreto, portanto, que a grande maioria das confissões religiosas que atuam hoje em dia na legalidade – todas cristãs - obtiveram seu reconhecimento jurídico⁹¹.

Com o fim da Guerra Civil em 2002, o governo angolano deu início ao projeto de apaziguamento definitivo e de retomada da reconstrução nacional, seguindo, como já dito, os ditames das potências mundiais, interessadas na grande riqueza mineral e fontes de energia não renováveis do país – diamantes, petróleo e gás natural, respectivamente – propiciadoras do grande crescimento econômico vivido por Angola na primeira década do século XXI. Nesse período, o país também se viu diante de um fenômeno social produzido pelo crescimento econômico – a imigração.

De fato, com o fim dos conflitos armados e o crescimento econômico, novas oportunidades de enriquecimento foram visualizadas e a entrada legal, mas também ilegal, de cidadãos do oeste-africano resultou no crescimento da comunidade muçulmana em Angola, resultando na construção de mais mesquitas. O aumento, nunca visto até

⁹¹ Atualmente, existem 81 confissões religiosas ou igrejas reconhecidas juridicamente, algumas plataformas religiosas ecumênicas que congregam variadas confissões cristãs. Segundo Ruth Mixingue, diretora geral do INAR, as ações do governo no campo religioso visam principalmente o controle do fenômeno da proliferação de igrejas (seitas) no país. De acordo com a mídia angolana, há aproximadamente mil confissões religiosas que buscam a personalidade jurídica. Fontes: <http://www.redeangola.info/angola-tem-81-igrejas-reconhecidas-pelo-estado/>. Acesso em 31 mar 2017; <http://opais.co.ao/governo-e-parceiros-sociais-engajados-no-combate-as-igrejas-ilegais/>. Acesso em 8 abril 2017.

então, do número de muçulmanos no país, segundo a liderança islâmica local⁹², preocupou não só o governo angolano, mas de países que mantêm negócios em Angola, em especial, estadunidenses e israelenses. É bom lembrar que a série de atentados terroristas realizados por grupos radicais islâmicos a partir de 2001 havia tornado o Islã o foco (negativo) dos holofotes da mídia internacional. Portanto, a preocupação em restringir ou mesmo inibir a expansão muçulmana em Angola seria, segundo os referidos líderes muçulmanos, a principal causa da nova legislação referente à liberdade religiosa e de culto: a Lei nº 2/2004, muitíssimo mais rigorosa que as anteriores.

Outra explicação para o recrudescimento das exigências, dada pelo governo, é de que a referida lei procura ordenar o fenômeno religioso no país e evitar a “proliferação de seitas cristãs”, cujos líderes se utilizariam “(...) do sofrimento de uma população que vive em situações de crise econômica, social e psicológica” para angariar fundos⁹³.

A Lei Sobre o Exercício de Liberdade de Consciência, de Culto e de Religião, de 21 de maio de 2004 (Lei nº2/2004), em vigor, tem como objetivo principal regular as atividades das religiões em Angola. Como as anteriores, é executada pelos representantes do governo ora com relativa frouxidão ora com rigor, garantindo ao Estado o controle e o apoio das assim chamadas igrejas/confissões religiosas reconhecidas. Também como as demais, esta lei estabelece as condições para que obtenham o reconhecimento jurídico para o exercício religioso. No entanto, como aponta Sampaio (2014, p.3), isso não assegura de maneira permanente a liberdade de atuação, pois “(...) está condicionada a uma arena de disputas entre diferentes poderes e atores sociais (...)” relacionados ao programa de reconstrução nacional⁹⁴.

Para a obtenção da personalidade jurídica, o requerimento endereçado ao Ministério da Justiça e ao Ministério da Cultura angolanos, deve ser subscrito por, no mínimo, cem mil fiéis, maiores de 18 anos, com domicílio em território nacional, com as assinaturas reconhecidas em cartório e recolhidas, pelo menos, em dois terços das províncias. O requerimento é avaliado por funcionários do Instituto Nacional para

⁹² Foram realizadas entrevistas com imãs (líderes religiosos que têm como uma das tarefas, dirigir as orações) das mesquitas *Assalam* (janeiro, 2016), *Al Nour* e *Awadallah* (março e abril, 2017) e com membros da comunidade (angolanos e estrangeiros) que nela atuam nos últimos vinte anos.

⁹³ <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/25128/as-consequencias-da-proliferao-de-seitas>. Acesso em: 25 abr. 2017.

⁹⁴ O Programa de Reconstrução Nacional refere-se

Assuntos Religiosos (INAR)⁹⁵, vinculado ao Ministério da Cultura, que verificam se os requisitos necessários foram preenchidos: o esclarecimento das doutrinas religiosas, a estrutura organizacional, a localização dos templos e os locais onde a confissão atua, entre outros.

2. O Islã em Angola

De acordo com Tiesler (2006, p. 129), “a presença de comunidades islâmicas em Angola é um fenómeno muito recente e a pesquisa académica sobre o tema está apenas começando”. De acordo com reportagem veiculada pela mídia local, a partir de informes da liderança islâmica, atualmente em Angola há aproximadamente 300 mil muçulmanos. Mas, como a tentativa de um censo interno não teria sido concluída, não se sabe ao certo quantos são cidadãos angolanos e maiores de idade (para fins do requerimento de reconhecimento jurídico). A única certeza, afirmam as autoridades, é de que a maioria é composta por estrangeiros⁹⁶.

Apesar de Angola estar cercada de países onde o Islã é a religião de grande parcela da população, se não da maioria, pelo menos até os anos 1950, não há registros da presença de comunidades muçulmanas organizadas no país. Para Antonio (2009) e Faleiro (2015), a não existência de grupos organizados na sociedade colonial deveu-se à forte presença do cristianismo no país e da ação da Metrópole, que teria combatido a expansão muçulmana na colônia por ser um dos últimos bastiões do catolicismo na África. Ainda para Faleiro (2015), não se pode negar a presença de alguns poucos muçulmanos em Angola durante o período colonial e que, possivelmente, praticavam a religião de maneira independente e/ou isolada. Um dos registros conhecidos da existência de muçulmanos na colônia angolana está relacionado ao topônimo atribuído à uma península situada ao sul da cidade de Luanda – a “Ilha do Mussulo⁹⁷”. De acordo com Já

⁹⁵ O papel do INAR, segundo o governo angolano, é o de intermediário entre as religiões e o Estado, pois, além de avaliar os requerimentos para o reconhecimento jurídico, verifica e estimula possíveis “parcerias sociais” no campo da saúde pública e ensino. Fonte:

⁹⁶ <http://www.redeangola.info/especiais/o-islao-em-angola-ja-e-uma-realidade-e-nao-tem-como-ofuscar-a-sua-existencia/>. Acesso em: 24 abr. 2017.

⁹⁷ Vocabulo da língua quimbundo. Cf. MOREIRA, 2012, p. 25. http://www.chicala.org/ficheiros/galeria/files_5293701a1fa65_1_1.pdf. Acesso 11 abril 2017. A ilha é, na realidade, uma península formada por um banco de areia, que forma uma bacia de mesmo nome e que

(2007, p. 7), para a tradição oral local, a ilha “(...) foi utilizada por mercadores chamados ‘mussulus’, (...) uma corruptela da palavra muçulmano (...)”.

2.1 As primeiras comunidades muçulmanas organizadas no território angolano

As guerras colonial e civil consumiram aproximadamente quatro décadas dos angolanos. Muitos foram os que deixaram o país ou migraram internamente rumo às regiões onde havia menos insegurança e maiores meios de sobrevivência, como a capital.

De acordo com os interlocutores e as poucas fontes escritas existentes, as primeiras comunidades muçulmanas foram organizadas quando do retorno de angolanos que haviam radicado residência na República Democrática do Congo, Zaire, Zâmbia, Camarões, África do Sul, etc. – países predominantemente muçulmanos ou com significativa presença islâmica. Para Antonio (2009), muitos angolanos emigrados acabaram convertendo-se ao Islã no período em que estiveram vivendo no exterior e começaram a retornar quando ocorreu a independência, mais precisamente a partir de 1978, quando o então presidente de Angola, Agostinho Neto, conclamou todos os cidadãos angolanos no exterior a regressar ao país e participar da “reconstrução nacional”.

Para os muçulmanos das comunidades angolanas, sejam nacionais ou estrangeiros, os anos pós-independência apresentaram uma série de dificuldades geradas pela situação de ilegalidade e de preconceito. Como visto, a partir de 1980, os Decretos Executivos e, principalmente, a Lei nº 2/2004, listam um conjunto de exigências para que as confissões religiosas sejam legalizadas. Devido à tais exigências, que parecem ser elaboradas tendo em vista um cenário onde apenas existem confissões religiosas de matriz cristã, o Islã, apesar do crescimento dos fiéis e do aumento significativo do número de mesquitas, tem ficado ao largo, nunca obtendo o reconhecimento jurídico.

A primeira comunidade muçulmana em Angola foi organizada em 1978 e foi denominada Comunidade Islâmica de Angola⁹⁸ – CISLANG (JÁ, 2007; ANTONIO, 2009; MORAIS, 2014; FALEIRO, 2015). Sua composição foi antecedida por meses de

abriga várias ilhas, como a de Cazanga e a do Desterro. <http://www.redeangola.info/roteiros/ilha-do-mussulo/>. Acesso em 11 abril 2017.

⁹⁸ Ao longo do texto relato a existência de três comunidades com a mesma denominação: Comunidade Islâmica de Angola. Essas comunidades são diferenciadas pelas suas respectivas siglas.

intenso trabalho de identificação dos muçulmanos que residiam no país à época, não importando a nacionalidade, e de reuniões para a constituição da entidade em 7 de agosto daquele ano em Luanda (ANTONIO, 2009).

Como dito anteriormente, o Decreto Executivo nº19/80 obrigou todas as confissões religiosas que exerciam suas atividades no país a legalizar a situação mediante requerimento solicitando o reconhecimento no prazo de 90 dias. No entanto, pelo que é informado por Antonio (2009), a CISLANG mobilizou-se tardiamente, onze meses depois da emissão do referido decreto, em março de 1981. Na ocasião, foi realizada a primeira assembleia geral e foram debatidas a situação dos muçulmanos no país e a preparação dos documentos necessários para que fossem remetidos ao governo. Não há informações se o atraso foi responsável pelo indeferimento do documento ou se na realidade, conforme afirmam as lideranças locais, o real motivo seja o antagonismo ao Islã que, segundo representantes do governo e líderes cristãos, não condiz com a cultura angolana (FALEIRO, 2015), portanto, a presença muçulmana não representaria um dos interesses nacionais.

Na década de 1990, segundo relatos colhidos junto às lideranças, a primeira grande leva de muçulmanos oeste africanos chega ao país. De acordo com um imã, natural da Guiné Conacri, ele e seus conterrâneos foram atraídos pelas possibilidades de enriquecimento através do comércio de diamantes e de gêneros básicos (alimentícios e de higiene). Em algumas zonas urbanas e na periferia de Luanda, organizaram estabelecimentos comerciais, geralmente “ (...) pequenas lojas de bairro ou cantinas que vendem de tudo um pouco, desde electrodomésticos a agulhas de costura, a preços mais atractivos que os do resto do mercado (...)”⁹⁹.

2.2 Tensões internas

Em 2005, uma nova comunidade islâmica requereu junto ao Ministério da Justiça angolano o reconhecimento jurídico. A Comunidade Islâmica de Angola (COIA) fora organizada a partir da junção de outras três: a Comunidade Islâmica de Angola

⁹⁹ Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/2213>. Acesso em 14 jan. 2017.

(CISLANG), a Comunidade Crente do Islão e a Comunidade de Expatriados do Oeste Africano. A presidência da COIA foi delegada à David Alberto Já, angolano convertido nos anos 1990. Em entrevista à mídia local na época, Já¹⁰⁰ declarou que as três comunidades haviam se unido para encontrar um interlocutor válido perante o Estado, pois a “desorganização interna” e a “contradição (...) em diferentes representações do Islão no país” estariam dificultando o diálogo entre muçulmanos e Estado. O líder máximo da COIA manifestou seu otimismo diante do novo cenário e acreditava que a legalização não tardaria. Ledo engano.

Antonio (2009), identifica a existência de outras entidades fundadas com o objetivo “liderar o Islão em Angola”, sendo a principal a Congregação da Religião Islâmica em Angola (CRIA), organizada onze meses depois da COIA por “(...) oeste africanos residentes em Angola e alguns angolanos corruptos com o intuito de desafiar os líderes das comunidades”. Ainda segundo o autor, o governo angolano “ficou chocado com este comportamento e tomou a iniciativa de chamar todas as facções para a unificação”. Chocado ou não, o governo angolano destacou o chefe dos assuntos religiosos do Ministério da Justiça, assim como o diretor do INAR, para conduzirem uma série de reuniões entre os meses de março e maio de 2007. O resultado foi a organização da Comunidade Islâmica de Angola (CISA). Contudo, o impasse sobre a disputa pelo controle da entidade ou por quem a presidiria não chegou ao fim. Assim, ficou decidido que o governo indicaria a liderança futuramente.

Entre as entidades que pretendiam representar o Islã, sendo as principais a COIA e a CISA, corriam acusações de corrupção e desejo por poder. Líderes angolanos convertidos acusavam os oeste-africanos de desejar o controle dos assuntos islâmicos no país.

2.3 Representações negativas sobre o Islã e tensões no espaço público

Em 2008, a então diretora geral do INAR, Fátima Viegas, reafirmou o importante papel do órgão no controle de religiões que constituiriam “perigo” à sociedade angolana

¹⁰⁰ www.angop.ao/angola (...) Acesso em 26 fev. 2017.

por caráter “destrutivo e desestabilizador” que possuiriam (SAMPAIO, 2014, p. 13-14; LIMA; OLIVEIRA, 2015, p. 27). Nas últimas duas décadas, diversos diretores do referido órgão, além de líderes de confissões cristãs e a mídia local, indicaram o Islã como uma das religiões que oferecem perigo à sociedade pelas seguintes razões: sua associação ao terrorismo internacional, atitudes contrárias aos direitos humanos das mulheres, ser um elemento estranho à cultura angolana e que muçulmanos oeste africano são perniciosos à economia do país (SAMPAIO, 2014; FALEIRO, 2015).

A associação do Islã ao terrorismo é corrente na mídia angolana, apesar das falas contrárias da comunidade muçulmana, que deseja viver pacificamente e repudia ações radicais, não considerando muçulmanos os que as praticam (embora afirmem entender os motivos porque ocorrem). Tal associação levou às prisões, em novembro de 2016, de um grupo de cinco homens e uma mulher, todos angolanos convertidos, que foi detido pela Polícia Nacional sob a suspeita de formar uma célula terrorista com o objetivo de recrutar guerrilheiros e treiná-los para o grupo Estado Islâmico. A mulher, que havia dado à luz recentemente e sofre de diabetes, foi solta algumas semanas depois. No entanto, seu esposo e os demais, continuam presos, apesar dos órgãos competentes não terem encontrado provas que comprovem as acusações. Um dos interlocutores informou que durante os interrogatórios a que foram submetidos os muçulmanos, representantes do governo angolano teriam dito o objetivo do governo seria de acabar com a presença do Islã no país no prazo de cinco anos.

Os imãs de mesquitas em Luanda e outros municípios da província, afirmam viver num cenário de precário equilíbrio, pois a presença islâmica no país é conhecida, há um grande número de conversões (daí a construção de mesquitas e centros islâmicos), no entanto, sabem que, a qualquer momento, podem ser impedidos de exercer suas atividades religiosas ou mesmo de terem seus locais de culto fechados ou destruídos.

Morais (2014) relata uma série de decisões, ora a favor ora contra, a compra de terrenos e construção de mesquitas em Angola. Tendo feito um levantamento da situação nas duas últimas décadas, o autor infere que, apesar da Lei nº 2/2004 conferir ao Ministério da Justiça o poder para o reconhecimento jurídico das confissões religiosas em todo território nacional, administradores municipais e governadores provinciais emitiram permissões para as atividades eclesiais ou sua proibição em locais como Luanda

(capital e província – a que mais sofreu perseguições), província do Zaire (município de Mbanza Congo), província da Lunda Norte (município de Cuango), província de Malanje, entre outras. Além da permissão para as atividades, quase todas temporárias, alguns governantes autorizaram a compra de terrenos e a construção de mesquitas, enquanto outros não só proibiram como também demoliram (ou mandaram demolir) algumas já em funcionamento, não indenizando os muçulmanos. Essa flutuação de posturas e atitudes demonstra que representantes dos governos locais descumprem a lei nacional que, mesmo não sendo favorável aos muçulmanos, afirma o respeito às diferentes crenças e a seus lugares de culto (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE ANGOLA, 2010, Artigo 10º), alegando que suas decisões são guiadas pelo fato do Islã não ser reconhecido juridicamente.

Em 2013, as relações entre o Estado angolano e as religiões seria motivo de grande destaque na mídia internacional. Em julho, a ministra da cultura, Rosa Cruz e Silva, afirmou que “(...) atingimos por conta da nossa negligência, por conta das nossas facilidades, um nível muito grave de impacto do fenómeno religioso no nosso país e ele, hoje, já se coloca como um problema de segurança nacional”¹⁰¹. Alguns meses depois, em outubro, o Ministério da Justiça anunciou o indeferimento de 196 requerimentos de organizações religiosas, entre as quais oito muçulmanas¹⁰². Contudo, em relação ao Islã, os atos governamentais foram muito mais longe, pois na província de Luanda as principais mesquitas foram interditadas e outras destruídas, o mesmo ocorrendo em outras localizadas nas províncias. A notícia veiculada nos periódicos e sites internacionais foi a de que Angola seria o primeiro país no mundo a banir o Islã de suas fronteiras, o que foi seguido de inúmeros protestos.

Com receio da opinião pública internacional, representantes do governo angolano procuraram explicar o que de fato acontecera. Segundo a então ministra da cultura, Rosa Cruz e Silva¹⁰³,

¹⁰¹ <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/39130/proliferao-de-igrejas-no-pais-constitui-problema-de-seguranca-nacional>. Acesso em 9 abril 2017.

¹⁰² <http://www.dn.pt/globo/cplp/interior/governo-angolano-nega-perseguaao-ao-islao-3560691.html>. Acesso em 7 abril 2017.

¹⁰³ http://jornaldeangola.sapo.ao/politica/muculmanos_devem_observar_a_lei. Acesso em 7 abril 2017.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

o Governo de Angola tomou conhecimento com surpresa e preocupação das notícias que têm vindo a ser veiculadas por diversos meios de comunicação social, incluindo as redes sociais, segundo as quais Angola teria banido o islão e destruído mesquitas”.

(Tais notícias) não correspondem à verdade e visam atingir fins obscuros, pondo em causa a imagem de Angola. (E salientou que) a presença da religião islâmica em Angola é muito recente e que a sua legalização depende de requisitos previstos na Lei nº 02/04.

Ainda segundo a ministra, o que houve foi o indeferimento do pedido de reconhecimento jurídico de algumas organizações ou comunidades muçulmanas, entre elas a CISA (Comunidade Islâmica de Angola), o que foi confundido como negação de liberdade religiosa e de culto para todos os muçulmanos no país. Quanto à destruição de mesquitas, segundo o governo, os referidos locais de culto não tinham recebido autorização dos órgãos responsáveis, foram construídos ilegalmente ou os prédios apresentavam problemas estruturais. Se o Islã não é reconhecido oficialmente, é óbvio que todos os lugares de culto coletivo não possuem autorização para funcionamento.

A comunidade muçulmana reagiu de maneira pacífica. Lembro-me que na época, amigos muçulmanos angolanos compartilharam nas redes sociais fotos de mesquitas destruídas ou embargadas e mensagens de descontentamento. Os estrangeiros foram ainda mais tímidos em suas manifestações, pois pairava sobre os mesmos, ameaças de que poderiam ser expulsos do país. Durante aproximadamente dois meses, as mesquitas em Luanda foram interditadas e os fiéis foram aconselhados a fazerem as orações obrigatórias diárias em seus domicílios. Além disso, as muçulmanas que vestem-se de acordo com as prescrições islâmicas, portanto, facilmente identificáveis, foram aconselhadas a reduzir atividades em público por causa da possibilidade de ataques.

Um ano depois do ocorrido, a comunidade muçulmana continuava queixando-se de hostilização e perseguição. De acordo com um de seus representantes,

tanto no seio do povo muçulmano, quanto fora da comunidade islâmica tem-se ouvido rumores que o impasse na legalização da religião islâmica perante o Estado angolano não é apenas religioso. Temos assistido a comportamentos de altos responsáveis das autoridades angolanas a demonstrarem certo ódio e rancor pelos muçulmanos no geral. Embora na Lei não haja nada a discriminar a religião islâmica no país, a atitude dessas pessoas, que na maior parte das vezes representam o Estado angolano, levam os fiéis a crer que estamos, sim, numa

situação de perseguição (RELATÓRIO SOCIAL DE ANGOLA, 2015, p. 29).

A mesma situação foi apontada em outros relatórios, desta feita internacionais, como o emitido pela Fundação Pontifícia Ajuda à Igreja que Sofre (Fundação AIS), da Igreja Católica. Na verdade, a referida fundação tem reportado, desde 2010¹⁰⁴, o que classificou de “perseguição moderada” aos muçulmanos em Angola¹⁰⁵.

Considerações finais

Para Mendonça (2003, p. 161), a religião em si tem um importante papel na formação das mentalidades e das instituições, pois os sistemas de crença configuram as primeiras e, conseqüentemente, as relações entre as pessoas e destas com o sistema de/no poder. Além do mais, segundo o mesmo autor, as crenças religiosas e as transformações sociais e institucionais estão relacionadas. No caso angolano, um bom exemplo foi a participação de setores progressistas da Igreja Católica e das Igrejas Protestantes na luta anticolonial e na finalização da Guerra Civil, como exposto.

Na tentativa de manter o controle das religiões no espaço público, o Estado angolano, ao fazer uso de um modelo de gestão intervencionista, põe em execução uma estratégia, até o momento eficaz, para continuar usufruindo as benesses proporcionadas pelo poder sem determinados incômodos. Em outras palavras, controlando as instituições religiosas, o governo monitora suas lideranças, que poderiam engrossar a oposição ao regime. De acordo com Lima e Oliveira (2015, p. 32), Angola vive um momento de expansão do “segmento evangélico, especialmente neopentecostal”, que é parte dos 38,1% da população que se declararam protestantes. Setores da Igreja Católica também estão se indispondo contra o atual regime desde o final da guerra civil.

Conforme dito, tensões entre confissões religiosas e entre estas e o Estado estiveram presentes na história angolana desde o período colonial: no primeiro caso, católicos que não desejavam competir com os protestantes pelos corações dos fiéis

¹⁰⁴ <http://www.fundacao-ais.pt/uploads/documentos/rapporto-2010-portoghese.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2017.

¹⁰⁵ <http://www.fundacao-ais.pt/cms/view/id/4594>. Acesso em: 15 fev. 2017.

angolanos; no segundo, católicos e protestantes que se indispuseram contra Portugal, apoiando o fim da colonização. No meu entender, o caso do Islã em Angola atualmente é mais uma das tensões inerentes ao campo religioso – uma nova religião concorrente no mercado religioso que tem arrebanhado pessoas que pertenciam às confissões cristãs. Mas, a situação é agravada pela conjuntura externa, na qual os muçulmanos e a própria religião islâmica tem sido demonizada. Assim, a imagem de perigo é reforçada por representantes do governo e líderes religiosos a fim de evitar as conversões de angolanos ao islamismo.

Quanto as tensões no seio da comunidade muçulmana, em primeiro lugar é importante lembrar que o Islã não é uma religião monolítica, como muitas vezes foi e é representada. Em seu interior há divisões, sendo as principais o sunismo e o xiismo, além de diferentes correntes de pensamento que, no caso sunita, correspondem ao wahabismo, aos diferentes tipos de salafismo, ao Islã político, entre outras. Em segundo, de fato existem e surgiram logo após a organização da primeira comunidade. É um conflito que envolve, basicamente, dois grupos – angolanos e oeste africanos - e têm contribuído para o não reconhecimento jurídico do Islã. Dos líderes muçulmanos entrevistados, todos foram unânimes em afirmar que a existência de variadas entidades islâmicas que procuram representar a religião no país, transmite a ideia de desunião e desorganização, principalmente porque seus membros trocam acusações públicas. Para tentar encontrar uma solução satisfatória, em 2016, foi enviado à Angola um representante religioso, proveniente da Arábia Saudita, que reuniu-se com os imãs do país. O diálogo, desta vez sem a intrusão do governo, pretende amenizar os conflitos internos e mostrar para a opinião pública, uma comunidade coesa e confiável.

Uma solução para o impasse talvez fosse o da criação de uma plataforma islâmica onde todas as entidades estariam reunidas – à semelhança do que já ocorre entre as confissões religiosas cristãs, em torno de mil, que buscam o reconhecimento jurídico e, como não o obtém, foram agrupadas em duas. Logicamente, a religião muçulmana não pode pleitear um espaço dentro delas.

Quando os interlocutores foram interrogados sobre suas previsões para o futuro do Islã em Angola, todos foram muito otimistas quanto ao crescimento por conta das conversões de angolanos, mas acreditam que a situação de legalidade, necessária para a

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

construção não só de mesquitas, mas de escolas, hospitais e cemitérios, acontecerá nos próximos vinte ou trinta anos. Até lá, acreditam que o número de nacionais muçulmanos ultrapassará o de estrangeiros, possivelmente amenizando as disputas internas.

REFERÊNCIAS

- ANGOLA. Constituição da República de Angola de 2010. Disponível em: <
http://www.governo.gov.ao/Arquivos/Constituicao_da_Republica_de_Angola.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2017.
- ANGOLA. Lei Constitucional da República Popular de Angola, 1975. Disponível em:
<www.lexlink.eu>. Acesso em: 6 abr. 2017.
- ANGOLA. Decreto Executivo nº 19/80, de 22 de abril de 1980. Disponível
em:<www.lexlink.eu>. Acesso em: 6 abr. 2017.
- ANGOLA. Decreto Executivo nº 9/97, de 24 de janeiro de 1987. Disponível em:<
www.lexlink.eu>. Acesso em 6 abr. 2017.
- ANGOLA. Decreto Conjunto nº 46/91, de 16 de agosto de 1991. Disponível em: <
www.lexlink.eu>. Acesso em 6 abri. 2017.
- ANGOLA. Lei sobre o exercício de liberdade de consciência, de culto e de religião (Lei
nº 2/04), de 21 de maio de 2004. Disponível em: < www.lexlink.eu >. Acesso em
6 abr. 2017.
- ANGOLA. Proposta de lei sobre a liberdade de religião, crença e culto, revoga a Lei n.º
2/04, de 21 de Maio, 2014. Disponível em: <
<http://www.angola.gov.ao/download.aspx?id=779&tipo=legislacao>>. Acesso
em: 31 mar. 2017.
- ANTONIO, Lukissa Mbala. *Assuntos islâmicos de Angola*. Disponível em: <
<http://lukissambala.no.comunidades.net/assuntos-islamicos-de-angola>>. Acesso
em: 20 jan. 2017.
- BLANES, Ruy Llera; SARRÓ, Ramon. Geração, presença e memória: a Igreja Tocoísta
em Angola. *Etnográfica*, vol. 19 (1), fev. 2015, p. 169-187. Disponível em:
<<https://etnografica.revues.org/3948>>. Acesso em: 22 mar 2017.
- FALEIRO, Marco Antonio de Castro. *Islamismo em Angola: uma análise apologética
cristã de um estudo histórico e sociológico (recurso eletrônico)*. Lubango: Instituto
Superior de Teologia Evangélica de Lubango, 2015.
- FELICIANI, Márcia; DALMOLIN, Aline. Silas Malafaia e os Direitos LGBT: Uma
Análise das Interações na Página do Pastor no Facebook. In: 39º Congresso

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2016, São Paulo. *Anais ...* Disponível em:
< <http://docplayer.com.br/29643266-Silas-malafaia-e-os-direitos-lgbt-uma-analise-das-interacoes-na-pagina-do-pastor-no-facebook-1.html> >. Acesso em 17 abr. 2017.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. Resultados Definitivos: Recenseamento Geral da População e Habitação – 2014. Luanda: Instituto Nacional de Estatística, 2016.
- JÁ, David Alberto. *Relatório síntese sobre a situação dos muçulmanos em Angola*. Luanda: Comunidade Islâmica de Angola (COIA), 2007.
- LIMA, Keller J. Muniz de; OLIVEIRA, Ilzner de Matos. Experiências de controle estatal das religiões no Brasil e em Angola. *Interfaces científicas*, vol. 3, nº 3, jun. 2015, p. 23-34. Disponível em: < <https://periodicos.set.edu.br/index.php/direito/article/view/2311> >. Acesso em: 19 fev. 2017.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O presente status do estudo das religiões: campo religioso e fenomenologia. In: GUERREIRO, Silas (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- MORAIS, Rafael Marques de. *Decisões a favor e contra a implantação de mesquitas em Angola*. Disponível em: < <https://www.makaangola.org/2014/04/decisoes-a-favor-e-contr-a-implantacao-de-mesquitas-em-angola/> >. Acesso em 3 dez. 2016.
- NEVES, Tony. As igrejas e o nacionalismo em Angola. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano VI, nº 13/14, 2007, p. 511-526. Disponível em: < <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3921> >. Acesso em 2 abr. 2017.
- OLIVEIRA, Ricardo Soares de. A África desde o fim da Guerra Fria. *Relações Internacionais*, Lisboa, nº 24, p. 93-114, dez. 2009. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-91992009000400011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 abr. 2017.
- SAMPAIO, Camila A. M. “Conosco e Contra Eles? ”: a Igreja Universal do Reino de Deus, Estado e a demolição de templos islâmicos na “reconstrução nacional” de Angola. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal (RN), p. 1-23.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Disponível em: <
[http://www.29ba.abant.org.br/resources/anais/1/1401937879_A
RQUIVO_ConoscoeContraEles_paper_ABA_cams.pdf](http://www.29ba.abant.org.br/resources/anais/1/1401937879_A_RQUIVO_ConoscoeContraEles_paper_ABA_cams.pdf) >. Acesso em: 19 fev.
2017.

TIESLER, Nina Clara. MEL-net: Rede de Pesquisa sobre Muçulmanos em Espaços Lusófonos. *Campos*, vol. 7, nº 2, 2006, p. 129-132. Disponível em: <
<http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7439/5333> >. Acesso em: 9 nov. 2016.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE ANGOLA. Relatório Social de Angola 2015.
Luanda: Universidade Católica de Angola, 2016.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Tintura da China, 2013.

CONVERSÃO DE FAMÍLIAS ALCOÓLICAS AO PENTECOSTALISMO: MUDANÇAS EPISTEMOLÓGICAS E RECONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

Maria Bernadete Pita Guimarães¹⁰⁶

Resumo: O pentecostalismo, como força social, avança em todos os segmentos sociais, nos espaços públicos, e, em especial, nos segmentos e espaços das classes populares. São nestas classes, no entanto, que se verificam um dos mais graves problemas sociais: o alto consumo de bebida alcoólica associada a forte dependência. Muitas políticas do poder estatal falharam ao tratar esse problema que tem provocado impactos em muitos setores da sociedade, em especial, os setores ligados à saúde pública e aos seus sistemas de sustentação. O Estado não tem conseguido responder a esses desafios e em seu vácuo, crescem as comunidades terapêuticas de fundo religioso, em especial, as ligadas aos evangélicos, que procuram atuar junto às classes populares para tratar as dependências químicas, e as alcoólicas em particular. Mas, argumenta-se que para a compreensão do fenômeno do alcoolismo é necessário transcender a visão instrumental que as ciências da saúde em geral mantêm a respeito da questão. O tratamento convencional do alcoolismo em clínicas e outros tipos de intervenção, inclusive as comunidades terapêuticas, oferece pouca eficácia. Nesse sentido é que a religião, no caso a pentecostal, ao se debruçar sobre o fenômeno do alcoolismo, restitui, de certo modo, a razão simbólica, da mesma forma que as formas não-convencionais não-religiosas. O caráter metafórico da religião pentecostal, torna-se fundamental para uma outra abordagem do alcoolismo e de seus impactos no espaço público. Isto é, os ritos e mitos religiosos estabeleceriam uma nova ordenação cognitiva, corpórea e emocional do membro familiar de alcoólico e isso teria impactos em amplos setores sociais. A partir de estudos de caso, em uma cidade de médio porte brasileira, desenvolvidos com famílias pentecostais que possuem membros que se tornaram alcoólicos, busca-se entender o processo de conversão como um processo de reestruturação global do indivíduo e de suas relações interpessoais. Será a epistemologia ecossistêmica de Bateson que nos ajudará a pensar a mudança no sistema familiar do converso.

Palavras Chave: Epistemologia; Família alcoólica; Pentecostalismo; Espaço público.

Abstract: Pentecostalism, as a social force, advances in all social segments, in public spaces, and especially in the segments and spaces of the popular classes. It is in these classes, however, in these social classes, that one of the most serious social problems occurs: the high consumption of alcoholic beverages associated with heavy dependence. Many state power policies have failed to address this problem that has impacted on many sectors of society, especially the public health and livelihood systems sectors. The State has not been able to respond to these challenges and in its lack, therapeutic communities of religious background grow, especially those linked to evangelicals, who seek to work together with the popular classes to deal with chemical dependencies, and alcoholics in particular. But, it is argued that to understand the phenomenon of alcoholism is necessary

¹⁰⁶ Universidade Salgado de Oliveira

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

to transcend the vision that the health sciences in general maintain about this issue. The conventional treatment of alcoholism in clinics and other types of intervention, including therapeutic communities offer little efficacy. In this sense religion, in this case Pentecostal, when dealing with the phenomenon of alcoholism, restores, to certain way, this symbolic reason in the same way as non-conventional, non religious forms. The metaphorical character of Pentecostal religious becomes central to another approach to alcoholism and its impact on public space. Those are religious rites and myths would establish a new cognitive bodily and emotional related to the family members of alcoholic and this would have impacts on broad social sectors. From these case studies, in a medium sized Brazilian city developed with Pentecostal families that have members who have become alcoholics, we seek to understand the process conversion as a process of global restricting of the individual and his interpersonal relationship. It will be Bateson's ecosystemic epistemology that will help us think about the change in the convert's familiar system.

Key words: epistemology; Alcoholic family; Pentecostalism; Public space.

INTRODUÇÃO

O alcoolismo - apesar de ser uma problemática comum e grave - tem se mostrado de difícil tratamento. No cenário terapêutico atual evidencia-se, com um certo assombro, que os problemas relacionados ao consumo de álcool continuam a ser temas atuais e urgentes, com poucas perspectivas de "cura". A maior parte das terapêuticas que veem sendo utilizadas têm se mostrado inócuas: internações, psicoterapias, drogas aversivas, etc. Nada parece ter um efeito duradouro. Muitos alcoólicos retomam seus hábitos antigos, por exemplo, ao sair do hospital, com grandes chances de retorno à internação. Políticas públicas falharam ao tratar desse problema. O que tem provocado impactos em muitos setores da sociedade, em especial, os setores ligados à saúde pública e aos seus sistemas de sustentação. O Estado não tem conseguido responder a esses desafios e, em seu vácuo, crescem as comunidades terapêuticas de fundo religioso, em especial as ligadas aos pentecostais (evangélicos), que procuram atuar junto às classes populares para tratar as dependências químicas, e as alcoólicas em particular. É nesse panorama de ineficácia que a conversão ao Pentecostalismo se apresenta como um tipo de tratamento que parece ser eficaz para muitos alcoólicos. Nesse sentido é que este trabalho investiga o processo de conversão ao pentecostalismo como fundante de um rearranjo eficiente do sistema familiar, em particular da família alcoólica. O objetivo é, portanto, sustentar a hipótese de que a mudança empreendida no padrão familiar pentecostal tem eficácia no tratamento do alcoolismo por meio da redefinição da epistemologia da família alcoólica. Esse trabalho se estrutura buscando compreender quais as mudanças que os membros familiares de alcoólicos empreendem ao entrar para uma agremiação religiosa pentecostal.

CORPO DO TEXTO

A presente pesquisa tem como pressuposto o fato de que é possível considerar a família como sistema, ideia que se vincula diretamente à epistemologia ecossistêmica de Gregory Bateson. A incursão à esta epistemologia se impõe como necessária pois permite uma abordagem instigante da mudança e, neste caso, das mudanças na família alcóolica

pentecostal. O termo epistemologia indicaria, portanto, o estudo de como se responde às perguntas sobre o conhecer ou o resultado desse estudo, as próprias respostas. Nesse sentido é que se diz que uma família, por exemplo, tem uma epistemologia. Segundo Bateson: “todo mundo tem uma epistemologia e quem diz que não, tem uma muito ruim” (BATESON, 1976). Boa parte do seu trabalho foi uma tentativa de compreender como se chega a ter uma epistemologia. Enfim, Bateson (1976) denomina epistemologia como sendo as regras pelas quais interpretamos nossa experiência. Nesse sentido é que os pressupostos oferecidos pela epistemologia ecossistêmica elaborada por ele se apresentam como perspectiva promissora para a compreensão dos fenômenos ao encará-los sob um ponto de vista relacional. Segundo Rapizo (2002), Bateson enfatizava que seu trabalho voltava-se para a estética das relações humanas, considerando o padrão que conecta os elementos do sistema, ou seja, sua ecologia. Bateson coloca em evidência a preocupação com o evento, com as relações mútuas entre os fenômenos. Esta abordagem aponta a tendência ao abandono da visão isolacionista do indivíduo. Não só o todo é maior que a soma das partes, como também os sistemas emergem uns dos outros com graus de complexidade acrescida. O modelo proposto por Bateson então é um modelo de epistemologia.

Parte-se aqui do pressuposto de que os tratamentos e modalidades tradicionais negam justamente a razão simbólica presente no fenômeno do alcoolismo e argumenta-se que para a compreensão do fenômeno do alcoolismo é necessário transcender a visão instrumental que as ciências da saúde em geral mantêm a respeito da questão. O tratamento convencional do alcoolismo em clínicas e outros tipos de intervenção oferece pouca eficácia, conforme mostrou Cecília Mariz¹⁰⁷. A religião, ao contrário, restitui, de certo modo, a razão simbólica. Essa mudança epistemológica motivaria mudanças de padrões familiares. Faz-se, nesse sentido, uma descrição do que a família pentecostal denomina como intervenção divina na questão do alcoolismo. Essa noção supõe a ideia de cura da doença. A família pentecostal lida com o alcoolismo, passando desde a questão do exorcismo e da demonização até as representações do alcoolismo entre os pentecostais. A demonização desse fenômeno pode levar a uma desculpabilização, uma desposseção

¹⁰⁷ Alcoolismo, gênero e pentecostalismo, p. 80-92.

de si, fundamental para romper e mudar o padrão de comportamento que fundamenta o alcoolismo.

Assim como o processo de conversão pode ser compreendido como um processo de reestruturação global do indivíduo e de suas relações interpessoais, a epistemologia ecossistêmica de Bateson oferece subsídios para se pensar a mudança num sistema familiar. Partindo dessas referências, este trabalho estrutura uma análise compreensiva dos novos arranjos sistêmicos pós-conversão numa família alcoólica pentecostal a partir do trabalho etnográfico empreendido. Nesse sentido postula-se que a mudança anunciada no processo de conversão do alcoólico pode ser compreendida à luz da epistemologia ecossistêmica de Bateson, uma vez que esta orienta a construção de uma epistemologia particular da família. Desse modo, entender a família como um sistema significa entender o sintoma como produto de inter-relações e o indivíduo como imerso e indissociável desta rede de relações. A visão sistêmica transcende a noção de que a família seria a soma de indivíduos. A dinâmica familiar revelaria então uma totalidade grupal, portanto significa deslocar o foco do sintoma do indivíduo para as relações que o produzem e mantém (RAPIZO, 2002). A família então pode ser vista como um sistema em que o comportamento de cada um dos membros é interdependente do comportamento dos outros e, além disso, pode ser vista como um sistema que se auto-governa, pois, estabiliza-se, equilibra-se em torno de certas transações que são as concretizações dessas regras.

O sistema familiar oferece resistência a mudanças, além de um certo limite, mantendo tanto quanto possível, os seus padrões de interação – sua homeostasia (CALIL, 1987). Isto corrobora a ideia do funcionamento familiar ativado por desvios do padrão relacional estabelecido. Esse desvio é informado ao sistema, que realiza mudanças adaptativas no sentido de manter o funcionamento da família sem mudanças significativas em seu padrão de relação. Qualquer movimento de um dos membros da família em relação à diferença é minimizado, desqualificado ou compensado por algum outro membro do sistema, promovendo a homeostasia (RAPIZO, 2002). Segundo Calil (1987) existem padrões alternativos disponíveis dentro do sistema, mas qualquer desvio que vá além do seu limite de tolerância aciona mecanismos que restabelecem o padrão usual. O mecanismo utilizado na família para reestabelecimento da homeostasia é denominado retroalimentação negativa, ou feedback negativo. No entanto, ela ressalta que neste

momento de estabilidade do sistema familiar não há necessariamente sanidade, significa que há apenas um modo de interação que permite a sobrevivência da família, pois a família pode também equilibrar-se em torno de padrões disfuncionais. Um sistema familiar disfuncional mantém rigidamente o seu *status quo* interacional, mesmo quando uma mudança em suas regras é essencial para o desenvolvimento de seus membros ou para a adaptação a novas condições extrafamiliares (CALIL, 1987).

Bateson (1980) diz que é muito difícil para nós percebermos mudanças à nossa volta, e usa uma metáfora muito eloquente para ilustrar isso: se você conseguir fazer com que um sapo fique calmamente numa panela com água fria, e se você então aumentar bem vagarosamente a temperatura da água de forma que não exista um momento marcado para ser o momento em que o sapo deveria saltar, ele nunca pulará. Ele se deixará cozinhar. Portanto, é sob esse prisma batesoniano que o fenômeno da “mudança” é abordado nesse trabalho. A mudança de comportamento é um objetivo almejado diante de uma situação desagradável. Mas em que consiste a mudança? A que leis obedece? O que fazer para alcançá-la?. Para Bateson toda mudança resulta seja da aquisição de conhecimentos novos, seja de uma reconstrução da realidade. Os pressupostos que acabamos de mencionar oferecem a base de uma epistemologia de caráter não-linear, relacional. E é a partir desta base que o fenômeno "mudança" foi investigado neste estudo.

Torna-se aqui esclarecedora a diferenciação proposta pelos autores entre dois tipos diferentes de mudanças: a de primeira ordem, que é aquela que se dá dentro de um sistema, e que o mantém inalterado, e a de segunda ordem, que é aquela que muda o sistema no qual ocorre. A mudança de segunda ordem diz respeito às regras que regem o sistema. Relaciona-se à mudança da própria mudança, caracterizando-se por uma descontinuidade, ou um salto lógico. A ocorrência de mudança de segunda ordem é tida geralmente como incompreensível ou incontrolável. É como um lampejo que surge repentinamente, se for vista a partir do interior do sistema. A característica básica das mudanças de segunda ordem é que se resumem a uma alteração das premissas que organizam e regem todo o sistema. Em outras palavras, altera-se a pontuação da sequência de eventos.

Em algumas situações, as tentativas de resolver o problema apenas contribuem para agravar o problema. Na família alcoólica, por exemplo, as proibições, acusações ou

sanções (legais ou não) só contribuem para acentuar o problema, pois reconhecem-lhe o carácter problemático e o confirmam enquanto tal. O que acontece é que tentamos uma mudança de primeira ordem onde o problema reside na própria estruturação do sistema. O processo de simplificação deixa o problema inalterado. Neste contexto, conclui-se que os padrões paradoxais vistos têm em comum o fato de trazerem consigo a impossibilidade de qualquer mudança ocorrer de dentro para fora do sistema, já que uma alteração só tem chances de ocorrer se houver quebra do padrão relacional. Assim, as alternativas de mudança oriundas do próprio sistema estabelecido esboçam o que chamamos “ilusão de alternativas” – tudo será feito para que tudo permaneça como está, e assim infinitamente, até que o sistema se perpetue e qualquer chance de mudança se torne cada vez mais longínqua. Nesse sentido é que Bateson (1980) concluiu que é notoriamente muito difícil detectar uma mudança gradual, pois junto com nossa elevada sensibilidade a mudanças rápidas vem também o fenómeno da acomodação. Após a análise das tentativas de mudança de primeira ordem introduz-se então a questão: como se podem efetuar as mudanças de segunda ordem? Na ausência de comportamentos que realimentam todo o sistema, este parece se reorganizar com base em novas premissas e também a situação parece ser reformulada de modo aceitável para aqueles que nela estão envolvidos, o que faz com que cada um sinta-se pouco ameaçado em abandonar o problema e suas “soluções”. É importante salientar, comparativamente, que a pergunta que vem à tona quando técnicas de mudança de segunda ordem são aplicadas à solução é o quê, já que a situação em jogo é vista no aqui e no agora. Enquanto que a maior parte de nós tem enraizada em si a necessidade de saber o por quê dos problemas para buscar, então, sua solução. (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1977, p. 93).

Alguns princípios da família como sistema foram considerados no trabalho para se pensar especificamente a família alcoólica: homeostase, morfogênese, feedback, causalidade circular. A homeostase seria, portanto, um processo autorregulador que mantém a estabilidade e protege-o (o sistema) de desvios e mudanças. Em termos familiares, refere-se à tendência da família em manter um certo padrão de relacionamento e empreender operações para impedir que haja mudanças nesse padrão de relacionamento já estabelecido. Outro princípio, sob o qual a família como sistema opera, é a morfogênese. Por sua grande adaptabilidade e flexibilidade, os sistemas têm a capacidade

da autotransformação de forma criativa. A família tem potencial para mudança e a morfogênese designa uma mudança dentro da ordem estrutural e funcional do sistema, de modo que este adquira nova configuração qualitativamente diferente da anterior. Similar à homeostase, o princípio da morfostase designa a capacidade do sistema de manter a sua estrutura em um ambiente mutante, por meio dos circuitos de retroalimentação negativa. O feedback positivo aumenta a atividade do sistema enquanto os negativos revertem-no ou pedem correção.

O alcoolismo dentro de uma família traz uma grande dose de estresse, transformando-se rapidamente numa doença de todo o grupo familiar, como postulou Jackson em 1954. Esse estresse é responsável pelo rompimento da estabilidade que, por sua vez, conduz a família a um exagerado apego ao conhecido, cronificando atitudes calcadas em mecanismos reguladores (Steinglass, 1989). Sempre existe um vai e vem entre o desejo da família de manter sua estabilidade e o desejo de mudar e crescer. Em algumas famílias, a necessidade de estabilidade parece ser a que triunfa, e a mudança só se produz em resposta a tremendas pressões. Em tais famílias, os mecanismos morfoestáticos exercem um efeito tirânico, comprimem as aspirações de desenvolvimento até que não seja possível contê-las, então explodem, ao menos na forma de grande crise da família. Em outras famílias parece ocorrer constantes alterações e mudanças. Descritas como caóticas, estas famílias parecem desorganizadas, não reguladas e descontroladas. A família sã é, segundo Steinglass, a que desenvolve um adequado equilíbrio entre a morfogênese e a morfostase, sendo a chave uma adaptação coerente dos mecanismos reguladores (Idem, p.61).

Propondo a família como um sistema de interações, “epistemologias” e estruturas, a experiência do alcoolismo e seu enfrentamento por essas famílias conduzem a duas hipóteses “batesonianas”, a da existência de dois tipos de aprendizagem. A primeira, chamada de tipo 2, relacionada às mudanças de primeira ordem, é na verdade uma aprendizagem condicionada, circular e linear, fazendo com que a estrutura não mude em seu equilíbrio fundamental. Os hábitos e papéis sociais se “repetem”, ou para usar uma linguagem batesoniana, retroalimentam os mesmos comportamentos. Esta aprendizagem estaria vinculada à conduta da família alcoólica que tem como alternativa de combate ao alcoolismo o tratamento clínico. A segunda aprendizagem seria a de tipo 3, de tipo lógico-

superior. Está baseada no desenvolvimento de habilidades ligadas às simbolizações, complexas. Essas aprendizagens, ligadas às mudanças que Bateson chama de segunda ordem, impelem o sistema familiar para um novo patamar, um novo contexto, no qual os papéis e hábitos são reformulados. Esta conduta estaria associada às famílias alcoólicas que se converteram ao pentecostalismo. De acordo com Bateson, a aprendizagem remete à construção de uma epistemologia. Então essas famílias construiriam epistemologias diferentes. Entre as ideias mais importantes para a redefinição dos papéis familiares, está a idéia de conversão. Nesse processo de mudança, a família pentecostal lida com o alcoolismo demonizando-o, o que é fundamental para romper e mudar o padrão de comportamento que fundamenta o alcoolismo.

A abordagem sistêmica da família, como exposto anteriormente, leva em consideração o fato de que a família é um sistema interacional em que dois ou mais comunicantes processam a definição da natureza de suas relações. A família, de um modo geral, tende a ser vista como um circuito de *feedback* negativo, constantemente regulado, na medida em que tende a preservar seus padrões estabelecidos de interação, buscando sempre um equilíbrio, que é mantido pelas regras de interação familiar. Quando, por algum motivo, estas regras são quebradas, entram em ação os mecanismos para reestabelecer o equilíbrio perdido. A religião passa a ser um componente experiencial na determinação ou etiologia dos padrões de conduta, torna-se um elemento transcontextual. Há uma superposição do lar e da igreja, o amálgama do elemento cotidiano (o lar), com o elemento religioso (a igreja) sustentam uma mudança de tipo lógico superior, uma nova relação com o alcoolismo.

A religião se apresenta como uma ferramenta conceitual na transformação pela qual a família irá passar. Mesmo que as delimitações não sejam, necessariamente, explícitas, a força da religiosidade se funde à mudança de postura adotada, por exemplo, pela esposa em relação ao alcoolista da família. Se antes a esposa adotava uma atitude agressiva e/ou castradora, em relação à dependência do membro da família, a partir do momento em que ela se converte a uma religião pentecostal, ela passa a adotar uma postura "mais compreensiva" e suas lamúrias se transformam em orações, suas dores e angústias se transformam em sessões de cura e em "pedidos de cura".

O padrão pentecostal - que define o alcoolismo como a expressão do mal do qual a família precisa ser libertada -, abre, paradoxalmente, a conduta da família alcoólica para novos arranjos interacionais. Essa mudança na condução do problema caracteriza mudança de segunda ordem, sistematicamente sustentada por uma conduta mais relacional com o problema, mesmo nos contextos de conversão solitária.

O modo de pensar sistêmico constitui uma nova etapa na história do pensamento, uma nova lógica para apreender o mundo. Sem querer considerá-lo uma verdade inatingível, ele permite a adoção de um novo olhar sobre a realidade e a abertura de novas perspectivas de resposta. Esse questionamento do pensamento linear não é uma derrota do pensamento. A lógica conectiva nos convida a nos libertarmos da ditadura do verdadeiro e do falso, do branco e do preto, do normal e do anormal, da tese e da antítese. Todos são, na verdade, duas faces indissociáveis de uma mesma realidade. A abordagem sistêmica tem como campo exatamente a observação e a intervenção nessa dimensão de interação que se insere plenamente nas lógicas conectivas, holísticas e circulares. Ela recoloca os indivíduos em seus contextos interacionais e leva, sistematicamente em consideração as interdependências e os feedbacks. Essa abordagem implica num relaxamento intelectual, que só pode ocorrer através de mudanças de nível lógico, para ultrapassar e transcender as abordagens lineares.

Com base nesse referencial teórico - notadamente a epistemologia ecossistêmica de Bateson - foi conduzido o trabalho etnográfico realizado com famílias alcoólicas. Estas famílias foram subdivididas em 3 grupos: os dois primeiros de famílias alcoólicas não diretamente vinculadas a um credo religioso, no caso, o alcoolismo tratado exclusivamente como um problema clínico, e o Al-Anon, o “braço família” dos Alcoólicos Anônimos. O terceiro grupo é o das famílias alcoólicas convertidas ao pentecostalismo. De cada grupo foram selecionadas 3 famílias com as quais foram planejadas em torno de 5 visitas a cada uma. Os contatos foram definidos, à princípio, com toda a família, embora já se soubesse de antemão dos condicionantes circunstanciais, ou seja, a dinâmica entre os membros da família determinando a disponibilidade dos mesmos. Os encontros foram feitos a domicílio, para que houvesse uma noção mais precisa do ambiente em que a família convivia e facilitar a adesão dos membros ao propósito da pesquisa. As durações dos encontros com as famílias foram em torno de uma

hora e meia. Os intervalos entre as entrevistas variaram de vinte a trinta dias, conforme acertos e disponibilidade das famílias, mas manteve-se, basicamente, em uma frequência mensal. No contato inicial, as famílias foram informadas e esclarecidas sobre o objetivo do trabalho, duração dos encontros, periodicidade, etc. A realização deste trabalho etnográfico se estendeu por dez meses.

Posteriormente, foi estabelecida uma comparação entre esses sistemas familiares e suas respectivas dinâmicas, seja para a homeostase ou para a evolução. O objetivo foi estabelecer um padrão comparativo capaz de sustentar, por contraste (tratamento clínico) ou aproximação (Al-Anon), a hipótese de que a mudança empreendida no padrão familiar pentecostal tem sua eficácia no tratamento do alcoolismo, na redefinição da epistemologia da família alcoólica. A incorporação deste procedimento coloca a observação como instrumental privilegiado para a comparação associativa entre alcoolismo e pentecostalismo. Assim, fazer a observação participativa destas famílias serviu ao propósito de compreender quais as mudanças que os membros familiares de alcoólicos empreendem ao entrar para uma agremiação religiosa pentecostal. Os tratamentos e modalidades tradicionais negam justamente a razão simbólica presente no fenômeno do alcoolismo. Para a compreensão do fenômeno do alcoolismo é necessário transcender a visão instrumental que as ciências da saúde em geral mantêm a respeito da questão. O tratamento convencional do alcoolismo em clínicas e outros tipos de intervenção oferece pouca eficácia. A religião, ao contrário, restitui, de certo modo, a razão simbólica, da mesma forma que formas não-convencionais não-religiosas - no caso, mais especificamente AA e Al-Anon, importantes grupos de mútua-ajuda mundialmente conhecidas, portanto, um dos mais destacados meios não diretamente religiosos e não convencionais de tratamento do alcoolismo.

CONCLUSÃO

A partir desse estudo do processo de mudança sofrido pela família pentecostal pode-se concluir que as regras de relacionamento estabelecidas após a conversão proporcionam a possibilidade de reconfigurar a epistemologia da família. Enquanto a realidade era apreendida com as mesmas constatações, as mesmas visões e os mesmos

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

pressupostos, a família permanecia presa nos mesmos remédios e vítima dos mesmos bloqueios. A epistemologia ecossistêmica de Bateson descreve o oposto disso. A mudança identificada na família pentecostal tem um padrão que liga (re-liga) a família a um campo maior de possibilidades de existência. Nesse sentido, os efeitos sociais do pentecostalismo extrapolam a religião e se estendem sobre o espaço social e público. Há, portanto, uma percepção dos efeitos indiretos do pentecostalismo no processo de desligamento do carrossel que alimenta a adicção alcóolica.

REFERÊNCIAS

- BATESON, G., *Metadiálogos*. Barcelona: Gradiva Editorial, 1967.
- _____ *Mind and nature*. Glasgow: Fontana/Collins, 1980.
- _____ *Passos hacia una ecologia de la mente*. Buenos Aires/México: Ediciones carlos Lohlé, 1976.
- BATESON, G.; RUESCH, J., *Comunicación: la matriz social de la psiquiatria*. Barcelona: Paidós, 1984.
- BERTALANFY, L., *Teoria Geral dos Sistemas*. Petrópolis: Vozes, 1948.
- CALIL, V. L. L., *Terapia familiar e de casal*. São Paulo: Summus, 1987.
- CAPRA, Fritjof, *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HALEY, J., *Estratégias em psicoterapia*. Barcelona: Toray, 1971.
- MARIZ, Cecília L., Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. Revista *Religião e Sociedade*, 16/3, 1994, p. 80-92.
- RAPIZO, R., *Terapia sistêmica de família: da instrução à construção*. Rio de Janeiro: Instituto NOOS, 2002.
- STEINGLASS, Peter, *La familia alcoholica*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1989.
- WATZLAWICK, P.; BEAVIN, J.; JACKSON, D., *Pragmática da Comunicação Humana*. São Paulo: Cultrix., 1981.

CERÂMICAS DE ICOARACI/PA: INFLUÊNCIA E CRENÇAS INDÍGENAS

Rosiane Barbosa Ferreira¹⁰⁸

Resumo: O presente artigo elegeu como problemática central identificar aspectos da religiosidade Indígena no artesanato produzido em Icoarací/Pará. Considerando, que essa expressão foi influenciada pelos Marajoaras. Teve como objetivo geral identificar a presença ou a ausência do sentido místico religioso indígena no artesanato, analisar o desenvolvimento e a produção artística da cerâmica indígena nas olarias, compreender a relação entre tradições indígenas, de modo específica sua religiosidade e o artesanato e Identificar a religiosidade indígena no artesanato produzido na localidade de Icoaraci. A metodologia caracteriza-se pela abordagem qualitativa com ênfase no trabalho de campo, com utilização de imagens fotográficas e entrevistas, seguindo de levantamento bibliográfico de autores como Pereira, (2003), Schaan, (1996) e Nascimento, (2006) que deram suporte a pesquisa e análise de dados. Conclui-se que seja possível perceber uma desconstrução de paradigmas que faz alusão a presença/ausência da religiosidade indígena no artesanato de Icoaraci na fala de cada entrevistado quanto ao que seria para eles uma possível ausência, haja vista que o mercado dita as regras onde a cerâmica não é mais considerada Marajoara, mas, como cerâmica Icoaraciense, que não deixam de ser inspiradas pelos ameríndios em seus diversos modos de interpretar o sagrado. A presença da religiosidade ocorre de modo inconsciente já que inúmeras cerâmicas são reproduções de artefatos utilizados pelos indígenas em seus rituais religiosos.

Palavras-Chave: Cultura, indígena, Cerâmica, Religião.

Summary: The present article chose as central problematic to identify aspects of the indigenous religiosity in the craftsmanship produced in Icoarací / Pará. Considering that this expression was influenced by the Marajoaras. Its main objective was to identify the presence or absence of the indigenous religious mystical sense in handicrafts, to analyse the development and artistic production of indigenous ceramics in pottery, to understand the relation between indigenous traditions, in a specific way their religiosity and handicrafts, and to identify religiosity. The handicrafts produced in the locality of Icoaraci. The methodology is characterized by the qualitative approach with emphasis on field work, using photographic images and interviews, followed by a bibliographical survey of authors such as Pereira, (2003), Schaan, (1996) and Nascimento, (2006) who provided support. The research and analysis of data. It is concluded that it is possible to perceive a deconstruction of paradigms that allude to the presence / absence of indigenous religiosity in the Icoaraci handicraft in the speech of each interviewee as to what would be a possible absence for them, since the market dictates the rules where Ceramics are no longer considered Marajoara, but, as Icoaraciense ceramics, they are not without inspiration by the Amerindians in their various ways of interpreting the sacred. The

¹⁰⁸ Mestranda do Programa de Pós Graduação Stretto Senso em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará- UEPA.. Orientada pelo professor Drº Manoel Ribeiro de Moraes Junior.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

presence of religiosity occurs unconsciously since numerous ceramics are reproductions of artifacts used by the Indians in their religious rituals.

Key words: Culture, indigenous, ceramics, religion

Introdução

Este artigo, abordará o resultado da pesquisa, por meio ao olhar desta pesquisadora, na premissa de identificar a presença ou ausência do sentido mítico religioso indígena no artesanato produzido no Distrito de Icoaraci, Belém/Pará¹⁰⁹.

Sob o ponto de vista das ideias mais próximas ligadas ao conceito de arte, acredito que esta, jamais seja realizada de modo ímpar, e sim, agregada ao aspecto cultural, social, econômico e religioso que influenciam na criação do artista.

As análises que envolvem a pesquisa enfatizam características arqueológicas de achados da arte rupestre na Amazônia, que não fogem a essa regra e constantemente estudadas em paralelo a outras questões da arqueologia, principalmente aqueles que se referem à problemática de um grupo de seres humanos que habitavam a região e que, estudos nos fazem compreender que muito cedo perderam seu legado, conseqüentemente, por influências do grupo de colonizadores europeus, que ocuparam suas terras, e assim, foram muito cedo desaparecendo.

Diante do exposto, antes de apresentar as perguntas e respostas obtidas dos colaboradores, e as interpretações que este trabalho encontra sobre a arte da cerâmica de Icoaraci e seu possível aspecto religioso, trataremos de outro assunto que, durante a pesquisa de campo observei na fala dos entrevistados, a preocupação na preservação e continuidade do artesanato produzido, com sua densa e rica área geográfica, como a luta por disseminar a arte a nova geração através do Liceu de Icoaraci que retratando um pouco da história de alguns dos mestres da cerâmica, fato que considero indispensável para o entendimento de tais interpretações e, somente depois adentraremos nos depoimentos dos artesões que residem na localidade

1 Icoaraci¹¹⁰: localização e aspectos históricos

¹⁰⁹ Presença/ausência da Religiosidade Indígena no Artesanato de Icoaraci. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade de Estado do Pará, Belém, Brasil. 2015

¹¹⁰ é um dos oito [distritos](#) em que se divide o [município de Belém](#), capital do [estado do Pará](#), no [Brasil](#). Distante aproximadamente 20 km do Centro da capital estadual. Possui cerca de 300 000 habitantes. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Icoaraci>

A área é cercada de rios e várzeas, onde se retira a matéria prima, facilmente de ser encontrada nas ruas sobre carroças e sendo levada as olarias para confecção dos objetos de cerâmica, o que de certo, tenha sido este um dos fatores que atraíram os exploradores a adentrarem na região.

Situado nas confluências dos rios Guajará e o furo do Maguari, Icoaraci tem sua historicidade semelhante à fundação de Belém, com o desembarque de parte da expedição de Francisco Castelo Branco em terra desconhecida, no entanto, já explorada, onde se concentrava grande produção de mel, logo nomeado como: ponta do mel.

Já no século XVII, chega para habitar a região, junto com sua família, Sebastião Gomes de Souza, já sabedor da existência de mel na região, vem com a intenção de implantar um engenho no local.

Entre meados de 1701, nasce a fazenda Pinheiro por meio da autorização de D. Pedro II, que ficou até meados de 1762, quando então, a pedido do proprietário, que, após seu falecimento, o local seria entregue ao convento de Nossa Senhora do Carmo, solicitando que, em troca, rezassem missa uma vez por ano em sua memória.

No entanto, por ordem dos Frades Carmelitas dos pés descalços, em 1824 foi novamente vendido junto com a fazenda Livramento. Vale ressaltar, que as terras juntas tinham grande extensão de igarapés¹¹¹ do Paracauari, Tapanã e o Portão do Cruzeiro.

Em 1838, a filha de Bulhões, após seu falecimento, se desfez da propriedade onde foi instalada a administração da Santa Casa de Misericórdia.

Em 1883, aprovada a lei nº1167, deu ao povoado um novo nome: São João Batista, em consonância com a construção da capela, denominada: Pinheiro. Nesta trajetória histórica, mais dois decretos foram criados nos anos de 1938 e 1943, desta vez, fixando a divisão administrativa e jurídica do Estado e então conhecida como Vila Pinheiro que passa a ser chamada de Distrito de Icoaraci. A origem de seu nome tem várias vertentes, como podemos verificar nos registros, segundo Guimarães (2005).

¹¹¹ é um curso d'água amazônico de primeira, segunda ou terceira ordem, constituído por um braço longo de rio ou canal. Existem em grande número na Bacia amazônica. Caracterizam-se pela pouca profundidade e por correrem quase no interior da mata. A palavra foi adotada do , língua derivada do tupi. Significa, literalmente, "caminho de canoa", através da junção dos termos *ygara* e *apé*. Fonte: <http://dicionarioportugues.org/pt/igarape>

Segundo alguns, Icoaraci significa: "De frente para o sol". Entretanto, profundas pesquisas do historiador José Valente, o qual publicou com o título de "Sinopse de Icoaraci", esta palavra significa na língua Tupi-Guarani "Mãe de todas as águas" (Icoara=águas e ci=mãe). Diz valente que em 1943, o interventor Magalhães Barata contratou o filólogo (estudioso em línguas) Jorge Urley para que escolhesse uma nova denominação para a então Vila de Pinheiro. Urley em visita "in loco", constatou os Marge amentos da baía do Guajará e furo do Maguari e a grande quantidade de igarapés e riachos cortando a Vila em todas as direções (p. 37).

Com visto no parágrafo a cima Icoaraci apresenta uma dicotomia de nomes e significados que acredito, se dá, referente a sua localização as margens do rio, como bem já situamos e cercada por braços de igarapés, tendo aproximadamente 300.000 habitantes a "Vila Sorriso" (como também é denominada), é um distrito basicamente industrial empregando grande parte de seus moradores nas indústrias de pesca, madeireiras, marcenarias, industrialização de palmito, comércio local bastante variado, olarias (com fabricação de telhas e tijolos) e a produção do artesanato Icoaraciense.

1.2 Os Mestres da Cerâmica de Icoaraci

Das visitas realizadas durante a pesquisa, o contato com o Liceu, Escola de Artes e Ofícios: Mestre Raimundo Cardoso, Localizado no Bairro do Paracuri – Distrito de Icoaraci – Município de Belém, onde fui bem recebida pela atual direção do Liceu e da coordenadora pedagógica do núcleo de arte raiz da terra ELDILENE REALI, que de sua boa vontade mostrou a riqueza do espaço que contempla a instituição na EXPOSIÇÃO PERMANENTE intitulada "MESTRES DA CERAMICA.

A exposição da pesquisadora Tania Botelho está distribuída e representada em três painéis que, resumidamente falam um pouco da história e da atuação dos mestres da cerâmica de Icoaraci: Ana Pimentel do Espírito Santo; Antonio Farias Vieira; Cipriano Lima; Idalina Rodrigues Pereira; Inês de Lima Cardoso; José Farias Croelhas; José Justo do Espírito Santo Pereira; Raimundo Ademar Zaranza Dias;; Raimundo Saraiva Cardoso e Rosemiro Pinheiro Pereira.

A relação entre o nome do Liceu- Escola, faz homenagem ao idealizador das grafias e símbolos nas peças de cerâmica o senhor Raimundo Cardoso ou mestre

Cabeludo, que desenvolvia habilidade para o desenho e a pintura, viu nas peças confeccionadas por seu cunhado espaço para desenhar as belíssimas grafias que encontrará em revista deixada por um dos padres que por lá andava.

Considera-se, que o espaço guarda uma simbólica representação da produção da cerâmica de Icoaraci que surgiu com a produção de objetos da cerâmica utilitária, adequando-se às influências encontradas no Marajó (arte marajoara) e em Santarém (arte tapajônica) e influências indígenas.

As inferências da modernidade, a reorganização geográfica, a demanda de novos mercados e a dificuldade de auto sustentar-se, fizeram com que as olarias se perdessem pelos alagamentos, afastando-se do centro para as áreas de periferia. Em síntese até agora, percebe-se que os conhecimentos vêm sendo repassados pelos mestres através da distribuição da arte-ofício no próprio ciclo familiar, essa luta pela permanência desses repasses é atualmente a grande dificuldade encontrada para que a tradição não se perca no tempo.

O colégio Liceu vem se estruturar, no resgate da questão cultural, lutando pela permanência da história do imaginário das diversas culturas para que se estimule a permanência da cerâmica na comunidade.

Parto de uma decisão, que pode ser enunciada de forma muito simples pelos dados que serão analisados, com a contribuição de um dos mestres que está na exposição encontrada no liceu: mestre Rosemiro, que me concedeu a honra de sua entrevista, o qual contatei por diversas vezes, assim, como outros mestres que têm seus ateliers localizados no bairro do Paracuri, como os mestres Marivaldo, Anisio e Ciro. Todos são donos de ateliers da cerâmica local, da qual sustentam suas famílias.

Neste contexto, poderia dizer que os artesões estão reproduzindo objetos de cerâmica apenas para sua sustentabilidade familiar? Deixo a pergunta sem respostas.

Creio que há uma questão cultural, digna de investigação que se pode expressar em diferentes tipos de arte como a Marajoara e Tapajônica, identificadas no artesanato exposta para comercialização nas feiras de artesanato e olarias local.

2 A arte Marajoara¹¹²:

No período que antecedeu a descoberta do Brasil, em 1500, muitas civilizações habitaram a região amazônica. A origem desses povos remonta ao ano 980 antes de Cristo. Eles viviam na região de Santarém, no Rio Tapajós e na Ilha de Marajó, faixas que cobriam uma extensão de mais de 50 mil quilômetros quadrados. Até o ano 1350 d.C., quando entraram em processo de extinção.

A fase marajoara (400 - 1650 dC), exercitada pelos primeiros grupos indígenas que ocupavam a ilha do Marajó, cria-se e desenvolve-se por meio da técnica de excisão (relevo), empregada na produção de peças de cerâmica, tanto para uso doméstico como ritualístico. Entre suas peças, nas quais aplicavam desenhos altamente elaborados e sofisticados, sobressaem as tangas, urnas funerárias, vasos e estatuetas.

O povo marajoara desapareceu em 1350 d.C. 150 anos antes do descobrimento do Brasil, deixando um legado inestimável de sua parte. Com a existência de uma variedade muito grande de peças de cerâmica, já mais poderia deixar de citar algumas dessas belezas artísticas como as Zoomorfas, Antropomorfas e Antropozoomorfas, para sepultamentos secundários; igaçabas para guardar alimentos e água; tangas, peças ritualísticas, estatuetas, etc.

Neste sentido os achados dos povos mais antigos, divide sua arte de acordo com o período histórico, classificadas por arqueólogos em cinco fases, conhecidas como Ananatuba, Mangueiras, Formiga, Marajoara e Aruã. Estudos já realizados, falam das diferentes culturas, mas, de todas elas, a fase Marajoara foi aquela que mais se destacou.

A fase Aruã (1350 - 1820 d.C.) coincide com a chegada dos portugueses ao Brasil. O colonizador encontrou na Ilha de Marajó uma cerâmica pobre, sem qualquer resquício da beleza que caracterizara as peças da fase Marajoara.

Característica da região do Marajó/Pará, a arte Marajoara, tem início pelo trabalho de tribos indígenas que habitavam a região na foz do Rio Amazonas, como bem já enfatizamos durante o período pré- colonial, cerca de (400 - 1400d.C), encontra-

¹¹² A arte marajoara é um tipo de cerâmica fruto do trabalho das tribos indígenas que habitavam a ilha brasileira de Marajó, na foz do rio Amazonas, durante o período pré- colonial de 400 a 1400 d.C..
...http://pt.wikipedia.org/wiki/Arte_marajoara

se representada em todo o mundo pela produção artística, através da cerâmica marajoara, e por ser considerada a mais antiga arte cerâmica do Brasil e uma das mais antigas das Américas.

Nos registros arqueológicos e etnohistóricos da fase marajoara, Denise Shaan, (1996) mostram as fases anteriores realizadas pelos arqueólogos Betty Meggers (1921) e Clifford Evans (1920-1981), entre as décadas de 1940 e 1960, aponta a arte Marajoara conhecida como fase da floresta tropical, mesmo tendo coletado poucos dados, conseguem contribuir na identificação de quatro distintas tradições cerâmicas amazônicas pelos tipos de decoração empregados.

A hachurada, que remonta às primeiras ocupações da ilha, pelos Ananatubas, ceramistas mais antigos da região (primeiro milênio a.C.); a borda-incisa, característica da região do Solimões; a inciso-ponteadada, do baixo e médio Amazonas; a de Santarém, atribuída aos índios tapajós; e a policrômica, notável pela riqueza da decoração, complexidade de motivos, uso de cores (vermelha, branca e preta) e técnicas variadas, como modelagem, incisão e excisão. A essa tradição pertence a fase Marajoara dos povos que se instalam na ilha, na região do lago Arari.

O período conhecido como a fase Marajoara da tradição policrômica da cerâmica amazônica (datada de 400 a 1350 de nossa era) caracteriza-se pela ampla e sofisticada quantidade de objetos rituais, utilitários e decorativos produzida por antigos ocupantes da Ilha de Marajó, na época em que se formam os grandes cacicados. São confeccionadas vasilhas, potes, urnas funerárias, tangas (ou tapa-sexo), chocalhos, estatuetas, bancos etc., que podem ser acromáticos ou cromáticos e zoomorfizados ou antropomorfizados. Os traços simétricos e cores da decoração marajoara podem ser encontrados até hoje no artesanato local nas olarias de Icoaraci- Pará.

2.1 O esforço que os artistas fazem em reconstruir objetos

Há razões para acreditar, seguindo o pensamento de NASCIMENTO, (2005) que as representações femininas nos objetos e cerâmica, são recorrentes não apenas nos potes funerários, mas também nas estatuetas, podendo parecer figuras de ancestrais ou míticas, simultaneamente com traços animais e humanos.

É lógico que se encontra presente na exuberante arte da cerâmica, no trabalho dos indígenas que habitavam a ilha do Marajó/Pará, atualmente produzida por artesãos (mestres) do distrito de Icoaraci, Belém/Pará, que se dedicam a preservação e renovação da cultura Amazônica.

Para análise mais cuidadosa nos símbolos grafados nos artesanato produzidos no período atual, mesmo com a modernização e influência que dele sofre o artesanato marajoara, é lógico que ainda, podemos encontrar as variadas formas gráficas morfológicas e geométricas que existiam desde os primeiros desenhos grafados no período da arte rupestre.

As imagens trazem informações de uma típica cerâmica marajoara nos aspectos das tintas vermelha e preta com símbolos que lembram pintas de animais como a onça pintada da Amazônia.

A base dessa cerâmica em meu entendimento, talvez empírico e tendo a necessidade de ser aprofundado em outro momento seria de que os objetos mesmo atendendo ao mercado, traz em seu contexto simbólico - artístico as marcas do povo indígena e Amazônico.

A estética bastante contemporânea em seu colorido, já perde seu estilo marajoara, porém seus símbolos gráficos retratam as imagens encontradas por seus antepassados nas cavernas grutas no período da arte rupestre.

Assim, como já comentei anteriormente, parece que as modificações na cerâmica vêm passando e adaptando-se ao período contemporâneo para fins de comercialização.

3. A arte Tapajônica:

A arte Tapajônica¹¹³ tem muitos momentos específicos em sua trajetória que culmina por meio de pesquisas arqueológicas, os povos que ali viviam eram numerosos e habitavam diversas regiões na foz do rio Tapajós, próximo a Santarém, cerca de 500 anos de existência, localizados entre os anos de 1000 - 1500 a.C, e eram exímios ceramistas como os de Marajó.

¹¹³ A Cerâmica Tapajônica ou santarena se desenvolveu entre os índios que habitavam as margens do Rio Tapajós. <http://historiacsd.blogspot.com.br/2010/11/arte-e-uma-das-representacoes-da.html>

Os povos Tapajônicos, que habitavam a região, apesar de serem contemplados como bravos guerreiros, ficaram famosos pela sua arte em cerâmica decorada, assim como os Marajoaras. Estas artes atraíram a atenção de pesquisadores e curiosos do mundo todo, pois, além de serem leves e resistentes, apresentavam também, exuberante e variada beleza.

Na análise de (Nascimento, 2005), as cerâmicas produzidas por esses povos eram incomparavelmente mais avançadas do que as que eram utilizadas pelos marajoaras. Na produção da cerâmica de Santarém, uma das características que a diferencia das demais, seria a matéria prima utilizada composta pelo cauxi, uma esponja encontrada em rios de água doce, devido à sua maleabilidade e maciez, com esta técnica poderia produzir uma cerâmica de elevado grau de dureza, levemente fácil de manusear.

A arte tapajônica era elegantemente desenvolvida e decorada com motivos variados. O pesquisador e cientista da religião NASCIMENTO (2005), reconhece que no Brasil a arte da cerâmica de Santarém até hoje é considerada como a mais bela e já produzida, foi encontrada em diversificadas localidades, às margens do rio Tapajós, e desenterradas por arqueólogos e catalogadas para o museu Emilio Goeldi. Segundo este, os índios Tapajós habitaram entre os rios Xingu e Tapajós, com sua cultura peculiar e altamente produtiva. Dentre sua vasta produção encontramos taças sofisticadas, esculturas variadas, vasos zoomorfos e ornitomorfos, figuras de animais, pratos e tigelas. Replica que estão catalogadas no museu Emilio Goeld¹¹⁴, durante escavações da arqueóloga Edite Pereira, 1996 e podem ser encontradas nas olarias e lojas alguns artesãos de Icoaraci, dedicam-se a pesquisa antes de confeccionar os símbolos que irão compor as peças de cerâmica.

Interessa-me este olhar, no intuito de notar que as figuras geométricas, são perenemente representadas em sua arte, suas formas são muito variadas e

¹¹⁴ possui acervos para conhecimentos nas áreas de ciências naturais e humanas relacionados à Amazônia, além de promover pesquisas e estudos científicos dos sistemas naturais e culturais da região. É a mais antiga instituição na [região amazônica^{\[4\]}](#) e reconhecido mundialmente como uma das mais importantes instituições de investigação científica sobre a Amazônia brasileira. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Museu_Paraense_Emílio_Goeldi

excepcionalmente harmônicas, incluindo as gregas e as espirais, figuras de estilos variados e reprodução de retas e ângulos perfeitamente delineados.

Quando se pensa em um grupo social, como os indígenas que confeccionava as peças e nelas deixavam expressas sua vivência do cotidiano, logo firma-se a elencar que este, não vive sem acreditar em algo que complete sua existência, de onde vim? Como o espaço em que vivo foi criado? Atribuímos essas e outras perguntas, a seres inanimados, superiores, ao qual, buscamos a razão para existir e de tudo que acontece ao nosso redor. É neste momento que passamos a viver a religião. Então, o seria atribuído conceito de religião? No entanto, todas essas formas de pensar, evidentemente não são as únicas, muitas outras ideologias poderiam ser registradas, que dificilmente se esgotará aqui.

4. Perfis dos entrevistados.

As entrevistas de campo, se configuram e se encontram os objetos da pesquisa realizada com artesãos, entre conversas informais e aplicação de questionários, para assim, visualizar o perfil dos colaboradores. Neste tópico, apresento os entrevistados, sendo todos do sexo masculino, com seus nomes e idades cronológica .

Depoimento interessante se encontra na fala do artesão que trabalha no liceu, memória viva das transformações e mudanças da arte Icoaraciense, o Mestre Rosemiro Pinheiro Pereira, como ele mesmo diz ser, “filho de Icoaraci”. “Nasci aqui mesmo! Aqui me criei. Tenho hoje 78 anos de idade e há cerca de 1965, trabalho com a cerâmica! Diz ele”.

Outro ícone de tradições e de vasto conhecimento da história da cerâmica é o Mestre Ciro dos Santos Croelhas, 55 anos de idade, descendente de espanhol, neto do então Mestre José Farias Croelhas, que há 40 anos pratica a doutrina religiosa: Testemunha de Jeová. Possui ensino médio completo. Sua olaria tem em média 102 anos e, aos 10 anos de idade, em torno de 1975, Ciro faz seus primeiros contatos com a arte trazida pelo seu bisavô, repassada para seu avô, seu pai e para ele e seus irmãos.

Considerado um dos mais novos artesãos: Marivaldo Sena da Costa, hoje com 40 anos, praticante da doutrina Católica desde que nasceu e foi batizado, concluiu o ensino

médio, e trabalha com cerâmica há 30 anos, sendo influenciado e incentivado pelos pais que sempre trabalharam com a arte.

Já seu José Anísio da Silva, de 68 anos de idade e que há 36 anos atua no ramo da cerâmica, tem ensino médio completo. É católico e viu na arte da cerâmica seu modo de sobrevivência e ali (Icoaraci) se instalou.

Ressalta-se que a arte está presente em todas as sociedades humanas. Essa manifestação pode ser, às vezes, individual, mas dificilmente conseguiria se isolar do seu contexto cultural e social, algo bem presente no perfil dos artesãos icoaracienses, que são considerados atualmente na localidade, os maiores mestres da produção, comercialização da arte da cerâmica e proprietários de olarias.

A análise que se faz, de acordo com suas idades cronológicas, apresentam diferenças de gerações por décadas, seu Rosemiro, por exemplo, já atuava na arte da cerâmica, quando Marivaldo ainda nem havia nascido, o que mostra, a riqueza que vem se propagando de geração em geração.

A prática religiosa dos entrevistados aparece em campo durante as entrevistas onde dois se declara católico, um testemunho de Jeová e o mais antigo prefere não expor sua prática religiosa, ficando aí um levantamento de causas do motivo pelo qual preferiu não posicionar-se quanto sua prática religiosa, talvez, penso eu, sem afirmar, e sim, no intuito de questionamento, seria ele adepto a religião de matriz Africana? Chego a esta conclusão pela forma com que ele se expressava quanto a experiência em produzir encomendas de objetos de cerâmica para serem utilizados em oferendas nos terreiros.

Manifesta-se aqui, um pensamento de uma religião que sempre passou por repressão e preconceito, fato que pode ter levantado a omissão de sua crença.

Recuso-me a deixar de comentar que a arte da cerâmica no Paracuri-Icoaraci, quanto a administração dos negócios, ainda é, na maioria representada pelo sexo masculino, embora tendo a presença da esposa e mãe nas olarias, com papel secundário na confecção dos trabalhos e no acabamento das peças, não como proprietária dos negócios.

Assim, pouco importa à experiência e a técnica feminina, pois o que perpetua seria a presença masculina a frente dos negócios, talvez pelo fato de ser o homem o provedor

da família ou por possíveis mitos de que as peças confeccionadas pela mulher não tenham a mesma qualidade de produtividade do homem.

Desde o início, confesso que esta pesquisa veio trazendo muitos pontos de interrogações e vários desafios que tendem em outro momento, a prosseguir os estudos sobre os artesões da cerâmica. Logo o próximo tópico descreverá as influencias e as práticas dos ceramistas.

4.1 Influências e Práticas na Arte Ceramista.

Como ponto de partida para se construir uma noção de entendimento a respeito da pesquisa, seguida de depoimentos interessantes que se encontram nos textos.

Em seus relatos sobre quanto tempo de prática e o influenciou (levou) a ser um mestre (artista) da arte da cerâmica? Os colaboradores como aqui designam os entrevistados dispõem das seguintes respostas:

Comecei a trabalhar com cerâmica aos dez anos de idade. Aprendi a arte com meu pai, que já era ceramista e o que aprendeu com o pai dele que também era. Tendo então de 130 a 140 anos de tradição familiar dentro da arte e agora meus filhos e netos que já se entrosam e estão aprendendo. (ROSEMIRO, 2015).

Da fala do artesão mais antigo da localidade, foi possível identificar que este vivencia a transformação histórica do processo a mais de um século, fazendo parte da terceira geração e que repassa seus conhecimentos já formando a quarta geração por seus filhos, que provavelmente pela sua idade cronológica a seus netos. O fato do ofício ser repassado de pai pra filho, assim, como a presença deste ainda quando crianças (aos dez anos de idade), no interior da olaria também é um ponto significativo para mostrar a situação social e econômica a que viviam na época.

Fui influenciado pela família a entrar no ramo da cerâmica aos 10 anos de idade, por volta de 1975, quando iniciei meus primeiros contatos com a arte trazida pelo meu bisavô, que residia na Espanha e que lá trabalhava com a arte, Vi nas terras, às margens dos rios, matéria prima em abundancia para aqui residir e construir meu sustento. Só que minha família é pequena, tenho um filho que é professor de matemática e não

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

mostra interesse pela olaria. Não sei como irá ficar daqui a cinquenta anos. Provavelmente, a olaria do espanhol não mais existirá. A não ser que seja pela família do meu sobrinho, com o qual meu pai dividiu a olaria antes de morrer. (CIRO 2015).

A influência familiar, e a precoce familiaridade com o ramo ceramista também se faz presente na fala do segundo entrevistado. O que me causou grande impacto durante sua entrevista foi o fato de ser descendente de espanhol. Confesso que antes de adentrar em campo, mesmo sabendo que o Brasil foi formado por diferentes raças e povos, imaginava ser este um trabalho iniciado especificamente por caboclos da região (índios), descendentes da ilha do Marajó que ali habitavam a área. o que de fato me trouxe um pouco de estranheza seria o relato de que a arte foi trazida por seu bisavô, que já trabalhava com este ofício.

Como já imaginava, a localização geográfica da área de Icoaraci, cercada de rios e muita matéria prima para confecção das peças de cerâmica tornou-se um fator primordial para que estrangeiros ocupassem a área como bem informa o relator. Talvez isso de pistas para se pensar na possibilidade de ter neste momento nascido o processo de visão de simples comercialização da cerâmica através de seus tijolos, telhas e somente depois com os utensílios indígenas.

De acordo com o relato de seu Ciro, atualmente a Olaria do Espanhol esta ameaçada, isso pode se dar pelo fato de sua família ser pequena e que seu único filho não seguiu as linhas de seus antepassados.

Com a constatação deste fato, a partir do depoimento, registra-se a preocupação do proprietário em como ficará a olaria do Espanhol daqui a meio século, o que já era preocupação também de seu pai, que antes de sua morte dividiu a propriedade com um sobrinho.

Entre uma conversa e outra durante a pesquisa, pude perceber no olhar de seu Ciro, o esforço que faz para que a Olaria do Espanhol não se perca as exigências do mundo contemporâneo e por falta de sucessores.

Diante dessas colocações, busco apanhar diferentes formas e discurso como a escolaridade de seu filho e a escolha por uma nova profissão pode ter sido preponderante para a não continuidade e falta de interesse pelo ofício de seu tataravô.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Moradora de bairro da proximidade, ao entrar na olaria, observei que seu Ciro procurou manter a área com seus traços originais, da época de seu pai que provavelmente manteve desde a época de seu bisavô. Para mim uma experiência surpreendente, neste momento veio as lembranças, a reconstrução da minha infância, quando acompanhava minha avô com sacolas de jornais velhos para serem trocadas por peças de cerâmica com imperfeições que não seriam possíveis a comercialização.

Trabalho com a cerâmica há 30 anos, influenciado e incentivado por meus pais que sempre trabalharam com a arte da cerâmica. Hoje já repasso para meus filhos. (MARIVALDO 2015).

É possível encontrar na fala dos três primeiros entrevistados, alguns pontos em comum, propagação de uma tradição familiar secular que a meu ver perpassa por gerações e que agrega nesse processo mudanças de paradigmas quanto a continuidade a produção da cerâmica.

Considerando o tempo e o espaço, vi na retórica de Marivaldo, que este ainda repassa a seus filhos, desde muito cedo assim como aprendeu com seu pai, a trabalhar com a arte da cerâmica, não sofrendo a ameaça que sofre o seu Ciro.

Embora possa buscar uma explicação para o fato, Marivaldo é da região, de família grande e tem vários filhos diferente da história familiar do colaborador acima citado.

Nesta comunicação retomo pontos relevantes como a de que por situações variadas a categoria acima tem em comum o repasse da profissão por seus familiares.

Essas quatro citações mostram algo realmente importante a ser destacado, o convívio desde criança com aproximadamente dez anos de idade nas olarias, utilizando, muitas vezes do barro pra brincar, trazia para eles o primeiro contato com a arte da cerâmica que, mais tarde, transformou-se em profissão para esses artesãos.

Já nosso próximo informante apresenta um diferencial neste processo, vejamos o que ele responde a ser interrogado:

Pois é, sou de Salvador, vim parar aqui porque um amigo descobriu a cerâmica marajoara e me convidou para fazer uma parceria, no início, comprávamos e revendíamos as peças no meu Estado, como vi que a

coisa dava, e me rendia um bom lucro, resolvi comprar a olaria e administrar os negócios, minha influência foi totalmente a minha sobrevivência e há 36 anos estou no ramo, dificilmente produzo minhas peças. Tenho funcionários de carteira assinada. Eu sou o agregador realizo o trabalho das figuras marajoaras como esta que você esta vendo (mostrando uma das obras) do rosto com as mãos e as serpentes (ANISIO 2015).

Percebe-se que apenas um dos que dialoguei informa não ter origem de família de oleiro, e muito menos de ter aprendido o ofício com a família, seu foco é apenas mercadológico, porém, buscou estudar e se especializar na arte da cerâmica como fonte de sua sobrevivência.

Seguindo a linha de pensamento dos demais relatos, quase todos sofreram influência de seus antepassados, que somam na área artesã, mais de um século de tradição familiar.

Começo a observar, outras interpretações que podem ser levantadas pelo período de existência das olarias, como a possibilidade de fazer leituras referentes, ao que se encontrou na área? Quem encontrou na época? E qual a ligação desta sociedade com a implantação das olarias e confecções das peças?

Crenças e mitogeografia permeiam a construção de um imaginário fantástico sobre as descobertas citadas no primeiro capítulo, Pereira (2003), após percorrer a região Amazônica, em 111 sítios rupestres do Estado do Pará, seleciona, de acordo com pontos de referência, e peculiaridades como os rios, serras, municípios, cidades ou vilas, onde se encontram valiosos achados arqueológicos de pinturas e gravuras rupestres no Estado, fornecendo importantes informações sobre a arte rupestre na Amazônia, especificamente na região do Marajó e Santarém, de onde vem a influência da cultura dos povos e da cerâmica Marajoara, Tapajônica, Maracá. Atualmente produzida e comercializada em Icoaraci, na qual relatos dos ceramistas contemporâneos confirmam, até esta data, vestígios da arte em seus artesanatos.

Segundo arqueólogos e estudiosos das demais áreas que pesquisam a origem da cerâmica e a arte nelas representadas, afirmam que as obras foram executadas para expressar alguma mensagem, o difícil é identificar o tipo de mensagem. Para alguns artesãos, a arte pode está vinculada desde o período rupestre, na representatividade de animais e figuras do sol, da lua que eram contemplados pelos primitivos e pela

necessidade de se comunicar como outros grupos. No entanto, concordo com Pereira (2007), quando afirma que “os significados desses grafismos ficaram perdidos no tempo”.

A dificuldade de acesso a material científico é significativo na construção do imaginário que as grafias encontradas na cerâmica decorativa, elaboradas por artistas e artesãos, tenham um significado místico/religioso, porém, os poucos arqueólogos que estudam a arte rupestre na Amazônia, como PEREIRA (1996) e SHANN(2005), concordam que, muitas das ilustrações desenhadas nos objetos de cerâmica produzidos em Icoaraci têm ligação e são pensados sobre o olhar amazônico, nas ilustrações encontradas por desbravadores religiosos em sítios e cavernas ao longo de todo o arquipélago do Marajó e demais localidades do Estado do Pará que apoiados pela coroa de Portugal, passaram a registrar e catalogar as informações.

Talvez isso dê pistas para se pensar a participação dos povos que neste período habitavam a região, antes da chegada dos Europeus, são os achados arqueológicos em que se conhecem as primeiras referências sobre arte rupestre na Amazônia de maior significância para este trabalho são as anotações do padre João de Sotto Maior que em 1656, relatou ter visto figuras e rostos semelhantes à imagem de santos católicos, além de rostos disformes e a figura de um crocodilo em rochas às margens do Rio Pacajá, localizado no atual estado do Pará, e do Padre João Daniel referente à arte rupestre na Cachoeira de Itamaracá – Rio Xingu/Pará, e na cidade de Itacoatiara, às margens do Rio Amazonas, e o capitão mor: Antônio Pires de campos que mencionou a arte rupestre na ilha dos Martírios – baixo curso do rio Araguaia Tocantins.

Logo, as pesquisas sobre arte rupestre deram lugar a novos olhares, que se voltam à origem do homem americano e a exuberância e esmero da cerâmica Tapajônica e Marajoara.

No entanto, em depoimento, Ciro Croelhas, relata que:

A arte dos desenhos chegou a Icoaraci através do Mestre Cabeludo, caboclo da localidade de Vigia/Pará, que na região era artista da pintura, encontrou registros em revistas de padres que visitaram a região. Vendo a possibilidade de fazê-lo nas cerâmicas produzidas na época por seu cunhado, o Mestre Espanhol. (2015).

Considerando que de fato, seja incontestável a influência do mestre Cabeludo, no ofício dos desenhos e símbolos, tendo como diferencial o dom do desenho e da pintura, claro que não confeccionava as peças para seu trabalho, utilizava da cerâmica para explorar seus dons artísticos através da reprodução dos símbolos que surgiram através de pesquisadores na maioria padres que faziam anotações que foram encontradas durante as primeiras escavações realizadas por PEREIRA. (1996).

As representações que passaram a compor os objetos de cerâmicas tornaram proporções mercadológica e trouxeram a melhoria para a cerâmica produzida nas olarias.

Assim, iniciaremos o próximo tópico, por meio de um estudo sobre a origem das grafias encontradas em algumas das peças da cerâmica Icoaraciense, sobretudo, levando em consideração os achados da arte rupestre na Amazônia, não descartando o contato de Mestre Cabeludo com matérias e registros da época.

4.2 Sobre o processo de produção.

As pesquisas indicam que todo trabalho da arte ceramista acontecia manualmente por ser esta, de utilização apenas utilitária não precisava de muitas peças, surge então o questionamento de como se deu e como se dá o processo de fabricação e produção do objeto de cerâmica produzido em sua olaria.

Há mais ou menos trinta anos eu passei a estudar a cerâmica de modo geral. Marajoara, a Tapajônica, Coloniara, Mundurucu, Maracá, elas não tinham influência da roda, eram trabalhadas manualmente. Somente nas décadas de 70 a 80, estudando com os mestres Raimundo Cardoso e Cabeludo, fui ter conhecimento da arte da cerâmica oriunda da nossa região. (ROZEMIRO, 2015).

Meu bisavô trouxe a técnica do torno da Espanha e trabalho com ela desde que iniciei. Também aprendemos com os técnicos do SENAI a técnica da queima, que antes eram feitas em fogueira e se perdia muitas peças. (CIRO, 2015)

Tem todo um processo, etapas que, iniciam com a retirada da argila, processo de limpeza, depois a confecção das peças no torno. (MARIVALDO, 2015)

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Aqui as peças são fabricadas no torno pelos meus contratados, cada um se especializa em sua área, o retirador do barro, o oleiro, o trabalhador dos símbolos Marajoaras, chamado de agregador que é o que eu fazia, hoje realizo com pouca frequência. (ANISIO, 2015).

Nas citações acima, observa e se entende que, a cada processo por onde passa a confecção da cerâmica Icoaraciense, encontramos um mestre (especialista), desde a retirada da argila, pureza da argila, até chegada nas olarias. Assim, forma-se um escalão de profissionais especialistas por etapas ou fases de produção, para fazer um tipo de utensílios, outros se especializam na arte decorativa.

Outro ponto a ser analisado seria o uso do torno, trazido da Europa por artistas da cerâmica como, o bisavô de Ciro Croelhas, assim, como a técnica da queima das peças que antes ocorria em fogo de lenha com uma imensa fogueira e não traziam qualidade e aproveitamento das peças.

Neste sentido, pode-se dizer que todo o processo de modernização da produção da cerâmica sobre influência dos europeus por meio do uso do torno da início a um novo processo, o que era antes confeccionado manualmente de acordo com a cultura indígena passa a ter novas técnicas de confecção e aprimoramento.

Não vou me deter neste caso, só deixo claro que quanto as grafias que se fazem presente nos objetos de cerâmica, estão ligadas na cultura de uma sociedade que já teve sua existência e deixou registros em diferentes lugares. Neste sentido, concordo com (GEERTZ, 1978 apud SHAAN, 1996) quando afirma “ser a cultura como código simbólico compartilhado pelos membros de uma sociedade”.

Por este motivo, acredita-se que a forma como se produz os objetos antecede o momento de pintura dos desenhos (símbolos) gravados na cerâmica, sendo a compreensão dos significados simbólicos reproduzidos pelos artistas locais, no intuito de perceber que somente é possível descrever os significados simbólicos presentes nos objetos dentro da própria cultura que este se faz presente, já que a arte tem a função de manifestar, expressar, dialogar com o cotidiano e o sobrenatural das diferentes sociedades.

Podemos pensar, então, que o artesanato produzido por artistas contemporâneos do Distrito de Icoaraci nos traz um legado de informações sobre diferentes povos, de tradição milenar, através de sua arte

4.3 Origens das figuras retratadas em algumas peças de cerâmicas.

Mesmo com seu rápido desaparecimento um grupo de habitantes marajoara, desenvolveu a arte Marajoara, que tem início com o trabalho de tribos indígenas que habitavam a região na foz do Rio Amazonas, como já foi mencionando anteriormente com ele surge a técnica de excisão, um tipo de arte em relevo, empregada na produção de peças de cerâmica, tanto para uso doméstico como ritualístico, nas quais aplicavam desenhos altamente elaborados e sofisticados, que eram apropriados para os que na comunidade exerciam algum poder, as peças eram utilitárias e produzidas para diversos usos, como as tangas, urnas funerárias, vasos e estatuetas com figuras zoomorfas, antropomorfas e antropozoomorfas utilizadas para sepultamento, e as igaçabas para guardar alimentos e água.

Seguindo a linha do diálogo de Nascimento (2006), referente à origem de algumas figuras e de onde elas são reproduzidas, tendo como molde as figuras Zoomorfas e de animais que muito se reproduzem na cerâmica local, pergunta-se aos entrevistados:

Quanto à origem de algumas figuras que são retratadas em várias peças do artesanato de Icoaraci, de onde vocês tiram essas idéias?

As peças são representativas dos marajoaras ou tapajônicos, que tinham representatividade religiosa nas urnas maracás e tapajônicas. (CIRO, 2015)

Marivaldo (2015), a partir dos desenhos da arte rupestre, modernizando e adaptando de acordo com as exigências do mercado, “Arte rupestre foi inserida na cerâmica, e ao longo do tempo está se modernizando”.

Já mestre Rozemiro (2015), minha fala sobre a cerâmica nunca é voltada à cerâmica indígena. É voltada para a cerâmica utilitária, de torno, cerâmica oriunda da Europa não é da nossa região, se produz com Movimento da roda do oleiro.

Realizei muitos estudos com arqueólogos e participei de cursos no museu Emilio Guelde, a origem vem da cerâmica Marajoara, Maracá e Tapajônica. São peças parecidas, não réplicas, pois agregam os desenhos para vendas, são peças criadas em Icoaraci (ANISIO, 2015).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Comparando as respostas dos colaboradores, fiquei um tanto perdida, desorientada com as respostas obtidas, uma vez que fui a campo na esperança de que nas peças produzidas por ceramistas locais pudesse encontrar traços do que fosse a religiosidade indígena nos símbolos que nelas são desenhadas, quando me deparo com a arte do torno. uma técnica trazida por Europeus ,mas, que tomou forma regionalizada através dos desenhos rupestres e marajoaras encontrados em revistas e registros de pesquisadores e desenhados por um caboclo que habitava a região Amazônica

Por outro lado, observo que dentre as respostas, há divergências quanto à origem das figuras e ao mesmo tempo, passam a se contradizer em seus depoimentos. Para um apresenta religiosidade já que contem símbolos que são representados nas urnas que serviam para rituais e sepultamento.

Outros dois afirmam ser meramente mercadológico, onde este, dita as regras e os desenhos são feitos de acordo com o que o cliente pede.

O que quero defender é que os desenhos grafados chamam a atenção dos clientes e turistas que vão à procura de peças de cerâmica. Desde que estas, indiquem algum fato ou traços da ancestralidade indígena.

Como consequência dessa visão de mundo, que atualmente os artesões apresentam de acordo com seu tempo e espaço na história, visto que: como já se falou anteriormente no início deste capítulo, temos um perfil de colaboradores com diferença de décadas, onde o pensamento e as concepções vão se adaptando ao mundo contemporâneo. Um dos motivos que facilita a perda de identidade dos primeiros ceramistas.

Na leitura do mestre Rosemiro, especialista na arte do torno, “a roda do oleiro”, deixa claro que, por ser esta uma técnica Europeia, não é da nossa região, pois, sabe-se que os índios produziam a cerâmica manualmente, e sua queima era por meio de fogueira.

As técnicas são oriundas da Europa e que foi trazida para nossa região por Europeus como: o bisavô de Ciro Croelhas que desbravou as terras locais há 112 anos e sua olaria ainda esta no mesmo lugar. Porém, as riquezas da arte e de produção de elementos simbólicos estão expressas e são encontrados nos mitos e lendas amazônicas, contadas por povos que habitaram nossa região.

Como já foi referendado no primeiro capítulo, por Denise Shaan (1996), e outros pesquisadores, o período conhecido, então, como a fase marajoara de estilo poli crômico da cerâmica amazônica, caracteriza-se pela ampla e sofisticada quantidade de objetos rituais, utilitários e decorativos produzida por antigos ocupantes da Ilha de Marajó, na época em que se formam os grandes cacicados. São confeccionados vasilhas, potes, urnas funerárias, tangas (ou tapa-sexo), chocalhos, estatuetas, bancos etc., que podem ser acromáticos ou cromáticos e zoomorfizados ou antropomorfizados.

Os traços simétricos, os símbolos e cores da decoração marajoara podem ser encontrados até hoje no artesanato local nas olarias de Icoaraci, Belém/Pará.

Logo, entende-se pelo diálogo entre os artesãos que a cerâmica de Icoaraci nasce da Introdução dessas diversas culturas, não se pode dizer que tem uma cultura definida, ela vai se agregando ao mercado e materializando a questão da construção, mais estéticas, dando ênfase ao grafismo, aos elementos em alto relevo e baixo relevo, passa a se modificar de acordo com as necessidades de cada artesão.

4.4 Sobre as influências indígenas e sua religiosidade na produção das peças de cerâmicas.

Para dar forma e sentido às peças, após todo processo de modelagem e secagem, os artistas iniciam desenhos peculiares, que trazem como referência, figuras rupestres, antes encontrados em diferentes momentos da história da arte rupestre na Amazônia. Neste sentido, ao dialogar com os colaboradores, é feito o seguinte questionamento: Quanto a sua opinião, você considera que a cerâmica produzida por vocês tem influência dos povos indígenas? Que aspectos da vida desses povos você acha que a cerâmica ainda reproduz? (religião, alimentação, política). Logo obtive as seguintes respostas:

Sim, principalmente as ritualísticas, os aspectos são reproduzidos nas decorativas, onde a influência comercial foi ditando o caminho. (CIRO, 2015).

Do mesmo modo, como afirmou em resposta anterior, o entrevistado diz que o mercado dita as regras para a confecção das peças, no entanto, não nega que as peças de

cerâmica atualmente confeccionadas para decoração, já foram sim utilizadas pelos índios ,principalmente em seus rituais.

Assim parecendo ter ligação com a resposta apresentada pelo segundo entrevistado, que tem uma visão de linha utilitária. Mas, que concorda que os objetos produzidos pelos índios marajoaras eram utilizados também para seus rituais.

Com certeza, presentes na linha utilitária, decoradas para fins de ritual, mas que hoje se produz com a finalidade de decoração, assim, temos segmento de peças de raiz e modernas para a decoração. (MARIVALDO).

Seguindo a linha, seu Rosemiro afirma que através da associação da qual foi presidente, buscou o resgata e da cultura indígena nas peças confeccionadas pelos artesões.

Esta resposta mostra claramente a importância das grafias e símbolos, e arrisco – me a dizer que, possivelmente se suas peças de cerâmica não estivesse passado pelo processo de pintura não teriam o mesmo valor no mercado. Pois como eles mesmos afirmam em suas respostas o mercado dita as regras, ele faz as exigências,

No entanto, não se pode negar que aqueles que simpatizam e compram as peças da cerâmica, tem como objetivo ter sim uma linda peça decorativa, no entanto contida de um significado e um contexto sócio-histórico-cultural.

Fui presidente da cooperativa dos artesãos em 1978, tentando um resgate da cerâmica indígena, marajoara, tapajônica e maracá. Dentro da cerâmica marajoara tapajônica e maraca você encontra, em alguns livros, algumas peças que era de cultos religiosos figurativos. (ROSEMIRO, 2015).

Considerando a fala do entrevistado a influência indígena esta presente no artesanato de Icoaraci, acredito que ao afirmar a existência nos objetos criados em seu atelier, apresenta uma dicotomia quando nega que sua cerâmica baseia-se na história, no aspecto religioso e sim utilitária, de um povoado que ali existia e deixou grafias importantes de suas práticas em rochas e objetos de uso utilitário que seriam usados em rituais.

Esse dupla interpretação e confusão muito me interessam, haja vista que se verificar o perfil deste entrevistado, notará que não é paraense, mudou-se para Icoaraci por ver na cerâmica um empreendimento que lhe traria lucratividade. Já os demais têm sua história contata de seus ancestrais que foram perpassando de pai para filho. Fazendo com que possam perceber que pelo indígena existisse o sentido da religiosidade através de suas crenças, então, porque negar que a presença que é colocada por eles em suas falas e seus desenhos gráficos.

Sim, tem influência indígena, nada de religioso, a igaçaba é uma peça utilitária ligada à cultura indígena, que também se usava em rituais pelas tribos Maracá, Marajoara e Tapajônica. (ANISIO, 2015)

O conjunto de explicações trazidas pelos colaboradores desta pesquisa traz questionamentos, suas falas anteriores, ao se posicionarem afirmando que o sentido dos símbolos grafados em suas peças de argila apresenta apenas sentido comercial.

A visão que tenho, seria de enraizamento, ou seja, seus conceitos existam em detrimento a pesquisa e estudos que fizeram para apropriar-se da cultura de um povo, divulgando a história na cerâmica e fazer dela, seu meio de sobrevivência. No entanto para os índios de diferentes comunidades, possivelmente este mesmo objeto, tenha sim, fins para uso ritualísticos. Capaz de dar sentido à presença da religiosidade que para os oleiros não aparece. No entanto está presente nos desenhos (símbolos) grafados em suas peças que retratam imagens encontradas por seus antepassados nas cavernas e grutas no período da arte Rupestre.

Conclusão

Cortado pelos afluentes do rio Maguari e da Baía do Guajará, Icoaraci, foi escolhida para ser o berço da produção da cerâmica, que teve início com o povo paracauari, das tribos Marajoaras que muito cedo foi extinto.

Conhecida por diversos nomes e considerada em tupi Guarani a mãe de todas as águas a localidade também atende por vila Sorriso, cidade dos pés chatos, haja vista, que

sua população tem pés chatos por usar a bicicleta como seu principal meio de transporte, vila pinheiro e vila de frente para o sol por ficar cercada por águas e seus afluentes.

Esse lugar encantador por seus atrativos tem na confecção dos objetos de cerâmica, a forma de sustentabilidade econômica da região. Visualizada pela beleza que se expressa por meio dos desenhos e símbolos que decoram com diferentes motivos cada peça confeccionada.

O trabalho dos artesões, sofre influência dos primeiros habitantes das terras Brasileiras que foram extintos, muito antes da chegada do domínio Europeu. No entanto, deixaram grafados em alto relevo parte de sua história nas peças utilitárias e ritualísticas que foram encontradas em escavações ao longo de toda a região Amazônica e grafadas em grutas, cavernas e objetos utilitários como as urnas funerárias.

Várias foram às representações gráficas encontradas em objetos e utensílios. Para facilitar os estudos dos pesquisadores como os de (SHANN,1996), estes, foram divididos por fases, no qual apresenta-se por cada período de vida povoado da época . E assim, a meu ver possibilitando a identidade de pertencimento a um povo.

O texto de Denise Shaan (1996) traz á tona as relações dos índios com a natureza, e sua compreensão com a cosmologia, suas manifestações socioculturais utilizando-se das pinturas corporais para manifestar seus princípios, expressar sua religiosidade e sua conexão com o sagrado por meio da ornamentação, como principal elo, a pintura nos corpos, assim como os objetos por eles confeccionados e utilizados, considera-se esta, uma prova de que já houve uma possível ligação entre os desenhos representados na cerâmica no contexto cultural, social e político deste povo.

Embora haja uma explicação científica sobre a influência indígena na cerâmica de Icoaraci, alguns depoimentos dos participantes da pesquisa concordam com a permissão de que seus objetos de cerâmica sofrem influência indígena, no entanto, surgem divergências sobre que aspectos da vida desse povo, são traduzidos por meio dos objetos e da arte produzida, seja para cunho decorativo ou utilitário. Haja vista, que muitos autores acreditam que os indígenas da região por terem muito tempo dedicavam-se a desenhar nas rochas figuras sem qualquer significado.

Contudo, se nessa questão há uma espécie de comercialização e exportação das peças, vale dizer que os artistas não negam e nem afirmam que em algumas das peças

confeccionadas tenham ou já tiveram sentido ritualístico, mesmo que remotamente, porém, concordam em dizer que, por meio de suas peças, realizam o resgate da cultura do povo indígena da Amazônia, onde nela está presente parte de sua história, não podendo mais agregar a ela, cunho ritualístico, mas sim, produtivo e comercial, já que não consideram arte marajoara e sim cerâmica local de Icoaraci.

A arte é, sem dúvida, uma das mais importantes manifestações do homem na história da humanidade, pois, como utensílio decorativo ou mesmo peça utilitária, a sua própria confecção denota a destreza do homem em diferentes épocas com os materiais encontrados no meio natural, além de afirmar o uso de sua razão do homem, no ato de representar coisas em sua volta, mostrando sutil inteligência na arte decorativa e na exigência peculiar em manusear objetos e coisas, transformando-os em algo criativo, útil e decorativo.

Os povos indígenas sempre usaram suas habilidades com precisão, quando utilizam a argila na produção de vasos, urnas e demais peças que usam em seu dia-a-dia, em festas e rituais, ou mesmo para guardar alimentos na tribo. O que fica claro no decorrer das poucas pesquisas bibliográficas encontrada a respeito do tema, mas que se desconstrói com o que encontrei em campo ao conversar com os proprietários das Olarias.

No aspecto religioso, a arte indígena traz significados meio difusos, muito embora, seja algo comum, pois sempre foram encontradas urnas, cujos traços pareciam evocar os espíritos, como sinais de proteção e passagem àqueles que ali jaziam, na transição dessa vida para outra.

Algo meio comum, mas os utensílios artísticos que hoje são apenas adornos tinham, sim, significados específicos às tribos, tanto que em algumas aldeias remanescente no país, ainda são utilizadas as cerâmicas com traços específicos para rituais religiosos.

As pesquisas de campo junto aos artesãos de Icoaraci, no bairro do Paracuri, Belém-Pará, ouvidos em entrevistas apresentaram divergências de opinião quando afirmam que as peças de cerâmicas, que hoje, reproduzem na localidade, algumas, além de serem réplicas das originais, eram utilizadas pelos índios marajoaras em rituais religiosos.

É possível, sim, que alguidares, potes e vasilhas em argila feitas pelos índios serviam para preparar banhos e guardar oferendas a Tupã. As pinturas abstratas nas cerâmicas criam um diferencial que se manifesta na tradição cultural de muitas tribos hoje encontradas na Amazônia.

Desse modo, pode-se afirmar que a presença dos símbolos e grafias da arte rupestre, Marajoara e Tapajônicas ainda se fazem presente na cerâmica decorativa em questão. No entanto, para os produtores, a visão de sagrado, místico e religioso utilizados nas cerâmicas foram completamente perdidos, quando os artesãos se propuseram em reproduzir artes diferentes, mais colorido e enfeitado, tornando as peças feitas em argilas, em suas olarias, apenas adereços que enfeitam ambientes.

É possível perceber uma desconstrução de paradigmas que faz alusão a presença/ausência da religiosidade indígena no artesanato de Icoaraci na fala de cada entrevistado quanto o que seria para eles uma possível ausência para os ameríndios seria a presença em seus diversos modos de interpretar o sagrado.

A pesquisa, em si, demonstrou que a arte cerâmica traz um pouco dos traços culturais do povo indígena que habitou aquela região, o Parauri, pois os artesãos e suas olarias relutam em continuar com a fabricação de variadas peças, hoje já tão diversificada, mas não deixando de ser uma ação que perdura e se manifesta naqueles que, no seu dia-a-dia, buscam a melhor argila para produzir a arte replicada de um povo, os paracauaris que já não está mais presente entre nós, mas são lembrados pelo seu legado a arte cerâmica e o bairro do Paracuri, em Icoaraci, Belém-Pará.

REFERÊNCIAS

- BASTOS, Solange. Na rota dos arqueólogos da Amazônia, 13 mil anos de selva cultivada. Prefeitura de Eduardo Góes Neves. Teresópolis: Família Bastos Editora, 2015
- BARRETOS, Cristiane. Cerâmica e Complexidade Social na Amazônia Antiga : uma perspectiva a partir de Marajó.
_____ Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2009-
Belém: MPEG, 2009, v.4n.1v.il. semestral:1984-2002. Interrompida:2003-2004.
quadrimestral a partir do v.1,2005. CDD-21º,ed.300
- MAGALHÃES, Marcos. Arqueologia na Amazônia pela perspectiva inter-relativa. In:
Amazônia Antropogênica. Marcos Pereira Magalhães, Organizador. Belém:
Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.
- NASCIMENTO, Davison Amorim do. Religião e Arte Rupestre na Amazônia. Diálogo:
Revista de Ensino Religioso, São Paulo, p. 20 - 24. 2006.
- PEREIRA, Edite. Arte Rupestre na Amazônia – Pará. Belém: Museu Paraense Emílio
Goeldi; São Paulo: Unesp, 2003. PEREIRA, Edite. Arte Rupestre na
Amazônia – Pará. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; São Paulo: Unesp,
2003.
- _____. Análise Preliminar das Pinturas de Monte Alegre (PA). Bol. Mus. Par.
Emílio Goeldi (Belém), v.8, n.1, p.5-24, 1992.
- _____. Levantamento Arqueológico dos Sítios com arte Rupestre do Baixo
Amazonas. Relatório de Pesquisa. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1992.
- _____. Arte Rupestre na Amazônia. In: VV.AA. Arte da Terra: Resgate da
Cultura Material e Iconografia do Pará. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi,
Sebrae, 1999.
- ROOSEVELT, Ana. Arqueologia Amazônica. In. Cunha, M. C. (org.) História dos
Índios do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SHANN, Denise Poull. A linguagem Iconográfica da Cerâmica Marajoara. 1996
Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa em História pela Pontifícia

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em <
Livros01.livrosgratis.com.br > Acessado em Ago. de 2016.

Dicionário Português - disponível na internet <http://dicionarioportugues.org/pt/ig arape.>

Museu Paraense Emilio Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.Goeldi, disponível na
internet

https://pt.wikipedia.org/wiki/Museu_Paraense_Em%C3%ADlio_Goeldi

Disponível em:<http://historiacsd.blogspot.com.br/2010/11/arte-e-uma-das-representacoes-da.html>

A CONSTRUÇÃO DA SUSTENTABILIDADE: UM DESAFIO NA EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL

Geneci Behling Bett¹¹⁵

Resumo: Este estudo tem como tema a “Construção da Sustentabilidade na educação Fundamental” através de ações práticas na escola que oportunizem relacionar a teoria da educação ambiental com a prática, na reflexão com o cuidado da criação, na preservação dos recursos no entorno, contribuindo para o desenvolvimento sustentável integrado e interativo, visando a promoção da equidade e inclusão social num modo de vida mais sustentável. A metodologia utilizada é a bibliográfica.

Palavras-chave: escola, educação ambiental, sustentabilidade, ensino religioso, equidade.

Abstract: This study has as its theme the "Construction of Sustainability in Fundamental Education" through practical actions in the school that allow to relate the theory of environmental education with practice, in the reflection with the care of creation, in the preservation of resources in the environment, contributing to the Sustainable integrated and interactive development, with a view to promoting equity and social inclusion in a more sustainable way of life. The methodology used is bibliographical.

Key words: school, environmental education, sustainability, religious education, equity.

¹¹⁵ Professora titular na FBN – Faculdade Boas Novas – Manaus – Brasil. Doutoranda em teologia pelas Faculdades EST – RS – Brasil. Email g.bett@hotmail.com.

Considerações Iniciais

A sociedade vive a era do saber, das informações, da tecnologia, da pesquisa, da cultura, e a Educação desempenha um grande papel para capacitação das pessoas para interferir na realidade, transformá-la, superar visões deterministas, complexas e ressignificar as próprias práticas. O acesso à totalidade dos recursos culturais, dos princípios da explicação científica é fundamental no processo de construção do ser social. A educação desempenha o papel fundamental para instrumentalizar o indivíduo para a inserção social de forma crítica e participativa, pois a função da educação é de formar cidadãos capazes de interferir na realidade para transformá-la, superar visões deterministas, compreender as complexidades inerentes ao mundo, envolver-se de maneira comprometida com o novo, com o ressignificar das próprias práticas.

No processo ensino aprendizagem são abordados os conteúdos em três categorias: atitudinais, conceituais e procedimentais. Os conteúdos conceituais referem-se à construção ativa de capacidades intelectuais para operar símbolos, imagens, ideias e representações que permitam organizar as realidades; os procedimentais referem-se ao fazer com que os alunos construam instrumentos para analisar, por si mesmos, os resultados que obtém e os processos que colocam em ação para atingir as metas que se propõem e, os conteúdos atitudinais referem-se à formação de atitudes e valores em relação à informação recebida, visando a intervenção do aluno em sua realidade (Zabala, 1998, p. 38). O processo educativo, não se constitui na simples transmissão de conteúdo cientificamente sistematizado, mas na possibilidade de desenvolver competências e habilidades que envolvam os conteúdos conceituais, atitudinais e procedimentais, que constroem uma consciência crítica e participativa dos indivíduos na sociedade.

A sustentabilidade é tema de um projeto social global, que vai além da biologia, a economia e a ecologia; é o relacionar-se com nós mesmos, os outros e com a natureza. A educação planetária busca a construção de uma identidade individual e cósmica a partir da ideia ambiental de Paulo Freire e Edgar Morin que discorrem sobre a educação ética, planetária e multicultural. Ela ultrapassa os limites de uma teoria, podendo ser entendida como forma de compreender o mundo e refletir sobre ele, transformando a realidade a partir de uma ação consciente, que entenda a necessidade de propor novos olhares sobre

a educação ambiental. Utiliza, para isso, pressupostos de uma ação educativa precedida de reflexão, tomada de consciência e atitude crítica no sentido de haver transformação da realidade, através da integração do homem com seu meio, buscando o comprometimento e a construção de si mesmo como sujeito. Percebe-se a educação como algo que permite ao homem estabelecer relações de reciprocidade que o capacite a transformar o mundo, fazer cultura e história.

1. Escola

A escola é uma das instituições da sociedade que auxilia na formação do cidadão, é também, um espaço que pode proporcionar a transformação da heteronomia para a autonomia, da prisão para a liberdade, da tristeza para a alegria, do individualismo para o cooperativismo, do egoísmo para a solidariedade, da dependência para a interdependência, do consumismo para o necessário, do rígido para o flexível, da exclusão para a inclusão, da mentira para a verdade, da razão para a emoção e da emoção para a razão buscando o equilíbrio do problema para a solução, da informação para o conhecimento; do pessimismo ao otimismo, da irresponsabilidade para a responsabilidade, enfim do ter para o ser.

A escola hoje não pode limitar-se a passar informação sobre as matérias, a transmitir o conhecimento do livro didático. Ela é uma síntese entre a cultura experienciada que acontece na cidade, na rua, nas praças, nos pontos de encontro, nos meios de comunicação, na família, no trabalho etc., e a cultura formal que é o domínio dos conhecimentos, das habilidades de pensamento. Nela, os alunos aprendem a atribuir significados às mensagens e informações recebidas de fora, dos meios de comunicação, da vida cotidiana das formas de educação proporcionada pela cidade, pela comunidade. (Libâneo, 2000, p.40-41)

Educar para a cidadania e eticidade é construir uma nova consciência do que é aprendido, com novos comportamentos e atitudes aplicados nos ambientes e sociedade. “Desta maneira, o educador já não é mais o que educa, mas o que enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os ‘argumentos de

autoridade' já não valem”, ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizado pelo mundo” (Freire, 2007, p.22).

É necessário um novo paradigma como o preceito ético-ecológico: “Age de tal maneira que tuas ações não sejam destrutivas da Casa Comum, a Terra, e de tudo o que nela vive e coexiste conosco; ou “age de tal maneira que permita que todas as coisas possam continuar a ser, a se reproduzir e a continuar a evoluir conosco”. Ou então, “Usa e consome o que precisas com responsabilidade para que as coisas possam continuar a existir, atender às nossas necessidades e as das gerações futuras, de todos os demais seres vivos, que também junto conosco, têm o direito de consumir e de viver” (Boff, 1999, p.34).

É necessária uma nova ética de convivência que preza a harmonia, a responsabilidade, o respeito e o cuidado, que orienta a defesa da vida e das relações solidárias e pacíficas entre os seres humanos e com os demais seres da natureza. Assim, a escola deve ser um lugar de trabalho, de ensino, de aprendizagem em que a convivência permita estar continuamente se superando, porque é o espaço privilegiado para pensar. A Educação para a ética e cidadania deve buscar a formação de um verdadeiro cidadão que busca a construção de uma sociedade menos desigual e mais global, para no reforço dessa prática diária, tornar-se sujeito de direitos e também de deveres.

2.Educação Ambiental

Ao longo dos séculos, a humanidade desvendou, conheceu, dominou e modificou a natureza para melhor aproveitá-la. Estabeleceu outras formas de vida, e, por conseguinte, novas necessidades foram surgindo e os homens foram criando novas técnicas para suprirem essas necessidades, muitas delas decorrentes do consumo e da produção (Santos & Faria, 2004, p.23). A Educação Ambiental no âmbito escolar deve ser tratada como científica, ou seja, deve ser uma disciplina que atue separadamente de outras, pois hoje é tida como um tema transversal e que, devido ao fato de os educandos ficarem presos aos conteúdos tão extensos até o fim do ano letivo, muitos professores não se sentem comprometidos na aplicação de um tema transversal, embora este seja de extrema importância.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A Educação Ambiental ganhou notoriedade com a promulgação da Lei 9.795, de 27 de abril de 1999, que instituiu uma ‘Política Nacional de Educação Ambiental’ e, por meio dela, foi estabelecida a obrigatoriedade da Educação Ambiental em todos os níveis do ensino formal da educação brasileira, mencionada como um marco importante da história da educação ambiental no Brasil, porque ela resultou de um longo processo de interlocução entre ambientalistas, educadores e governos (Brasil, 1999).

Nesta Lei (Lei 9.795), destaca-se como princípios básicos da EA o enfoque humanista, holístico, democrático e participativo; pluralismo de ideias e concepções pedagógicas, na perspectiva da inter, multi e transdisciplinaridade. O artigo 10º da Lei prescreve que a EA será desenvolvida como prática integrada, contínua e permanente em todos os níveis e modalidades do ensino formal, e que não deve ser disciplina específica no currículo de ensino.

A escola é um espaço privilegiado para estabelecer conexões e informações, como uma das possibilidades para criar condições e alternativas que estimulem os alunos a terem concepções e posturas cidadãs, cientes de suas responsabilidades e, principalmente, perceberem-se como integrantes do meio ambiente. A educação formal continua sendo um espaço importante para o desenvolvimento de valores e atitudes comprometidas com a sustentabilidade ecológica e social (Lima, 2004, p.54).

A Educação Ambiental é considerada, inicialmente, como uma preocupação dos movimentos ecológicos com a prática de conscientização, que seja capaz de chamar a atenção para a má distribuição do acesso aos recursos Naturais, assim como ao seu esgotamento, e envolver os cidadãos em ações sociais ambientalmente apropriadas (Carvalho, 2006, p. 71). Conforme destacam os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs

[...] Eleger a cidadania como eixo vertebrado da educação escolar implica colocar-se explicitamente contra valores e práticas sociais que desrespeitem aqueles princípios, comprometendo-se com as perspectivas e as decisões que os favoreçam. Isto refere-se a valores, mas também a conhecimentos que permitam desenvolver as capacidades necessárias para a participação social efetiva. Uma pergunta deve ser então respondida: as áreas convencionais classicamente ministradas pela escola, como Língua Portuguesa, Matemática, Ciências, História e Geografia, não são suficientes para alcançar esse fim? A resposta é negativa. (Brasil, 1997, p. 5)

O trabalho educacional é componente dessas medidas das mais essenciais, necessárias e de caráter emergencial, pois sabe-se que a maior parte dos desequilíbrios ecológicos está relacionada a condutas humanas inadequadas impulsionadas por apelos consumistas – frutos da sociedade capitalista – que geram desperdício, e ao uso descontrolado dos bens da natureza, a saber, os solos, as águas e as florestas (Carvalho, 2006, p. 74).

4.Sustentabilidade

Etimologicamente o termo sustentabilidade vem de “sustentar, segurar por baixo, servir de escora, suportar”, por isso um dos pilares da Ecopedagogia¹¹⁶, um de seus sustentáculos é justamente esse: a sustentabilidade. Sobre a influência cada vez mais marcante da ideologia capitalista, que permeia todos os campos do nosso cotidiano, fica difícil falar em sustentabilidade já que essa requer respeitar, cuidar, compartilhar, buscar harmonia entre o outro e o eu. Uma educação planetária que procure o conhecimento dessa nova identidade que é ao mesmo tempo individual e cósmica, é um desafio à prática docente na sala de aula. Trata-se da equidade e respeito a todas particularidades de ideias, origens, crenças, etnias e gênero, características peculiares que compõem o todo das relações humanas.

A educação para sustentabilidade objetiva o desenvolvimento da consciência crítica da sociedade, estar comprometida com uma abordagem ambiental que interrelacione os aspectos sociais, ecológicos, econômicos, políticos, culturais, científicos, tecnológicos e éticos. O tema ganhou ainda mais importância com a declaração, pela UNESCO, da Década Internacional da Educação para o Desenvolvimento Sustentável, celebrada entre 2005 a 2014. O objetivo da década foi de incorporar os princípios e práticas do desenvolvimento sustentável a todos os aspectos da educação e da aprendizagem; isso implica em particular trabalhar pela inclusão social, a defesa da diversidade e a inclusão do tema da sustentabilidade nos currículos e propostas

¹¹⁶ O conceito de Ecopedagogia está relacionado com a sustentabilidade, para além da economia e da ecologia.

pedagógicas, conforme solicitado pelo Ministério da Educação, por meio do Programa Nacional de Educação Ambiental.

A Carta da Terra é um documento que surgiu na ECO 92, no Rio de Janeiro, e compõe-se de princípios básicos que devem reger o comportamento da economia e do meio ambiente, por parte dos povos e nações, visando a uma sociedade mais sustentável (Gadotti, 2008, p.11). Esta carta pode ser utilizada como:

- Ferramenta educativa para ampliar a compreensão sobre as decisões críticas que a humanidade deve tomar e a urgente necessidade de comprometer-se com formas de vida sustentáveis;
- Convite às pessoas, instituições e comunidades para que reflitam sobre atitudes fundamentais e os valores éticos da sociedade;
- Instrumento de diálogo entre diferentes culturas e credos, com relação à ética global e aos rumos da Globalização;
- Ferramenta para o desenho de códigos de conduta profissionais, que atendam aos preceitos de sustentabilidade;
- Base de dados para a elaboração de normas jurídicas ambientais voltadas ao desenvolvimento sustentável.

Também a Ecopedagogia – para reeducar o olhar na educação - nasceu na década de 1990 com o objetivo de reorientar educadores e comunidades sobre princípios de sustentabilidade, respeito à comunidade e ao meio ambiente. Pode contribuir para formação de gerações mais conscientes se implantarem a educação socioambiental nos currículos escolares que vão do ensino infantil à universidade. Entre as propostas da ecopedagogia nas escolas pode-se citar: coleta seletiva do lixo; hortas escolares; reflorestamentos; estímulos às expressões teatral, musical, artesanal e outras; envolvimento do contingente escolar em ações de melhoria da cidade.

Destaca-se o ‘Programa Nacional de Educação Ambiental’ (ProNEA) foi criado pela Diretoria de Educação Ambiental do Ministério do Meio Ambiente e a Coordenação Geral de Educação Ambiental do Ministério de Educação em 2005. O objetivo geral é integrar, na educação formal e não formal, valores e habilidades para um modo de vida sustentável e saudável. A sustentabilidade dos municípios necessita de cidadãos bem informados. A educação ambiental pode transformar hábitos e construir uma sociedade

apta ao desenvolvimento sustentável. Integrá-la de forma transversal a educação é o caminho para a transformação. São princípios da mesma:

- Promover a educação para sustentabilidade e a gestão;
- Garantir a universalização e a qualidade do ensino em todos os níveis, assegurando a participação da comunidade na gestão escolar.
- Prover a todos o ensino do esporte educacional, como maneira de se promover a auto estima, o desenvolvimento pessoal, o trabalho em equipe, o respeito à diversidade e a promoção da saúde.
- Promover a educação para sustentabilidade e a gestão local;
- Prover a todos o ensino do esporte educacional, como maneira de se promover a auto estima, o desenvolvimento pessoal, o trabalho em equipe, o respeito à diversidade e a promoção da saúde local;
- Trabalhar para integrar ensino e vida, conhecimento e ética em toda a sociedade.

O conceito de sustentabilidade traz um compromisso com o futuro, na perspectiva do bem viver e harmonização do ser humano com a natureza, opondo-se, significativamente, a tudo que diz respeito ao egoísmo e injustiça, levando em consideração os princípios éticos de igualdade e solidariedade na promoção de uma educação transformadora na luta pela planetariedade, enquanto terra como organismo vivo e em evolução. “O planeta é minha casa e a terra o meu endereço”, porque analisa o morar em uma casa cheia de problemas, suja e doente (Gadotti, 2000, p. 57)

Reeducar o sistema, introduzir a cultura de sustentabilidade no processo educacional, contar mais com comunidades escolares cooperativas e menos competitivas, é contribuir para um desenvolvimento sustentável como conceito integrado e interativo, na erradicação da pobreza, na promoção da equidade, da inclusão social num modo de vida mais sustentável. Como dizia Gandhi, “o mundo tem o suficiente para atender as necessidades de todos, mas não para a ganância de cada um” (Gadotti, 2008, p. 86)

A educação está mais vinculada ao problema do que a solução, tendo em vista as inúmeras crises existentes a partir de um modelo educacional fracassado, pois este surgiu baseado em princípios insustentáveis de desenvolvimento. O desenvolvimento sustentável deve ser entendido a partir de uma visão holística, interdisciplinar, em que na união de nossas ciências surja comprometimento a um modo de vida mais sustentável,

mais saudável, em que todos os docentes possam integrar aos seus conteúdos, ações que estejam ligadas a sustentabilidade, da área humana à exata, do ensino primário ao universitário, todos são essências na transformação por uma cultura ética baseada numa educação socioambiental, que nos tragam resultados positivos na luta por um novo mundo sustentável. “O planeta Terra é nosso primeiro grande educador; que devemos educar para termos o nosso lugar registrado no universo, tendo paz e gozando dos direitos humanos, afim de uma justiça social com diversidade cultural, contra toda ordem de sexismo e racismo; educando assim para a consciência planetária” (Gadotti, 2000, p. 57)

A sustentabilidade educativa vai além das relações com o ambiente porque se insere desde o quotidiano da vida, o profundo valor da existência humana e dos projetos de vida no planeta Terra. A sustentabilidade do ponto de vista de uma nova globalização apresenta dois eixos um relativo à natureza e o outro à sociedade:

- **sustentabilidade ecológica, ambiental e demográfica**, se refere à base física do processo de desenvolvimento em que a natureza suporta a ação humana, tendo em vista os limites das taxas de crescimento populacional;
- **sustentabilidade cultural, social e política**, em que a qualidade de vida das pessoas está intimamente ligada às questões da manutenção das identidades e diversidades, onde a participação popular está ligada ao desenvolvimento sustentável (Gadotti, 2008, p.29)

Essa nova globalização exige mudanças de atitudes, novos princípios éticos, apropriados da cultura da sustentabilidade e da paz, que não haja a exclusão social, a exploração econômica e nem a dominação política, criar novos paradigmas sustentáveis para regerem o planeta de forma a:

- **Educar para pensar globalmente** trata a Terra como uma única casa, na qual cada um é responsável pela manutenção e sobrevivência, educa-se para não haver omissão diante dos problemas, para se estar ciente dos direitos e obrigações.
- **Educar os sentimentos na perspectiva de uma construção conjunta** para um único fim, viver com sustentabilidade, a arte do bem viver, dando sentido a cada minuto vivido.
- **Ensinar a identidade terrena** é amar a terra acima de nossos desejos exploratórios.

- **Formar para uma consciência planetária** é ver a Terra como nossa casa, somos terráqueos e, assim sendo, não devemos fazer separações entre país rico, em desenvolvimento ou pobre, somos interdependentes no processo de planetarização.

Viver com sustentabilidade é desenvolver uma sociedade justa, com comportamentos, ambientalmente, corretos, com uma cultura, economicamente, viável e respeitosa das diferenças. A educação deve ajudar a construir links entre as necessidades da sociedade, a geração de riquezas e as práticas sustentáveis com consciência sobre o desenvolvimento sustentável que ocorra na escola dentro de uma visão sistêmica e com educação de qualidade para todos.

4.1 Ensino Religioso e Sustentabilidade

O Ensino Religioso na escola pública brasileira deixou de ser educação religiosa confessional e ganhou um perfil inter-religioso e multireferencial. Esta mudança paradigmática do Ensino Religioso inter-religioso é que dá sustentação a área de conhecimento estudado como fenômeno religioso. Seu objeto de aprendizagem deixa de ser a construção da fé de uma religião confessional para construir o conhecimento sobre as expressões fenomenológicas das religiões. A Teologia Cristã define o ser humano como ser-em-relações com as outras criaturas e ambiente. A abordagem interdisciplinar e transversal da educação ambiental passa pelo enfoque das “Teologias do Cuidado” (Kairós, 2008). A relação entre as tradições religiosas e o meio-ambiente é, ambivalente, em muitos sentidos. O relato da criação, como é encontrado na Sagrada Escritura dos judeus e cristãos permite várias interpretações. Também, a Teologia Cristã contribui para uma visão antropocêntrica da relação entre a pessoa e a criação, do mandato da pessoa humana de administrar os bens da criação. Pelo conceito de “Creatio Continua” (Sattler, D, Schneider, 2001, p.114), a tradição da Igreja expressa que Deus está, continuamente, em atividade criativa no sentido de manter toda a criação na existência. O conceito de imanência, pois Deus habita em tudo que existe, revelando-se como um Deus da providência divina, preocupado e cuidadoso com sua própria obra criada. A pessoa humana, criada, segundo a imagem e semelhança de Deus, participa como criatura dessa

obra, e tem possibilidades de se conscientizar sobre o seu papel de colaborar na subsistência da criação. (Kairós, 2008)

Deus não se afigura apenas como Criador, mas como Espírito do Mundo, portanto está presente no cosmos e em Deus. Isto é há uma abertura de um para o outro numa mútua presença. Em cada mínima manifestação de ser, em cada expressão da vida, há o mistério do universo-em-processo (Boff, 1995, p.234).

Então como abordar transversalmente a questão ambiental através das Teologia do Cuidado? A natureza interdisciplinar do Ensino Religioso permite realizações didáticas específicas como a experiência concreta da criança através dos cinco sentidos. A aula pode acontecer através de excursões para ambientes naturais como sítios e áreas de proteção, com projetos didáticos em colaboração com outras áreas do conhecimento, incluídos elementos de celebrações religiosas com o intuito de celebrar a vida em suas diversas manifestações, utilizando a musicalidade, flores e muitos outros elementos da “sacramentalidade da natureza”. Os projetos interdisciplinares permitem encontros e celebrações ecumênicas e inter-religiosas, que são espaços de aprendizagem sobre valores como: tolerância, cuidado, respeito, equidade.

Assim, através da Educação Ambiental os estudantes/as estudantes podem construir valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente, bem do uso do povo, essencial à sadia qualidade e sua sustentabilidade (Art. 1º da Lei nº 9.795 de abril de 1999). Desenvolve-se num contexto de complexidade a mudança cultural, a transformação social, sendo a problemática ambiental, também uma questão ética e política.

Considerações Finais

A educação escolar fundamental pode contribuir para um desenvolvimento sustentável, a partir de uma visão holística, interdisciplinar, em que na união das ciências haja comprometimento para um modo de vida mais sustentável, mais saudável, em que todos os docentes possam integrar aos seus conteúdos, ações que estejam ligadas a sustentabilidade, da área humana à exata. São essências na transformação por uma cultura

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

ética baseada numa educação socioambiental para resultados positivos por um novo mundo sustentável.

Desenvolver uma pedagogia apropriada centrada na vida e que considere as pessoas, culturas, o modo de viver, o respeito, à identidade e à diversidade, apropriada para uma cultura de sustentabilidade e da paz é fundamental. Uma pedagogia da terra com fundamento no novo paradigma ético nova inteligência do mundo, projeto de vida solidária. Solidariedade hoje não é apenas um valor, mas condição de sobrevivência de todos.

Educar para a sustentabilidade é educar para viver no cosmos – educação planetária, cósmica e cosmológica – ampliando nossa compreensão da Terra e do universo. É educar para ter uma perspectiva cósmica. Só assim, poderemos entender, amplamente, os problemas da desertificação, do desflorestamento, do aquecimento da Terra e dos problemas que atingem humanos e não-humanos. Os paradigmas clássicos não têm suficiente abrangência para explicar essa realidade cósmica. Por não ter essa visão holística, não conseguiram dar nenhuma resposta para tirar o planeta da rota do extermínio e do rumo da cruel diferença entre ricos e pobres. Educar para a sustentabilidade supõe um novo paradigma, um paradigma holístico.

Assim, os estudantes/as estudantes desenvolvem um conhecimento crítico dos desafios, conscientizando-se, da interdependência para tratar das questões da sustentabilidade em sociedade. Educar para construção de uma nova visão sustentável para o planeta, que envolve a comunicação, não exploração, o consumo sem a destruição, a compreensão das diversidades ambientais, sociais refletidas numa dignidade da pessoa humana no planeta que é de todos e para todos.

REFERÊNCIAS

BOFF, L.. *Ecologia – Grito da Terra, Grito dos Pobres*, São Paulo: Ed. Ática, 1995, p.234 a 237.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar. Ética do humano: compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Brasil - <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaoambiental/ealegal.pdf>. Acesso em 14 de novembro de 2016. p.32.

_____. *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais, ética*/ Secretaria de Educação fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL - *Educação Gaia - Design para Sustentabilidade* - http://www.cidadessustentaveis.org.br/boas_praticas/exibir/175.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Educação Ambiental: Formação do Sujeito Ecológico*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. 30a ed.; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da Terra*. São Paulo: Petrópolis, 2000.

_____. *Educar para a Sustentabilidade: uma contribuição à década da educação para o desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2008.

Kairós - *Revista Acadêmica da Prainha* Ano V/2, Jul/Dez 2008.

LIBÂNEO, José Carlos. *As teorias pedagógicas modernas revisitadas pelo debate contemporâneo na educação*. In: LIBÂNEO, José Carlos; Santos, Akiko. *Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade*. Campinas: Alinea, 2000.

Lei nº 9.795, de 27 de ABRIL de 1999 Ministério da Educação/ Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: <http://portal.mec.gov.br/secad/>

LIMA, Waldyr. *Aprendizagem e classificação social: um desafio aos conceitos*. Fórum Crítico da Educação: Revista do ISEP/Programa de Mestrado em Ciências Pedagógicas. v. 3, n. 1, out. 2004. Disponível em: <<http://www.isep.com.br/FORUM5.pdf>>. Acesso em: 14 nov 2016.

SANTOS, Edna Maria dos; FARIA, Lia Ciomar Macedo de. *O educador e o olhar antropológico*. Fórum Crítico da Educação: Revista do ISEP/Programa de Mestrado em

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Ciências Pedagógicas. v. 3, n. 1, out. 2004. Disponível em:
<<http://w.isep.com.br/FORUM5.pdf>>. Acesso em: 14 de novembro de 2016.

SATTLER, D, SCHNEIDER, T. *Doutrina da Criação, em: SCHNEIDER, T. (ORG),*
Manual de Dogmática, Vol. I, Petrópolis: Vozes, 2001, p.114 a 215.

ZABALA, Antoni. *A prática educativa: como ensinar.* Porto Alegre: Artmed, 1998.

ENSINO RELIGIOSO: (I)MIGRAÇÃO E RELIGIÃO NA SALA DE AULA. UMA CONVERSA POSSÍVEL!

Nilma Paula Combas da Silva¹¹⁷

Resumo: Hoje, no séc. XXI, percebemos claramente que a religião tem um papel muito importante e significativo na vida social e política do planeta. É difícil termos uma compreensão adequada da política internacional sem que se esteja consciente do fator religião. Além de ser útil num mundo que se torna cada vez mais multicultural. MATURANA (2009), diz que como seres biológico-culturais somos geradores dos “mundos” em que vivemos.

O Ensino Religioso vem como esse lugar, de se ensinar, no conviver humano, a paz e a não discriminação. Então, nas aulas de Ensino Religioso, foi realizado um resgate das religiões dos imigrantes que chegaram no Brasil na época do café. Os alunos fizeram pesquisas e descobriram que sua história familiar (religiosa e cultural) está muito ligada com a história dessas pessoas, que deixaram os seus países fugidos da guerra ou em busca de um lugar melhor para viver. Dessa forma, os alunos conhecem diversas religiões e culturas, podendo entendê-las e respeitá-las. O que faz surgir a possibilidade de tornarem-se cidadãos para a paz e multiplicadores dessas ideias. Assim, por meio de uma experiência prática, é possível refletir sobre a importância do Ensino Religioso no currículo escolar, como disciplina e área de conhecimento.

Palavras-chave: Ensino, Imigração, Religião, Cultura e Ensino Religioso.

Abstract: Today, in the XXI, we clearly realize that religion has a very important and significant role in the social and political life of the planet. It is difficult to have an adequate understanding of international politics without being aware of the religion factor. In addition to being useful in a world that becomes increasingly multicultural. MATURANA (2009) says that as biological-cultural beings we are generators of the "worlds" in which we live. Religious Teaching comes as this place, to teach, in human coexistence, peace and non-discrimination. Then, in the classes of Religious Education, a rebirth of the religions of the immigrants who arrived in Brazil during the coffee season was carried out. The students did research and found that their family history (religious and cultural) is closely linked with the history of these people, who have left their countries fleeing from war or looking for a better place to live. In this way, the students know different religions and cultures, being able to understand and respect them. This gives rise to the possibility of becoming citizens for peace and multipliers of these ideas. Thus, through practical experience, it is possible to reflect on the importance of Religious Teaching in the school curriculum as a discipline and area of knowledge.

¹¹⁷ Mestranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, Brasil. E-mail: nilmapaula@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Key words: Teaching, Immigration, Religion, Culture and Religion Teaching.

INTRODUÇÃO

Desde a colonização, há a intenção de se ensinar sobre religião e, inicialmente, catequisar para uma educação cristã católica. Religião que desembarcou no Brasil com os portugueses.

No decorrer dos anos, a educação passa para o Estado, tornando-se de caráter elitista. O ensino religioso desenvolve-se como o ensino da religião Católica, disciplinador e evangelizador dos índios, escravos e do povo em geral. Mas como no dia a dia o ensino religioso era mais de caráter doméstico do que institucional, em que cada família era responsável por ensinar sua religião, há uma separação entre educação e religião.

Hoje, no séc. XXI, percebemos claramente que a religião tem um papel muito importante e significativo na vida social e política do planeta. É difícil termos uma compreensão adequada da política internacional sem que se esteja consciente do fator religião. Além de ser útil num mundo que se torna cada vez mais multicultural.

MATURANA (2009), diz que como seres biológico-culturais somos geradores dos “mundos” em que vivemos. Então, se podemos ensinar a odiar, podemos ensinar a amar, tudo são escolhas.

E o Ensino Religioso vem como esse caminho, um lugar de se ensinar, no conviver humano, a paz e a não discriminação.

Jesus não era cristão, Buda não era budista, ou seja, não havia religião, essas pessoas pregavam o amor, o convívio pacífico entre as culturas, entre as pessoas.

Com essa visão, e para que isso aconteça de fato, o tema é abordado nas aulas de Ensino Religioso de uma escola particular e católica de São Paulo/Brasil, com alunos do 5º ano. E este trabalho visa compartilhar um pouco dessa experiência.

A partir de um resgate das religiões dos imigrantes que chegaram no Brasil na época do café, os alunos fazem pesquisas e descobrem, inclusive, que sua história familiar (religiosa e cultural) está muito ligada à história dessas pessoas que deixaram os seus países fugidos da guerra ou em busca de um lugar melhor para viver.

Descobrimo suas próprias raízes ou os motivos que trouxeram essas pessoas a um lugar tão diferente e distante da sua terra natal, os alunos entram em contato com uma imensa diversidade de religiões e culturas.

Conhecê-las, entendê-las e respeitá-las são o caminho para tornarem-se cidadãos para a paz, adquirindo sua "bagagem" e multiplicando essas ideias.

Por meio de uma experiência prática, em sala de aula, é possível refletir sobre a importância do Ensino Religioso no currículo escolar, como Disciplina e Área de Conhecimento.

Um local para a diversidade, em que o pluralismo religioso, de gênero, racial, cultural etc, estejam presentes. Um espaço para a transcendência e de alteridade. Em que valores como paz, respeito, amizade, gentileza, ética possam estar presentes, afim de formar cidadãos para uma convivência pacífica e sem violência.

O ENSINO RELIGIOSO

Junqueira (2013), indica os princípios estruturais estabelecidos para o Ensino Religioso: parte integrante da formação básica do cidadão, ou seja, esta disciplina se alicerça nos princípios da cidadania, do entendimento do outro enquanto outro, na formação integral do educando. Mesmo que muitas pessoas neguem ser religiosas, existe um dado histórico que toda pessoa é preparada para ser religiosa, do mesmo modo que é preparada para falar determinada língua, gostar disso ou daquilo, do modo de vestir, acreditar ou não, pois o ser religioso é um dado antropológico, cultural.

A Antropologia caracteriza-se pelo estudo do outro, do contato com a alteridade. Por isso, entender quem é o outro é tão importante. O outro pensa diferente e crê diferente. E, apesar de diferente, é semelhante.

Portanto, o Ensino Religioso não se restringe em ensinar sobre uma religião específica, mas sim poder conversar e refletir sobre os valores existenciais do ser humano, sua religiosidade e transcendência. E assim, conhecer o outro na sua completude, de forma integral.

O respeito pela escolha religiosa dos outros, por suas opiniões e pontos de vista, é um pré-requisito para a coexistência humana. Por isso, buscar um olhar também amplo e global sobre a natureza humana, tanto no aspecto biológico como no cultural, é importante para que esse conviver cotidiano possa acontecer de modo pacífico. E com o entendimento a respeito de como é que somos como somos enquanto seres humanos e seres vivos é imprescindível.

Por isso, as aulas dessa disciplina têm que ser muito amplas e abertas à atualidade e suas necessidades, e fazer parte do currículo escolar.

Neste estudo de caso, trata-se de um “novo” Ensino Religioso, ou seja, que tem como base a Ciência da Religião. E, desta maneira, a possibilidade de apresentar temas e conteúdos diversos, como Ciências, História, Diversidade, Valores, Convivência, Meio Ambiente, Voluntariado, Religiões, Culturas, Espiritualidade e Transcendência.

A Ciência da Religião, área multidisciplinar que abrange todos os estudos sobre religião em parceria a diversas abordagens (ou sub-disciplinas) como a Sociologia, Psicologia, Educação e Ensino, Economia, Arqueologia, Antropologia, se conecta ao Ensino Religioso no que diz respeito ao estudo e reflexão das manifestações religiosas, do sagrado, da fé, das crenças, dos rituais e também, dos valores, ética, diversidade, direitos humanos, ecologia, que estão presentes nas relações humanas e sociais, para colaborar na constituição dos seus fundamentos e orientação para a definição de seus componentes como disciplina escolar. Além de colaborar também para o desenvolvimento de uma cultura de paz, ou seja, que cada educando possa se empenhar para um convívio pacífico entre as culturas. Já que para se respeitar é necessário conhecer.

ENSINO RELIGIOSO, (I)MIGRAÇÃO E SALA DE AULA

Esse “novo” Ensino Religioso desenvolve nos alunos a Diversidade, quando fala sobre pluralismo e liberdade religiosa, sobre os papéis e funções de cada indivíduo na sociedade, e o quanto são importantes para a sua própria sobrevivência e a de todos os seres vivos do planeta. A História, quando consegue fazer um paralelo entre as culturas e seu pertencimento à uma delas, por meio do respeito e do diálogo. As Ciências, no geral, quando é possível estudar os fenômenos religiosos das sociedades de forma acadêmica e teórica, com métodos e bases científicas, com pesquisas de campo, hipóteses e conclusões. As Religiões, quando apresenta e partilha os símbolos, as festas, os rituais, as Regras de Ouro, de diversas religiões e crenças. A Espiritualidade e Transcendência, quando possibilita pensar e refletir sobre o “eu” introspectivo, quem sou, como sou, do que gosto, como são minhas ações e suas consequências. “Sempre que possível, dê um sorriso a um estranho na rua. Pode ser o único gesto de amor que ele verá no dia”, PAPA FRANCISCO in FERREIRA (2017). Os Valores, quando se fala sobre paz, respeito,

amizade. A Convivência, quando o “eu” pode se encontrar com o “outro” e com o coletivo, de forma a promover a relação entre eles, com o “diferente” e o “igual”, gerando o bem comum. O Meio Ambiente, quando é possível mostrar que o nosso planeta é a nossa casa-comum e que todos os seres fazem parte dela, buscando saber o porquê dessa situação de degradação, e o que se pode fazer para melhorar, de forma sustentável e harmoniosa, começando com pequenas mudanças nas ações do dia a dia, por exemplo. O Voluntariado, quando pode-se vivenciar a solidariedade na ação concreta, na realização de um trabalho como voluntário em que é possível aprender a se relacionar melhor com a diversidade e cultivar o respeito ao outro ao participar de suas experiências.

Desta maneira, promovendo a formação integral do aluno e, conseqüentemente, sua percepção da importância de se tornar um cidadão consciente e ativo na sociedade.

E, para experimentar toda essa amplitude de temas trabalhados nessa “nova” disciplina, um deles é a imigração em São Paulo na época do auge do café. Muitos imigrantes vieram de diversos países para trabalhar nas lavouras e, que depois, com o tempo e decadência desta cultura, se tornaram migrantes e foram para outros lugares, procurando emprego ou comprando terras para morar e cultivar.

Tudo começa com a busca do porquê essas pessoas deixaram seus países para desembarcarem num país tão distante e desconhecido. Como o pertencimento à um lugar, à uma cultura os deixou sair?

Então, inicialmente, História e Geografia se misturam ao Ensino Religioso para tentar dar essas respostas. E assim, trilharem um caminho até os dias de hoje.

Em Ensino Religioso o uso de músicas, vídeos, textos, para sensibilizar os alunos ao tema, são muito úteis. Há um projeto que se chama "Playing for Change", formado por músicos de diversos lugares do mundo em parceria com a ONU (Organização das Nações Unidas), muito interessante para abrir a conversa sobre convivência, diferenças e semelhanças. Uma frase de Gandhi dizendo: "Quando uma pessoa dá um passo em direção à Paz, toda a humanidade avança um passo em direção à Paz". A imagem da obra de arte "Coexistence" de Piotr Mlodozieniec, do Museum on the Seam em Jerusalém, que traz a ideia de coexistência em sua própria forma, de uma maneira visual e simbólica, fazendo com que outros sentidos também sejam aflorados para essa questão.

Enfim, tudo o que uma disciplina como essa permite-se fazer afim de buscar um conhecimento, um entendimento, uma percepção sobre o que é a imigração e como é importante que as pessoas naturais do lugar possam conviver bem com as pessoas que chegam de outro lugar. Que trazem consigo uma outra língua, uma outra cultura, uma outra religião, um outro modo de vida. Por exemplo, usando a Regra de Ouro das Religiões: "Fazer aos outros o que gostaria que fizessem a você" ou "Não faça ao outro aquilo que você não gostaria que fizessem com você".

Mas, infelizmente, no início (segunda metade do séc. XIX) não foi assim, pois a diversidade e as diferenças causam medo, estranheza, desconfiança. E cada um tenta ganhar o seu espaço e a sua "nova" identidade, causando desconforto àqueles que já pertenciam ao lugar.

O imigrante é um ser partido, porque parte de um lugar para outro, mas também porque deixa uma parte de si no local que ficou para trás e se reinventa no lugar de destino (Exposição "Migrar: experiências, memórias e identidades", Museu da Imigração do Estado de São Paulo).

Imigrantes portugueses, espanhóis, italianos, judeus, alemães, árabes, japoneses, libaneses, suíços, ingleses foram chegando, e com eles suas culturas, suas religiões: catolicismo, budismo, protestantismo, catolicismo ortodoxo, judaísmo, islamismo. Que foram transmitidas pela história oral de geração em geração, como patrimônio imaterial, como raízes de árvores e galhos entrelaçados que hoje formam o povo brasileiro, cada família, cada comunidade.

Os alunos então pesquisam suas árvores genealógicas, conversam com seus pais e avós em busca de suas origens, quem os sustenta, os mantém enraizados. Pela sua história familiar percebem que são a mistura de muitas etnias, de muitas culturas, da miscigenação que ocorreu e continua acontecendo. E por isso, o sentimento de respeito surge naturalmente. A percepção e o entendimento de que todos têm uma história e uma tradição que se misturam entre si e com tantas outras, traz a sensação de pertencimento de mundo, de que todos estão interligados e merecem saudar, praticar e honrar seus rituais, suas vestimentas, suas línguas, seus símbolos, suas crenças, seus alimentos, suas orações onde quer que estejam, desde que não prejudique o outro e que, acima de tudo, possa haver um convívio pacífico, de não violência.

Finalizando com o Mural da Diversidade, em que trabalhos de pesquisas com imagens e desenhos são colados no painel da classe, como uma exposição, em que todos os outros alunos são convidados a participar.

CONCLUSÃO

Há quatro anos esse trabalho vem sendo realizado, e sempre passando por aprimoramentos e revisões. Mas, sua base permanece a mesma, já que se mostra cada vez mais sólida e capaz de desenvolver nos alunos um olhar mais amplo, integral e aberto à todas as religiões que são apresentadas e ao modo de vida de cada um.

Pois, a partir do momento que se conhece e se entende os porquês dos fenômenos religiosos do “outro”, e são achadas tantas semelhanças e proximidades, essa convivência torna-se mais fácil e respeitosa. Sem contar com a percepção de que todos serão um “outro” para alguém, e se colocar no lugar do “outro” é importante para tentar saber o que acontece no dia a dia de cada pessoa.

E dessa maneira, que todos possam se tornar cidadãos para a paz.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- FERREIRA, Pedrosa. Papa Francisco, dia a dia. São Paulo: Edições Salesianas, 2017.
- FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- GAARDER, Josten; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GEERTZ, Clifford. Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRUEN, Wolfgang. O ensino religioso na escola. Petrópolis: Vozes, 1995.
- JUNQUEIRA, Sérgio (org.). O sagrado; fundamentos e conteúdo do ensino religioso. Curitiba: Ibpx, 2009.
- _____. O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Objeto do ensino religioso: uma identidade. História da Religião: perspectivas culturalistas. Rever - Revista de Estudos da Religião / Programa de Estudos Pós-graduados em ciências da religião – PUC/SP – ano 12, n.01 (jan/jun) 2012. São Paulo: Paulinas, 2012.
- JUNQUEIRA, Sérgio; CORRÊA, Roa Lydia Teixeira; HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. Ensino Religioso; aspectos legal e curricular. São Paulo: Paulinas, 2007.
- JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul. O ensino religioso no Brasil. Ed. Ver. E ampl. Curitiba: Champagnat, 2011.
- MATURANA, Humberto; YÁÑEZ, Ximena Dávila. Habitar Humano: em seis ensaios de biologia-cultural. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- PASSOS, João Décio. Ensino Religioso; construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PASSOS, João Décio; FRANK, Usarski (org.). Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- RODRIGUES, Edile Fracaro; JUNQUEIRA, Sérgio. Fundamentando pedagogicamente o ensino religioso. Curitiba: Ibpx, 2009.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SENA, Luiza (org.). Ensino religioso e formação docente. Ciências da Religião e Ensino religioso em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2006.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Religião e Educação. Da Ciência da Religião ao Ensino Religioso. São Paulo: Paulinas, 2010.

USARSKI, Frank (org.). O espectro disciplinar da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2007.

ZAKZUK, Maisa. A árvore da família. São Paulo: Panda Books, 2010.

FRAGMENTOS DE MEMÓRIA

Sonia Maia¹¹⁸

Introdução

A ideia principal deste trabalho é mostrar com base na memória a estreita relação encontrada entre uma vertente da mística judaica onde se privilegiam a catástrofe e o fragmento e a teoria de Sándor Ferenczi (1833-1933), psicanalista discípulo e amigo particular de Freud (1856-1939).

Esta relação foi pensada a partir de nossa pesquisa de doutoramento em Memória Social na UNIRIO, ainda em curso. O tema pode ser resumido numa positivação acerca da fragmentação psíquica, comumente tomada por ruim e em geral tratada clinicamente pela busca de coesão e unificação, processos quase sempre vistos como meta a ser alcançada num tratamento psicoterápico.

Pensamos na verdade, que a *totalidade* dos processos de subjetivação acontece dentro da lógica fragmentária – acontece em algumas pessoas poder fragmentar-se mais ou menos em relação a outras, e isto para nós não as coloca em vantagem ou desvantagem quando comparadas. São somente diferentes e menos comuns e, se o trabalho clínico com aqueles mais fragmentados se mostrar menos ou mais satisfatório, entendemos que não deva recair sobre os sujeitos em tratamento a ‘culpa’ disto – pensamos incidir o foco no analista, na técnica. Colocamos aí nossa atenção.

Por entender a existência de um ‘trabalho’ psíquico remetido ao fragmento, buscar instrumentos técnicos que possam melhor se adequar aos processos de tratamento psicanalítico nos parece adequada.

A técnica psicanalítica clássica tem se revelado muitas vezes inoperante em subjetivações onde a lógica fragmentária predomina, deixando o analista ‘de mãos e pés atados’, pode-se dizer, e há algumas décadas psicanalistas do mundo todo procuram saídas para esse impasse. Colocamo-nos ao lado deles nessa busca.

¹¹⁸ Doutoranda em Memória Social pela UNIRIO, Rio de Janeiro, Brasil

A escolha de Sándor Ferenczi como nosso principal articulador dentro da psicanálise deu-se por inúmeros fatores dentre os quais vale destacar sua noção de eu. A matriz teórica onde Ferenczi se ancora é o estágio auto-erótico do desenvolvimento psicosexual da psicanálise, onde se vê o funcionamento psíquico acontecer num movimento de *dispersão de intensidades*, num verdadeiro jogo de forças e ritmos.

Freud ensina que o estágio auto-erótico antecede ao estágio narcísico, matriz teórica freudiana. O narcisismo é apontado por Freud como um ‘momento inaugural’ onde um processo psíquico (a introjeção) unifica a parcialidade auto-erótica e delinea nosso eu.

Com Ferenczi as coisas ganham outra forma – ao trabalhar a introjeção como processo constitutivo do humano ele não mira qualquer unificação, mas um movimento de construção contínuo. O eu se desenha continuamente, disperso e sem delimitações fixas, através de introjeções que o estendem ininterruptamente.

Ferenczi pensa o operador psíquico denominado *clivagem* como preponderante na subjetivação humana. Este operador funciona promovendo uma pulverização psíquica; seguindo este preceito o autor cria conceitos que caminham à uma instrumentalização da técnica psicanalítica muito diferente da clássica usada até então.

Dentro da ótica freudiana, vista como psicanálise clássica, o enfoque é baseado no *recalcamento* como operador psíquico. Este operador supõe o ‘eu’ unificado e a instrumentalização psicanalítica tomando a memória no regime das representações; na clivagem, o alvo recai numa memória que não se representa e sim *se apresenta*, sendo ancorada no corpo e não no ‘eu’. É importante lembrar que recalcamento e clivagem não são processos excludentes, acontecendo concomitantemente na constituição do sujeito.

Marcamos que ao pensar na técnica usada pelo psicanalista, olhar pela via do recalcamento ‘e’ da clivagem, isto é, tomar a memória dentro da cadeia representacional ‘e’ também fora dela, amplia consideravelmente o campo de atuação dentro da clínica; no entanto, essa técnica demanda nova instrumentalização, apontando para um relaxamento e uma empatia afetiva maiores em relação ao analista – é muito importante, na verdade imprescindível, a análise do analista ter acontecido da maneira mais completa possível.

Lidar com a memória dentro das representações é pensar numa temporalidade transitando entre passado/presente e futuro; lidar com a memória fora desse campo é pensar numa temporalidade sem esse movimento linear, é pensar num tempo sempre presente – entretanto não podemos entender esse presente como congelado. Devemos tomá-lo dele extraíndo a linearidade e vendo a convivência comum entre passado, presente e futuro.

Chamamos a atenção para uma diferença que existe com relação à técnica na chamada psicanálise clássica e na virada proposta por Ferenczi. Ao criar a psicanálise, dentre muitas coisas Freud propôs trabalhar num crivo onde se enfatiza a postura do psicanalista com distanciamento e neutralidade frente ao paciente; não queremos dizer que Freud deixasse de enxergar os afetos circulantes na relação terapêutica!! Apenas marcamos seu campo de atuação, onde a neutralidade é vista como a principal atitude do analista.

Dentre as mudanças propostas por Ferenczi, o relaxamento e a empatia na relação terapêutica ganham destaque. Privilegiando os afetos, é retirada da transferência a obrigatoriedade do distanciamento e da neutralidade ensinadas por Freud. Merece cuidado pensar que a postura de relaxamento e empatia como propõe Ferenczi possa levar a exageros afetivos – não é sem critérios que a proposta ferencziana acerca da prática do relaxamento e da empatia na relação terapêutica acontece.

Ferenczi realizou seu trabalho olhando sempre as relações entre corpo, mente e ambiente, para ele inseparáveis. Isto aponta para um enfoque predominantemente ‘intersíquico’ em detrimento de algo ‘intra-síquico’. Ao entrarmos no mundo, não temos condições de sairmos sozinhos do desprazer ao qual somos lançados – necessitamos do outro, de outro ser humano (que, grosso modo, é ambiente!), para nos acolher e subjetivar e, enlaçado a este ‘fora de nós’ está o ambiente em sua totalidade, incluindo não só elementos físicos, mas todo o campo energético/afetivo que nos ‘recebe’.

Freud também viu a necessidade do outro externo para nossa ‘entrada’ no mundo; a diferença em Ferenczi é o privilégio dado ao ambiente do qual o sujeito emerge. Toda uma linhagem de pensadores que estudam a chamada ‘relação de objeto’ (da qual Ferenczi é precursor), privilegiam o ambiente e, desse modo, as relações precedem a constituição do sujeito e do objeto, não somente o outro com o qual o sujeito se relaciona

– ambos, já na condição de sujeito e objeto, ‘entram’ por assim dizer, na relação, que os antecede.

Podemos entender com Ferenczi o sentido de realidade ser algo continuamente construído. Ele entende a realidade ‘se fazer’ por catástrofes, por quebras e retomadas, por perdas de organizações antigas e por construções de novas aquisições que englobam os fragmentos deixados pelas catástrofes e perdas já ocorridas. Nossa existência se dá num movimento incessante de perdas e ganhos, num ‘construindo’ sempre, o eu e o mundo, reciprocamente.

Para pensarmos na instrumentalização técnica que leve em conta este modo de perceber o mundo, é preciso seguir os processos de subjetivação e construção de memória como nos ensina Ferenczi. Estes processos também se dão tal como se dá o sentido de realidade – cada conquista é precedida por uma catástrofe que gera fragmentos e pelo recolhimento destes acontece uma nova ordem, um novo ganho. Por isso elegemos a lógica fragmentária como norte em nossa pesquisa. Fomos buscar dentro do Primeiro Romantismo Alemão, com os românticos de Jena, o conceito de fragmento assim chegando a Walter Benjamin (1892-1940), tomado como intercessor em nossa pesquisa.

Walter Benjamin, catástrofes, fragmentos e a mística judaica

Dissemos que Ferenczi propõe a subjetivação humana dentro de um movimento de perdas e ganhos, tendo catástrofes e recomeços e considerando a fragmentação como constitutiva, positiva e berço da criação.

Walter Benjamin também coloca a possibilidade da construção do eu e do mundo nesse balanço entre perdas e ganhos e, tal qual Ferenczi, parece privilegiar o universo do fragmentário. Vejamos mais de perto.

Tomemos *Experiência e pobreza*, texto benjaminiano de 1933. O autor parte da constatação de que após a Primeira Guerra os soldados retornavam das trincheiras muitas vezes não conseguindo recordar ou contar suas experiências, não podiam comunicá-las.

Se pensarmos o fato pelo viés das narrativas, podemos nos questionar sobre quais tipos de narrativas pode haver quando se trata de considerar catástrofes, tal qual a guerra por exemplo, que exibem destruições traumáticas onde a fragmentação se evidencia.

No referido texto, Benjamin traz nunca ter havido experiências mais terríveis para o homem que as da guerra de trincheiras, da economia inflacionada, do corpo faminto e da imoralidade dos governantes. É estabelecida para ele uma nova forma de miséria, uma ‘barbárie’, vinda do desenvolvimento da técnica trazido pela modernidade.

Benjamin coloca a figura do ‘novo bárbaro’, fruto do que vê como produto do desenvolvimento da era moderna; este sujeito estaria incumbido de uma missão cuja coloração é a de uma ‘salvação’ do mundo.

O ‘novo bárbaro’ introduz um conceito novo e positivo de barbárie englobando uma grande pobreza de experiências partilháveis, vindo com algo que impele a prosseguir ‘com pouco’, construir com cacos e restos, sem olhar para os lados, ir em frente.

Benjamin compara este ‘novo bárbaro’ a grandes personagens da história que também partiram do quase nada para suas criações – Descartes sai de uma única certeza, o ‘penso, logo existo’, Einstein perdeu o interesse pela grandeza do universo da física para notar uma pequena discrepância que viu ocorrer entre as equações newtonianas e as observações astronômicas.

Benjamin cita outros personagens que também começaram do nada ou do quase nada em suas obras, como Klee e Brecht por exemplo; todos são ‘novos bárbaros’ com produções envolvendo restos e fragmentos do que restou de catástrofes e pela atenção que deram a pequenas coisas do mundo. Pensamos esses ‘novos bárbaros’ como criadores de novas formas de dizer do mundo, novas formas de narrar ‘o si mesmo’, derivadas dos fragmentos deixados por traumas. Este também seria o trabalho do catador de lixo, do sucateiro, personagem também mencionado por Benjamin.

O sucateiro, o ‘catador’, o ‘novo bárbaro’ enfim, vão pegando e juntando os fragmentos que encontram e com eles criam, avançam num tipo de resgate daquilo que se quebrou. Não miram unidade ou coesão qualquer, só juntam os restos fazendo o possível com o que encontram.

É neste ponto que percebemos em Benjamin, neste e noutros ensaios, um pensamento (que existe também na psicanálise de Ferenczi) encontrado numa vertente da mística judaica, a vinda do cabalista Isaac Luria (1534-1572). Vemos Benjamin e Ferenczi, fazendo parte de um entrelaçamento entre o primeiro romantismo alemão e o messianismo de Luria.

Isaac Luria, um dos maiores cabalistas que já existiu, elaborou um sistema místico partilhado por muitos membros da comunidade judaica. Este sistema, que foi apresentado a Benjamin por seu amigo Gershom Scholem (1897-1982), nos ajuda a entender o modo como Benjamin e Ferenczi se apropriam das catástrofes e dos fragmentos e como os tomam de forma positiva e criativa.

Luria constrói uma teoria, a *Tzimtzum*, a qual reza que a existência do universo foi possível por um ato de ‘contração’ de Deus. O primeiro ato do *Ein-Sof* (o Deus da Cabala) seria um passo para dentro, uma retirada para dentro de si, e o segundo ato seria a emissão de um raio de luz – e assim cada emanção divina é precedida por uma retração, de forma o processo cósmico se dar de modo duplo, a luz que reflui e a que flui de Deus.

Paralelamente a esta cosmogonia, Luria lança duas teses: a doutrina do *Schevirat*, ou ruptura dos vasos, e a do *Tikum*, que significa arranjo ou reparação de um defeito.

Na ruptura dos vasos temos o seguinte: o homem primevo, primeiro ser emanado da luz divina, seria a primeira manifestação após o *Tzimtzum*; de seus olhos, ouvidos, boca e nariz jorram as luzes das *Sefirot*, entendidas como esferas de emanção da luz de Deus. A luz emana atomizada e gerando um mundo de luzes puntiformes, confuso e desordenado.

A partir do momento em que Deus determina formas finitas e demarcadas para os seres, é necessário que essas luzes sejam capturadas, recolhidas em ‘recipientes’ – os vasos- para possibilitar sua ordenação. Alguns desses vasos se quebram pelo impacto causado por uma emanção feita a um só golpe e a luz divina é espalhada em centelhas pelo cosmo.

Luria entende o propósito original da criação e da existência individual como a reintegração de um ‘conjunto original’, que viria a ser a salvação e se daria com uma espécie de recolhimento dessas centelhas espalhadas na quebra dos vasos. Isto é o *Tikum*, tomado como nuclear na teoria e prática do cabalista.

O judeu, mantendo contato com a luz divina através da Torá, pode acelerar o processo de restituição dessas luzes tornando-se assim responsável pela salvação, unindo oração e ação nessa prática.

Para Luria a tarefa do homem é dirigir seus propósitos no sentido da restauração das origens, agindo pela restituição da unidade divina rompida na ‘ruptura dos vasos’.

Vemos assim que o posicionamento de Benjamin frente aos fragmentos recolhidos das catástrofes bem como ao trabalho criativo que propõe realizar com eles, tem seu embasamento na cosmogonia de Lúria.

Como pensar a cosmogonia de Lúria com Ferenczi

Vamos trazer resumidamente algo da psicanálise ferencziana ligado, ao nosso ver, com o pensamento de Lúria.

Em 1924 é publicado o ensaio ferencziano *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade*. O termo *thálassa* vem do grego e significa ‘mar’. Neste trabalho, considerado uma ficção bioanalítica, Ferenczi lança sua compreensão acerca da evolução do homem e sua genitalidade através de uma teoria das catástrofes.

Ferenczi coloca no ensaio um paralelo entre filogênese e ontogênese e a cada catástrofe que postula desenvolve com genialidade seus pontos de vista. Gostaríamos de destacar seu conceito de autotomia.

O termo autotomia é derivado do grego – o prefixo ‘auto’ significa de-si-mesmo e o sufixo ‘tomia’ significa corte. É usado pela zoologia para descrever o fato dos animais amputarem uma parte do próprio corpo ao se verem ameaçados em sua integridade como um todo.

Em *Thalassa* Ferenczi se vale desse conceito para falar de uma forma de defesa que tem como foco manter a vida, tal como traz a zoologia; no entanto ele enfatiza o que este movimento possui de criativo, fazendo-nos ver que a destruição pode ser pensada a partir de um olhar positivo e como germe criação.

No texto, nosso autor lembra Freud quando apresenta seu quadro descritivo das catástrofes; diz que quando introduz em seu quadro a separação entre o surgimento da vida orgânica e o de organismos unicelulares individualizados estaria realizando um desdobramento do pensamento freudiano acerca da catástrofe cósmica que este supõe estar na origem da animação da matéria.

Freud vê a origem da vida individual numa clivagem da matéria e Ferenczi retoma este pensamento para dizer que talvez esteja aí o primeiro exemplo de autotomia – ou seja, uma clivagem que dá origem a vida. Ferenczi aponta que mudanças exteriores tornaram insuportável à matéria uma combinação em grandes unidades, vindo daí um

movimento de rompimento, a clivagem, o qual origina unidades menores e possibilita continuidade da vida.

Este processo assinala que a cada conquista feita pela matéria contém uma repetição de conquistas já vividas, isto é, a cada catástrofe havida, podemos sofrer clivagens, pulverizações, que nos privam da unidade que existia e concomitantemente nos possibilitam a criação de outras unidades mantendo o que já havia.

Diante do impacto de um trauma nós nos defendemos de duas maneiras: por um modo de defesa no qual a meta seja modificar o ambiente (defesa aloplástica), ou com outro tipo de defesa, que privilegia o corpo próprio e não o meio (defesa autoplástica).

Na defesa autoplástica podemos pensar que ao sofrermos um impacto, temos a possibilidade de aumentar nossa superfície de contato minimizando a força do choque, espalhando por assim dizer o impacto numa área maior e diminuindo assim seu efeito.

É preciso lembrar que Ferenczi não pensa a autoplastia apenas como defesa, mas acima de tudo como possibilidade de expansão. Vejamos mais de perto.

Ante a impossibilidade de transformar o mundo para adequá-lo a si (comportamento aloplástico), os seres vivos acabam por responder às catástrofes transformando seu próprio corpo e seu modo de viver (comportamento autoplástico). Entretanto, essa autoplastia não é possível sem destruição, total ou parcial, do corpo e do eu. Filogeneticamente a espécie humana destrói-se para preservar-se; e claramente encontramos este processo em inúmeras formas de sofrimento – o processo explica as doenças psicossomáticas, os fenômenos de pânico, os comportamentos compulsivos. Nestes casos vemos nitidamente a proposta trazida por Ferenczi: que ao sofrimento mudo, a autodestruição é preferida enquanto movimento que liberta o sujeito da dor e do terror.

Porém, o processo de autoplastia aponta algo mais que só a destruição – é um modo de defesa ao mesmo tempo destrutivo e criativo, um modo de expansão e alargamento do eu que envolve a destruição. Em Ferenczi todo processo criativo é necessariamente autoplástico – trauma e criação aparecem conjugados, jogando no mesmo time. Para se proteger daquilo que provoca terror, o sujeito provoca *ativamente* sua própria destruição e, será esse processo autodestrutivo que o levará a inventar formas novas ou mais elaboradas de vida. Inclui-se aí a memória, a inteligência, o pensamento, a linguagem.

O texto *Thalassa* nos mostra que a cada catástrofe havida aparecem conquistas e, estas, apesar de surgirem por movimentos de cisão e ruptura, carregam em si, nos fragmentos advindos, todas as marcas do que viveram, inclusive as anteriores ao fato traumático.

Esta tentativa de retorno à situação anterior ao trauma não é vista como um retorno a algo inorgânico; é dirigido à vida anterior, vida que existia sem o terror trazido pelo trauma catastrófico. Assim, observamos um movimento presente e criativo dirigido para frente, envolvendo as catástrofes e a fragmentação delas resultante e concomitantemente a quietude do retorno à *Thalassa*, um passado calmo e seguro. Uma temporalidade paradoxal que une no presente o passado e o futuro se faz notar – este tempo paradoxal se assemelha ao *Aion* grego, uma linha que aponta ao mesmo tempo para duas extremidades.

Acreditamos que ao tratarmos do conceito ferencziano de autotomia trazendo um pouco de sua produção em *Thalassa*, pudemos pensar uma analogia entre seu pensamento e o de Luria, em especial quando observamos que na cosmogonia luriana após a pulverização das centelhas de luz divina no universo há um recolhimento delas (o *Tikum*) e, neste recolhimento existe uma ‘aposta’ no trabalho com os fragmentos.

Ferenczi parece realizar o mesmo movimento de Luria quando pensa num evento traumático – pode haver uma cisão, uma clivagem, que fragmenta e pulveriza, mas junto pode haver um trabalho criativo e positivo com os fragmentos sem que se privilegie qualquer unificação.

Como vimos, o conceito de autotomia do qual Ferenczi se vale em sua teoria, engloba os processos de destruição e criação; gostaríamos de marcar outro ponto: o valor da expansão que vem deste processo.

Ao acontecer a autotomia, fenômeno que envolve clivagem e fragmentação, vemos surgir um aumento da superfície de contato daquilo que sofreu um trauma. Sabe-se que um impacto numa determinada superfície sofre diminuição de sua força quando a superfície é aumentada. Deste fato extraímos um grande valor acarretado pela fragmentação: ao usá-la como instrumento defensivo frente a um sofrimento, diminuímos nossa dor e nos preservamos.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Os nossos autores, Ferenczi e Luria, apontam igualmente para um movimento criativo que se realiza pela apropriação positiva de catástrofes e fragmentações. Muito longe de serem olhados somente pela vertente negativa, estes processos são positivados por eles, que extraem com esse olhar um ‘modo de ser’ original e potencialmente benéfico.

Podemos concluir pensando que tanto Benjamin quanto Ferenczi exibem pontos de vista apontando um movimento criativo realizado considerando catástrofes e fragmentação. Muito longe de negatizar esses processos, fazem deles algo positivo e criativo.

Ambos podem ser pensados obedecendo a cosmogonia de Luria e o pensamento trazido pelo primeiro movimento do romantismo alemão. Para nós esses autores mostram grande semelhança em suas teorias.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W(1892-1940) *Obras Escolhidas* vls I,II e III. São Paulo: Brasiliense,1994.

FERENCZI, S.(1873-1933) *Obras completas* vls I,II,III e IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LÖWY, M.(1938-) *Judeus Heterodoxos*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SCHOLEM.G.(1897-1982) *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

O LUGAR E O CONTRIBUTO DA INTELIGÊNCIA EMOCIONAL E DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL NA CONVERGÊNCIA ENTRE A FÉ E A CIÊNCIA

Cristina Duarte ¹¹⁹

Hermano Carmo ¹²⁰

Introdução

As emoções e os sentimentos, a vida espiritual, são parte constituinte do sujeito histórico e parte integrante do desenvolvimento humano. São também eles que manifestam se uma pessoa é “socialmente adequada” e permitem as relações e interações com outros. Seria impossível estabelecer qualquer tipo de relação de proximidade e ajuda sem a existência de emoções e de sentimentos, pois “qualquer mudança só é possível se conseguirmos “cativar” emocionalmente as pessoas envolvidas” (cf. SÁ, 2002). Seria impossível viver em a existência de um sentido de ser. Uma ação puramente racional tornaria o ser humano semelhante a um autómato, conduzido por um programa de estímulo-reação sem que essa reação fosse imbuída de “coração”, ou seja, de sentir, ou que fosse imbuída de confiança.

Neste quadro, Miguel Castelo-Branco (2014), médico, neurocientista, num artigo intitulado Neurociências e espiritualidade, refere que “a medicina baseada na evidência tem sugerido que a religiosidade e a espiritualidade influenciam de forma efetiva o desenlace em muitos domínios clínicos, incluindo a dependência de droga (...) A experiência espiritual é benéfica para a saúde humana e o tipo de bem-estar psicológico que proporciona pode ser procurado ativamente” (cf. CASTELO-BRANCO 2014), da mesma forma que a experiência e o desenvolvimento de sentimentos e emoções positivas. Neste sentido, as características apontadas pela inteligência emocional e pela inteligência espiritual (GOLEMAN, 1995; DAMÁSIO, 2002; ZOHAR E MARSHALL, 2004;

¹¹⁹ ISCSP. ULisboa

¹²⁰ ISCSP. ULisboa

TORRALBA,2010) podem colaborar para entendermos em que medida os critérios da ciência e da fé podem convergir na transformação do conhecimento em sabedoria.

1. Dados, informação, conhecimento e sabedoria

Ao longo da história da Humanidade, o ser humano foi adotando diferentes sistemas de comunicação, de informação e de conhecimento que nem sempre se traduziram em lugares e espaços de sabedoria. A tradição oral, em tempos remotos - e disso nos falam os escritos Sagrados – foi preponderante para a construção de uma História que passou da oralidade para a escrita. Daqui a necessidade de entendermos um quadro conceptual que nos ajude a aprofundar também aquilo que estando presente no nosso quotidiano se possa a constituir parte fundamental da nossa vida: o conhecimento e a sabedoria.

Lidamos com dados, informações, conhecimento, no nosso dia a dia Porém, nem sempre isto é revelador de sabedoria. Os dados transformam-se em mero ruído, a informação em nevoeiro (MORIN,1981) e o conhecimento em mistificação arrogante e a parte constituinte do ser humano que é o ser sábio pode ficar esquecida no meio da catadupa acelerada e inconstante do mundo moderno.

A distinção sobre a qual de seguida nos debruçaremos é um ponto de partida para entendermos que, no campo do desenvolvimento pessoal, nesta linha ténue que separa a ciência da fé e dos vários aspetos que a fazem convergir, as competências associadas à inteligência emocional e espiritual podem constituir um crivo sobre o qual deixamos passar aquilo que é essencial no nosso quotidiano e, particularmente, no que respeita a este espaço de convergência entre ciência e religião, pois se há “do lado religioso muita ignorância e inflexibilidade(...)do lado da ciência existem também inúmeros fundamentalismos, como se a ciência fosse resposta a todas as questões da Humanidade” (Dinis e Paiva, 2010, 8). Pretendemos superar estas situações e atitudes na reflexão que aqui nos propomos.

Assim, quando falamos de *dados* referimo-nos a “*conjuntos de elementos discretos, não organizados, compostos por números, palavras, sons ou imagens independentes e que podem ser facilmente estruturadas*” (DINIS, 2005: 23-25). Exemplo disso é quando fazemos uma busca no google sobre determinado assunto, o motor de

busca faz a mera triagem de artigos, informações, escritos em que se refere aquela palavra. Ou mesmo quando selecionamos uma imagem com determinado tema. Os dados, são desordenados e não têm necessariamente ligação entre si. Por sua vez, os dados organizados constituem aquilo que designamos por *informação* (DINIS, op. cit.). Esta é padronizada, agrupada e/ou categorizada e diz respeito a uma descrição, definição ou perspectiva. Não é por acaso que organizamos dados em pastas e aí os guardamos com informações de acordo com critério temático. O *conhecimento* é entendido como a informação associada a uma experiência, que compreende uma estratégia, uma prática, um método ou uma abordagem (DINIS, op. cit.). Para Platão, o conhecimento era aquilo que era verdadeiro. Daí que, no campo da ciência aquilo que é merecedor de credibilidade seja muitas vezes aquilo que é mensurável, palpável, ou seja, evidente. Daí que as capacidades humanas não se esgotem apenas naquilo que oferece evidências, mas é próprio da vida humana e sua parte constituinte o que oferece mistérios, ou seja, aquilo que nem sempre é visível ao olhar e ao microscópio. Para isso, a *sabedoria* “exprime um princípio, um discernimento, costume ou arquétipo que corresponde a uma dada competência” (DINIS, op. cit.). A sabedoria é a parte constituinte do mistério do ser humano, aquilo que nem sempre é medível e calculável, que não está dependente da literacia mas que acontece por uma experiência vivida e encarnada.

Esta distinção ajudar-nos-á a compreender qual o caminho empreendido do conhecimento à sabedoria e como o conhecimento também pode ser parte constituinte desta sabedoria.

2. O diferente acesso ao conhecimento

O acesso ao conhecimento pode dar-se por diferentes vias. A arte é uma forma de aceder ao conhecimento. Sabemos que a música, a pintura, a dança, a poesia, o cinema, são formas de retratar a realidade vivida pelo homem. Não é por acaso que obras como a de Shakespeare, Beethoven, Fernando Pessoa, continuem a ser tão relevantes e tão atuais no nosso mundo. O olhar dos poetas, dos músicos, dos dramaturgos de outras épocas continua a ser atual e atualizado no seu conteúdo e mensagem. A arte, como uso da

intuição sensorial (interpessoal), continua a ser uma forma de aceder ao conhecimento (seja histórico, cultural, etc.).

Por seu lado, a fé, como intuição existencial à escala micro e macro (do interpessoal ao planetário), é também ela uma forma de acesso ao conhecimento. As expressões de fé ritualizadas dão-nos conta de uma história, ligada a determinada religião, mas que teve o seu contexto geográfico, político, social, cultural para se incorporar. Sendo um dom, a fé é corporizada num indivíduo, num grupo e assume várias formas de expressão. Essas expressões são diferentes de religião para religião e, mesmo na mesma religião assume diferentes formas de se expressar. Ainda mais de pessoa para pessoa. Assim, a fé, sendo da ordem do mistério é também da ordem da evidência. Entendemos que determinada pessoa tem fé ou não em determinados contextos da sua vida pessoal e de pertença a determinados grupos/comunidades, mas, particularmente, nos contextos de adversidade. É nestes contextos que temos a prova evidente de uma fé presente ou não, da pertença à comunidade, de uma fé menos ritualizada e mais vivenciada dentro da pessoa e da comunidade de pertença. Assim, a fé, tanto no plano individual como comunitário pode exprimir esta presença do conhecimento na medida em que se torna experiência vivida, incorporada.

Por último, a ciência, “que interroga e tenta entender o cosmos e onde está sempre em cima da mesa a questão do sentido da vida” (Dinis e Paiva 2010,8), é um agente de transformação progressiva, de informação em conhecimento. Fé e ciência podem cooperar no conhecimento, não competindo entre si, mas antes complementando-se.

3. Do conhecimento à sabedoria

A sabedoria como acesso superior à realidade através possibilita a capacidade de aceder a um nível superior de discernimento e influencia a vida de quem a possui de uma forma consistente e operante. Ou seja, a pessoa sábia é aquela que não vacila ao sabor dos ventos, das opiniões, das descobertas, dos movimentos e por isso é consequente e coerente nas suas palavras e ações. A sua consistência interior vem-lhe desta capacidade de discernir entre o bem e o mal, entre o dito e o não dito. Vem-lhe da capacidade de ler a realidade para a além dos fenómenos visíveis, palpáveis. A pessoa sábia é aquela que lê

as entrelinhas da realidade para além dos dados, das informações e dos conhecimentos disponíveis. Ora, isto exige uma reflexão operante e ponderante, quer dizer, a pessoa sábia é aquela que pondera sobre as suas escolhas e decisões com a consciência de que essas escolhas e decisões têm repercussões na sua vida pessoal como na vida do mundo inteiro.

Daí pensarmos ser necessário um dispositivo de orientação global que dê sentido ao conhecimento pela via da sabedoria. Ou seja, a ciência quando investiga não está apenas a construir dados e informação partindo de hipóteses ou necessidades, mas está a construir história e, por princípio, nessa história, a construir o bem da humanidade. A ciência quando investiga, seja em que área for, por princípio, está a contribuir para o crescimento da sabedoria, ou seja, para a formação de homens e mulheres coerentes e consistentes consigo e com a humanidade. Ora, isto exige uma consciência de cidadania global. Esta cidadania pode ser fortalecida pela fé quando esta é vivida como um dom e menos como uma propriedade. A noção de dom leva-nos a pôr em evidência o melhor que temos em função de tudo o resto. A noção de propriedade pode levar-nos à apropriação individual e egocêntrica de algo que não é nosso, mas que queremos apenas segundo os nossos critérios e menos segundo as necessidades do ser humano, a nível global. Neste sentido, sabemos que há uma incapacidade do Homem de aceder à sabedoria por um caminho unicamente científico, pois a sabedoria é um conhecimento contextualizado e qualificado. O conhecimento, somente pela via da ciência é limitado e carece de sentido. Sobre esta realidade, que falaremos de seguida, são exemplo as pesquisas das neurociências sobre o cérebro humano. Tanto descoberto e muito mais a descobrir!

4. Neurociências produção científica e cidadania

O cérebro humano sempre se viu como uma parte do sistema biológico que apresenta vários e diferentes desafios ao conhecimento humano. Apontado como o centro do pensamento; dotado de um sistema complexo e belo de ramificações; criado num conjunto de redes de informação enviada, interpretada e executada, tornou-se num dos órgãos centrais da vida humana. Por ele e nele são introduzidas ma série de informações, símbolos, estímulos que permitem ao ser humano, no processo de desenvolvimento, ser

capaz de aprender, em tempo oportuno e desenvolver as diferentes funções com que é dotado e que necessita ao longo da vida: andar, falar, ver, cheirar.

Enfim, uma série de competências com que o ser humano nasce e que apenas precisa os estímulos certos para se efetivarem, James Fraser Mustard (2010), num artigo sobre o *Desenvolvimento cerebral inicial e o desenvolvimento humano*, refere que “hoje, por meio da neurobiologia do desenvolvimento, compreendemos melhor como as experiências no início da vida interferem nessas diferentes fases. Um desenvolvimento inicial prejudicado afeta a saúde (física e mental), o comportamento e a aprendizagem na vida futura. A arquitetura e a função do cérebro são modeladas pelas experiências de vida que afetam a arquitetura e a função dos circuitos neurobiológicos” (MUSTARD, 2010: 1).

No ponto de partida da fisiologia, o cérebro e o seu desenvolvimento é impar e imprescindível nas outras áreas da pessoa, como afirma Chauchard (1958) “o biológico não poderá desprezar o elemento mais essencial do corpo humano, o cérebro, órgão do psiquismo. Conhecendo pela introspeção as dimensões da sua interioridade, faz obra de cientista investigando quais são as suas bases materiais orgânicas, propondo-se objetivar o subjetivo” (CHAUCHARD, 1958: introdução). Ou seja, os sistemas cognitivos, motores, sensitivos, emocionais – e espirituais – estão associados a este órgão onde “consciência, vontade, atenção, estes termos psicológicos tirados da introspeção e que uma psicologia do comportamento que se tem por objetiva tendia a banir, reapareceram obrigatoriamente no vocabulário do neurofisiologista que já não os pode rejeitar como “epifenómenos” sem interesse” (idem: 16).

Também os sentimentos emoções, a sua vivência e interpretação, encontram no cérebro um aliado e o seu centro. António Damásio, através do trabalho de observação de doentes traumatizados, que e pode constatar na sua obra *O erro de Descartes* (1996), desenvolvido em obras mais recentes (DAMÁSIO, 2000, 2003, 2010), reconhece esta fisiologização das emoções. Esta corporização das emoções lança desafios à própria teologia (cf. Dinis e Paiva, 2010: 90).

O quadro de sistemas neuronais é que permite ao ser humano exprimir a alegria e a tristeza, o medo e a confiança, a dor, o choro e o riso, e interpretá-los enquanto tal. É também o cérebro o lugar da transcendência na medida em que a formulação de

questões/respostas ao sentido de vida, nascem aí, nessa “massa amolecida de neurônios e vasos que se desfaz ao contato e ao manuseio foram outorgadas funções tão elevadas quanto a consciência, a visão e todos os outros sentidos, como respiração, pensamento, intelecto, linguagem, memória e aprendizado, além das emoções, faculdades mentais e controle a distância de todos os órgãos e hormônios. Isso sem falar na capacidade de planejar, de pensar abstratamente, de calcular, de filosofar, de fazer ciência, de meditar, de rezar e de fazer teologia, de ter uma religião e de entrar em contato com a transcendência” (MARINO, 2005: 12). Fazemos tudo isso por meio de nosso cérebro. Por outro lado, estudos recentes levam a concluir que o desenvolvimento da dimensão espiritual e/ou religiosa pode ser interpretada e visualizada em algumas áreas do cérebro, assim como o desenvolvimento da inteligência emocional e da inteligência espiritual.

A inteligência emocional é entendida como a capacidade de reconhecer as própria emoções, mobilizar recursos para as superar, reconhecer as emoções dos outros com empatia e conseguir gerir adequadamente as relações decorrentes, (GOLEMAN, 1997; HOWE, 2008). Por sua vez, a Inteligência espiritual é um conceito associado à investigação recente no domínio das neurociências. Os autores definem-na como a capacidade para lidar e resolver problemas de sentido e valor, encaixando a vida e as ações num contexto mais amplo (ZOHAR E MARSHALL, 2004). São as competências associadas a estas duas inteligências (autoconsciência, autorregulação, motivação, empatia, flexibilidade, superação do sofrimento, autonomia...) que tornam o ser humano capaz de uma ação com sabedoria onde a fé e a ciência podem caminhar lado a lado, não como inimigas, mas como realidades que procuram conhecer o mundo e cosmos de forma complementar.

5. Fé e ciência, caminhos convergentes para a sabedoria

A vida e os escritos de Teilhard de Chardin apresentam-nos esta possibilidade de coexistência entre a fé e a ciência e a possibilidade de uma e outra convergirem para a sabedoria.

Teilhard de Chardin, paleontólogo, cientista, padre, oferece-nos uma visão do mundo e dos cosmos que são expressão da sua vida contemplativa mas também da

sintonia que existia nele entre as possibilidades que a ciência oferece e o mistério da fé. Nele “a alegria do sábio confunde-se com a do artista” (THEILHARD, op. cit.). Teilhard de Chardin apresenta-nos esta visão em que o nada do passado habita com o todo do futuro onde o homem e a criação são tudo no presente, a partir de uma visão profunda do universo.

As investigações de Teilhard de Chardin e os seus escritos constituem um manancial de sabedoria onde o homem-cristão se põe em campo com o cientista, sobre ângulos diferentes mas complementares e aspetos determinados. Teilhard de Chardin coloca o homem no centro da criação sem o tornar egocêntrico mas elaborando uma conceção de que este é a mais bela obra da criação e do universo ao mesmo tempo que situa em plena luz a grandeza e a beleza da criação. Consciente da visão de unidade do mundo – unidade entre fé e ciência – Teilhard de Chardin revela-nos que o espírito humano não se pode contentar com uma ciência dividida e fragmentada até ao infinito. Mas que a ciência, como referimos atrás, pode correr o risco de ser um mero conjunto de dados, uma agregação de informação, um pouco de conhecimento e nada de sabedoria.

Neste sentido, os princípios da inteligência emocional e da inteligência espiritual, na forma como nos são apresentados pelos autores, constituem um caminho para a sabedoria humana. Face aos múltiplos e constantes desafios e constrangimentos, o ser humano é permanentemente confrontado com a evidência da ciência e o mistério da vida. E é perante estas duas realidades que o ser humano “goza de um sentido espiritual que padece necessidades de ordem espiritual que não pode desenvolver nem satisfazer de outro modo que não seja cultivando e desenvolvendo a inteligência espiritual” (TORRALBA, 2010, 17) e da inteligência emocional. Ambas são motores de uma ação orientada para a sabedoria onde o homem pode conviver com estas duas dimensões da vida: a ciência, que aponta o finito, e a fé, que aponta o infinito.

Conclusão

Esta síntese apresentada entre os dados do mundo e a visão da fé permite-nos afirmar que uma e outra caminham em sentido próximo e com a mesma finalidade. Que

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

se complementam, ainda que nem sempre habitem uma na outra. Mas esta busca incessante da ciência pelo infinito é a oportunidade da fé para o revelar. Neste sentido, a matriz apresentada pela inteligência emocional e pela inteligência espiritual permitem ao ser humano passar de uma visão materialista e pragmática para uma visão de um cosmos habitado pelo infinito e pelo divino. A visão material da ciência, impregnada da visão do mistério da fé podem levar o homem a uma sabedoria integral com benefícios para o próprio e para o mundo.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah (2007), *A condição humana, 10ª edição*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.

BENTO XVI (2007), *Salvos pela Esperança*, Lisboa, Paulinas

BENTO XVI (2009) *Caridade na verdade*, Lisboa, Paulinas.

CARMO, Hermano (2015), *A Educação para a Cidadania no Séc. XXI, trilhos de intervenção*, Lisboa, Editora Escolar.

CASTELO-BRANCO, Miguel (2014), *Neurociência e espiritualidade*, in Deus Ainda tem Futuro? Coord. Anselmo Borges, Lisboa, Gradiva

CHAUCHARD, Paul (1958), *O cérebro humano*, Lisboa, Publicações Europa-América.

CHARDIN, Teilhard de (1967), *Cartas a Léontine Zanta*, Lisboa, Livraria Moraes Editora.

CHARDIN, Teilhard de (1970), *O fenómeno humano*, Porto, Livraria Tavares Martins.

DALAI Lama (2000), *Ética para o Novo Milénio*, Lisboa, Círculo de Leitores. Cadernos de Criatividade, Número 4. Ano 2002. ISSN 0874-8047, Publicação da Associação Educativa para o Desenvolvimento da Criatividade.

DAMÁSIO, António, 2000, *O sentimento de si*, Lisboa, Publicações Europa-América

DAMÁSIO, António (2002), *Uma vez mais com emoção*, in Educação Emocional,

DAMÁSIO, António, 2003, *Ao encontro de Espinosa*, Lisboa, Publicações Europa-América

DAMÁSIO, António, 2010, *O livro da consciência: a construção do cérebro consciente*, Lisboa, Círculo de Leitores

DINIS, j., 2005, *Guerra de informação: perspetivas de segurança e competitividade*, Lisboa, Sílabo

DUARTE, Cristina; VENTURA, Pedro (2017), *Contributos para um Serviço Social holístico: o lugar da espiritualidade no Serviço Social Organizacional*, Boletín Redipe Vol 6 no.2 Febrero de 2017 ISSN 2256 – 1536, pp. 33-44.

DINIS, Alfredo; PAIVA, João (2013), *Educação, Ciência e Religião*, 2ª Edição, Lisboa, Gradiva.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- FRANKL, Viktor E. (2012), *O Homem em busca de um sentido*, Alfragide, Lua de Papel
- GOLEMAN, Daniel, (1997), *Inteligência emocional*, Lisboa, Temas e Debates.
- GOLEMAN, Daniel (2015), *Uma força para o bem: a visão do Dalai Lama para o nosso mundo*, Lisboa, Temas e Debates-Círculo de Leitores.
- MARINO, Raúl (2005), *A religião do cérebro, as novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana*, 7ª edição, São Paulo, Editora Gente.
- MORIN, E., 1981, *As grandes questões do nosso tempo*, Lisboa, Notícias
- MUSTARD, J. Fraser (2010), *Desenvolvimento cerebral inicial e desenvolvimento humano*, Founding Chairman Council for Early Child Development, Toronto, Canadá
Fevereiro 2010, in 2010-2015 CEECD / SKC-ECD | Importância do Desenvolvimento Infantil.
- SÁ, Isabel (2002), *O desenvolvimento da compreensão e da regulação das emoções*, in Educação Emocional, Cadernos de Criatividade, Número 4. Ano 2002. ISSN 0874-8047, Publicação da Associação Educativa para o Desenvolvimento da Criatividade.
- TORRALBA, Francesc (2010), *Inteligencia espiritual*, Barcelona, Plataforma Editorial.

O CANDOMBLÉ E A PRÁTICA RELIGIOSA EM BOA VISTA\RR, BRAZIL

Maria Das Graças Pereira Bahia¹²¹

Ana Cláudia Dos Santos Lacerda¹²²

Aline Dos Santos Pedraça¹²³

Resumo: O candomblé é uma religião de origem africana que cultua os orixás, voduns e inkisses dependendo da nação. Sua origem totêmica e familiar, mantendo-se presente com significativa expressão entre povos africanos, praticado em muitos países e principalmente no Brasil, pelo chamado povo santo. É visto como uma religião de resistência, que mantém a prática de valorizar o ser humano em sua totalidade. Em Boa Vista-RR, o candomblé é visto popularmente como um fato decente, ressalta-se que o mesmo é uma cultura da herança negra e sua crença nos Orixás. No estado de Roraima, a cultura indígena é predominante forte, e sabe-se que foi a partir da colonização indígena que se formou a antiga Freguesia do Carmo, hoje município de Boa Vista. Assim, em seu aspecto histórico religioso, o município de Boa Vista não se estabelece a partir de traços da cultura negra africana, sendo este um dos motivos que resulta a difusão recente do candomblé no Estado. Pode-se afirmar que o perfil religioso de Roraima e, conseqüentemente, a entrada do candomblé no Estado e particularmente em Boa Vista, se dá somente a partir das atividades garimpeira no século passado e posteriormente com auge nas décadas de 1980 e finalmente 1990. Nesses períodos, o contingente migratório do estado se faz com a chegada de pessoas advindas de várias regiões do nordeste, trazendo consigo suas crenças e costumes e traçando um novo perfil da religião roraimense.

Palavras-Chave: Candomblé, práticas religiosas, religião, histórico religioso Roraima.

Abstract: Candomblé is a religion of African origin that venerates orixás, voduns and inkisses depending on the nation. Its totemic and familiar origin, being present with significant expression among African peoples, practiced in many countries and mainly in Brazil, by the so-called holy people. It is seen as a religion of resistance, which maintains the practice of valuing the human being in its entirety. In Boa Vista-RR, candomblé is popularly seen as a decent fact, it is emphasized that it is a culture of the black heritage and its belief in the Orixás. In the state of Roraima, the indigenous culture is predominantly strong, and it is known that it was from the indigenous colonization that formed the old Parish of the Carmo, today municipality of Boa Vista. Thus, in its religious historical aspect, the municipality of Boa Vista does not establish itself from traces of black African culture, being this one of the reasons that results the recent diffusion of

¹²¹ Faculdade Estácio Atual – Boa Vista/RR, Brazil mariabahia2011@gmail.com

¹²² Universidade Nilton Lins; Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas – PPGSCA – UFAM. anaclaudia_lacerda@outlook.com

¹²³ Mestranda em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas – PPGSS – UFAM. alinepedraca7@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

candomblé in the State. It can be affirmed that the religious profile of Roraima and, consequently, the entrance of candomblé in the state and particularly in Boa Vista, occurs only from the garimpeira activities in the last century and later with a peak in the 1980s and finally 1990. In these Periods, the migratory contingent of the state is made with the arrival of people coming from several regions of the northeast, bringing with them their beliefs and customs and drawing a new profile of the roraimense religion.

Key words: Candomblé, religious practices, religion, religious history Roraima.

INTRODUÇÃO

O candomblé veio para o Brasil através dos negros que chegaram como escravos da África. Destacavam-se dois grupos: os bantos (que vinham de regiões como o Congo, Angola e Moçambique) e os sudaneses.

Todavia, a religião piloto no Brasil era somente o catolicismo, trazido pelos homens brancos, de origem portuguesa. Sendo assim, o candomblé é um culto de origem africano que se tornou afro-brasileiro era vista como bruxaria. Por tanto, era reprimido e proibida a sua prática pelas autoridades PMs. Por esse motivo os negros passaram a cultivar suas divindades e seguir seus costumes religiosos secretamente. Para disfarçar, identificavam seus deuses com os santos da religião católica.

O candomblé tem rituais muito belos, realizados ao ritmo de atabaques e cantos em idioma ioruba ou nagô, que variam conforme o orixá que está sendo cultuado.

A PRÁTICA RELIGIOSA EM BOA VISTA\RR

O candomblé é uma religião de origem africana na qual cultua os orixás, voduns e inkisses de acordo com a nação. Na cidade de Boa Vista-RR, o candomblé é adotado popularmente como um fato decente, lembrando que o mesmo é uma cultura da herança negra e sua crença nos Orixás. No estado de Roraima, a cultura indígena é predominante forte, e sabe-se que foi a partir da colonização indígena que se formou a antiga Freguesia do Carmo, hoje município de Boa Vista.

Seu contexto histórico religioso, Boa Vista-RR não se põe a partir de traços da cultura negra africana, logo isso é umas das causas que resulta a difusão recente do candomblé no Estado.

Na cidade de Boa Vista existem locais diversificados onde se pratica a religião candomblecista de forma assistemática, isto é, fora dos padrões religiosos, causando uma falsa verdade sobre o número de casa de candomblé existente, quando oficialmente existem apenas 6 (seis) casas. E é neste sentido, que este estudo abarcou mais de 50% dos terreiros existente em Boa Vista, que pratica o candomblé e seus processos ritualísticos, pois foi realizada em 4 casas.

Foi possível verificar que o espaço cultuado o candomblé é de extrema importância para a sociabilização das pessoas que frequentam o local, que diante, a mesma contribui para reforçar o caráter e a personalidade dos chamados filhos de santo que frequentam o espaço, bem como a valorização cultural que o candomblé obtém em sua essência para que seus adeptos possam apreender e expor suas vivências e transformações diárias na sociedade.

Destaco a parte cultural do candomblé em Boa Vista que traz uma contribuição na dinâmica do grupo que aprimora seus dotes excepcionais como a literatura religiosa, arte, dança, música e culinária, dentre outras aptidões que, em decorrência da convivência, prepara seus adeptos para ter entre suas escolhas profissionais e religiosas, uma vida social harmoniosa que é adquirida através dos ensinamentos diários pelos mais velhos e pelos líderes que os conduzem.

Nesse quadro de falência ética das religiões no Brasilé revelante situar as religiões Afro-Brasileiras, mas especificamente o candomblé e sua contribuição social na cidade de Boa Vista-RR, entre outras, e dizer que o candomblé tem conseguido de maneira inclusiva juntar os santos aos pecadores, o maculado ao limpo, o feio ao bonito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com as pesquisas podemos afirmar que o aspecto religioso de Boa Vista-RR teve a contribuição da entrada do candomblé no estado, se dá em períodos migratórios do estado assim como se deu em outros estados do Brasil.

Não se pode rotular o candomblé como uma religião ligada á bruxarias. Observamos que uns dos fatos que explicam ou justificam poucas casas de candomblé na cidade, é justamente por estes não terem o que as outras religiões consideram pecados e agem de forma preconceituosa no que se refere religião.

De fato, o candomblé não promete a salvação, porém é capaz de justificar as orientações e condutas. Não se cultiva de todo modo, um modelo de conduta geral recomendado para todos; a diferença é aceita plenamente e cada um responde por aquilo que é.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

É esta aceitação de um grupo tão problemático para outras instituições, religiosas ou não, também demonstra a aceitação que o candomblé tem deste mundo e o quanto o candomblé tem a muito dar e dizer ao mundo, pois oferece a possibilidade de fazer parte de um grupo religioso, isto é, voltado para o exercício da fé, mas que ao mesmo tempo é lúdico, reforçador da personalidade, oferecendo estratégias de vida que a ciência sociais jamais imaginaram.

REFERÊNCIAS

- BOHNE, Vicente V. E. (Coord.). Ensino Religioso – Capacitação para um novo milênio: O fenômeno religioso no ensino religioso, Caderno 4, FONAPER, 2000, p. 25.
- ARAGÃO, Gilbraz. Cuidado com a magia negra. Disponível em: <<http://cronicap.blogspot.com.br/search?q=ritual>>, Acesso em: 08 maio 2017.
- SHADEN apud FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX), MANA 11(2):385-418, 2005, p. 386.
- COSTA, Eber Borges da. Tapeporã – Caminho Bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul – 1972 a 1979. Dissertação (Mestrado). São Bernardo do Campo: Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2011.
- CARMO, João Clodomiro do. O que é Candomblé. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- CASTRO, D. J; RODRIGUES. As significações culturais no contexto organizacional: Um estudo uma organização do setor de tecnologia de informação. In: ENENPAD, 28, 2005. Brasília. Anais. Brasília: ANPAD, 2005.
- CASTRO, Paula. Pensar a natureza e o ambiente: alguns contributos a partir da Teoria das Representações Sociais. *Estud. psicol. (Natal)*, Ago 2003, vol.8, no.2, p.263-271. ISSN 1413-294X.
- COOGAN, Michael D. Religiões. São Paulo: Publifolha, 2007, p. 167.
- KÜNG, Hans. Religiões do Mundo: em busca de pontos comuns. Campinas: Verus editora, 2004, p. 240.
- EHRlich, Carl S. Conhecendo o Judaísmo: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FREITAS, Décio. Palmares. A guerra dos escravos. Porto Alegre: Movimento, 1973. Comunidades quilombolas brasileiras: regularização fundiária e políticas públicas. Brasil, Secretaria especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2007.
- VALLET, Odon. Uma outra história das religiões. São Paulo: Globo, 2002.

WORECÜ: O RITUAL DE PASSAGEM TIKUNA NA COMUNIDADE WOCHIMAÜCÜ EM MANAUS/AM. UMA PRÁTICA CULTURAL QUASE QUE ABANDONADA.

Aldenor Moçambite da Silva¹²⁴

Artemis de Araujo Soares¹²⁵

Resumo: Este trabalho tem como objetivo apresentar a comunidade Tikuna Wotchimaucu em Manaus/Am e suas relações com o urbano apontando como ênfase o distanciamento de algumas práticas culturais semi-abandonadas pelos mesmos pelo fato de não mais estarem morando em uma aldeia em meio à floresta e sim na cidade. A metodologia do trabalho deu-se através da observação etnográfica e de entrevistas abertas feita entre os 125 moradores da referida comunidade dos quais 26 são crianças do sexo feminino que não passaram pelo Ritual da Moça Nova, prática realizada por este que é o grupo indígena mais numeroso do Brasil, sobretudo entre as mulheres. Desta forma concluímos que ao migrar para a cidade esse grupo indígena vem se afastando cada vez mais de sua principal prática cultural que é o ritual da moça-nova fazendo-o somente de forma teatral para o público não-indígena sem, no entanto, perder a essência daquilo que os diferencia como indígenas em contexto urbano: a língua Tikuna.

Palavras-chave: Comunidade Tikuna, Ritual, Prática cultural, Worecü.

Abstract: This work aims to present the Tikuna Wotchimaucu community in Manaus / Am and its relations with the urban, pointing out as an emphasis the distancing of some cultural practices that have been abandoned by them because they are no longer living in a village in the middle of the forest. in the city. The methodology of the work was based on ethnographic observation and open interviews made among the 125 residents of the community, of which 26 are children of the feminine sex who did not go through the Moça Nova Ritual, a practice performed by this group, which is the most Brazil, especially among women. In this way, we conclude that when migrating to the city, this indigenous group has been increasingly distancing itself from its main cultural practice, which is the ritual of the young girl doing it only in a theatrical way for the non-indigenous audience, without, however, losing The essence of what differentiates them as indigenous in an urban context: the Tikuna language.

Keywords: Tikuna Community, Ritual, Cultural practice, Worecü.

¹²⁴ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. E-mail: silva_aldenor@yahoo.com.br

¹²⁵ Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, orientadora do artigo. E-mail: artemissoares@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Metidos nesses trajes festivos, os Tikuna executam suas monótonas danças, que se resumem num sapateado e no balanço do corpo de um lado para o outro, ao som de cantos e de instrumentos de percussão.

(Henry Walter Bates)

A tribo Ticuna, também conhecida como Tikuna, Tukuna ou Magüta, é um povo que habita a fronteira do Brasil, do Peru e da Colômbia. Também são o povo mais numeroso da Amazônia brasileira.

Os Ticuna acreditam que tem sua origem no rio, eles acreditam terem sido pescados nas águas vermelhas do igarapé Eware pelo deus Yo'i. Daí vem seu nome Magüta, que significa “povo pescado com vara”. Eles acreditam também no fato da montanha Taiwegine ser um lugar sagrado.

Essa tribo possui sua própria língua, a Tikuna, a qual é falada em mais de 100 aldeias e nove municípios, inclusive em aldeias próximas às cidades ou em que há falantes de outras línguas.

A Festa da Moça Nova (Worecü), ou seja, da menina que se torna mulher, para os Tikunas é muito importante, pois eles consideram a fase da puberdade muito perigosa, período em que as jovens podem ser influenciadas por maus espíritos. O ritual tem por objetivo iniciar as meninas-moças na vida adulta e, como verificamos, é composto por eventos expressivos, como:

- **Clausura** – construção do local (turi) onde a menina ficará isolada;
- **Convite** – aos Tikunas de outros clãs;
- **Pintura Corporal** – da Moça Nova e dos convidados;
- **Ornamentos** – carregados de profundo significado;
- **Mascarados** – representando seres mitológicos;
- **Músicas e instrumentos musicais** – selecionados especificamente;
- **Pelação** – momento em que os cabelos da moça nova são arrancados;

- **Purificação** – representada pelo banho.

A partir da primeira menstruação, a menina é conduzida para um local reservado (turi), construído para este fim, com esteiras ou cortinados, sem aberturas a Este ou a Oeste, de acordo com o seu clã, onde permanecerá enclausurada por um longo período, podendo se comunicar somente com a mãe e a tia paterna. Neste período, receberá as orientações necessárias de caráter místico e profano para que possa conduzir com eficiência sua vida dali por diante. O objetivo desse procedimento é estabelecer uma nova família enquanto os parentes se encarregam de convidar os Tikunas de diversos clãs para o evento.

Segundo Soares (2008), é a festa mais importante dos índios Tikuna, é um ritual de puberdade que corresponde aos denominados ritos de passagem. A noção de ritos de passagem começou por ser um estudo da antropologia social. Descrevia o processo do ritual a que o indivíduo se sujeitava ao passar de um estatuto social para outro, como por exemplo, a entrada de um jovem no mundo adulto ou a passagem do estado de mulher casada ao de mãe.

O termo rito de passagem denota a vida humana como um processo. Ela é compreendida como fazendo parte de um ciclo, integrado no cosmo. Cada vida é um ciclo completo, dividida em ciclos menores que se abrem e se fecham até o desenlace final. As sociedades “primitivas” marcaram como contundência os ciclos da vida de cada um de seus membros. Hoje, esse procedimento tem rareado. Nestas sociedades as delimitações ciclo a ciclo são manifestações religiosas. Estes são momentos de uma religiosidade profunda, no qual o povo revive as suas origens: os mitos e contos da cerimônia feminina denominada (Yuu e tsêga), conhecida como festa da pelação na Colômbia e “Festa da Moça Niova” no Brasil é entre os Tikuna (que vivem na Amazônia Brasileira), o ritual de celebração mais emotivo, uma vez que através dele se fundamenta grande parte de sua visão de mundo e sua ordem social. Sentimento que, pese a situação de perda cultural, ainda sobrevive.

Vale ressaltar que deve-se ao antropólogo belga Arnold Van Gennep a utilização do termo rito de passagem em 1908, quando publicou um estudo referente a algo que intitulou *Rites de Passage*. Van Gennep pertencia a um grupo de antropólogos famosos,

entre eles os franceses Emille Durkeim e Marcel Mauss, cujos trabalhos sobre ritual e crenças foi de importância crucial para o estudo da antropologia e sociologia das religiões. O trabalho de Van Gennep teve como ponto de partida o desejo de interpretar os atos humanos inserindo-os num contexto social alargado, e não enquanto demonstrações isoladas de comportamentos mais ou menos bizarros.

Os ritos de passagem compreendidos por Van Gennep, até antes da sua elaboração, podiam assim ser vistos. Segundo Davies, quando este antropólogo avançou com o conceito de ritos de passagem ele acreditou ter descoberto a peça que faltava para a compreensão do comportamento humano, pelo menos no que se referia a área da mudança de estatuto social. Esta área é olhada com respeito, com preocupação e vista como primordial pelas tribos e nações indígenas que a creditavam como fundadora. O termo fundadora é utilizado como princípio, origem, como é observado entre os índios Ticuna.

Pra formular a teoria dos ritos de passagem, Van Gennep recorreu à análise comparativa e a interpretação dos ritos, a fim de apreender as mudanças de estatuto, ocorridas nas sociedades humanas. Assim sendo, como hoje tem sido feito, essa teoria pode ser aplicada, com as devidas orientações e limitações, a qualquer sociedade humana, pois a ideia de ciclo, mesmo numa sociedade que adotou uma temporalidade linear, é permitida. A vida é feita de ciclos e a passagem de um ciclo para o outro, ou seja, quando um se fecha, deixa a sua substancia para quem o sucede. Neste pequeno, mas de imensurável profundidade momento de confusão e indefinição, é vivido o ritual, (SOARES, 2001).

Neste sentido, este trabalho visa mostrar que em plena vida urbana, a comunidade Wotchimaüci, do povo Tikuna em Manaus, capital do Amazonas, no Brasil, procura manter acesa a chama do traço cultural mais marcante em sua tradição cultural, que é o “ritual da moça-nova”. Porém não mais o fazem conforme a tradição, até porque a área em que eles habitam não propicia a realização de tal prática. São 26 famílias que integram tal comunidade, das quais 26 são crianças do sexo feminino, crianças estas que não passarão por este ritual, aliás, somente uma das moradoras da comunidade passou por esse processo e a ela cabe a tarefa de passar para os mais jovens os ensinamentos da tradição cultural do povo Tikuna,

Entendendo os Ritos de passagem

Mostraremos a seguir as imagens da festa de “moça nova”(Worecü) que foram feitas nos dias 25, 26 e 27 de abril de 1959 em Vera Cruz, pequena localidade situada entre os inúmeros igarapés do rio Alto Solimões, próximo à fronteira com Peru e Colômbia. A festa representa a ocasião ritual e social de máxima importância na vida Tükúna, quando a jovem púbere, em reclusão por cerca de três meses, é reintegrada como mulher (moça) na comunidade. Desta forma, poderemos fazer uma comparação em relação à festa realizada na sua maneira tradicional e a que é realizada nos dias de hoje pela comunidade Wotchimaïcü em Manaus.

Nesta festa, além da iniciação da “moça nova”, um menino de dois anos e uma menina de oito anos, irmãos da “moça nova”, passaram pela cerimônia de nomeação, marcando, num caso, a passagem da primeira à segunda infância e em outro, da segunda à terceira infância. O ciclo de vida assim festejado traça as diferentes etapas de uma dinâmica de constituição do ser social.



Fig. 01 – Iniciando os preparativos para a festa.

Fotos: Oliveira. (Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp)

Preparativos

Quando a menina tem sua primeira menstruação, seus parentes dão início aos preparativos, convidando seus aparentados clânicos e providenciando material e alimentos para os três longos dias festivos. A mandioca e o peixe são preparados com antecedência, assumindo “valor de uso ritual”, notadamente na bebida “Pajauarú” (fermentado alcoólico da mandioca) e na carne moqueada que é distribuída entre os presentes. Fibras extraídas de espécies vegetais, como o tururi e o buriti, são usadas na confecção das roupas e adereços cerimoniais (à direita).



Fig. 02 e 03 - Preparos do peixe, da mandioca e do tururi
Fonte: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

Nominação

No centro do local ritual os parentes preparam os ornamentos plumários para a paramentação dos iniciados. Uma faixa de pano de tururi esticada por uma corda horizontal recebe pintura e penas de diversos pássaros, formando o cocar para a cabeça.



Fig. 04: Preparação dos ornamentos plumários
Fonte: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

Abaixo a menina está sendo “pelada” pela técnica de arrancamento de cabelos enquanto o menino tem o seu cabelo cortado. As duas imagens representam a mesma cena vista sob ângulos opostos. Posteriormente o corpo receberá uma tintura de urucu, vermelha, sobre a qual será fixada plumagem de garça. Estes procedimentos rituais valem também para a “moça nova”.



Fig. 05 e 06: Pelação pela técnica do arranchamento e corte de cabelo do menino.
Fonte: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp
“Moça Nova”

Imagens do terceiro dia de festa. A iniciada já recebeu a paramentação e é conduzida pela mãe e por outros parentes do mesmo clã, ao som dos tambores, num lento vai-e-vem, em direção ao centro da casa. É a dança cerimonial subsequente à remoção da exclusão.



Fig.07 e 08 - Moça-nova paramentada
Fonte: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

Percebe-se nas imagens (fig. 7 e 8) que seus olhos estão cobertos de forma a ficarem protegidos da luz do sol, evitando o choque direto da claridade, excessivamente contrastante em face da penumbra que caracteriza sua anterior condição de reclusa. Além do cocar, pode-se ver os cordões de tururi branco enfeitados com plumagens variadas, pendendo de seus dois ombros até a cintura.

Estas imagens destacadas das duas fotografias abaixo mostram a pintura de jenipapo nas faces e em torno da boca, aplicada cerimonialmente sobre todos os participantes.



Fig. 8 e 9: Pintura cerimonial em jenipapo

Fonte: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

Retratamos também a tia paterna dos iniciados num momento de repouso (ela depois participa da dança cerimonial). Ao lado da rede, o lugar cerimonial de resguardo da “moça nova”, pequena cabana feita de cipós e tiras do buriti branco, foi aberto para que ela saísse em cortejo ritual. O “casulo” – para lembrar o canto que evoca a comparação com a borboleta em crisálida – foi quebrado e a jovem púbere saiu dali para ser feita “moça nova”. Abaixo da rede, a menina do ritual de nomeação descansa ajoelhada. Acima dela à direita, algumas roupas cerimoniais já dependuradas. Logo mais a festa será encerrada. Conforme retratados nas figuras abaixo.



Fig. 10 e 11: Tia da moça nova repousando e o casulo da mesma.
Fotos:Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

Outros momentos

Cenas do interior da maloca Tükúna onde estava tendo lugar a cerimônia da “moça nova”, quando convidados provenientes dos diversos clãs participavam ativamente do ritual.



Fig 12: moça nova após a pelação em dança cerimonial
Fotos: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

Dentro da batida rítmica incessante, as danças e cantos, específicos de cada etapa festiva, são executados. Na famosa dança do macaco-prego, por volta da meia noite (não há fotografias), é envergada uma máscara, confeccionada com entrecascas e devidamente pintada, equipada com um falo de cerca de meio metro, com o qual o dançarino investe zombeteiramente na direção dos convidados e contra o lugar de resguardo da moça.



Fig 13: famílias clânicas na dança cerimonial
Fotos: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

Uma vez terminadas as cerimônias, as máscaras (que são preparadas antecipadamente para a festa, representando determinadas entidades e forças naturais) são separadas dos trajes que as acompanham e empilhadas no centro da casa, sendo deixadas como presente ao anfitrião e à mãe da moça. Antes que os convidados possam partir, a maloca deve estar limpa e arrumada.

Os três dias festivos são encerrados num cortejo em direção ao rio, onde todos se banham, sendo os iniciados submetidos pelos xamãs aos procedimentos rituais adequados, após o quê a vida cotidiana é então retomada.



Fig 14: Cortejo em direção do rio
Fotos: Banco de imagens/Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp

No final da festa, o turi é destruído e a Moça Nova (Worecü) é conduzida para um Igarapé ostentando toda a decoração corporal. A ornamentação é retirada e ela mergulha dando duas voltas em torno de uma flecha fincada no Igarapé. O ritual tem o objetivo de preservá-la dos perigos da vida. Depois do banho, o cerimonial é considerado concluído. Ela vai para casa se alimentar e descansar. Quando acordar, ela irá colocar um lenço branco na cabeça que só deve ser retirado quando o cabelo crescer.

Podemos conhecer os Tikuna caminhando em suas comunidades à beira dos rios ou em alguma esquina da metrópole Manaus, mas não os conheceremos sem o ritual. O ritual da festa da moça-nova representa, ainda hoje, a maior manifestação da expressão da religiosidade dos Tikuna, praticada em algumas aldeias da região do Alto Solimões.

Com os olhos vendados, pele pintada e trajando adereços confeccionados a partir de penas, índias da tribo Tikuna participam do ritual da "Moça Nova", que representa a passagem para a vida adulta.

O ritual em Manaus/Am.

Vamos agora apresentar cenas do ritual nos dias de hoje, ocorrendo em Manaus, exatamente na semana dos povos indígenas, a capital do Estado do Amazonas, recebe a festa que resiste ao convívio do índio com a sociedade civil e marca uma importante fase da vida da mulher indígena. Durante o ritual, elas têm os cabelos arrancados como forma de simbolizar a nova vida. Vale lembrar que tudo é feito de forma teatral somente para demonstrar à sociedade local a importância dessa festa no contexto da cultura dos Tikuna.

A tradição diz que, após a primeira menstruação, a índia Tikuna deve se manter reclusa do restante da tribo. O afastamento marca o início de uma temporada de três meses onde a menina deve aprender uma série de atividades essenciais para a inserção na vida adulta.

No dia do ritual intimamente ligado à mulher indígena, a festa se inicia ao som de tambores e danças, que são marcadas pela sequência de movimentos repetitivos acompanhados de um sapateado forte.

"O ritual dos tambores significa que estamos aclamando o povo para mais uma confraternização onde haverá comidas, bebidas, tudo da natureza, não deixando de faltar a bebida típica, o Pajuaru e o Caiçuma, que todos os participantes devem beber", contou o vice-cacique dos Tikuna, Delmir Santana.

O público presente à apresentação ficou impressionado em saber que a moça nova sofre com o arranchamento dos seus cabelos, mas destacam que se é parte da cultura desse povo, tem que se entender.



Fig 15: De joelhos, índias têm parte dos cabelos arrancados durante o ritual
Foto: SILVA, A.M.

A parte mais sensível do ritual acontece com a entrada das "moças novas" (Worecü), que estão passando pelo período da puberdade, época considerada perigosa para os Tikuna, onde as índias poderão ser influenciadas por maus espíritos.

Os olhos estão vendados, a pele marcada com tinta preta e envolta com penas. Os cabelos estão amarrados e os pés no chão. A dança é retomada, e dessa vez com uma cantoria realizada em língua Tikuna, representando a Mãe-Natureza, que aconselha as "moças novas" sobre os perigos da vida adulta.



Fig 16: Ritual celebra passagem da índia para a vida adulta
Foto: SILVA, A.M.

Após a dança, as meninas (Worecü) são colocadas de joelho, onde parte de seus cabelos são arrancados, simbolizando a nova vida. Essa fase para os Tikuna representada a entrada à vida adulta, de responsabilidades e deveres com a tribo.

"Ela sai de uma moça jovem e preparada para a sociedade como uma mulher, pronta para servir a sociedade, isso que é importante para a nossa cultura", contou.



Fig 17: Mascarados, índios representam espíritos do mal que podem influenciar as jovens da tribo
Foto: SILVA, A.M.

Vivendo em Manaus há 20 anos em uma comunidade composta por 26 famílias na Zona Leste de Manaus, os Tikuna afirmam que preservar a cultura é difícil dentro da cidade, e que o preconceito ainda é expressivo na capital, que abriga cerca de 30 mil indígenas de diversas etnias. “Nós vivenciamos vários preconceitos” diz o atual cacique da referida comunidade Agnilson Peres (33).

"Esse rito vem da nossa aldeia, da nossa comunidade, estamos implantando na cidade, para que esse futuro jovem não deixe morrer essa cultura. Esse ritual começou há muito tempo com os nossos antepassados, e em Manaus é a nossa primeira”, afirmou Santana, o vice-cacique.

Mesmo após abandonar o estilo de vida na floresta, os índios Tikuna ainda buscam manter as tradições. Segundo o cacique Agnilson Peres, o ritual da Moça Nova é a prova do resgate da cultura dos antepassados.

"Nós vivenciamos vários preconceitos, várias desvalorizações da cultura em relação ao preconceito. Então hoje nós estamos trabalhando essa atividade de resgate do ritual da Moça Nova para ter essa comunicação com a sociedade civil e ver como nós organizamos nossa grande festa", afirmou.

Considerações finais

A passagem de uma pessoa da condição de adolescente para o estatuto de adulto pode ser um processo pleno de rituais, dependendo da sociedade na qual está inserido.

Alguns povos possuem formas muito especiais para apresentar e inserir seus cidadãos na sociedade, quando estes são considerados prontos para desempenhar seus papéis no mundo dos adultos. São os chamados rituais de passagem, depois dos quais a pessoa iniciada passa a gozar novos direitos e assume novos deveres.

Vimos neste trabalho que entre os Tikunas, povos indígenas que localizam-se na região do Alto Solimões, no Estado do Amazonas e também na fronteira com o Peru e a Colômbia a iniciação da adolescente se faz através de uma grande festa. É a FESTA DA

WORECÛ ou FESTA DA PUBERDADE, mas conhecida como FESTA DA MOÇA NOVA, cujos rituais estão totalmente voltados para o corpo.

Pedro Inácio, grande liderança e ancião Tikuna e um dos principais informantes desse povo nos relata que há várias simbologias que explicam a retirada dos cabelos. Uma delas é a renovação, pela dor. Outra explicação é que, em vez de a mãe castigar a filha quando, ainda criança esta desobedece a ela ou ao pai, ou quando desrespeita, a mãe espera esse momento da festa. A dor da retirada dos cabelos serve para pagar tudo que a menina possa ter feito e que seja passível de correção. A moça nova passa por um prolongado período de dor, na maioria das vezes chorando durante a pelação.

Para diminuir o sofrimento durante a pelação, o couro cabeludo pode ser preparado, quando a pessoa conhece a forma de fazer os preparos. No mato há uma formiga que faz sua casa na árvore. É a Tucandeira macho. Uma semana antes da festa tira-se a casa da tucandeira da árvore, socam-se todos os filhotes, as formigas, fazendo algo como uma pasta e tira-se o sumo. A seguir coloca-se na cabeça. Arde mais que limão.

A simbologia explica que as formigas roem os cabelos. Parece que os cabelos ficam mais fáceis de retirar, assim como quando se escalda galinha para tirar as penas. Pedro Inácio nos relata que agiu assim com as filhas para diminuir o sofrimento delas.

A iniciação da Moça Nova obedece a critérios biológicos, maturacionais e não cronológicos. Em nossa sociedade a cronologia é o aspecto determinante. Quando a menina faz 15 anos é debutante, independente do seu estado maturacional. Entre os povos Tikunas a natureza vem em primeiro lugar. Seja qual for a idade, espera-se que a menina atinja a menarca para fazer sua iniciação. Entretanto, é necessário que esse aspecto biológico seja confirmado por um acontecimento cultural para se tornar legítimo.

O objetivo da festa aqui retratada é a iniciação, e o alvo da festa é o corpo, seja como meio de expressão e comunicação de mensagens, seja como depositário da interferência social sobre a pessoa. Inicialmente o corpo é alvo da violência psíquica para em seguida sê-lo da violência física. A simbologia da retirada dos cabelos nos revela que é preciso passar pela dor para se renovar, para começar nova vida e para se redimir de possíveis falhas cometidas anteriormente.

O estereótipo do índio brasileiro é retratado através de algumas características básicas como a nudez, a pintura no corpo, a moradia feita de folhas, a rede utilizada como

local de descanso, a pesca e a caça como atividades básicas de sobrevivência, os rituais de dança, a crença em deuses específicos como Tupã, dentre outros. Tais rotulações são definidas por Trinta (2008) como algo que se aplica à percepção do comportamento humano e à caracterização de identidades. Essas imagens mentais que habitam o imaginário coletivo são possíveis graças às tradições que um grupo desenvolve ao longo de sua trajetória e que se tornam conhecidas e divulgadas.

Sem uma tradição, uma coletividade pode viver ordenadamente, mas não tem consciência do seu estilo de vida. E ter consciência é poder ser socializado, isto é, é se situar diante de uma lógica de inclusões necessárias e exclusões fundamentais, num exaustivo e muitas vezes dramático diálogo entre o que nós somos (ou queremos ser) e aquilo que os outros são e, logicamente, nós não devemos ser.

(DA MATTA, 1997, pg. 48)

No entanto, com as mudanças trazidas pelo convívio a sociedade não-india, o índio puro e sem influências, visto e revisto nos livros e nas histórias, modifica-se, modernizando-se. Em uma de suas colocações, Hall (1999) comenta que mesmo pessoas que vivem em aldeias pequenas e aparentemente remotas podem receber hoje as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis, que as prendem à “aldeia global” das novas redes de comunicação.

Sabendo disso, não se faz mais possível uma percepção original do estereótipo indígena de forma pura e intocada. Esta identidade se modernizou, na fala de Santaella (2010), aculturou-se. Absorveu elementos culturais difundidos pelo “homem branco”. Mas será que a absorção cultural elimina as tradições formadoras da identidade original indígena? Com base neste questionamento surge a pergunta deste estudo:

Os indígenas Tikuna mesmo morando em Manaus/Am., conseguem manter sua identidade étnico-cultural mesmo sofrendo os impactos da cultura não-india?

Podemos resumir nossas conclusões da seguinte forma:

- Os rituais da festa da puberdade penalizam sobremodo o corpo da menina. Desde a noite em que ela fica no seu curral sem dormir, de mãos para cima segurando

numa peça de madeira até o banho final, todos os rituais exigem demasiadamente do seu corpo.

- Para os pais das meninas em fase de passar por esse ritual na comunidade aqui retratada, não é mais admissível que as mesmas morando na cidade tenham que passar por tais sofrimentos.
- Viver na cidade não tira em momento algum a identidade dos Tikuna, que sobrevivem e mantêm a língua Tikuna mesmo estando na cidade fora de suas aldeias.
- Como foi citado pelo cacique Agnilson, a festa apresentada à sociedade não-índia em Manaus, tem tão somente o caráter de dizer: ‘estamos aqui, também somos seres humanos, queremos ser respeitados em nossa cultura’.
- Por fim celebrar a festa de “Moça-Nova” (Worecü), ainda que não nos moldes tradicionais da cultura Tikuna, é para os moradores da comunidade Wotchimaticü em Manaus um momento festivo que une os membros dessa comunidade e os torna cada dia mais ligados com a sua tradição cultural.

REFERÊNCIAS

CAMACHO, Hugo Armando (1995): *Magüta, la gente pescada por yoi*. Tradução Livre, Neiza Teixeira, Colômbia: prêmios nacionais de cultura/colcultura, TM Editores.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. “Aliança inter-clânica na sociedade Tükúna” e “Totemismo Tükúna?”, in *Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. Caps. 3 e 5. 1983

DAMATTA. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

SANTAELLA, Lúcia. *Culturas e artes do pós-humano: Da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2010.

SOARES, A.A.: WORECÜ – A Simbologia do Ritual no Corpo da Mulher Tikuna, In: Congresso de Ciências Sociais, 2001, Porto. *Anais do Congresso de Ciências Sociais*, 2001.

_____: *Uso do corpo como matriz de uma simbologia - A festa da Moça Nova*

TRINTA, Aluizio Ramos. *Televisão e formações identitárias no Brasil*. In: LANNI, Cláudia Regina; PINHEIRO, Marta de Araújo (Org). *Sociedade e Comunicação: Perspectivas Contemporâneas*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. Cap. 2, p.31 – 50. 1983

O PRINCÍPIO FEMININO SATERÉ-MAWÉ E O SAKPO COMO RITUALÍSTICA DE GÊNERO

Iraildes Caldas Torres¹²⁶

Sentimentalmente, a natureza é uma projeção da mãe [...]. O mar é para todos os homens um dos maiores, um dos mais constantes símbolos maternos.
(Gaston Bachelard)

INTRODUÇÃO

A existência da mulher indígena na mitologia é um caso labirintado que nem sempre nos deixa tirar conclusão lógica. Esta peremptória afirmativa nos permite inferir que, em se tratando da mulher sateré-mawé, só é possível conhecermos o seu valor dentro da etnia se localizarmos a inscrita capaz de nos levar até o rastro onde se firma o *ethos* feminino. Tecer fina tessitura sobre o *ethos* da mulher sateré-mawé supõe recompor o conjunto de valores arquetípicos que vicejam no dorso do contemporâneo e que pulsam nas veias da tradição, como um escuro potencialmente capaz de ver a luz.

A inscrita parece georeferenciar um rastro incrustado na nascente geradora do povo Sateré-Mawé, conforme podemos perceber na narrativa do mito fundador. Trata-se da busca cognoscível da ontologia deste povo e da economia¹²⁷ dos seus dispositivos. Para Agamben (2011) a *oikonomia* está associada à organização da casa, ela se distingue da política, do mesmo modo que a casa se distingue da cidade ou da pólis. Esta ideia é importante e remete ao cerne do trabalho que aqui se busca empreender, voltarei posteriormente a ela, agora convém debulhar o mito delineando o seu contorno.

Este estudo é parte integrante da minha Tese de Pós-Doutorado concluída em 2015 junto à Université Lumière Lyon 2, na França. Trata-se de uma discussão sobre o rastro e a aura feminina da etnia Sateré-Mawé e não, necessariamente, de uma discussão sobre

¹²⁶ Doutora em Antropologia Social pela PUC-São Paulo/Brasil. Professora da Universidade Federal do Amazonas.

¹²⁷ A *oikonomia* não é uma ciência, é um paradigma gerencial ou uma ordem funcional das coisas.

o feminismo nos moldes das teorias ocidentais. Buscamos compreender a participação das mulheres dentro da etnia a partir de sua construção mitológica que encontra heurística explicativa nas teorias da Pós Modernidade e do Pós-Estruturalismo.

A dialogia como fulcro metodológico permitiu-me estabelecer o diálogo com vozes de autores da Filosofia, especialmente com Nietzsche (1999), Heidegger (2012), Derrida e Roudinesco (2004), Benjamin (2012), Agamben (2009), Spivak (2012) dentre outros. O trabalho de campo foi realizado na comunidade indígena Simão, localizada no rio Andirá, município de Barreirinha, no Amazonas/Brasil, junto a uma amostra de 10 informantes, sendo 06 mulheres dentre as quais 02 idosas e 04 homens dentre os quais 01 idoso. A maioria pertencente à etnia Sateré-Mawé, somente dois informantes indigenistas, de fora, é que foram ouvidos. Privilegiamos a captação dos relatos e das falas, por intermédio do diálogo aberto, à guisa de entrevista profunda, para melhor atender aos propósitos deste estudo.

O edifício mitológico Sateré-Mawé e a ritualística de gênero

A mitologia sateré-mawé dá conta de que a origem e a humanidade desse povo advém da força de uma mulher que, vivendo ainda numa dimensão encantada, pré-humana, teve seu filho morto por dois irmãos seus que não aceitavam sua gravidez gerada por uma cobra. Expulsa de casa pelos irmãos *Uniã wuã sap í* criou sozinha seu filho longe deles, o qual recebeu o nome de Kahu`ê. Já crescido o menino pede à mãe para voltar ao *Nusokén* – região primitiva onde vivia seus tios, já que o mundo dos humanos ainda não tinha sido criado – para comer o fruto da castanheira que seus tios comiam. A mãe não permitiu, até que um dia o menino resolveu ir sozinho àquela região encantada, ocasião em que foi morto pelos vigias dos tios.

Uniã wuã sap í pegou o corpo de seu filho e levou para perto de um rio, longe do *Nusokén*. Lá retirou o olho esquerdo do filho e o plantou de onde nasceu o *Waramã-Hôp*, o falso guaraná. Depois arrancou o olho direito e o plantou em terras pretas, no oeste do *Nusokén*. “Dele nasceu o verdadeiro guaraná, o *Waramá Sése*. Este é o bom guaraná, e *Uniã wuã sap í* conformou-se com sua criação” (YAMÃ, 2007, p. 56). Depois, em

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

conversa com o menino, como se ele ainda estivesse vivo a mãe profetizou nos seguintes termos:

Tu, meu filho, serás a maior bênção da natureza. Tu farás o bem a todo homem. Tu serás poderoso. Tu livrarás os homens das doenças e curarás as doenças dos que o procurarem e acreditarem no seu bom poder. Todas as almas cansadas chegarão a você, e não negarás o pedido de socorro. Todos os fracos serão seus seguidores e você lhes devolverá a força da juventude (IBIDEM, p. 65).

É este o realismo do mito fundador que preside a vida dos índios Sateré-Mawé, o eixo teleológico da existência, seu vigor e longevidade. Longevidade no sentido de continuidade da etnia no tempo e no espaço. O guaraná é uma força integralizadora que tece as relações sociais dentro da tribo no âmbito do trabalho, da organização social e política, transbordando-se para o aspecto transcendental da utopia e da continuidade do povo no curso da história.

A sociabilidade do tempo contemporâneo, pós-moderno, espicaça o aparecimento do feminino no teatro da vida, fazendo escavação do estado caótico das sombras e invisibilidades para dialogar com coisas que até pouco tempo nos eram estranhas. Teixeira (2012, p.13) chama a atenção para o fato de que há “sociedades que ainda vivem o mito vivo e que possuem uma ontologia original. Trata-se de compreender como eles pensam a si mesmos, como compreendem o lugar que ocupam no cosmo, como veem o mundo e como concebem o outro”.

Para podermos compreender o alcance do aspecto transcendental que envolve o povo Sateré-Mawé é preciso, em primeiro lugar, ter presente o fato de que o guaraná é um elemento de fazimento e refazimento da vida, onde ocorre o processo de hominização dos índios mawé. Não admira, pois, que, neste domínio, estes indígenas tenham pensado por muito tempo que o guaraná o conduziram ao pináculo de sua história, consubstanciado na Terra sem Males, uma utopia dos Tupinambá de quem são tributários. A Terra sem Males para os Tupinambá é uma espécie de paraíso genesiano, lugar da fartura onde jorra leite e mel, o horizonte da síntese da História e de sua esperança salvífica frente ao sagrado e de seus entes transcendentais.

O inquietante e frustrante na busca da Terra sem Males foi o fato de os Sateré-Mawé não a terem encontrado, quando fizeram a travessia do Atlântico, onde supunham estar localizada esta terra de prosperidade e da felicidade onde a vida lhe seria abençoada. De acordo com Henrique Uggé, sujeito desta pesquisa,

Eles caminhavam e se deslocavam de forma nômade para encontrar a Terra sem Males, no final foi uma decepção porque quando chegaram no Atlântico não tinha nada. Acabou a utopia. Então eles se reinventaram em sua utopia abrindo-se ao cristianismo. Antes a morte era o fim, o abismo sem saída. Hoje a morte tem um significado porque eles acreditam na outra vida, tem uma esperança. Sateré é um povo messiânico (entrevista, 2013).

Os Sateré-Mawé já enfrentaram grandes intempéries e sofrimentos: “brigavam muito com os Mundurucu porque eles roubavam a farinha dos sateré, até o dia em que os mawé mataram o chefe dos Mundurucu que tinha duas cabeças” (Henrique Uggé, entrevista, 2013). Deslindar este processo da subjetividade mawé supõe reconhecer, à guisa de justiça, o fato de estes índios constituírem-se num povo pacífico e ordeiro, pouco afeito às guerras e contendas com o inimigo. Henrique Uggé considera “que há nos Sateré-Mawé um ar triste. Tem sempre um aspecto do bem e do mal, há um fatalismo, algo trágico” (entrevista, 2013). Eles carregam sobre os ombros este peso, esta tristeza de terem matado o chefe da tribo inimiga. Um acontecimento trágico que vem se somar à frustração que eles tiveram em relação à utopia da Terra sem Males que, no final das contas, não a encontraram.

Sofrer faz parte da condição humana, não há explicação plausível, há solução no âmbito das crenças religiosas como, por exemplo, o cristianismo em cuja doutrina percebemos que Jesus, o Filho de Deus, assumiu o sofrimento da humanidade aceitando a morte de cruz. Isto, no entanto, não deixa de ser uma aceitação da fatalidade, um indício de substituição da História. Esta é a utopia do reino de Jesus Cristo: aqueles que se ocuparem da realização do bem na terra, agindo no curso da história com livre-arbítrio para a promoção da equidade e da justiça social, contemplarão o rosto de Deus. “Agora, pois, vemos apenas um reflexo obscuro, como em espelho, mas então veremos a Deus face a face” (1 Coríntios 13:12).

Às vezes, trata-se de um “destino” que caminha para fazer o que se faz necessário assumir. Um *fata viam invenient*, para lembrar Virgílio, no sentido de que os destinos encontram sim seus próprios caminhos (Eneida, III).

O animismo que atravessa e traveja a vida dos Sateré-Mawé, como realização de sua história, convive muito bem com o cristianismo nos dias atuais, embora não se trate de adesão cabal e absoluta à crença cristã. Ledo engano pensar que estes indígenas convertem-se, cegamente, ao cristianismo. Orivaldo da Costa (46 anos) estudioso da etnia Sateré-Mawé, revela que,

Na mitologia mawé ora os animais são pessoas, ora são animais. Isso é para lembrar o princípio em que tudo era vivido em harmonia. Houve uma desobediência e assim entrou o mal (entrevista, 2015).

Eles mantêm suas crenças pagãs a despeito de frequentarem outros cultos religiosos (GALVÃO, 1976). Tanto a crença na cobra como ente sagaz e georeferenciador da vida, quanto o guaraná como uma espécie de demiurgo, um “espírito” ou um “juízo”, que inspira o coletivo como deve agir para ter êxito nas reuniões que devem redundar na promoção do bem-comum, são expressões de uma relação de transcendentalidade animista. Agamben (2011, p. 106) nos lembra que,

Quando Marx, a partir dos Manuscritos de 1844, pensa o ser homem como práxis como autoprodução do homem, ele, no fundo, nada mais faz que secularizar a concepção teológica do ser das criaturas como operação divina. Uma vez concebido o ser como práxis, se tirarmos Deus e pusermos em seu lugar o homem, teremos como consequência que a essência do homem nada mais é que a práxis através da qual ele produz sem parar a si mesmo.

Däniken (2012, p. 180), exorta-nos dizendo que “nós fugimos do ponto de alguma coisa. Falamos do retorno dos Maias, mas os Maias não estavam sozinhos em suas crenças, quer eles soubessem ou não. A expectativa de que os deuses vão retornar continua um fato irrevogável”. Os Sateré-Mawé têm no guaraná o seu tecido simbólico-transcendental e material. Uma espécie de práxis porque ele é a força na qual se busca a produção da vida, não buscam força no Deus cristão, embora não possam prescindir dele que o chamam Tupana. A força, todavia, é buscada no guaraná. O índio Sateré-Mawé é

travejado pela ação do guaraná que o conduz pelas veredas do bem fustigando-o a encontrar o sentido transcendental de sua existência. Orivaldo da Costa deixa claro que,

No mito já tem o animismo na medida em que tudo é cercado pelo espírito. Desobedecer os espíritos da natureza provoca doença ou outro mal. É um povo de substrato animista-religioso. O guaraná é um deus, uma força (entrevista, 2015).

O guaraná é um elemento do animismo, é o que distingue esse povo, é o que impõe respeito e institui moralidade. É por isso que, conforme Bernardino Ferreira “os velhos ralam o guaraná no silêncio. Quando for tomar tem que ser no silêncio também” (entrevista, 2013). De acordo com Orivaldo da Costa “a cultura sateré-mawé é muito calada, é de não falar, então quando se rala o guaraná é no silêncio” (entrevista, 2015).

O guaraná é ordenador, uma *oikonomia*, em torno do qual se estabelece a práxis do povo Sateré-Mawé. É ordenador da vida em sociedade porque estabelece uma relação com as coisas, conferindo-lhes sentido. O aspecto da *oikonomia*¹²⁸ aqui destacado põe em evidência o fato de que os Sateré-Mawé não buscam zelar só pela administração da casa, mas também pela própria alma, “e não só a alma, mas também o universo inteiro são regidos por uma economia” (AGAMBEN, 2011, p. 60-61). Henrique Uggé, discorre sobre a cosmovisão sateré- mawé nos seguintes termos:

Para eles o céu é algo de vivo, tem elementos parecidos com o que está na terra: a anta, a cobra. Tudo o que eles sentem na terra eles creem no céu. Acreditam na outra vida e que vão para o céu, mas não tem ideia como é o céu. Todos vão para o além, mas não sabem como é. E quem faz o mal vai ser punido (entrevista,2013).

O céu é uma espécie de entrelugar que, embora os índios mawé não saibam como é, eles tem a inscrita do que seja por meio do imaginário. Ser “o céu algo vivo” já diz muito. Não é uma representação, é o próprio céu, que indica o rastro por intermédio da anta e da cobra. O rastro é uma imagem, é uma figura, porque presentifica o seu referente.

¹²⁸ A *oikonomia* é um paradigma teológico que aponta para o plano divino da salvação, cuja referência é a encarnação de Cristo, embora seu alcance seja muito mais amplo e controvertido para alguns autores como Agamben (2011). Ou seja, há uma organização do destino da humanidade que se realizou com a paixão de Cristo, uma economia do Salvador. Depois dele nada mais ocorreu em termos de plano salvífico porque ele cumpriu o seu plano de salvação.

É sugestivo e oportuno que saibamos ver a imagem ou o real (a coisa) na própria coisa como a água, a pedra, a anta, a cobra. Não é demasiado chamar a atenção, sempre que necessário, para o fato de que é preciso sair do enunciado para a anunciação, aquilo que Lèvi-Strauss, deixou de fazer no seu e difícil cognitivo erguido nas mitológicas.¹²⁹

À luz da exigência heideggeriana deve-se reconhecer que há, na cosmovisão sateré-mawé, um ser transcendente que possui “o conceito evidente por si mesmo [...]”. Em sua compreensão de ser, a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada, da tradição” (HEIDEGGER, 2012, p. 39; 58). Há uma estética de extrema beleza entre o aspecto do bem e do mal que se move no âmbito do livre arbítrio do indivíduo, e a presença vivificadora de um ser transcendente que se entremeia com a natureza.

Observe-se que a natureza do mundo das coisas não é um sistema fechado, sacral, em que Tupana intervém na ordem do mundo só em casos excepcionais. Ao contrário, Tupana pode intervir a qualquer hora sem interrupção das leis da natureza e do livre arbítrio do indivíduo. Sempre que o homem e a mulher transgridem as leis, agindo sob seu livre arbítrio, eles fazem um desvio, que não é necessariamente um mal, é uma transgressão já que as leis foram feitas para serem transgredidas, esta é uma lição ecológica.

O espigamento do arcaico em ondulação com a vivacidade da vida comunitária étnica e com a renovação de olhares em relação ao feminino parece, neste ponto, estar de acordo com Durand (2002), naquilo que ele considera feminização a relação existente entre a água, a natureza ou a animalidade e as mulheres. Se evocarmos Bachelard (2013), poderíamos acrescentar a este debate o complexo de Ofélia, também numa estreita relação da mulher com água, uma relação de afetividade diga-se.

Há aqui um ponto de intersecção do feminino com a natureza “vida e morte conjugadas e aliadas ao grande todo, à Grande Mãe, cujas guardiãs são as bacantes dionisíacas, modelos do próprio feminino” (MAFFESOLI, 2003, p. 170). Trata-se de uma estreita relação entre o vitalismo da vida e o trágico. Trágico, na retina desta pesquisadora,

¹²⁹ As mitológicas correspondem ao conjunto de quatro livros escritos por Lèvi-Strauss, nos quais o autor faz a estilização de variados mitos, a saber: 1) O cru e o cozido (1971); 2) Do mel às cinzas (2004); 3) A origem dos modos à mesa (2006); 4) O homem nu (2011).

é tudo o que leva à purificação dos sentidos no redemoinho de nossa odisséia, ultrapassando os limites da história e daquilo que a tradição filosófica habituou-nos a considerar como o vértice do conhecimento, cujas verdades racionais agonizam no turbilhão das incertezas. É preciso apurar os sentidos para percebermos que há outras orientações e que podemos nos banhar em outras águas, sem desmerecer o feminismo que tem sua vitalidade no dorso ocidental da história.

No vislumbre do feminino que aqui se espraia deve-se reconhecer que a tragicidade está presente no veio medular do mito. A presença da cobra que engravida a moça introduz não só a vivacidade da natureza (animal) no nascedouro da etnia Sateré-Mawé, como também sinaliza para o fato de que a mulher (seduzida pela cobra) terá seu lugar de destaque nos rumos da etnia. A cobra é o significante, funciona como um mapa, uma cartografia que associa a mulher à Mãe-Terra, que gera vida e a alimenta, em meio à sua potência de fertilidade e eterno devir.

A cobra, para além de ser um animal venenoso, ela demarca e georeferencia a etnia mawé no útero da Mãe-Terra como uma dança metamorfoseante em compasso serpenteador, sinuoso, delirante, errante, de prazer e satisfação que ferve no salão da existência. E esta georeferenciação muda o rizona, como percebeu Deleuze, acrescentando que esses fenômenos “atravessam sociedades e não são degradações da ordem mítica, mas dinamismos irreduzíveis traçando linhas de fuga [...]. Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 18,19).

O feminino mawé tem seu feixe de luz neste devir-animal cuja potência é capaz de levar à transformação. Transformação advinda da força mítica do guaraná que não realiza a sua função de inspirar e iluminar as palavras nas tomadas de decisão, sem antes passar pelas mãos da mulher. Depreende-se, desta ilação, que é a mulher que possui potência capaz de fazer ocorrer a transformação porque é ela o sujeito ativo que põe em ação a força do guaraná, através do sakpó servido aos presentes. Mais à frente ocupar-me-ei do tema da potência, por hora, convém seguirmos na ondulação do mito, fazendo a onda crescer.

O mito é o próprio guaraná vivo, pulsante e vital, aquele guaraná que nasceu do olho direito de Kahu`ê e que remete para o mito ancestral da mãe Uniã wuã sap`i, que

enterrou o filho de onde nasceu a planta e com ela a etnia Sateré-Mawé. Ou seja, esta ação da mãe tem sentido de fundação-ôntica a qual se manifesta no guaraná (sakpó) feito pelas mãos de uma mulher. Aqui reside o limiar, uma porta que se abre à minha análise.

O limiar, como sinalizei anteriormente, só se configura numa relação com dois outros ou com sujeito-sujeito. No evento do sakpó há um encontro entre o guaraná e a mulher sateré-mawé que faz o sakpó e o serve às pessoas presentes à reunião. O sakpó é feito por uma mulher mais velha, geralmente, pela mulher do tuxaua da comunidade. O conceito de limiar em Benjamin, soleira, umbral, pertence ao domínio de metáforas que evocam operações intelectuais e espirituais. Ele se inscreve em registro de movimento, de ultrapassagem, de passagem (GAGNEBIN, 2014).

Deve-se, reconhecer, que o limiar não anula o ser das coisas ou as suas propriedades. O guaraná continua sendo a planta silvestre com todas as suas propriedades medicinais de benefício para a longevidade e outros fatores, a água que eu bebo em forma de sakpó é a inscrita que remete à mulher ancestral, o limiar é a relação que eu faço entre esta mulher, feminina, ligada à Mãe-Terra, e ele, Kahu'ê, masculino, subsumido no guaraná. Em outras palavras, o limiar borra a fronteira, mas não se mistura com ela.

É, pois, nesse ponto radiante que reside o feminino sateré-mawé, fazendo pulsar a sociabilidade e todo o desenrolar da vida em comunidade. É um feminino mítico, ou melhor, que atua por dentro do mito irradiando a vida de seu povo. A fertilidade do limiar identificado nesta transcrição ou nesta passagem do feminino para o masculino (a mãe que passa o cetro ao filho) funciona como uma zona intermediária. Esta zona, aponta Gagnebin (2014, p.37), “é mais afeita às oposições demarcadas e claras (masculino/feminino, público/privado, sagrado/profano etc), mesmo que haja, em alguns casos, um esforço em deletizar tais dicotomias”.

A luminosidade do feminino, oportunizada pela fresta deste limiar, é que fervilha na cultura mawé. Este feminino é revestido de uma áurea que faz da mulher uma autoridade mítica no comando da política de seu povo. Uma autoridade que vem dos arcanos ancestrais e que encontra vigor e dinamismo no sakpó ritualístico, nucleador da política, que é feito pela mulher, sendo ela própria, a inscrita cristalina deste feminino que canta e se movimenta no reino da política.

A mulher não fala na reunião ou fala muito pouco e, esta situação, não leva-me a supor que ocorra aí um machismo exacerbado dos homens, embora haja evidencia de patriarcalismo no contexto indígena, como venho reafirmando. Conforme Orivaldo da Costa “o papel da mulher é um papel de silêncio. Tem palavra que fala homem e palavra que fala a mulher” (entrevista, 2015). Há, neste modo calado, silencioso, um aspecto primordial do feminino que sublinha bem o fato de “que o retorno regular, e ritual, à fusão original é um momento de interidade cósmica” (MAFFESOLI, 2003, p. 171). O papel da mulher como repositária e guardiã da cultura é, justamente, o de fazer a fusão originária (Kahu’ê e Uniã wuã sap’i ou masculino/feminino), no curso histórico da etnia numa interidade (completude) cósmica. Nisto consiste, por assim dizer, a submissão mítica da mulher sateré-mawé.

Esta é, pois, a mitopoética feminina sateré-mawé que, como tal, não fertiliza a ideia de submissão das mulheres mawé nos termos ocidentais de dominação masculina frente a elas. O modo calado delas alinha-se com um *ethos*, não com um engenhoso patriarcado. Esse comportamento que entranhou-se formando um *ethos* é responsável, em grande parte, por manter o equilíbrio e a harmonia da etnia, visto que promove a fusão e a presentificação da sabedoria ancestral viva no guaraná (Kahu’ê/ masculino) e na ação prático-transcendental da mulher que rala e serve o guaraná (Mãe-Primitiva / feminino).

O encontro do feminino com o masculino é iluminador da partilha da vida tribal menos conflituosa e menos competitiva no plano das relações de poder entre estes dois gêneros. É este o jeito encontrado no adorno do mito para conformar as relações sociais e acomodar os conflitos, uma espécie de contrato de convivência tácito, que encontra sua melhor explicação na nervura aurática do próprio mito. Trata-se de uma partilha entre o feminino e o masculino, cuja presentificação da aura ancestral “se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 58).

Regular as possibilidades de seu ser pode significar, neste caso, uma dobra que o mito faz em si mesmo para conformar os ânimos, evitando contendas internas que poderiam estabelecer divisões entre os mawé. Assim como o judaísmo encontrou uma forma de regular o conflito entre os gêneros, construindo a imagem da mulher como ser

inferior e dependente do homem¹³⁰, tal como legisla o Gênesis, da mesma forma os Sateré-Mawé encontraram o seu jeito com o silêncio mítico da mulher, o qual não é sinônimo de submissão pura e simples.

Oportuno, neste debate, pontuar o fato de que a tradição judaica do paraíso genesiano cristalizou a imagem da mulher como ser tentador que perturba a relação do homem com a divindade. Ela é responsável pelo grande conflito de consciência que cinde o universo humano entre o bem e o mal. A obra *Malleus Maleficarum* (martelo das feiticeiras), escrita em 1484 pelos Inquisidores do Tribunal da Santa Inquisição Heinrich Kramer e James Sprenger, é sem dúvida, uma grande referência para compreendermos as articulações entre sexualidade e poder, relações de gênero e Estado teocrático.

Em *Malleus*, a figura da mulher corresponde ao arquétipo do pecado que habita nos domínios da carne, do sexo, do prazer e dos sentimentos frívolos e maliciosos. As mulheres são seres que se deixam ludibriar pelo demônio – representado pela serpente – com grande facilidade. Na literatura pagã matricêntrica, “a serpente é símbolo máximo da sabedoria, pois, além de representar a fertilidade é capaz também de se transformar em demônio para manipular seres fracos, através da volúpia, da concupiscência e permissividade” (TORRES, 2005, p. 76).

O que se põe em causa, nestas discussões, é a construção da misoginia como um antídoto ao poder androcêntrico. As ideias misóginas que imortalizaram os doutores da Igreja no Cristianismo primitivo ainda se fizeram ecoar na literatura renascentista. Subjáz à sutileza metafórica de humanistas como Da Vinci, Michelangelo, de certa forma Boccaccio, e do próprio Dante a ideia da mulher como simulacro que conduz o homem ao sofrimento e à desolação. Para outros humanistas como Petrarca e Rabelais, a mulher é vista como um horror para a humanidade, sendo preferível ao homem não contrair matrimônio para evitar a sua própria perdição.

Em *História do medo no Ocidente*, Jean Delumeau, desvenda com maestria o tema do medo. Parte da ideia de que tanto os indivíduos quanto as coletividades estão engajados num diálogo permanente com o medo. Não se pode pensar a condição humana sem

¹³⁰ Um olhar demorado e mais exigente sobre a imagem da mulher construída e elaborada pelas forças teocêntricas do judaísmo, cristianismo antigo e período medieval, pode ser encontrado em *As Novas Amazônidas* (TORRES, 2005).

perpassar o medo, temor, receio, timidez e até mesmo a covardia. Numa demilitação que vai do século XIV ao XVIII, o autor coloca a desnudo os pesadelos mais íntimos da civilização ocidental no que tange aos assuntos da morte, trevas, peste, fome, mar, bruxaria, apocalipse, satã e seus agentes. A mulher, classificada como um ser que mantém intercurso com o diabo nas sociedades ocidentais, assume relevo na historiografia original deste estudioso francês.

Se, olharmos, pelo retrovisor da história, vamos perceber que a imagem de diabolização da mulher no Ocidente Cristão é algo bem antigo. Tertuliano apresentava forte rejeição aos mistérios da maternidade e Santo Ambrósio desdenhava o casamento preferindo, ambos, exaltar a virgindade. Para Tertuliano, a maternidade só trazia dores e aborrecimentos, ao passo que a virgindade era um estado sublime e quase divino. São Jerônimo chega a dizer que o casamento era um dom do pecado, e o mandamento bíblico “crescei e multiplicai” (Gen.1, 28) foi proferido depois da expulsão de Adão e Eva do paraíso, quando já estavam na luxúria sexual. Essa condição de promiscuidade e degenerescência sexual justificaria o desprezo pelo sacramento do matrimônio.

Delumeau (1989) credita essa situação a uma perspectiva de medo que o gênero feminino impunha ao universo masculinado. O medo ocorre sempre em relação a um outro ser que ameaça invadir o espaço da sua liberdade, do seu coração e de todo o seu ser. Uma das formas de afastar o poder da mulher que poderia invadir o universo masculino foi recorrer à dominação como antídoto (BOURDIEU, 2009). Ao longo da história a dominação masculina forjou a ideia do outro como antídoto do eu. Esse outro é a mulher, que abre historicamente a possibilidade de comando sobre o homem, a exemplo do que representou Eva na história da humanidade ao levar Adão a fazer a sua vontade.

Produziu-se, então, um engenhoso dispositivo anti-feminino que outorgou a inferioridade da mulher com teorias e pressupostos filosóficos para expurgar o medo que circundava o mundo dos homens. Uma das formas de combater o medo da perda da hegemonia nos domínios do poder de padrão branco, patriarcal, é negar a existência do outro como seu igual. A própria ciência se encarregou de legitimar o preconceito e a discriminação em relação às minorias sociais, na medida em que lança fundamentos sobre a negação do outro.

Essa elaboração ou produção negativa da imagem da mulher não ocorreu no contexto indígena sateré-mawé, o que não ousamos dizer que ocorra aí uma espécie de simetria de gênero, em que as relações sociais fluam como corrente sóbria de rios sem banzeiros. Há, outrossim, outras estratégias encontradas para apaziguar os gêneros e evitar contendas, como venho constatando neste estudo. O comportamento das mulheres centrado numa conformação mítica de pouca fala, mas com grande expressão valoral nos seus atos silenciosos, nos ensina a pensar ou a considerar o outro, diferente, também capaz de fazer história e de se exteriorizar para o mundo.

É preciso sublinhar o contraste na linha direta de Morin (2000) de que o conhecimento pode assumir uma dimensão dialógica, uma postura menos acéptica em relação ao pensamento tradicional, ao trágico ou ao pensamento selvagem, numa relação indivíduo/espécie/sociedade. Deve-se entender por dialógico aquilo que junta o que está separado. Lèvi-Strauss (2000), também, há tempo vem chamando a atenção para o fim do divórcio entre mito e ciência. O mundo do mito se sustenta nas coisas triviais do dia a dia, um caldo cultural que o torna vivo e dinâmico, trazendo um significado diferente para a vida comunitária porque se entrelaça a um colorido que se rejuvenesce, o que pode perfeitamente dialogar com outros saberes incluindo as ciências.

O feminino indígena é uma expressão de ser e estar no mundo diferente, em muitos aspectos, dos *modus vivendi* das mulheres brancas que constroem seus espaços e disputam relações de poder com os homens, uma forma encontrada para fazer frente à opressão que elas sofreram e ainda sofrem no processo histórico. Estamos vendo, no debate aqui empreendido, que não há uma situação de opressão vivida pelas mulheres sateré-mawé dentro da estrutura cognitiva mítica que consagra este povo. Ao contrário, a mulher sateré é reverenciada e encontra significação dentro de sua cultura, como aquela que tem a chave da tradição. Aqui reside a etnopoiesia da mulher mawé na medida em que ela é mitológica, ou melhor, funciona como uma cartografia que presentifica a tradição. Isto é antropoesia, é o belo, irradiando vida sob o signo do intempestivo. Orivaldo da Costa é lúcido em dizer que “o homem sateré-mawé não deixa que o poder levante a mão contra a mulher. O homem tem a função de fazer a política, a proteção. A mulher tem o poder de cuidar” (entrevista, 2015).

Krüger (2005) reconhece que as comunidades primitivas possuíam sim uma linha matriarcal em algum momento de sua história. E, o fato de os homens sateré-mawé tratarem bem suas mulheres, especialmente por ocasião da gestação e do resguardo de parto, pode sim estar associado a este vestígio ancestral, mas é mais provável que o homem tenha cuidado com a mulher parida, por exemplo, para evitar que a criança seja atingida pelo espírito mal dos animais.

Poderíamos falar de uma etnopoiesia feminina para situarmos a mulher sateré-mawé no âmbito de suas práticas sociais, pois trata-se de uma feminino lírico, um eu lírico que canta o ontem, o hoje e o amanhã com ternura e enlevo, sem perder de vista o tempo histórico da condição humana. Benjamin (2012, p. 183), situa esta situação dizendo que “o modo pelo qual se organiza a percepção humana, o meio em que ela se dá, não é apenas condicionada naturalmente, mas também historicamente”.

Sem dúvida, as mulheres sateré-mawé cumprem um papel histórico dentre de sua etnia na medida em que contribuem, por intermédio do sakpó, nos rumos políticos de seu povo. A cultura é, por excelência, o espaço da política, pois canaliza desdobramentos do existir e do pertencer numa possibilidade única. É preciso olharmos a cultura de dentro para fora, percebendo o alcance de seus raios no ambiente interno e externo onde a vida acalanta seus sonhos e utopias numa dimensão de transcendentalidade, mais também numa efetiva sociabilidade que se abre para a produção da materialidade da vida, garantida pela ação política do povo.

A política é a ação que leva à organização da própria vida, uma ação *activa* como concebe Arendt (1999), nucleadora da condição humana. Em sendo a cultura a essência da identidade de um povo, ela se imiscui com a política em uma dança frenética de pertença e realização mútua de seus propósitos. Fazer ecoar o feminino é o apanágio político das mulheres mawé que não se ocupam de um ativismo próprio do feminismo moderno, mas entoam o canto da manhã. Esta é a estética e o *ethos* destas mulheres: uma presença na ação *activa* forte e iluminadora.

O silêncio delas e não seu silenciamento¹³¹ é político-cultural, é aurático, e deve ser compreendido como ação política, haja vista o poder que elas têm sobre o sakpó. Carmita Neta de Oliveira da Costa, (44 anos), índia sateré-mawé ouvida nesta pesquisa, chama a atenção para o fato de que “o guaraná é um líder, ele tem que estar presente na reunião e só a mulher pode fazer o sakpó, mais ninguém, e deve ser uma mulher que tem filho isso é desde a origem” (entrevista, 2015). E, acrescenta:

sem o sakpó não há reunião, então eu acho que as mulheres são sim valorizadas na nossa comunidade, porque o sakpó é um chefe, mas é comandado (feito) pela mulher” (Carmita N. O. da Costa, entrevista, 2015).

Esta fala arrepia e faz rodar o triângulo de Morin (2000) centrado no indivíduo/espécie/sociedade, fazendo aparecer a política como apanágio do feminino mawé. É desconsertante ouvir que elas comandam a reunião, porque sem o sakpó feito por elas não tem conversa, não tem fala, não tem acordo. Isto é intempestivo e extemporâneo como percebeu Nietzsche (1999). A fala desta mulher índia desânqua o feminismo, porque produz um novo aprouche, uma (des)razão nova e perspicaz. Logo surgirão críticas e severações, acerca deste saber diferente que se me desvela fenomenologicamente, desocultando aquilo que estava na sombra, historicamente velado, encoberto diante de nós, como um exercício de transcendência (PINHEIRO, 2013). Também Maria Antônia Pereira (70 anos), parteira indígena ouvida nesta pesquisa reafirma o fato de que “só a mulher rala o sakpó porque foi Tupana que mandou ficar nas mãos dela” (entrevista, 2015).

Poder-se-ia dizer, que as mulheres sateré-mawé são inatuais para o feminismo ocidental e são, extremamente contemporâneas, naquilo que Agamben (2009) considera ser um passo em suspenso, que redesenha um devenir de completa abertura e possibilidades, um ainda não prenhe de potência. Elas carregam a barra de seu tempo por sobre seus ombros, enquanto potência que pode conduzir ao poder. Esta concepção não é destituída de importância para a compreensão da política, por isso, a minha tese de que

¹³¹ O silenciamento é uma ação produzida por outrem, por processos históricos, por ideologias patriarcais, o que poder ter exacerbado o silêncio das mulheres sateré-mawé. O silêncio sateré-mawé é um elemento cultural que, no caso das mulheres, é mais subjetivado.

as mulheres sateré-mawé têm uma aura ontológica centrada na ação *activa* político-cultural.

Se a vida dessas mulheres for pensada como uma potência elas podem dizer, com Agamben (2006), eu posso. Conforme este autor,

Este ‘eu posso’ além de qualquer faculdade e de qualquer *savoir-faire*, essa afirmação que não significa nada, coloca o sujeito imediatamente diante da experiência talvez, mais exigente – e, portanto, ineludível – com o qual lhe seja dado medir-se: a experiência da potência (AGAMBEN, 2006, p. 13).

As asserções de Agamben podem iluminar de modo premente o estatuto ontológico dos Sateré-Mawé e sua relação com o feminino dentro da etnia, que é ao mesmo tempo política e cultural. Não está em causa o *savoir-faire* destas mulheres, seus atributos ou faculdades empregados na feitura do sakpó, na medida em que tal bebida qualquer homem, qualquer pessoa, pode fazer porque é simples e usual. Trata-se de uma faculdade de poder, não em ato, mas em potência. A política mawé como todo movimento do real vive de flutuações no processo histórico e, para firmar-se em atos, precisa da potência que neste caso vem da mulher. A potência é do reino das possibilidades, do ainda não, mas que está vivo e que poderá vir a ser. É, por isso, que se diz que as mulheres têm as chaves da cultura mawé, são as suas guardiãs, como constatamos nesta pesquisa.

Ricoeur (2014, p. XXIX) nota com singular perspicácia esta dimensão do feminino indígena, quando declara que “proclamar a fenomenalidade do mundo interior é em primeiro lugar alinhar este último com o mundo chamado exterior, cuja fenomenalidade não significa de modo algum objetividade”. Objetividade na ótica positivista significa fatos, o que para Nietzsche é um vazio, pois “o que não há são fatos, mas apenas interpretações” (IBIDEM, p. XXIX). Ao desenvolver o tema da experiência interna contra os apelos positivistas “Nietzsche aruína no princípio o caráter de excessão do cogito em relação à dúvida de Descartes entre o mundo do sonho e o mundo da vigília” (RICOEUR, 2014, p. XXIX).

A dualidade é a não verdade e teorizar é ampliar os cinco sentidos. Algo de vivo pulsa redundando em reservas cognitivas efetivas. Nietzsche mete o dedo na ferida do cogito, na pustema do racionalismo, quando argui reafirmando a razão nos sentidos supra-

sensíveis como os sonhos, a fantasia, o imaginário, o mitológico, enfim, todo o *mundo da vírgula* como ele próprio diz. Este aspecto é também proposto por alguns estudiosos do campo da antropologia como viveiros de Castro (1996), que se colocam nas sendas abertas da filosofia “selvagem” de Nietzsche, Deleuze, Derrida, Agamben, Freud e Benjamin (FONSECA, 2013).

Freud (2012, p. 123), é lúcido em afirmar que “o comportamento do homem primitivo, de reagir aos fenômenos que estimulam sua reflexão formando a ideia de almas e transferindo-as para objetos do mundo exterior, é julgado natural e não particularmente enigmático”. Esta é uma lição que emerge do mito e, no caso das mulheres sateré-mawé, o fenômeno do sakpó sob a potência feminina do devenir no campo da política, é um valor inextinguível que brota da aura ôntica ou da alma ancestral, esparramando-se para o mundo exterior das vivências práticas de seu povo. Note-se que aqui, “está em questão o modo de ser da potência, que existe na forma da *exis*, da soberania sobre uma privação. Há uma forma, uma presença daquilo que não é em ato, e essa presença privativa é a potência”. Esta é uma potência que, geralmente, se transforma em ato na medida em que,

O homem não pode fazer o sakpó, então, a mulher é chamada para dentro da reunião pra fazer o sakpó. Então, ela vem pro centro da reunião de qualquer maneira. A mulher tem defeitos, também, mas não podemos pegar isso como algo só negativo, porque ela tem virtudes também (Bernardino Ferreira, entrevista, 2015).

Então, não seria demasiado dizer, com Agamben (2006), ser o escuro, que é a *stereis* da luz, a cor da potência. É uma e mesma natureza que se apresenta ora como as trevas e ora como a luz. Os índios ao ingerir o sakpó se preparam para receber a força do guaraná, conversam com ele para dele saírem com propósitos e objetivos políticos exitosos. A mulher é, pois, este vetor sakpolíneo que faz fluir a dinamicidade na tribo. Esta realidade se deslança ombreado com o discurso ancestral daquela mãe que dizia “meu filho você vai estar presente em todas as reuniões. É por isso que o guaraná tem que estar lá através do sakpó” (Bernardino Ferreira, entrevista, 2015). Fátima de Souza Silva (39 anos) índia sateré-mawé ouvida nesta pesquisa reafirma esta fala de Bernardino dizendo que,

Quando o sakpó está no meio da roda a gente conversa sobre trabalho porque ele dá entendimento para as pessoas. Geralmente sai coisa boa depois da roda de sakpó: os homens saem pra caçar, pescar, ver o trabalho na comunidade. E as mulheres saem para tirar mandioca e fazer a farinha. O capataz é responsável pelo trabalho, então, ele organiza o trabalho das pessoas (entrevista, 2015).

A voz autoral dos sujeitos que vivem a experiência cotidiana com o mito dá o tom ontológico das relações de gênero que fecundam a vida do povo Sateré-Mawé. Atente-se, para o fato de que, tanto as mulheres quanto os homens reafirmam constantemente que há sim um princípio feminino existente na prática do sakpó. A última fala remete para as relações de gênero presente na divisão social do trabalho dentro do grupo étnico e que, certamente, possui uma base mitológica. Isto confirma o dito de Lèvi-Strauss (1991) de que o mito é a identidade primeira e mais profunda de uma coletividade.

O olhar que lancei sobre as mulheres sateré-mawé nestes dez anos de estudo autoriza-me a dizer, a partir de Däniken (2012, p. 104), que “os deuses olharam para suas criações com orgulho, enquanto a humanidade olha com medo. Mas, então, chegou o momento em que os estrangeiros deveriam voltar para sua nave-mãe”. Estrangeiros que somos em terra indígena, cuja trave nos olhos nos impede de fustigar o formigueiro para ritmizar a dança de um caos, de um escuro, que pode vir a ser um tipo especial de ternura e carinho numa ciência que se permite trágica e selvagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo de pós-doutoramento realizado na Université Lumière de Lyon 2, na França, sob a supervisão diretiva do professor doutor Jorge Santiago, representou para mim um esforço significativo no sentido de procurar contribuir para o deslocamento dos esforços de pesquisa na Amazônia, que poderá deixar de ser tratada somente como campo de investigação de estudiosos de outros países e regiões, para se tornar um local de formação e aplicação do conhecimento. Não resta dúvida de que a França, nesse processo de formação, é considerada legatária, na medida em que vem ao longo dos anos formando docentes e pesquisadores brasileiros.

Falta pouco para as seis horas da manhã na selva amazônica, onde encontro-me fazendo a finalização das palavras neste estudo ensaístico e ao mesmo tempo de base empírica. A esperança é como o lótus que cresce no barro e floresce em todo o seu resplendor mostrando sua beleza. A minha esperança floreada de utopia é que um dia as mulheres indígenas da Amazônia possam ver a luz, saindo das sombras ou das trevas nas quais foram encapsuladas no curso da história. E que, essas indígenas, assim como as mulheres sateré-mawé possam ser enxergadas por meio de uma visão multidimensional.

Esta pesquisa revela que inexistente partilha dos bens simbólicos dos Sateré-Mawé sem a presença de um princípio feminino que fertiliza a sociabilidade e a vida material e imaterial deste povo. Poder-se-ia dizer que inexistente partilha sem o objeto simbólico, sem a ontologia das criaturas como sinalizei ao longo deste estudo. O objeto simbólico dos mawé é o sakpó no qual subjaz um princípio que o ativa e coloca-o em funcionamento para cumprir o seu papel de iluminar e conduzir politicamente os destinos de seu povo. Este princípio é feminino, advém da força aurática-ancestral de uma mulher.

O feminino que emerge com a prática social e ritualística do sakpó remete-se ao rastro da Mãe-Primitiva, que assume uma simbologia singular na estrutura mitológica sateré-mawé, na medida em que a mulher constitui-se na célula *mater* do próprio mito. A mulher é, então, alfa e ômega, início e fim da sociabilidade de seu povo. Ela é o ponto de convergência e união da tribo consignado na prática do sakpó, bebida ritualística elaborada pelas mãos feminina. Todo o edifício conceitual, político-social, ético e moral dos Sateré-Mawé é ancorado na oralidade das histórias passadas de geração a geração. E a presença de um espírito feminino é confirmada tanto pelas histórias que ouvimos, em conversa com eles durante o percurso da pesquisa, quanto pelas falas dos sujeitos ouvidos em nossa pesquisa.

Estas constatações confirmam a presença de uma *arché* feminina no eixo teleológico da vida sateré-mawé, conforme havíamos pensado no início desta pesquisa. Substancialmente, neste processo, o campo revelou que as mulheres são repositárias e guardiãs da cultura de seu povo, sendo, pois, o seu silêncio uma expressão deste legado mítico. A sua “submissão” é mítica, não se inscreve nas insígnias da dominação patriarcal. Não se trata, verdadeiramente, de um feminino submisso, já que das mãos da mulher que faz o sakpó emana a força que todos precisam para prover a produção da vida. Trata-se,

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

isto sim, da mulher que é forte e central nos rumos políticos de sua comunidade, de sua etnia.

Uma outra constatação, talvez a mais significativa para mim que sou feminista e estudiosa desta temática há mais de vinte anos, é o fato de ter aparecido na pesquisa o não alcance das teorias de gênero da racionalidade moderna no contexto indígena. E, diga-se, que o meu propósito não consistiu em descartar o estudo ocidental das relações de gênero, mas sim permitir-me lançar um outro olhar envolvendo as mulheres sateré-mawé que possuem vozes autorais, capazes de instaurar conhecimentos sob a partitura de novas ressonâncias de um amanhã que canta e ferve no tempo contemporâneo. Esta é uma lição ecológica que emerge do mito.

A canção das mulheres mawé vive no próprio âmago da etnia, e não se resume à submissão, seu grito e sua força são potencialmente mais poderosos do que supõe a nossa filosofia. Meu agradecimento a elas por terem permitido minha aproximação às suas práticas sociais é, deusas, insuficiente para expressar em palavras. À estas mulheres, meu respeito e reverência. Clareou a manhã e o dia anuncia-se formoso na selva, lembrando-me das conversas e dos colóquios que tive com o professor Jorge Santiago, meu orientador e amigo, que ensinou-me ser livre mais do que já sou, com a responsabilidade da águia que segue incólome no seu compenetrado voo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer II. Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Traduzido por Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. La pontenza del pensiero Hre potency of thought. Traduzido por Carolina Pizzolo Torquato. In: Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. V. 18. N. 1. Rio de Janeiro: UFF, 2006.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Traduzido por Roberto Raposo. 9 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1999.

BACHELARD, Gaston. A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria. Traduzido por Antonio de Pádua Danesi. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Traduzido por Sergio Paulo Rouanet. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012 (obras escolhidas V.1)

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Traduzido por Maria Helena Kuhner. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

DÄNIKEN, Erich Von. Crepúsculo dos deuses: o calendário maia e o retorno dos extraterrestres. Traduzido por Silva Sarzana e Mario Pugliesi Netto. Bauru, SP: Idea Editora, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. 2. Traduzido por Suely Rolnik. V. 4. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEMEAU, Jean. O medo no ocidente:1300-1800, uma cidade sitiada. Traduzido por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERRIDA, Jacques e ROUDINESCO, Elisabeth. De que amanhã: diálogo/Jaques Derrida; Elisabeth Roudinesco. Traduzido por André Telles. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 2004.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral. Traduzido por Hélder Godinho. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

FONSECA, Mário Geraldo Rocha da. A cobra e os poetas: uma mirada selvagem na literatura brasileira. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais (Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários). Belo Horizonte: UFMG, 2013.

FREUD, Sigmund. Obras completas, volume II: totem e tabu, contribuição a história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Traduzido por Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

GALVÃO, Eduardo. Santos e Viagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012

KRUGER, Marcos Frederico. Amazônia: mito e literatura. Manaus: Edua, 2003.

LÈVI – STRAUSS, Claude. Mito e significado. Traduzido por Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. O cru e o cozido. Traduzido por Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MAFFESOLI, Michel. O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. Traduzido por Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São paulo: Zouk, 2003.

MORIN, Edgar.. Os sete saberes necessários á educação do futuro. Traduzido por Catarina Eleonora F. da Silva, Jeanne Sawaya. Revisado pr Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. *In*: Obras incompletas. Coleção Os Pensadores. Traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova cultural, 1999.

PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. Mitopoética dos Muyraquitãs, porandubas e moranguetás: ensaios de etnopoesia amazônica. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

RICOEUR, Paul. O si-mesmo como outro. Traduzido por Ivone C. Benedetti. 1 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Traduzido por Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

TEIXEIRA, Neiza. Para quem ou para além de nós: uma contribuição do pensamento “primitivo” ou “barbaro” para o pensar do futuro. Manaus: Valer, 2012.

TORRES, Iraildes Caldas. As novas Amazônidas. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

UGGÉ, Henrique. As bonitas histórias sateré-mawé. Manaus: Secretária de Educação do Estado do Amazonas, 1993.

YAMÂ, Yaguerê. Sehaypório: o livro sagrado do povo sateré-mawé. São Paulo: Petrópolis, 2007.

RITUAL PAGÃO DO BOTO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: FEITIÇO E GRAVIDEZ

Rooney Augusto Vasconcelos Barros¹³²

Iraíldes Caldas Torres¹³³

Artemis de Araujo Soares¹³⁴

Resumo: A Amazônia brasileira é um compósito sociodiverso de culturas em cujo universo todos os turibulários dobram os joelhos. Seu acervo mitológico é incalculável de onde advém os significados imateriais desta região, considerada por Lévi-Strauss como uma planície de mitos. Este estudo de doutorado versa sobre o erotismo e a virilidade do boto, mito popular da Amazônia, a quem é atribuído certas paternidades neste espaço regionalizado. A narrativa dá conta de que em noite de lua cheia o boto realiza a sua ritualística nas comunidades tradicionais da Amazônia profunda, procurando moças incautas com quem possa namorar seguido de cópula sexual. O animal cetáceo que habita as águas conhecido como boto transforma-se num rapaz bonito e garboso, vestido de branco e com um chapéu na cabeça, à procura de fêmea ou moça nova para realizar suas pulsões, em cuja virilidade assenta-se sua condição “patriarcal”. A nossa pesquisa assenta-se numa metodologia do trágico, a partir de uma conversação dialógica com autores do pensamento complexo, tendo por base a Comunidade Limão, Localizada no Município de Parintins no Amazonas, Brasil. Dentre os múltiplos resultados constatados verificou-se que as deserções de paternidade em comunidades tradicionais do Amazonas, são atribuídas ao boto que enfeitiça a moça e engravida, fazendo dela uma mãe solteira, À guisa de conclusão, pode-se dizer, que ao mito é conferida a paternidade, quando na verdade os filhos de mulheres solteiras são de homens casados, pais biológicos que abusam da própria filha, sacerdotes católicos dentre outros que não podem assumir o filho por questões morais.

Palavras-chave: Boto, Mulheres, Amazônia, Brasil

¹³² Doutorando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Brasil. Email: r.vasconcelosbarros@gmail.com

¹³³ Pós-Doutorado na Université Lumière de Lyon 2, na França (2015). Email: iraildes.caldas@gmail.com. Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (2003). Professora Associado I da Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

¹³⁴ Pos-Doc 1- realizado na Université Paris-Descartes Paris. Email: artemissoares@yahoo.com.br. Doutorado em Ciências do Desporto pela Universidade do Porto (1999). Professora associado 1 da Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

INTRODUÇÃO

Este paper realizado no âmbito de meus estudos de doutorado junto ao Programa de Pós- Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, Brasil, concentra-se no tema do erotismo sob a perspectiva de gênero, buscando mostrar o ritual pagão do boto sedutor na Amazônia brasileira. Trata-se de um tema candente em nossa região. Mas que é pouco explorado no âmbito da Ciências Sociais.

A nossa intenção consiste em verificar de que forma ocorre o ritual de sedução do boto Amazônico, em cuja crença mitológica assenta-se o aspecto patriarcal, de domínio do homem sobre a mulher, consignado na representação mítica do boto que seduz e engravida moças incautas nesta região.

O aporte teórico-metodológico assume as orientações das abordagens do pensamento complexo e da pós-modernidade, num diálogo permanente com o campo da nossa pesquisa. O trabalho de campo foi realizado na Comunidade de Nossa Senhora de Nazaré. Localizada na área rural do Município de Parintins, no Amazonas, junto a uma amostra de 02 homens e 02 mulheres, sob a técnica da entrevista profunda.

Deve-se reconhecer, enfim, que o ritual do boto de matriz pagã e animalista, encontra forte amparo na cultura cristã das comunidades tradicionais da Amazônia profunda, na medida em que a moça seduzida e “emprenhada” pelo boto, é bem aceita pelos moradores da sua comunidade, justamente porque ela foi enfeitada por um homem-animal. É o que abordamos ao longo deste estudo.

As peripécias sociais do boto e o engravidamento de mulheres na Amazônia

Há, no espírito humano, uma força imaginal capaz de construir e criar imagens, ideias, situações, contextos, sagacidades e uma infinidade de coisas que se estabelecem no imaginário como objeto do real, sentido e percebido. Estamos falando de uma fenomenologia da existência ou de uma poética do devaneio, como anotou Bachelard (2013). Estas forças imaginativas, com efeito, se desenvolvem na mente humana de formas bem diferentes, seguindo pelo menos duas linhas, conforme explicita Bachelard (2013, p.01): umas forças imaginativas “encontram seu impulso na novidade; divertem-se com o pitoresco, com a variedade, com o acontecimento inesperado [...]. As outras

forças escavam o fundo do ser; querem encontrar no ser, ao mesmo tempo, o primitivo e o eterno”.

O mito é uma dessas criações e elaborações da imaginação humana que se põe no mundo da vida, com seus cânones e moralidade, para explicar a existência e o moinho da vida. Não é uma mentira ou uma ilusão, é uma realidade vivida, percebida e apreendida, no processo imaginal. A mente humana é vetor de criação e, ao criar uma imagem, um objeto, uma ideia, armazena em sua memória esta criação como real. Ou seja, “eu posso reter pelo tempo que quiser uma imagem em minha visão; encontrarei sempre o que tiver colocado” (SARTRE, 1996, p.22).

Heidegger (s.d), nos lembra que não há meros fatos, um fato é aquilo que é à luz de conceitos fundadores e de acordo com o alcance de tal fundação. O mito não é desprovido de fundação heurística haja vista o amparo epistêmico que tem no edifício monumental de Lévi-Strauss, consubstanciado nos quatro volumes de *As Mitológicas*, que ganharam o mundo como referência epistemológica no campo da mitologia.

Os povos tradicionais indígenas e não indígenas, geralmente sem escrita, e que “erradamente chamamos de primitivos” (Lévi-Strauss, 2000, p.29), possuem um pensamento erudito no contexto de sua tradição, repassada oralmente por intermédio das narrativas, de geração em geração. Trata-se de equações cognitivas tecidas por dentro das construções morais, políticas, estéticas, éticas, artísticas, que se espraiam urdidas com fios culturais no processo de cognição. “É um pensamento intelectual”, nas palavras de Lévi- Strauss (IBIDEM, p.30).

É, pois, neste âmbito do etnosaber que compreendemos o mito do boto, vivente e atuante nos trópicos úmidos, com pujança e grande alcance social no âmbito do imaginário, em cuja centralidade repousa uma intenção. Para Sartre (1996, p.24), “a intenção está no centro da consciência: é ela que visa o objeto, isto é, que o constitui pelo que ele é”. Mostramos neste estudo qual é a intenção que subjaz na estrutura medular do mito do boto, nas narrativas capturadas no trabalho de campo.

O mito do boto vivente na Amazônia é revestido de uma aura de sensibilidade estética no âmbito da sexualidade, sem deixar de apresentar uma carga de virilidade, em cuja célula matter assenta-se o ideário patriarcal de supremacia masculina com judiciosa submissão da mulher. Atente-se, pois, não obstante, para o fato de que nesta suposta

submissão encontra-se um desejo e uma pulsão feminina, que mobiliza aspectos de subjetividade, que se entrelaçam aos afetos e amores, no evento do mito.

A narrativa do boto engendra, também, uma antropologia do sensível captada por uma razão que se permite ver as sombras ou o escuro, que a ciência ocidental não permitiu vir à luz. Contemporâneo, diz AGAMBEN (2009, p.63), “é justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”. Uma das trevas ou obscuridade que percebemos no mito do boto é a vertente da dominação que reabilita virilidade e a sedução (feitiço), assentada na cultura patriarcal ocidental. A intenção, certamente é não desprovida de conteúdo dominador, consiste em “encobrir a luxúria e lasciva do clero, a libertinagem e abusos sexuais dos colonos e o incesto praticado por pais biológicos com suas filhas na tenra idade” (TORRES, 2009, p.170).

É possível, pois, percebermos que nas sombras engendradas no mito essa intenção principal é desdobrada em outras de ordem justificadora no âmbito da moral. A primeira está associada à tessitura do patriarcado nas terras do Novo Mundo recém conquistadas, pelos europeus, com flagrante manipulação da mulher (enfeitiçamento) pelo boto, que a seduz e domina. A outra intenção é ancorada na deserção da paternidade, pois, o filho que nasce da relação da mulher com o boto, não tem pai em forma humana, é chamado pelo codinome “filho do boto”, o que justifica a ausência de pensão alimentícia e/ou outro tipo de auxílio do pai biológico. Voltaremos ulteriormente a este assunto. E, por último, o fato de a moça não sofrer sanção em sua comunidade pelo fato de ter engravidado, cuja justificativa de ordem moral assenta-se na ausência de consciência, já que se encontrava sob efeito de feitiçaria.

A narrativa do boto dá conta de que

Á noite o cetáceo sai das águas, transforma-se num garboso rapaz, grande dançarino e bebedor. Geralmente vestido de branco, tendo sempre um chapéu na cabeça, que esconde o orifício que revela sua condição de cetáceo (PINHEIRO, 2009, p. 136).

Esse rapaz distribui charme e simpatia, com molejo no andar e sedução no olhar “Aparece na festa de forma sorrateira, ninguém o conhece na redondeza, e inicia um jogo de sedução com moças que se veem atraídas por tão incomum beleza, cujo olhar

penetrante e sedutor as inebria deixando-as atrapalhadas em seu juízo” (TORRES, p.2009, p. 169). De acordo com esta mesma autora,

É comum na Amazônia as moças prepararem-se com banhos de ervas e unguentos para ‘azarar’ nas festas, encontrar um moço bonito com quem possam divertir-se e namorar. Esses banhos de erotização funcionam também como um protetor para o corpo, afastando os perigos de doenças e feitiços. É justamente isto que atrai o boto (TORRES, 2009, p.169).

Se, nos banharmos no rio da razão sensível, vamos perceber que há aqui um ladino jogo de sedução de ambas as partes. Não só o macho se investe de uma poesis do belo, que jorra vida e vigor insinuante, como também as fêmeas se põem na matiz da sedução com uma aura de subjetividade que transcende a si próprias. Trata-se dos sentidos como forma de razão. Aquilo que Maffesoli (2014), vê como a inteireza do ser.

Pinheiro (2009, p.136) prossegue com a narrativa chamando atenção para o fato de que,

Depois de apreciar o inebriante perfume e beleza por algum tempo, o boto convida a moça para dançar. Enfeitiçada é amorosamente conduzida para a praia, seu leito nupcial. Aqui, é a natureza que serve de cenário para os devaneios amorosos. Seu sêmen é capaz é capaz de engravidá-la mesmo quando está menstruada. Dessa relação, nasce uma criança – filho do boto. Curiosamente, em vez de ser punida por conceber um filho fora do casamento, passa ser ainda mais aceita pelo grupo. Assim, a moral reguladora do lugar é sensivelmente alterada.

Deve-se perceber, nesta narrativa, o exímio desempenho do boto-homem como um cavalheiro que seduz, com seus brios e dotes de sedutor, tal qual acontece com o chamado “amor à primeira vista”, como ecoa na cantiga ocidental. Um sensível conquistador da estirpe de Dom Juan, da forma como o Ocidente embala o jogo de sedução no epicentro de uma arte, cantada e decantada poeticamente, trêmula inclusive, nas telas de hollywood. A cultura androcêntrica, conforme Torres (2005), não admite a investida da mulher sobre o homem no jogo de sedução. Logo recai sobre ela o estigma da puta e libertina, isto porque elas não foram feitas para vencer e triunfar.

Note-se que a narrativa do boto apresenta o homem forte e poderoso no leito nupcial tão heroico e imbatível, a ponto de engravidar a mulher mesmo se ela estiver na lua sangrenta. Esta é, pois, uma fina tessitura do tecido falocêntrico que estrutura a sociedade patriarcal. E, assim, vai sendo feita a reprodução da sociedade “com um alto grau de certeza, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado” (LÉVI-STRAUSS, p.63).

Em nossa pesquisa de campo realizada com os moradores da comunidade Nossa Senhora de Nazaré, Município de Parintins, no Amazonas, aparecem os mesmos elementos da narrativa do boto, apresentada por Pinheiro (2009). Antônio da Silva (86 anos) expõe o seguinte relato:

Os antigos contam que nas festas das comunidades aparecia um moço vestido de branco e com chapéu. Diziam que era o boto, ele utilizava o chapéu para esconder o buraco na cabeça. Diziam que ele vem, dança, namora, bebe e se encontra com a mulherada. E, sem ninguém perceber, antes de amanhecer o dia ele volta pro rio. No passado se falava muito de mulheres que apareciam de filho e não se sabia quem era o pai (entrevista, 2017).

Em pesquisa relativamente recente realizada por Torres (2009), é confirmado a presença de Henry Walter Bates que esteve na Amazônia no período de 1848 a 1859, como o naturalista que anotou os primeiros registros sobre o boto sedutor. Ou seja, quase cem anos depois da aplicação da Lei Pombalina na Amazônia¹³⁵, que regulamentou o caldeamento da população Amazônica com o sangue português e indígena.

Esse também é um momento significativo para a Região e recebeu as evangelizações dirigidas aos povos indígenas com a chegada de várias congregações e instituições religiosas, tais como os jesuítas, mercedários e carmelitas.

Esse dado é significativo na análise que ora nos ocupa a mente, na medida em que sinaliza para o aumento de clérigos e as sexualidades contidas e proibidas, o que dá pujança valoral ao mito do boto. Não menos significativo que este dado é o comércio sexual, colocado em marcha na Amazônia, a partir do século XVIII como detectou João

¹³⁵. A política pombalina que transcorreu no período de 1757 a 1758, consubstanciada no Diretório, expedido Pelo Governador do Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado, abrangeu o Estado do Maranhão e Grão-Pará, e mais tarde se estendeu a outros estados do Brasil.

Daniel (2004), no âmbito da política de Marquês de Pombal. Trata-se da doação de meninas por seus pais a colonos portugueses em troca de alguma quinquilharia, por um lado, e a prostituição de moças por assim dizer, em troca de melhor sobrevivência na sociedade colonial, por outro lado (TORRES, 2005).

Quando Elizabeth Agassiz, no século XIX, se encheu de espanto ao ver crianças sem pai em Tefé e Maués, municípios do Amazonas, o mito do boto já havia se espalhado na Amazônia profunda. O lastro e pujança deste ser vivente é constatado na narrativa de Maria Conceição Vasconcelos (73 anos), moradora da comunidade Nossa Senhora de Nazaré, locus de nossa pesquisa. Ouçamo-na:

A história de boto que eu conheço bem é de uma família lá do Paraná do Ramos. Morava lá só o pai, a mãe e as filhas, e todas as noites ia lá um boto na forma de rapaz, namorar com uma delas. Dizem que ela gemia e tudo. Quando o boto saía ela ficava meio doente, até que um dia o pai foi ficar na espera do rapaz, na porta. Quando ele apareceu o pai cacetou o homem. Ele correu e caiu na água, no outro dia amanheceu um boto morto debaixo da ponte (entrevista, 2017).

Observe-se que a narrativa de Conceição Vasconcelos retrata um quadro de namoro emoldurado nos cânones da moral ocidental, de namoro na porta da casa dos pais da moça, enfim, uma situação de normalidade como exige essa convenção social. Não fosse o estado doentio provocado na moça não teria provocado o desfecho com morte. Há sempre um elemento do animismo e do selvagem presente na relação com o boto, proveniente do enfeitiçamento causado à moça.

Poder-se-ia pensar, a propósito da relação dos afetos e dos amores, que entrelaçam duas pessoas de forma intensa e avassaladora, que não se trata necessariamente, de um aspecto reimoso do feitiço do boto, mas sim de um estado febril de paixão, tal como acomete os adolescentes em estado de elevada pulsão, não só sexual, mas também de amor. Para Lévi-Strauss (1985, p. 170), “o mito aparece como um sistema de equações em que os símbolos, nunca nitidamente apercebidos, entram por meio de valores concretos, escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis”.

Morin (2001, p. 10), pensador contemporâneo que se filia à razão sensível é enfático em dizer que,

Nosso cotidiano vive sempre em busca de sentido. Mas, o sentido não é originário, não provém da exterioridade de nossos seres. Emerge da participação, da fraternização, do amor. O sentido do amor e da poesia é o sentido da qualidade suprema da vida. Amor e poesia, quando concebidas como fins e meios do viver, dão plenitude de sentido ao ‘viver por viver’.

Cumpre-nos aditar, por assim dizer, com base na narrativa de Conceição Vasconcelos, que não deve haver divórcio entre mito e razão. É preciso, pois, reconhecer que ambos possuem racionalidades diferentes. Como diz Torres (2009, p. 171), “o mito possui uma racionalidade própria que é diferente da racionalidade ocidental. A racionalidade não é privilégio dos civilizados e nem os mitos são coisas dos primitivos”. Estamos num tempo, diz Derrida (2011, p. 12), “que se torna fabuloso ou mítico”.

Um lampejo do boto sedutor aparece no relato de Rinara Nívea Vasconcelos (44 anos), moradora da comunidade Nossa Senhora de Nazaré, locus de nossa pesquisa. Vejamos:

Uma vez fui pescar com o Mario e quando estávamos lá pescando eu pedi pra ele pra voltar, porque minha menstruação tinha voltado, então retornamos. Na volta os botos atacaram a gente quase alagaram a canoa. Graças a Deus chegamos bem, a gente andava no remo. Eu cheguei e fui pulando para a terra com medo (entrevista, 2017).

Poder-ia dizer que o mito é a pedra de toque do saber tradicional da Amazônia, assim como a ciência é a pedra angular do pensamento moderno no Ocidente. Assim como para Da Vinci “a arte é a rainha de todas as ciências”¹³⁶, o mito é a alma de todo saber tradicional (TORRES, 2015).

Enquanto que a ciência se faz enunciar por intermédio do discurso científico ipso facto, ancorado numa ratio canônica, o mito é articulado pela vivência do mundo da vida, em cujo imaginário social faz sua morada. Estamos direcionando, junto com Carvalho (1997, p. 13-14), uma crítica à ciência ocidental “paramentada por fatores ‘objetivos’, desprovida de subjetividades, imagens, mitos e símbolos, sem erros”.

¹³⁶ Ver Eduardo Lima. Da Vinci: todas as faces do gênio (Dossiê). Revista Super Interessante, 2015.

O boto amazônico é, em ulterior consciência, um ser pulsante no imaginário social dos povos tradicionais desta região. Não se enuncia em telas de cientificidade, ele vive, povoa, saltita, no imaginário. A sua epifania se expressa, em primeiro lugar, na mente humana, não como uma miríade ou fantasia, nem como uma miragem, ocorre de forma concreta tal como constatamos na fala de Rinara Vasconcelos.

Pode-se inferir, a partir da narrativa retromencionada, que o boto é enunciado pelo saber tradicional consignado na lua sangrenta ou no evento da menstruação. Note-se que o fio que desencadeia o medo ou o calcanhar de Achiles de Rinara Vasconcelos, é o retorno do fluxo menstrual, catalizador da investida sedutora do boto. Este símbolo de feminilidade, é, pois, o evento epifânico do boto que se manifesta enunciando sua virilidade. O símbolo, como sugere Durand (2002, p. 41), “é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos [...] do meio”, algo construído como imagem no imaginário social como diz Sartre (1996). Também Maffesoli (2014, p. 14), chama a atenção para a necessidade de se atribuir “importância aos sentidos e ao sensível”.

A menstruação, elemento biológico, circunscrito ao espectro da fertilidade da mulher, sua condição de reprodutora, remete para o desejo sexual do macho, que é incitado para a cópula. Mario, personagem citado por Rinara Vasconcelos, se refere àquele fenômeno da investida do boto nos seguintes termos:

Um dia eu fui pescar com a mulher, aí eu perguntei, mas tu não estás menstruada? Ela disse: não. Já foi. Então eu peguei a arpueira¹³⁷ porque lá dava bem pirarucu. Também levei a malhadeira para o peixe miúdo. Nós atravessamos o Paraná do Ramos e fomos pescar lá do outro lado. De repente quando estávamos colocando a malhadeira ela disse: Mario, a minha menstruação voltou. Aí tirei a malhadeira rápido e pior que acho que era por causa da menstruação que deu uma panema¹³⁸ porque não pegou nada de peixe. Mas, rapaz, só deu tempo de tirar a malhadeira e o vermelhão¹³⁹ começou a soltar o rebojo debaixo da canoa, ele rondava ao redor da canoa. Viemos para casa e aquele boto perseguindo, quanto mais eu batia com o remo para assustar, mais o bicho perseguia. E o boto nunca está só, cada vez mais chegavam outros

¹³⁷ Apetrecho de pesca utilizado pelo pescador da Amazônia. A arpueira é uma vara de madeira de dois a três metros em média e, uma linha de cinco metros, com um arpão na ponta para arpar, ou seja, atingir caças e pescas.

¹³⁸ Refere-se ao mito da Panema, segundo o qual, mulheres menstruadas tornam infrutífera a pescaria.

¹³⁹ Trata-se de um tipo de boto existente na Amazônia. É vermelho e não cor de rosa.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

botos. Chegamos em casa e a mulher subiu a ribanceira (Mario Carvalho, 41 anos, entrevista, 2017).

Não surpreende, a propósito dessas duas narrativas, que o boto amazônico ocupe no imaginário coletivo um espaço tão pujante, vivaz, que poucos mitos mantêm no panteon. Não é a nossa intenção, neste estudo, questionarmos se é verdadeiro ou não o fato de o fluxo menstrual ser o elemento capaz de desencadear a pulsão sexual do boto.

O que nos move é a essência ou o conteúdo do mito, sua célula vital, sua função social. O signo como compreende Durand (2002), não é a coisa. Ele é a representação da coisa. Ou seja, não é o animal boto per si que contém elementos da sedução, por assim dizer, é o que ele representa, a aura com a qual ele está investido. Aura, nos termos de Benjamin (1984) é o fulgor, o brilho, daquilo que a representação do objeto pode proporcionar.

É, pois, na fecundidade desse debate dialógico (MORIN, 2003), entre o signo, a imagem e a aura, que compreendemos a pertinência e a vivacidade do boto. E não esqueçamos aqui o papel seminal desempenhado por ele no mundo da vida “ribeirinha”, ou melhor, na vida dos povos tradicionais como vimos assinalando ao longo deste estudo. Boto é um animal da espécie dos cetáceos. O boto amazônico sedutor é um conceito, um pressuposto, inscrustado na memória e estudado pela ciência. Primeiramente existe o boto e sua boticidade, por assim dizer, isto é um conceito. Depois vem a forma do boto que, num diálogo com a filosofia platônica¹⁴⁰, poderíamos indagar para que serve o boto. O boto enquanto mito serve para explicar uma realidade, possui uma ordem moral, um entendimento. Esta é a forma do boto amazônico e esta forma determina a sua função.

Numa perspectiva aristotélica¹⁴¹, poderíamos, pois, indagar, quais as condições que permitem conhecer a função do boto. Em que aura benjaminiana ele se assenta. E, como diz Foucault (2008), eu só posso conhecer tendo como mediação o signo. A aura luminosa do boto é o patriarcado que se metamerfosea de várias formas. Neste caso é para acobertar o sexo proibido, no início do mito, no século XVIII, era para encobrir o sexo praticado

¹⁴⁰ Ver Platão. Vida e obra (1991).

¹⁴¹ Ver Aristóteles. Vida e obra (1987).

por sacerdotes católicos, missionários, que vieram para a Amazônia realizar trabalho de cristianização.

Torres (2005) é enfática em vincular o boto mitológico à construção da cultura patriarcal na Amazônia. Construir-se-ia nestes rincões o patriarcado em seu verniz central, que é a virilidade, sob a qual o macho faz valer a sua dominação. A virilidade é posta em exercício por intermédio da sedução erotizante. Para Bataille (2013), o erótico encontra-se dentro do estético, das relações sociais humanas do coração, do corpo, do sagrado. O erotismo, portanto, não se inscreve só no âmbito sexual como assinalamos desde o início de nossa reflexão. Quem o torna unicamente sexual é o falo como expressão de poder.

Maffesoli (2014, p. 237), ao referir-se ao corpo social arremata este discurso dizendo que, “acreditávamos ter superado esta tradição ‘erótica’, isto é, essa sedimentação das paixões e emoções coletivas, e eis que ela refaz um inegável retorno em força”. O corpo erótico do boto não é ser, mas é um vir-a-ser. É um signo que representa a virilidade sexual, o falo, e enquanto tal é um devir que está sempre sendo.

Observe-se que o boto não aparece, é misterioso, ele ronda a canoa, faz rebojo debaixo dela, como Mario nos narrou, mas não se mostra. Também quando transformado em homem com o chapéu na cabeça, bebedor (PINHEIRO, 2009), e conquistador de moças incautas (TORES, 2009), o boto é misterioso, poucos o veem. Logo desaparece da festa, do arraial da comunidade. Seduz a moça e a leva para a praia onde ocorre a cópula e o engravidamento. O que subjaz de abstração dessa oralidade é o fato de que o signo é arbitrário, é uma invenção. E, como diz Derrida (2011), a oralidade pode dar conta das coisas. A palavra escrita pode não dar conta de tudo, mas as narrativas, o mito, pode salvar a razão como percebeu Platão (1991).

Há no evento da investida sexual do boto, narrado por Mario, não necessariamente uma sanha sedutora, mas sim o desencadeamento de uma pulsão contundente que mostra “na pegada do macho, brusca, forte, selvagem, que o homem não deve ser preterido porque fere seus brios, atinge negativamente a sua virilidade” (TORRES, 2005, p. 89). Ou seja, esta pegada forte do macho é sintomático da dominação masculina, rearticula os caracteres de formação cultural gravados de forma indelével em sua mente (BOURDIEU,

2009). Essa educação sexista é responsável pela formação da dominação na mente do menino e, posteriormente, do homem.

É, pois, sob esse influxo de uma formação masculina patriarcalizada, marcada pela dominação, que o boto aparece no imaginário coletivo como um ser que persegue a mulher, tal qual muitos homens o fazem até saciar o seu desejo. Note-se que a investida do boto, conforme aparece na narrativa de Mario, não deixa nada a desejar à investida de alguns homens, que não aceitam o não como resposta. Trata-se aqui, não de sedução, insistimos mais uma vez, mas sim do poder do falo, daí Saffiot (1987) dizer que vivemos numa sociedade falocrática.

Se, com efeito, continuarmos pensando o boto narrado por Mario como um mito, em cujo signo reside a aura da masculinidade, compreenderemos que o cetáceo perseguidor de mulher no Rio Paraná do Ramos, no Amazonas, foi elevado à categoria de macho humano, mitológico, é bem verdade. E, se, assim continuarmos examinando esse episódio, vamos perceber que há uma pulsão sexual no boto. Para Freud (2014, p. 33), são inúmeras as pulsões sexuais, “além de múltiplas fontes orgânicas [...]. A meta a que cada uma delas aspira é a obtenção do prazer do órgão; somente após terem completado a síntese é que se põem a serviço da função reprodutora”.

Se, por ventura, o macho for preterido pela fêmea e não realizar o seu desejo ele se revolta, fica indignado, não aceita a rejeição. Então, fará recair sobre ela seu furor, difamando-a e/ou repudiando seus atos e tudo o que é relacionado a ela (TORRES, 2013). No caso de o boto não conseguir realizar o seu desejo, ele lança uma energia negativa sobre a mulher, objeto de seu desejo, fazendo-a sofrer de tontura, dor de cabeça e, não raro, tem juízo (mente) avariado. Em Freud (2014, p. 35), a pulsão tem “os seguintes destinos: a reversão em seu contrário, o retorno em direção à própria pessoa, o recalque e a sublimação”.

Em se tratando de uma pulsão sexual avassaladora, com investida cega e abrupta, não ocorre o recalque nem sublimação do sexo, posto que o homem não aceita a rejeição, portanto, “não leva desaforo para casa”. Ou seja, a pulsão não retorna para si próprio, ele resolve essa pulsão de forma agressiva e rancorosa. Isto é, ocorre uma reversão da pulsão em seu contrário com inversão do conteúdo. Em outras palavras, “a inversão de conteúdo

pode ser encontrada no caso único da transformação do amar em odiar” (FREUD, 2014, p. 35).

O boto, que aparece na narrativa de Mario, não realizou o seu desejo, por isso, ocorreu uma panema na pescaria do casal Mario e Rinara, que voltaram para casa sem peixes. A panema, conforme Galvão (1976), é uma maldição que recai sobre a pescaria caso esteja no evento da pesca alguma mulher menstruada. Essa energia negativa da panema que torna infrutífera a pescaria pode estar associada ao boto com o seu feitiço e animismo. Resta saber, outrossim, se Rinara sofreu dores de cabeça ou outros problemas e sua saúde.

Estas discussões e os ensinamentos que retiramos dela nos arrebatam para o século XX com a descoberta do inconsciente por Freud que descentralizou o pensamento ocidental. A teoria de Freud, diz Hall (2015, p.23), dá conta de que “nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funcionam de acordo com uma ‘lógica’ bem diferente daquela da razão”.

É preciso, pois, haver uma nova aliança entre ciência e mito. Torna-se premente exorcizarmos a obediência que nos amarra à enunciação da ciência sob a avidez canônica do discurso científico. Há “necessidade de restaurar uma rede conceitual [...], para captar novos fenômenos num arcabouço cognitivo, com a finalidade de salientar características que de outro modo seriam imperceptíveis” (BAUMAN, 2015, p. 78). O mito do boto é, pois, um saber que ilumina o entendimento sobre a realidade vivida na Amazônia profunda, especialmente pelas mulheres destes rincões, que sofrem assédio sexual de homens casados, irmãos, primos, padrastos e até pais biológicos.

Esse saber é explicativo da fundação da cultura patriarcal na Amazônia, nos idos do século XVIII, trazido pelos colonizadores portugueses por dentro das crenças religiosas, das lendas, fábulas e mitos. O mito é um saber e não conhecimento. O conhecimento se inscreve no âmbito da ciência, enquanto que o saber se inscreve no contexto da tradição, da memória, da experiência. São saberes tradicionais.

O testemunho moderno, em sentido enfático, já não extrai força da autoridade de uma época passada, iluminista e ilustradora. Estamos, outrossim, no tempo contemporâneo de uma razão sensível que evoca o ser emocional e de erotização (social),

aquele que se desloca e se reinventa revestindo-se de novas subjetividades. Ressurge, então, com muita força o mito como uma ecologia de saberes, um etno-saber preñado de significados que se desdobram no mundo da vida.

Considerações finais

O mito do boto na Amazônia brasileira vivente é sempre ritualizado, advém de uma matriz europeia, trazida pelos colonizadores portugueses no período do século XVIII. A lenda europeia do homem cavalo branco que seduz moças nos vilarejos e depois desaparece misteriosamente, é revestida de elementos da região amazônica como as águas e o animal cetáceo, para construir o mito do boto que se transforma em homem para seduzir mulheres.

Este estudo constata que a cultura cristã eurocêntrica, pautada no patriarcado, vem deixar raízes na cultura indígena pagã, revelando, pois, um encontro de culturas rico e potencialmente capaz de dar direcionamento aos códigos morais de nossa sociedade amazônica.

Fica patente nesta abordagem, o fato de que, o mito do boto possui uma função social bem definida no campo moral, como ordenador de condutas. O filho nascido da relação sexual com o homem-boto, é bem aceito pelos moradores da comunidade da moça engravidada. Serve, outrossim, para encobrir e justificar os filhos sem pai gerados nas relações proibidas das sexualidades incontidas, como apresentamos no trabalho.

Ademais, esperamos poder contribuir para com o debate do xamanismo na Amazônia, apresentando aqui uma discussão sobre o ritual pagão do boto.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo: E outros ensaios. Traduzido por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ARISTÓTELES. Tópicos: dos argumentos sofista. Traduzido por Leonel Vallandro e Gerd Bom hein. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BACHELARD, Gaston. A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria. Traduzida por Antônio de Pádua Denesi. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

BATAILLE, Georges. O erotismo. Traduzido por Antônio Carlos Viana. São Paulo: Autêntica Editora, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. Para que serve a sociologia? Diálogos com Michael Hviid Jacobsen e Keith Tester. Traduzido por Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BOURDIEU, Pierre. A dominação Masculina. Traduzido por Maria Helena Kuhner. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BENJAMIN, Walter. Origem do drama barroco alemão. Traduzido por Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CARVALHO, Edgar de Assis. Polifônicas ideias: antropologia e universidade. São Paulo. Imaginário, 1997.

DANIEL, João. Tesouro Descoberto no máximo rio Amazonas. Vol. I. Rio de Janeiro: contraponto, 2004.

DERRITA, Jacques. O animal que logo seu. Traduzido por Fábio Lauda. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Traduzido por Helder Godinho. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. Arqueologia do saber. Traduzido por Luiz Felipe Breta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

FREUD, Sigmund. As pulsões e seus destinos, Traduzido por Pedro Heliodoro Tavares. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de itá, Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12^a ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HEIDEGGER, Martin. O que é uma coisa? A doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Traduzido por Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70 [s.d].

LÉVI-STRAUSS. Mito e significado. Traduzido por Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. A oleira ciumenta, Traduzido por José Antônio Braga Fernandez Dias Lisboa: Edições 70, 1985.

LIMA, Eduardo. Leonardo da Vinci. Todas as faces do gênio. São Paulo: Abril Cultural, 2015.

MAFFESOLI, Michel. Homo eroticus: Comunhões emocionais. Traduzido por Abner Chiquieri: 1^a ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MORIN, Edgar. Amor, poesia, sabedoria. Traduzido por Edgard de Assis Carvalho. 3^a ed Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. O método 5: a humanidade da humanidade. Traduzido por Juremir Machado da Silva. 2^a ed. Porto Alegre: Sulina 2003.

PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. Mitopoética amazônica. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia). Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Amazonas [mimeo]. 2009.

PLATÃO, Diálogos. Seleção de textos de José Américo Mota Pessanha. Traduzido por José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5^a ed. São Paulo: Nova cultural, 1991.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SAFFIOTI, Heleieth I. B. O poder macho. São Paulo: Cortez, 1987.

SARTRE, Jean – Paul. O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação.
Traduzido por Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

TORRES, Iraildes Caldas. Arquitetura do poder; memória de Gilberto Mestrinho.
Manaus: Edua, 2009.

_____. As novas amazônidas. Manaus: Edua, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas; OLIVEIRA, Marcia Maria de. Tráfico de mulheres na
Amazônia. Florianópolis, SC: Editora Mulheres, 2013.

RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO NA AMAZÔNIA: PRÁTICAS RELIGIOSAS E O SISTEMA SOCIAL EM PARINTINS-AMAZONAS-BRASIL

Maria Sandrelle Gonçalves Cardoso ¹⁴²

Edinelson Gonçalves Marques ¹⁴³

Resumo: A presente comunicação discute resultado de pesquisa exploratória sobre religião e globalização na Amazônia, se propondo a investigar a fé Cristã Evangélica Pentecostal em Parintins-Amazonas-Brasil; conhecer o perfil socioeconômico dos membros e verificar as principais práticas religiosas, bem como sua articulação ao sistema social vigente. O estudo realizou-se no município de Parintins, localizado no baixo Amazonas distante 369 km de Manaus capital do Estado do Amazonas, na Igreja Assembleia de Deus do Amazonas do município de Parintins, contou com aplicação de formulário com perguntas fechadas e semiabertas a 10 informantes e observação durante 30 dias de algumas práticas religiosas dos membros evangélicos da Igreja Assembleia de Deus do Amazonas. O estudo demonstrou perfil socioeconômico dos membros caracterizado por vulnerabilidade socioeconômica e práticas religiosas que buscam responder aos sofrimentos e anseios de seus membros em uma sociedade marcada pelo capitalismo e pelas consequências de uma sociedade dividida em classes.

Palavras-chave: Religião; Globalização; Fé Cristã Evangélica.

Abstract: This paper discusses the results of exploratory research on religion and globalization in the Amazon, proposing to investigate the Evangelical Christian Pentecostal faith in Parintins-Amazonas-Brazil; To know the socioeconomic profile of the members and to verify the main religious practices, as well as their articulation with the current social system. The study was conducted in the municipality of Parintins, located in the lower Amazon 369 km from Manaus, capital of the state of Amazonas, in the Church of God of Amazonas of the municipality of Parintins, had application form with closed and semi-closed questions to 10 informants And observation during 30 days of some religious practices of the evangelical members of the Church of God Assembly of the Amazon. The study showed a socioeconomic profile of the members characterized by socioeconomic vulnerability and religious practices that seek to respond to the sufferings and desires of its members.

Keywords: Religion; Globalization; Christian Faith.

¹⁴² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. E-mail: sandrellegoncalves@hotmail.com

¹⁴³ Graduado em Teologia pela Faculdade Boas Novas- FBN. E-mail: edmarques.g@hotmail.com

Introdução

A Amazônia tem sido compreendida a partir da rica variedade de formas de vida que abriga tanto no que se refere à fauna e flora quanto à sociodiversidade das populações locais, expressando diversidade ecológica, orgânica e social. No que se refere à sociodiversidade, a Amazônia expressa brasilidade peculiar, acolhendo em seu vasto e exótico ambiente, índios, caboclos, cearenses, gaúchos, japoneses, judeus dentre outros.

Ao acolher distintas matrizes etnoculturais o ambiente amazônico ofereceu refúgio e trabalho aos que lhe procuraram, modificando identidades, memórias, valores e crenças religiosas. De tal maneira se originou uma civilização tropical de cultura regionalmente diversa, com grupos étnicos de procedências diferentes e de populações distintas em suas características regionais, que embora distanciadas uma das outras fisicamente, são unidas principalmente por motivo de vida e condições ecológicas de existência social e cultural (FREYRE, 1961 apud BENCHIMOL, 2009).

A religiosidade configura elemento primaz no cotidiano das populações da Amazônia, antes da chegada de Padres missionários, sabe-se que os povos indígenas, Caraíbas e Tupinambás, já desenvolviam crença no poder místico do pajé, o qual podia conversar com os mortos, anunciava terras sem males e realizava rituais religiosos (VAINFAS, 1995). A partir da introdução de outras perspectivas religiosas, as crenças na região, passaram a se expressar por sincretismo como base no animismo, primitivismo, espiritismo, afro-brasileira e na fé cristã (UGGÉ, 1994).

Em Parintins, município do estado do Amazonas, a religião é presente em diversos aspectos da vida social. A fé Cristã se destaca com a presença institucionalizada de diversas Igrejas de denominações distintas, dentre as quais se destacam a Igreja Católica, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Batista, Igreja Cristã Evangélica, Igreja Assembleia de Deus dentre tantas outras.

As igrejas supracitadas contribuíram para a formação de infraestrutura social do município de Parintins. No período de 1945 a 1960 exerceram influência no âmbito educacional com a construção do Colégio Nossa Senhora do Carmo, implantação do Movimento Educacional de Base e Colégio Batista. A partir da década de 1960, a saúde foi contemplada com ação das Igrejas: Casas de Recuperação (Hanseníases e

Tuberculoses - TB) tanto Católica quanto Batista, Hospital Pe. Colombo e outros (CERQUA, 1980). Na atualidade as Igrejas Cristãs continuam exercendo influência na educação, saúde, setor de comunicações, nas artes e também na Política.

O presente estudo demonstra resultado de pesquisa exploratória sobre religião e globalização na Amazônia, se propondo a investigar a fé Cristã Evangélica Pentecostal em Parintins-Amazonas-Brasil; conhecer o perfil socioeconômico dos membros e verificar as principais práticas religiosas, bem como sua articulação ao sistema social vigente.

Caminho Metodológico

A pesquisa caracterizou-se pela utilização da abordagem qualitativa, a qual se dedica à análise dos significados que os indivíduos dão às suas ações no meio ecológico em que constroem suas vidas e suas relações, à compreensão dos vínculos indissociáveis das ações particulares com o contexto social que estas se dão (CHIZZOTTI, 2006), aprofundando-se, assim, no mundo do significado das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações médias e estatísticas.

O estudo realizar-se-á no município de Parintins, conhecido também como ilha Tupinambarana, localizado no baixo Amazonas distante 369 km de Manaus, capital do Estado do Amazonas-Brasil. De acordo com o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE 2010, sua população é de 102. 033 (cento e dois mil e trinta e três) habitantes, sendo este o segundo município em número de habitantes no Estado, depois da capital com 1.802.014 (um milhão oitocentos e dois mil e quatorze) habitantes.

A economia parintinense é formada basicamente, no setor primário, pela agricultura, pecuária, pesca, avicultura e extrativismo vegetal. Apresentando um Índice de desenvolvimento Humano- IDH de 0.696, conforme o Atlas do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento- PNUD (2000). Segundo a classificação do PNUD, o município está entre as regiões consideradas de médio desenvolvimento humano (IDH entre 0,5 e 0,8), ou seja, aquelas regiões que possuem razoáveis níveis de desenvolvimento humano entre os demais municípios.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

No que se refere ao aspecto religioso, Parintins desponta como um dos municípios do Estado do Amazonas que experimentou forte influência religiosa na constituição de sua história social, econômica e política (CERQUA, 1980). Conforme Censo Demográfico do IBGE (2010), Parintins conta com população Católica de 71.263 (setenta e um mil duzentos e sessenta e três) pessoas, Evangélica de 25.742 (trinta e dois mil trezentos e trinta e cinco), e 4995 (quatro mil novecentos e noventa e cinco pessoas) que se dividem entre Sem Religião, Espíritas, Umbanda e Candomblé, Budismo e outras Religiões.

A População residente da religião evangélica de origem pentecostal está organizada em Parintins-AM nas seguintes denominações:

Denominação	Quantitativo de membros
Igreja Assembleia de Deus	5.933
Igreja Casa da benção	23
Igreja Congregação Cristã do Brasil	52
Igreja Deus é amor	98
Igreja Maranata	10
Igreja Universal do reino de Deus	595

Quadro 01: Evangélicos de origem Pentecostal em Parintins-AM **Fonte:** Elaborado a partir de dados do IBGE, 2010.

O estudo contou com aplicação de formulário com perguntas fechadas e semiabertas a 10 informantes e observação durante 30 dias de algumas práticas religiosas dos membros evangélicos da Igreja Assembleia de Deus do Amazonas do município de Parintins, a qual desponta com maior quantitativo de membros e templos distribuídos na referida cidade, através dos quais exercem influência nos segmentos de educação infantil, telecomunicações, no âmbito da política partidária dentre outros.

Nos itens seguintes se discutirá sobre o perfil socioeconômico e principais causas motivadoras da busca pela religião elencadas pelos membros da religião evangélica da Igreja Assembleia de Deus do Amazonas do município de Parintins; Ainda, abordar-se-á algumas práticas religiosas analisando sua vinculação ao sistema social vigente.

O perfil Socioeconômico dos membros da religião evangélica em Parintins-Amazonas

O início da estruturação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas ocorre conforme narrativa descrita a seguir:

Em 1917, chegou a Manaus-Amazonas o Irmão Severino Moreno de Araújo, vindo de Belém-Pará-Brasil. No dia 1o de Janeiro de 1918 organizaram e fundaram a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Manaus. A Assembleia de Deus em Parintins foi inaugurada no dia 7 de julho de 1949 pelo saudoso Pastor Manoel Nilo, o primeiro templo localizava-se na Travessa João Melo, 179 – Centro. A Assembleia de Deus no município de Parintins, do período de sua implantação, encontrou um cenário mais calmo, tendo em vista os momentos anteriores em que ocorreram confrontos, tensões e perseguições promovidos pela Igreja católica que constituía a religião predominante no local (Informante 01, 2016. Pesquisa, 2016-Parintins-Amazonas-Brasil).

A partir do relato registrado anteriormente identifica-se que a religião no município de Parintins também está inserida em processos sociais mais amplos experimentados pela sociedade contemporânea. Com a globalização, as relações sociais, políticas, culturais e econômicas estão interligadas umas com as outras em escala mundial, nas quais o Estado, como regulador da vida social, redefine-se e debilita-se contribuindo para uma sociedade conflituosa na qual refloresce a religião (IANNI, 1995). Fernando (2014) registra:

Quando o mundo experimenta processos sociais e transformações significativas, todos os povos são afetados e há interferências em todos os níveis da vida social. A religião muda quando há transformação na sociedade, ela se adapta às transformações sociais e culturais, e no esforço para não perder o trem da história, se racionaliza. A religião muda para melhor competir com as outras em termos de adesão dos fiéis e não em razão de se por numa posição axiológica mais compatível com os avanços da sociedade. A religião se seculariza para poder sobreviver (p. 53)

Os dados da pesquisa exploratória delineiam perfil socioeconômico dos membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas de acordo a tabela 01.

Variáveis	N	N	%
Idade	10		
20 a 40 anos		04	40
41 a 76 anos		06	60
Sexo	10		
Masculino		03	30
Feminino		07	70
Estado Civil	10		
Solteiro (a)		00	
Viúvo (a)		01	10
Casado (a)		09	90
Trabalho	10		
Trabalho Formal		02	20
Trabalho Informal		04	40
Aposentado		04	40
Renda Mensal	10		
Não tenho		36	
R\$ 200,00 a 650,00		04	40
R\$ 880,00		04	40
R\$ 7.000,00		02	20

Tabela 01: Perfil Socioeconômico
Fonte: Pesquisa, 2016-Parintins-Amazonas-Brasil.

A idade dos informantes varia de 20 a 76 anos, sendo predominante a idade de 41 a 76 anos, caracterizando membros experimentados no enfrentamento das contradições da existência, cuja síntese da vida foi encontrada nas respostas dadas pela religião. O sexo dos membros é predominantemente feminino, onde pode constatar a maior participação da mulher nas práticas religiosas.

As mulheres e sua prole são as que mais se fazem presentes nos cultos, nas escolas bíblicas dominicais, e consagrações. Provavelmente, diante de uma sociedade configurada pela prática de violências contra mulheres, as quais se situam dentro de um quadro geral de desigualdade e discriminações de gênero, as mulheres informantes em maior número, recorrem à religião em busca de alívio para os sofrimentos vivenciados e esperança por um amanhã melhor.

Os informantes declaram que o acesso a renda é obtido em menor proporção através do trabalho formal, e em maioria pelo trabalho informal e aposentadoria. A renda obtida com trabalho formal é maior, chegando a sete mil reais por mês. Todavia, a maior parte dos membros sobrevive com rendas que variam de duzentos a oitocentos e oitenta reais, advindas de aposentadorias e trabalho informal.

Identifica-se que a maior parte dos membros da igreja que é objeto da presente pesquisa, encontram-se em situação de vulnerabilidade socioeconômica, entendida como “a marginalidade, a exclusão, a pobreza ou a miséria que atinge um contingente de brasileiros cuja cidadania não é o fundamento legal de garantia e de extensão de direitos básicos” (KOWARICK, 2009, p. 27).

A vulnerabilidade socioeconômica refere-se à situação do indivíduo ou grupos de indivíduos que se encontram à margem dos processos essenciais da sociedade, aqueles que não possuem acesso adequado ou mínimo aos bens e serviços sociais, tais como, emprego formal, serviços de saúde, educação dentre outros.

Registra-se que o Brasil tem experimentado massivos processos de vulnerabilidade socioeconômica e civil (Idem), acompanhados por processos de naturalização e de neutralização dos acontecimentos como mecanismos de acomodação de interesses diversos e atenuação dos possíveis conflitos reveladores da dinâmica social da subcidadania existente.

No caso da naturalização, trata-se de destituir a pobreza de seu significado político e de seu caráter estrutural, ponderando-se sobre a inevitabilidade do curso das coisas e dos acontecimentos no sistema capitalista. Não existem culpados, também não há responsáveis, pois os processos econômicos e sociais em curso seguem inexoráveis seu caminho. No caso da neutralização, trata-se de ativar velhos recursos de sufocamento de qualquer tentativa de desestabilização da ordem atual das coisas por meio de mecanismos de evitação do outro, ou seja, por meio da construção da invisibilidade daqueles que são subalternizados.

Concomitantemente aos processos de vulnerabilidade socioeconômica também se verifica no país o crescimento dos evangélicos cristãos protestantes. Hoje, os evangélicos somam mais 42 milhões, sendo 60% desse total pentecostais, o grupo que mais cresce no

Brasil. Atualmente, os evangélicos são 22% da população do Brasil (IBGE, 2010), e previsões sinalizam que estes, futuramente, poderão ser maioria no país.

A população brasileira experimenta efervescência religiosa, correspondendo a uma crescente importância da religião na vida das pessoas. Todavia, Pierucci (1996), sustenta que por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosa das pessoas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo de combate e conquista, não significa o fim do processo de secularização (p. 258).

O processo contemporâneo de reemergência de movimentos religiosos caracteriza-se, simultaneamente, pela decorrência de um processo de marginalização, subalternização acentuada, proletarianização das consciências e, por efeito, por rupturas e descontinuidades da sociedade (GIDDENS, 1991).

É no contexto de uma sociedade problemática e contraditória que reflorescem experiências religiosas, “a religião reivindicou, sempre um lugar e espaço de expressão e articulação de seus fundamentos e princípios. Está sempre onde alguma coisa muito séria anda errado” (FERNANDO, 2014 p. 57). O item seguinte discorre sobre as principais práticas religiosas identificadas durante a pesquisa e sobre a inter-relação destas com o sistema social vigente.

As práticas religiosas e o sistema social

Com o desenvolvimento do pensamento racional, as subjetividades, a imaginação, os mitos e lendas foram desautorizados. Por outro lado, “a vida social foi estruturada, a ciência e a história desenvolveram-se sem encantamento, guiadas por valores e concepções uniformizantes e homogeneizadoras do conhecimento, do pensamento dos homens e das suas práticas simbólicas e culturais” (CARVALHO, 1997, p. 14), na qual as relações sociais passam a dominadas pela técnica, pela ciência dogmatizada e canonizada.

A ciência destruiu parte das crenças religiosas, mas por outro lado, “devido as suas próprias limitações e à irracionalidade de seus resultados deixou como saldo um vazio de sentido, um vácuo para o ressurgimento de formas religiosas místicas, quando não francamente regressivas” (FERNANDO, 2014, p. 90).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
 Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
 Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
 Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

As práticas religiosas identificadas na presente pesquisa ocorrem conforme demonstra no quadro 02.

Prática	Objetivo
Culto	Adoração à Deus; Comunhão entre os membros; Orações.
Consagração	Abstenção de alimento, orações e propósitos específicos.
Escola Bíblica Dominical-EBD	Estudo sobre conhecimento religioso.
Evangelismo	Levar a doutrina da salvação a não membros.

Quadro 02: Práticas Religiosas

Fonte: Pesquisa 2016-Parintins-Amazonas-Brasil.

Os cultos são realizados pelo ao menos 03 vezes durante a semana com propósito de promover orações e adoração coletiva. Se perceberam propósitos da busca por experiências de salvação, de consolo, de bênçãos materiais, vitórias nos problemas do casamento, do emprego e até judiciais. Se registraram durante os cultos, choros, clamores, em certos momentos, desânimo, por parte da assembleia ali presente, cânticos, glossolalia dentre outras manifestações espirituais. São realizadas “campanhas de 07 ou mais dias de cultos” para propósitos individuais ou de crescimento da igreja, a saudação para os visitantes chamou atenção: “*seja-bem vindo, receba sua benção e traga mais 10*”, significando: sinta-se bem, receba o que veio buscar e traga mais dez pessoas para a igreja.

A consagração ocorre uma vez na semana onde os membros pela manhã se abstêm de alimentos, meditam na doutrina bíblica, fazem orações por propósitos espirituais, emocionais e materiais. A EBD também ocorre uma vez na semana onde o conhecimento religioso é exposto e discutido pelos membros.

Durante uma das EBD um dos membros se manifestou contrário aos temas abordados sustentando que estudos referentes à liderança servidora seriam menos excelentes que estudos sobre escatologia (doutrina que trata do destino final do homem e do mundo): “eu tenho uma revista da EBD das antigas na minha casa, sobre escatologia. Isso que é tema pra gente estudar, essas coisas de doutrinar a igreja como uma empresa eu não concordo” (Informante 05, Pesquisa 2016-Parintins-Amazonas-Brasil).

O evangelismo é realizado ao menos uma vez por semana, onde os membros percorrem as ruas do bairro batendo de porta em porta, saudando os vizinhos perguntando se creem em Jesus Cristo e se gostariam de saber mais sobre a religião evangélica protestante, lançando convite para participarem dos cultos e estudos.

É a partir destas práticas religiosas que os membros da igreja se identificam num mesmo Deus, problemas e sofrimentos parecidos e mesmo propósito, o de enfrentar uma vida, muitas vezes, permeadas de contradições, mas também de alegrias, buscando vislumbrar uma vida com esperança num futuro de alegria e satisfação plena. Confirma-se o já sinalizado por Durkheim (1912) sobre a religião articular rituais e símbolos, criando entre indivíduos afinidades sentimentais que constituem a base de classificações e representações coletivas, aproximando os indivíduos, multiplicando os contatos entre eles, torna-os mais íntimos e por isso mesmo, o conteúdo de suas consciências se alteram.

Ressalta-se, ainda, Max Weber (2006), o qual já afirmara a relação entre a religião e as mudanças sociais, sendo as concepções religiosas cruciais e originárias das sociedades humanas, que estão sempre à procura de sentido/significado para a existência, e é na religião que se procuram signos de transcendência e de esperança.

Registra-se que ao mesmo tempo em que se constatou nas práticas religiosas da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Parintins-Amazonas a busca axiológica pela experiência suprassensível, ou seja, por uma real busca do ser superior, também se registrou que a recorrência à estas se dão, para alguns dos membros puramente por se encontrarem em um cotidiano de problemas materiais, emocionais dentre outros.

Entende-se que a modernidade brasileira está associada ao capitalismo e às consequências de uma sociedade dividida em classes, caracterizada pela miséria social permeada por incertezas e inseguranças, as quais têm provocado determinadas condições para busca de experiências de salvação, libertação, milagres, curas e felicidade. No contexto da globalização, grande parte da mobilização dos atores religiosos não ocorre pela busca de Deus ou da verdade, mas, sobretudo pela possibilidade de satisfação de necessidades particulares. Diante disto a religião se altera e passa a cumprir diversas tarefas.

Considerações Finais

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A presente comunicação identificou que os membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas em Parintins apresentam perfil socioeconômico caracterizado por grande parte pertencerem a faixa etária de 41 a 76 anos, predominantemente do sexo feminino, casadas, as quais exercem, em grande parte, trabalho informal ou sobrevivem de aposentadoria, com renda mínima de duzentos reais ou máxima de oitocentos e oitenta reais, ou seja, um salário mínimo. Dentre as principais práticas religiosas identificadas estão os cultos coletivos, as consagrações, EBD's e Evangelismos através das quais os membros se reúnem e comungam do mesmo Deus, problemas e esperanças.

A busca pela religião ocorre num contexto de uma sociedade dividida em classes, cuja maior parcela da população sobrevive em condições precárias de vida e de trabalho, onde a religião passa a ser requisitada como uma resposta imediata para as pretensões e descontentamentos humanos. Na maioria das vezes, “Dramas e angustias não deixam tempo para aguardar uma resposta mais elaborada: querem que a fome de felicidade, de “salvação”, seja saciada já” (ANTONIAZZI, 1998, p. 13).

Acredita-se que a religião pode intervir de forma terapêutica nas pessoas, leva-las a um sentimento de suportar os sofrimentos, as dores e os infortúnios, provocados pelos efeitos históricos, todavia, contraditoriamente podem fazer com que seus membros evitem o combate para a superação das condições excludentes, marginalizadoras e alienantes do sistema de organização social vigente (FERNANDO, 2014). Por outro lado, pensa-se ser perfeitamente possível que a religião a partir de valores sociais mais adequados contribua para a construção de uma sociedade mais justa e com dignidade para todos.

REFERÊNCIAS

- ANTONIAZZI, Alberto e outros. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CERQUA, Dom Arcângelo. Clarões de fé no Médio Amazonas. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1980.
- CHIZZOTTI, Antônio. Pesquisa em ciências humanas e sociais. 8º ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1912.
- FERNANDO, Adelson da Costa. Globalização, religião e mercado de bens simbólicos: manifestações carismáticas na cidade de Manaus. São Paulo: Todas as Musas, 2014.
- GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.
- IANNI, Octávio. Teorias da Globalização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- IBGE. Censo Demográfico, 2010.
- KOWARICK, Lúcio. Viver em risco: sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil. São Paulo, Editora 34, 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- Violência contra a mulher: reflexo de uma cultura machista ou insegurança?. Entrevista com Mary Alves Mendes. Disponível em: <http://www.portalodia.com/noticias/piaui/violencia-contr-a-mulher-reflexo-de-uma-cultura-machista-ou-inseguranca-236544.html>.
- WEBER, Max. Sociologia das Religiões. Relógio D'Água Editores. Abril de 2006.

DE “OLORUM” A “DEUS É MAIS”: MANIFESTAÇÕES DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA ESCOLA

Evelin Sibebe Ramalho Sganzerlla ¹⁴⁴

Luciana Bispo dos Santos¹⁴⁵

Resumo: No ambiente escolar religião e ciência convivem simultaneamente, uma vez que ambas transpassam a existência humana. Este artigo pretende refletir sobre a árdua tarefa de compreender valores, diferentes visões de mundo neste espaço de aprendizagem. O mesmo propõe discutir e problematizar como lidamos dia-a-dia com a convivência das diferentes doutrinas, crenças e fé; e dos desafios travados quando necessitamos, enquanto educadores a exercitar a tolerância na dimensão educativa. As festas escolares, incluídas no calendário pedagógico são historicamente instituídas sobre elementos religiosos, são momentos especiais de convivência coletiva, atitudes reivindicatórias e busca por reconhecimento, contudo, o que tem acontecido nestes momentos é uma verdadeira eugenia, em que costumes, valores e crenças afrodescendentes vem sendo negados, não permitidos, por parte de alguns seguimentos religiosos. Recorre-se a Claude Dubar, que pesquisa a noção de identidade frente às grandes transformações das nossas sociedades. Ian G. Bourbour, que tem se esforçado para aproximar, propondo um diálogo sadio, entre Ciência e a Religião e de Maria Eunice de S. Maciel que trata do projeto de eugeniização no Brasil. Utiliza-se relato de narrativas ocorridas em Escolas Públicas da Região Metropolitana de Salvador. São questões desafiadoras, como a de uma nova configuração das festas escolares, e que nos leva a refletir nos objetivos e integração desta pluralidade religiosa, sendo representada e respeitada enquanto identidade em solo sagrado, que é a escola.

Palavras Chave: escola, religião, ciência, tolerância e eugênia.

Abstract: In the school environment, religion and science coexist simultaneously, since both pass through human existence. This article aims to reflect on the arduous task of understanding values, different views of the world in this learning space. The same proposes to discuss and problematize how we deal day by day with the coexistence of different doctrines, beliefs and faith; And the challenges we face when we need them, as

¹⁴⁴ Pedagoga, atua como Coordenadora Pedagógica da Secretaria de Educação do Estado da Bahia, doutoranda em Teologia com ênfase em Religião e Educação nas Faculdades EST em São Leopoldo – Rio Grande do Sul, Brasil. Email: esiramalho@gmail.com

¹⁴⁵ Faculdades EST – Escola Superior de Teologia. E-mail: luzinhacj@hotmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

educators to exercise tolerance in the educational dimension. The school holidays, included in the pedagogical calendar are historically instituted on religious elements, are special moments of collective coexistence, demanding attitudes and search for recognition, however, what has happened in these moments is a true eugenics, in which Afro-descendant customs, values and beliefs Have been denied, not allowed, by some religious followings. We refer to Claude Dubar, who researches the notion of identity in the face of the great transformations of our societies. Ian G. Bourbour, who has been trying to come closer, proposing a healthy dialogue between Science and Religion and Maria Eunice de S. Maciel, who deals with the eugenization project in Brazil. We use narratives from public schools in the Metropolitan Region of Salvador. These are challenging questions, such as a new configuration of school holidays, which leads us to reflect on the objectives and integration of this religious plurality, being represented and respected as an identity in sacred soil, which is the school.

Keywords: school, religion, science, tolerance and eugenics.

Introdução

A palavra OLORUM é de origem yorubá e significa: O Divino Criador (Deus princípio de tudo). É também uma contração de Olodumaré (Senhor do Destino). Olo, significa senhor e Orum o além, do céu. Sendo assim, Olorum é o Senhor do Céu, infinito em Si mesmo, onisciente, onipotente, onipresente e oniquerente e indivisível. Ele é em si toda a criação e rege tudo no Universo, na concepção das religiões afrodescendentes¹⁴⁶.

Pela ótica cristã, Deus é verdadeiro, o criador de todas as coisas. Ele não teve princípio e nunca terá fim (Salmo 90:2). Ele é a fonte das boas notícias encontradas na Bíblia (1 Timóteo 1:11) Visto que Deus nos deu a vida, devemos adorar só a ele¹⁴⁷.

Lendo as duas definições acima, podemos afirmar que Deus é UM, sempre foi e sempre será, mas muitos são os nomes pelos quais Ele é conhecido. Os nomes usados por diferentes povos e religiões referem-se simplesmente aos diversos caminhos por meio dos quais Deus manifesta a Si mesmo na Criação, para cada povo com sua cultura de forma particular.

Contudo, estas particularidades não vêm sendo respeitadas nos espaços público, principalmente na escola, tema central deste artigo. No ambiente escolar religião e ciência convivem simultaneamente, uma vez que ambas transpassam a existência humana. Este artigo pretende refletir sobre a árdua tarefa de compreender valores, e diferentes visões de mundo neste espaço de aprendizagem.

Devemos lembrar que, desde os primórdios da presença humana na Terra, os seres humanos têm buscado respostas para o enigma da sua própria existência e da criação do Universo como um todo, bem como do sentido da vida terrena e principalmente no que se refere, a morte. São incontáveis os caminhos nessa busca, que a humanidade vem construindo através dos séculos: a ciência, a filosofia, a religião, as artes. As sociedades e, no seu âmbito, os grupos sociais e as pessoas, têm diferentes concepções sobre a vida e o mundo. Em cada uma dessas áreas de conhecimento - ciência, filosofia, religião - há muitas diferenças de respostas. Assim, no terreno da procura religiosa, a humanidade já

¹⁴⁶ http://tendadeumba1.dominiotemporario.com/olorum_26.html

¹⁴⁷ <http://www.dicionarioinformal.com.br/deus/>

construiu e continua construindo diferentes e múltiplas respostas à problemática da criação e da existência.

Daí se originam as concepções sobre Deus(es), enquanto figura(s) ou fonte(s) da criação. As religiões, portanto, fazem parte da cultura humana, presentes em todos os povos, em todas as épocas históricas.

Corpo Textual

Nesse sentido, todas as religiões têm algo em comum: a busca de uma relação com o mundo metafísico. Nas palavras de ALVES (1999) em sua obra “O que é Religião”, ele define que no início dos tempos:

O universo físico se estruturava em torno do drama da alma humana. E talvez seja esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam uma das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido.(pag.09)

Assim, para as mais antigas sociedades – mesopotâmica, europeia-céltica, asiáticas, negro-africanas, e culturas indígenas das Américas – ágrafas, de tradição oral, quando, ainda, os seres humanos não dispunham de conhecimentos e tecnologias sofisticadas, como atualmente, para explorar e dominar a Natureza – esta significava uma força muito poderosa e superior. Os elementos naturais eram divinizados, a exemplo do vento, da água, do fogo, dos animais.

As divindades eram simbolizadas em totens e fetiches, como vegetais, ossos, animais vivos ou mortos. Isto também acontece em certas religiões até hoje, como as indígenas (de várias partes, como a América e a Oceania) e as africanas, e em outras retomadas em tempos mais recentes (Wicca/Bruxaria, Xamanismo, Druidismo), em que os seres humanos guardam uma relação muito forte com a Natureza e, de certo modo, mais respeito para com ela do que as sociedades modernas. Tais religiões eram panteístas (do grego pan= tudo; e theosi= deus): segundo essas crenças, os deuses estão presentes em tudo, na Natureza e no Universo, em suma, no mundo.

Não há um Deus criador, todo o Mundo é manifestação divina. Deus é o mundo e busca-se a harmonia com a Natureza, o equilíbrio ecossistêmico. Com o tempo, surgiram

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

as religiões politeístas, durante a Antiguidade (na África: Egito; na Europa: Grécia, Roma, Escandinávia, Ibéria, Ilhas Britânicas e regiões eslavas; no Japão, com o Xintoísmo; na Índia, com o Hinduísmo; na América pré-colombiana: Azteca, Maia etc.).

Por esta necessidade de transcendência, o ser humano busca a Religião, que vem do latim re-ligare, significando voltar a ligar, ligar novamente, ou simplesmente religar, religar os seres humanos com Deus. ELIADE (1979)

Isso implica em um conjunto de crenças, mitologias ou formas de pensamento relacionadas com a esfera do sobrenatural, divino, sagrado e transcendental, além de rituais e códigos morais.

Há também outras formas de interpretação. Para o celebre orador romano Cícero, o termo derivava do latim relegere, reler, reativo a releitura das escrituras.

No século IV, Santo Agostino afirmou que religião derivava de religere, reeleger, ou seja, significava a religação do ser humano novamente a Deus, do qual havia se separado. Mais tarde, ele retoma a interpretação de Lactancio, de religio como religar. E por fim no século V, o pensador Macrobio atribuiu ao termo religio, que seria derivado de relinquere, o significado daquilo deixado pelos antepassados. Para além do significado literal do conceito de religião, ALVES(1999) complementa:

A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui a ciência da religião é também ciência de nos mesmos: sapiência, conhecimento saboroso. (pag.13)

Sendo assim, em busca por respostas às suas inquietações os indivíduos buscam uma religião, a qual se identificam e passam a agir dentro das normas desse grupo religioso, que atua sobre “o mim”, explicando melhor por MEAD (1993):

...é por meio da capacidade cognitiva do indivíduo que este expressa sua subjetividade nas relações sociais. Isso ocorre, porque existem no self, duas formas distintas e complementares de expressar-se, através do eu e do mim. Este último representa a atitude adaptativa que temos perante o mundo organizado incorporado à nossa conduta social, ou seja, representa a pessoa que tem consciência de pertencimento a um grupo social e age dentro das normas deste grupo. O eu, por sua vez, funciona como processo de representação imaginativa que temos de nós mesmos; pode ser entendido pela figura do sujeito que age e, só depois

de ter atuado, toma consciência de sua ação. Isto é, o eu age e provoca a reflexão por parte do mim que, por sua vez, reage na forma de eu novamente. O eu representa a consciência espontânea da individualidade. Já o mim representa a parte da individualidade que foi configurada ou moldada pela sociedade.

O “mim” e o “eu” existem num processo contínuo de interação, onde podemos vincular o processo de reconhecimento. Reconhecimento do outro e reconhecimento de nós mesmos através dos outros. A ação do indivíduo na sociedade e em suas diversas esferas de interação é a linguagem, a comunicação que pode ser tanto verbal (fala) quanto gestual. Através da comunicação participamos do outro.

Percebemos que, quando nos encontramos nos espaços coletivos, no nosso caso específico, a escola, buscamos nos orientar diante dos demais e, mesmo que não tenhamos a menor consciência disto, lançamos sobre os outros as expectativas normativas que correspondem às categorias sociais das quais partimos.

Ao longo da história da humanidade, bem como hoje em dia, infelizmente, a convivência dos seres humanos, dos grupos sociais, das várias sociedades, diferentes, nem sempre é pacífica e na escola não é diferente. A intolerância se expressa diante de inúmeras diferenças: de gênero, de etnia, de geração, de orientação sexual, de padrão físico-estético e também de religião.

A intolerância religiosa pode causar espanto, mas incontáveis conflitos e guerras violentas foram, e ainda são, travados em nome de uma determinada crença religiosa. Este é um problema extremamente complexo porque tais confrontos, costumeiramente, não carregam motivações exclusivamente religiosas, mas a estas se somam razões de ordem econômica, social, política, cultural, variáveis a cada experiência histórica.

Os exemplos de conflitos religiosos são incontáveis: entre judeus e cristãos, entre cristãos e islâmicos, as milhares de mortes produzidas pela Inquisição (da Igreja Católica) contra os considerados hereges, as guerras entre católicos e protestantes em decorrência da Reforma e da Contra-Reforma, nos séculos XVI-XVII; a imposição do cristianismo ou do catolicismo sobre os indígenas da América e os negros importados da África como escravos. ELIADE(1979)

Ainda hoje, grandes conflitos perduram, como entre islâmicos e cristãos ou entre católicos e protestantes (Irlanda do Norte). Mas a intolerância religiosa também se

expressa em pequenos conflitos cotidianos, quando se desqualifica pessoas por não pensarem religiosamente do mesmo modo; ou quando se destrói templos e símbolos de religiões que se consideram contrárias.

Intolerância na Escola

Este cenário adverso se projeta no ambiente escolar do mesmo modo. O primeiro ponto a se destacar é a relação entre ciência e religião na sociedade brasileira e conseqüentemente na escola, que de maneira geral, tende a ser percebida através de uma ótica dicotomizada. Tendemos a construir nossa visão de mundo através de princípios científicos ou religiosos.

Os inúmeros avanços da ciência ajudaram a estabelecer a imagem do conhecimento científico como algo quase incontestável, o que provoca em muitos professores uma postura fechada em um cientificismo radical ou um fundamentalismo religioso quando entram em choque entre si, acreditando que o pressuposto da ciência é a dúvida e de que a religião é uma questão de fé. (Revista Época 24/05/04- “Rosinha contra Darwin.”)¹⁴⁸

O retrato da batalha entre ciência e religião foi alimentada pelas discussões geradas pelo Governo do Rio de Janeiro que em 2004, através da Secretaria de estado da Educação determinou que as escolas públicas deveriam promover reflexões sobre a criação do mundo por meio de uma abordagem criacionista. Essa política conduzida pelo “casal garotinho”, ambos evangélicos, gerou uma série de debates e protestos por parte de cientistas e políticos, amplamente divulgados pela mídia, o que contribuiu para que o Governo do Rio de Janeiro instituiu aulas que questionassem a “evolução das espécies”. Nesse caso, política, religião e ciência foram invocadas para explicar o que estava ocorrendo no Rio.

Uma das críticas à proposta do Governo Carioca era o temor do surgimento de uma competição pela verdade entre os professores de biologia e professores de religião

¹⁴⁸ <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT731549-1664-1,00.html>

sobre o surgimento da vida, ou seja, que fosse reacendido pela fogueira estatal o velho debate entre criacionismo e evolucionismo. Nesse contexto de posições antagônicas surgiram tentativas de solução da polêmica, geralmente apelando para um entendimento da natureza distinta dessas duas interpretações de mundo, ou seja, de que ciência e religião não devem estar no mesmo plano já que pertencem a contextos conforme o dos interesses dos grupos que as mantêm.

Desde a publicação de “Origens das Espécies” em 1859 por Darwin, cientistas e religiosos têm disputado uma luta que envolve não só o amor ao progresso da ciência ou o amor ao progresso do evangelho com sua mensagem de Deus como criador e salvador da humanidade, envolve também relações de poder, poder de definição, de nomeação sobre os próprios conceitos do que seja ciência legítima e do que seja religião, poder para definir as fronteiras entre essas visões de mundo e para legitimá-las e deslegitimá-las desses campos até então vistos como competidores ou incomunicáveis.

No entanto, a partir dos últimos 50 anos vários teóricos de vertentes científicas e religiosas têm se empenhando em aproximar essas duas áreas visando com isso oferecer um quadro mais amplo de explicações. Entre os construtores de pontes entre ciência e religião destaca-se a obra pioneira de Ian G. Barbour, físico e teólogo, professor de física e religião no conceituado Carleton College em Northfield, Minnesota (EUA), que foi o primeiro a lançar as bases dessa aproximação propondo a sua hoje clássica tipologia quádrupla de relações entre ciência e religião na obra “Religion in the Age of Science” de 1990.¹⁴⁹

O modelo de Barbour é composto por quatro categorias principais sobre as relações entre ciência e religião: Conflito; Independência; Diálogo e Integração. Na citação abaixo Barbour define o papéis entre ciência e religião e delimita:

A ciência e a religião cumprem papéis completamente diferentes, e nenhuma delas deve ser julgada pelos padrões da outra. A linguagem científica é utilizada fundamentalmente para fins de prognóstico e controle. [...] A ciência formula perguntas cuidadosamente delimitadas sobre fenômenos naturais. Não podemos esperar que ela cumpra papéis

¹⁴⁹ <http://www.ebah.com.br/content/ABAAABeWsAE/as-relacoes-entre-ciencia-religiao-segundo-ian-barbour>

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

que não são seus, como fornecer uma visão de mundo integral, uma filosofia de vida ou um conjunto de normas éticas. [...] As funções específicas da linguagem religiosa, de acordo com os analistas lingüísticos, são as de recomendar um modo de vida, explicitar um conjunto de atitudes e estimular a adesão a determinados princípios morais. BARBOUR (2004, p. 35).

Enquanto a ciência trabalha com cálculos, estimativas e hipóteses a religião se ocupa com o modo como as pessoas vivem e suas visões de mundo e conseqüentemente o engajamento a um determinado princípio moral. Ambas são amalgamas da educação, que vista de maneira mais ampla como um processo reflexivo, possibilita que os estudantes – movidos pela complexidade das experiências humanas – formulem questões essenciais, questões em que indagam pelo sentido das coisas. Dessa forma a escola – espaço privilegiado da educação formal – torna-se o lugar em que várias dimensões humanas se expressam, dentre elas, a dimensão espiritual. Na Revista da FAEEBA de número 35, Educação e Religiões (1992¹⁵⁰) que trata de questões pertinentes a importância da escola na formação subjetiva, religiosa dos alunos e alunas na contemporaneidade, discute essa questão:

Tomando-se a escola em sua função formativa, os professores são aqueles que diretamente assumem o papel de formadores. A sala de aula é o espaço onde afloram diversas concepções da dimensão da espiritualidade – religiosas ou não, que envolvem crenças, valores específicos e mesmo dogmas, sempre complexos e algumas vezes contraditório. (pag. 15)

Porém, este espaço sagrado que deveria ser de diálogo, acaba sendo palco de intolerância ainda presente no dia-a-dia das nossas escolas. Uma vez que convivemos com as diferentes doutrinas, crenças e fé; e dos desafios travados quando necessitamos, enquanto educadores em exercitar a tolerância na dimensão educativa. Esta falta de tolerância, tem se manifestado no espaço escolar de várias maneiras nas festas escolares como as juninas, folclore, natalinas, etc .

¹⁵⁰ Revista da FAEEBA: educação e contemporaneidade / Universidade do Estado da Bahia, Departamento de I – v. 1, n. 1 (jan./jun.,1992) - Salvador: UNEB, 1992.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

As festas escolares, incluídas no calendário pedagógico são historicamente instituídas sobre elementos religiosos, são momentos especiais de convivência coletiva, atitudes reivindicatórias e busca por reconhecimento, contudo o que tem acontecido nestes momentos é uma verdadeira eugenia, em que costumes, valores e crenças afrodescendentes vem sendo negadas, não permitidas, por parte de alguns seguimentos religiosos.

De acordo com o artigo, ainda da Revista da FAEEBA : Diversidade religiosa na escola pública: um olhar a partir das manifestações populares dos Ciclos Festivos (1992), as pesquisadoras entendem que as festas escolares são relevantes para a análise das questões em torno do pluralismo religioso na escola pública:

Os Ciclos Festivos observados são momentos privilegiados de convivência e sociabilidade, bem como de elementos culturais e religiosos diversos. Esses momentos, vistos pela ótica da experiência educativa, são de grande relevância, pois as pessoas festejam e estão juntas umas com as outras. Como diz o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1986), a festa é um tipo de ritual, e para TURNER (1974), os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo, sendo neles revelado o que toca os homens mais intensamente. Quer-se aqui desenvolver argumento em defesa da relevância teórica e metodológica da categoria festa para análise dos conflitos e interações que têm por fundamento a pluralidade religiosa do contexto escolar. (Pag 32)

Pesquisas acadêmicas recentes sobre educação e religião tem suscitado questões importantes, para além do ensino religioso nas escolas, entre as quais a devoção aos santos católicos (Santo Antonio, São João e São Pedro), ou seja, as tradicionais Festas Juninas escolares, que no caso da Bahia são regadas a muito Caruru, comida típica das religiões de matriz africana, tem apresentado ao longo dos últimos vinte anos reações contrárias, por parte dos evangélicos, chegando alguns a repudiar que tais atividades envolvam seus filhos.

Tais momentos representam atividades lúdico/cultural ou devoção aos santos católicos? Expressão cultural ou homenagem a São João? A equipe pedagógica se defronta com este dilema: de que forma vivenciam os Ciclos Festivos contemplando a diversidade religiosa presente no espaço escolar? Essas questões têm se mostrado como um desafio para nós que estamos no chão da escola, uma vez que as atividades festivas são facilitadores dos processos de socialização e, nesse contexto, carregado de elementos

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

religiosos. A reconfiguração das festas nos faz pensar nos objetivos desses momentos na escola (devoção/ludicidade), na interação dos agentes e como (e se) são representados e respeitados na sua identidade/diversidade religiosa. O que as autora SILVA e CAMPOS (1999) descrevem em sua pesquisa, acontece também na escola em que atuo como coordenadora pedagógica.

Baseado na observação dos eventos festivos nas escolas percebe-se que as crianças que possuíam orientação religiosa, especialmente as crianças evangélicas, são, muitas vezes, proibidas pela família de participar de festividades dos Ciclos carnavalesco, junino e natalino. Essas atividades sempre foram e têm sido motivo de muita movimentação nas escolas, fazendo parte desse processo os ensaios, canções, concursos, danças e a culminância propriamente dita, quando toda a escola reúne-se para “festejar”. Durante todo processo de vivência dos Ciclos Festivos os estudantes participam, e no dia marcado para a culminância do evento há uma evasão desses estudantes que não passa despercebida nem mesmo aos olhos menos atentos. Os ensaios têm uma importância singular para nossa análise, pois são momentos que acontecem no percurso de todo processo festivo. Esses momentos que ocorrem durante o horário das atividades ditas cotidianas, muitas vezes são despercebidos pelos responsáveis, que, ao tornarem-se cientes, seus filhos já estão ensaiando há vários dias. Há casos em que as crianças omitem os ensaios dos responsáveis para não correrem o risco da proibição. (pag. 33)

Depois de ensaiarem, por semanas, no momento da culminância, onde geralmente é servido o Caruru, percebe-se que a cada ano, o número de alunos e alunas que participam vem diminuindo significativamente, e aqui paira o diferencial reflexivo deste artigo.

Vale ressaltar, que este entrelaçamento de culturas, raças e costumes marcam as festividades em nosso país, e na escola elas também têm a intenção lúdica. Contudo, a relação existente entre a participação/não participação, atitudes, olhares, sentimentos traduzidos nesses momentos pelo viés religioso nos remete a uma reflexão sobre o processo de eugeniação da nossa sociedade, em que os costumes africanos, mestiços, vêm sendo depreciados, menosprezados ao longo da nossa história. Importante reforçar, que este processo de eugeniação, embora esteja “fora de moda,” aqui no Brasil já foi chamada de “Problema Racial” onde acreditava-se firmemente na superioridade do branco europeu, mais precisamente do “ariano”, concepção que alicerçava a obra de KEHL (1935). De acordo com a sua teoria, a “mestiçagem”, que eram considerados “semi-humanos”, era fator de degeneração, estando a solução, no desaparecimento dos

considerados seres “inferiores”, através do branqueamento da população. Sendo assim, MACIEL (1999), autora do texto “Eugenia no Brasil”, explica:

Segundo os pressupostos eugênicos, a hereditariedade determinaria o destino do indivíduo, ou seja, as condições de sua vida já estariam dadas de antemão, o seu futuro desenhado ao nascer segundo a classificação de determinados critérios que o colocavam numa categoria “inferior” ou “superior”. Justificavam-se, assim as condições de vida pelas condições biológicas, o que equivale dizer que o pobre era pobre por ser inferior, nascendo predestinado a pobreza. Desta forma, não havia como escapar a inferioridade e a superioridade eram dados a priori determinados pela própria natureza. (pag. 121)

Devemos lembrar ainda que a eugenia não criou a discriminação e o racismo, estes já existiam, mas ela, a partir de critérios pseudocientíficos tornou-se um projeto político que previa a implantação de medidas excludentes e segregacionistas, que podem ser identificadas até hoje no Brasil, algumas vezes de maneira sutil outras de formas mais explícitas.

Neste contexto, a escola foi durante muito tempo um território historicamente marcado pelo catolicismo, entretanto são os elementos evangélicos que têm aparecido e se feito presentes de forma mais marcante e contundente no contexto da escola pública (sabidamente laico), demonstrando a disputa por espaço e poder, bem como necessidade de reconhecimento positivo.

No que se refere a laicidade dos espaços públicos brasileiros, dentro da perspectiva histórica do Brasil, com o Estado e a Igreja atuando juntos, MONTERO (2009) ressalta que a laicidade brasileira é católica. Argumento aceito diante das observações realizadas na escola pública, mais evidenciadas nas atividades dos Ciclos Festivos, posto que tanto as reivindicações quanto os conflitos ocorrem por parte dos evangélicos e espíritas. A relação entre reconhecimento e construção da identidade dá-se na interação com o outro, e quando esse reconhecimento não ocorre, ou ocorre de forma incorreta, configura-se uma agressão, ou seja, intolerância religiosa.

O seu oposto, neste caso, a prática da tolerância religiosa, é a garantia de cada um realizar a sua escolha religiosa. É a garantia do direito a diferença. E a possibilidade de um mundo menos conflituoso. Historicamente, há muitas religiões que guardam muitas aproximações entre si. O desconhecimento, a ignorância mesmo, a respeito dessas

afinidades, é uma das fontes da intolerância. A outra é a arrogância de alguém se considerar dono da verdade divina. Por isso, há movimentos de/e pelo diálogo entre diferentes religiões, no sentido de construção da tolerância religiosa. Essa ponto de vista se denomina ecumenismo.

Breve história da religião no Brasil

O Brasil já teve o Catolicismo como religião oficial, com a Constituição de 1824, que perdurou até a proclamação da República. Até então, só eram permitidos templos católicos. O clero católico fazia parte do funcionalismo do Estado. E claro que eram praticadas outras religiões, mas os seus seguidores sofriam discriminação e só podiam realizar seus atos religiosos em particular, no espaço privado, e não em lugares públicos. Com a República, o Brasil se tornou um Estado Laico, isto é, deixou de ter uma religião oficial e se separou da Igreja.

A Constituição Brasileira de 1988 e outros documentos legais tais como LDB 9394/96 e os Parâmetros Curriculares Nacionais, asseguram, ou deveriam assegurar a liberdade religiosa e estabelecer que nenhuma pessoa deve ser discriminada por motivo de qualquer natureza, aí incluído o de religião. Sendo assim o direito subjetivo de consciência, tanto para professar, ou não, qualquer credo religioso. Para completar, a lei assegura o respeito à tolerância, a diversidade cultural-religiosa do país, sendo vedadas, nas escolas, quaisquer formas de proselitismo. A prática destes princípios de tolerância e respeito à diversidade não é fácil, ainda mais em uma sociedade como a nossa, em que intolerâncias e desrespeitos as diversidades culturais são freqüentes. A questão religiosa é uma das mais delicadas no que se refere a tais diversidades.

Conclusão - Semeando a Tolerância Religiosa

Se a nossa proposta é construir um mundo de tolerância, precisamos levar em consideração, na Escola, algumas atitudes, tais como: compreender as religiões como fenômenos presentes em diversas culturas, ao longo da história, desse modo, cada religião guarda as suas tradições, vinculadas, por sua vez, as identidades dos grupos sociais e das

peçoas; conhecer as religiões, as diversas expressões de religiosidade, de um modo contextualizado, buscando informação e realidade, de forma que o(a) educando(a) e, inclusive, o(a) educador(a) conheça(m) as próprias crenças e as situe em relação a outras, com base no princípio do valor histórico cultural de cada uma, promovendo o sentido da tolerância e do convívio respeitoso com o diferente; compreender o Ensino Religioso como uma área de conhecimento interdisciplinar, tanto na execução curricular quanto na avaliação; adotar a perspectiva da diversidade religiosa de modo articulado com outras dimensões de Cidadania e, desse modo, na Escola, articulando vários componentes curriculares: História, Geografia, Língua Portuguesa, Literatura e etc; promover a compreensão do conhecimento como aprendizado da dignidade humana, própria e do outro; promover a construção de uma convivência amigável, mediante diálogo ecumênico e inter-religioso, em que o respeito as diferenças tem por base um compromisso moral e ético.

Isso significa, que o ensino religioso não deve ter um propósito doutrinante de uma determinada visão religiosa, mas sim respeitar a particularidade de cada culto e de cada doutrina. Devemos incentivar no(a) aluno(a) um processo de conhecimento e vivência de sua própria religião, mas também um interesse respeito por outras formas de religiosidade.

Assumir essa postura implica em um processo de reeducação à partir do do(a) próprio(a) educador(a) contra os seus próprios preconceitos na matéria; atentar contra a cegueira para com o outro (o diferente), substituindo-a pelo que a compreensão humana e o conhecimento podem trazer de lucidez em todas as religiões, se há algo nas outras religiões que nos produza estranhamento, há concepções belas e, inclusive, aquelas que se aproximam das nossas; por fim ao despojamento de querer julgar os outros segundo os princípios da própria religião, e, dessa maneira, “decidir” os que serão salvos e os que serão condenados, se colocando como juiz supremo da conduta humana; valorizar de forma variada a diversidade religiosa presente na sala de aula, mediante o estudo e a reflexão; despertando uma consciência e uma prática ética, no sentido do diálogo e da convivência com a diversidade religiosa, de forma ecumênica.

Estas são atitudes nem sempre fáceis de serem postas em prática, porém são urgentes, uma vez que estamos vivendo momentos de extrema intolerância. Sendo, a

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

escola um reflexo da sociedade e vice-versa, é deste solo que deve brotar este novo cidadão e cidadã mais tolerante, mais disposto a dialogar a aceitar as diferenças em suas inúmeras formas e manifestações.

Partindo do princípio de que todo o Mundo é manifestação divina, teremos um “mundo” realmente grande, onde possa caber o mundo inteiro, com suas variadas dimensões e visões de mundo, credos, opções sexuais, de gêneros, de raças e etnias. Sendo Deus o Mundo e todos que fazem parte dele, devemos buscar uma harmonia com a natureza, um equilíbrio ecossistêmico, enfim criar um mundo de pessoas mais humanas que pratiquem, acima de tudo, a tolerância.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. O que é religião? Editora Loyola, São Paulo, Brasil, 1999. BRASIL. CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: Apresentação dos Temas Transversais – Ética. Brasília: MEC/SEF, 1997b.

CLEMENT, Catherine. A Viagem de Theo: romance das religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 13ª reimpressão, 2001.

DUBAR, Claude. Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos. Educação & Sociedade, Campinas, v.19, n.62, p.13-30, abr. 1998a.

ELIADE, Mircea. História das crenças e das idéias religiosas. Tomo II, vol. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Paradigma. Revista de Estudos da Religião - REVER. No 2. Ano 4. http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_camilo.htm

Revista das Religiões, Editora Abril, São Paulo, edição 8, abril de 2004. SILVA, Eliane Moura da. & KARNAL, Leandro. O ensino religioso na escola pública de São Paulo. Secretaria do Estado da Educação, Unicamp. 2002.

Revista da FAEEBA: educação e contemporaneidade / Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação I – v. 1, n. 1 (jan./jun., 1992) - Salvador: UNEB, 1992.

VOLTAIRE. Tratado sobre a Tolerância. São Paulo: Martins Fontes, 1993. http://tendadeumba1.dominiotemporario.com/olorum_26.html

<http://www.dicionarioinformal.com.br/deus/>

www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/132_232.pdf

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT731549-1664-1,00.html>

<http://www.ufrgs.br/ppghist/anos90/11/11art7.pdf>

PRÁTICAS E SENTIDOS DO XAMANISMO NA AMAZÔNIA

Maria Sandrelle Gonçalves Cardoso¹⁵¹

Edinelson Gonçalves Marques¹⁵²

Resumo: O Xamanismo amazônico se expressa como uma herança das populações ameríndias. Este pode ser identificado na maneira indígena de compreender, viver, e experimentar o mundo e os diversos fenômenos da existência. A presente comunicação discute resultado de pesquisa exploratória sobre religião na Amazônia, se propondo a investigar quais as principais práticas que se sustentam no xamanismo e quais os sentidos de tais práticas no cotidiano da vida amazônica; O estudo realizou-se no município de Parintins, localizado no baixo Amazonas distante 369 km de Manaus capital do Estado do Amazonas, contou com aplicação de formulário com perguntas fechadas e semiabertas a 10 informantes e observação durante 30 dias de algumas práticas religiosas. O estudo identificou como principais práticas presentes entre os informantes a benção e rituais de afastamento de espíritos. Os sentidos de tais práticas não dizem respeito de somente a busca pela cura e bem-estar físico, mas por toda uma carência de sentidos e significados presentes no ser humano, pela necessidade de contato, com o qual, na visão do doente, tem mais poder, o transcendente.

Palavras-chave: Xamanismo; Práticas; Sentidos; Amazônia.

Abstract: Amazonian shamanism expresses itself as an inheritance of Amerindian populations, which can be identified in the indigenous way of understanding, living, and experiencing the world and the various phenomena of existence. This paper discusses the results of exploratory research on religion in the Amazon, proposing to investigate the main practices that are based on shamanism and the meanings of such practices in the daily life of Amazonian life; The study was carried out in the municipality of Parintins, located in the lower Amazon, 369 km from Manaus, capital of the State of Amazonas, and had application form with closed and semi-closed questions to 10 informants and 30-day observation of some religious practices. The study identified as key practices present among the informants the benzene and spirit-removal rituals. The meanings of such practices concern not only the search for healing and physical well-being, but for all the

¹⁵¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. E-mail: sandrellegoncalves@hotmail.com

¹⁵² Graduado em Teologia pela Faculdade Boas Novas- FBN. E-mail: edmarques.g@hotmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

lack of meanings and meanings present in the human being, through the need for contact,
with which, in the patient's view, there is more Power, the transcendent.

Keywords: Shamanism; Practices; Senses; Amazon

Introdução

A Pan- Amazônia corresponde à região sul-americana de condições climáticas de alta temperatura, umidade e precipitação pluviométrica. Abrange vários países como Brasil, Equador, Bolívia, Colômbia, Venezuela, Suriname, Guiana e Guiana Francesa, totalizando cerca de 6,5 milhões de Km². Nessa região encontram-se as maiores sociodiversidade e biodiversidades mundiais. Um terço das reservas mundiais de florestas latifoliadas, um quinto da água doce da terra, além de constituir entidade física relevante nas estabilidades mecânica, termodinâmica e químicas dos processos atmosféricos em escala global (BATISTA, 2006).

A Amazônia tem sido objeto de especulações planetárias no que se refere à sua cultura, natureza, territórios, povos, economia e sociedade. Nesse sentido, o presente trabalho busca oferecer alguns conhecimentos básicos sobre o Xamanismo amazônico, o qual se expressa como parte da religiosidade do cotidiano das populações da Amazônia, apresentando sentidos diversos identificados não somente na busca do bem-estar físico, mas também na manifestação do reconhecimento da importância da biodiversidade amazônica para a vida.

O Xamanismo pode ser entendido como a forma indígena de compreender o mundo a partir da magia. A concepção de universo do ameríndio se mesclou à compreensão ibérica, das quais se formou a religião do caboclo amazônico (GALVÃO, 1976; WAGLEY, 1988), que embora apresente elementos do catolicismo expressa, conjuntamente, crenças em seres “visagentos” como curupira, anhangás, matintaperera, companheiros de fundo, mães de bicho, e entidades protetoras da vida animal e vegetal; e práticas indígenas, tais como a benção e pajelança.

A presente comunicação discute resultado de pesquisa exploratória sobre religião na Amazônia, se propondo a investigar quais dentre as principais práticas religiosas da população se fundamentam no xamanismo e quais os sentidos de tais práticas no cotidiano da vida. Inicialmente, discorre-se sobre o caminho metodológico utilizado na elaboração da pesquisa; em seguida trata-se do Xamanismo indígena, crenças no sobrenatural e sua alusão ao reconhecimento da importância dos recursos amazônicos para a vida, e por

consequente, as práticas religiosas identificadas entre os sujeitos da pesquisa e os possíveis sentidos das referidas práticas.

Caminho Metodológico

A pesquisa caracterizou-se pela utilização da abordagem qualitativa, a qual se dedica à análise dos significados que os indivíduos dão às suas ações no meio ecológico em que constroem suas vidas e suas relações, à compreensão dos vínculos indissociáveis das ações particulares com o contexto social que estas se dão (CHIZZOTTI, 2006).

O estudo realizou-se no município de Parintins, conhecido também como ilha Tupinambarana, localizado no baixo Amazonas distante 369 km de Manaus, capital do Estado do Amazonas-Brasil. De acordo com o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE 2010, sua população é de 102.033 (cento e dois mil e trinta e três) habitantes, sendo este o segundo município em número de habitantes no Estado, depois da capital com 1.802.014 (um milhão oitocentos e dois mil e quatorze) habitantes.

A economia parintinense é formada basicamente, no setor primário, pela agricultura, pecuária, pesca, avicultura e extrativismo vegetal. Apresentando um Índice de desenvolvimento Humano- IDH de 0.696, conforme o Atlas do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento- PNUD (2000). Segundo a classificação do PNUD, o município está entre as regiões consideradas de médio desenvolvimento humano (IDH entre 0,5 e 0,8), ou seja, aquelas regiões que possuem razoáveis níveis de desenvolvimento humano entre os demais municípios.

No que se refere ao aspecto religioso, Parintins desponta como um dos municípios do Estado do Amazonas que experimentou forte influência religiosa na constituição de sua história social, econômica e política (CERQUA, 1980). Conforme Censo Demográfico do IBGE (2010), Parintins conta com população Católica de 71.263 (setenta e um mil duzentos e sessenta e três) pessoas, Evangélica de 25.742 (trinta e dois mil trezentos e trinta e cinco), e 4995 (quatro mil novecentos e noventa e cinco pessoas) que se dividem entre Sem Religião, Espíritas, Umbanda e Candomblé, Budismo e outras Religiosidades.

O estudo contou com aplicação de formulário com perguntas fechadas e semiabertas a 10 informantes de um dos bairros do município de Parintins- Amazonas selecionados de forma aleatória, bem como observação de algumas práticas religiosas dos populares, com propósito de verificar dentre as práticas religiosas quais se fundamentavam no xamanismo indígena.

No item seguinte se discorrerá sobre o xamanismo indígena na Amazônia com vistas a oferecer uma compreensão básica sobre as crenças que o fundamentam e seus elementos básicos.

O Xamanismo Indígena na Amazônia

Os nativos da Amazônia compreendiam e interpretavam o universo e a vida a partir da magia e do conhecimento da biodiversidade da fauna e flora que os cercava. A origem dos fenômenos naturais foi atribuída a uma série de heróis lendários da cultura, dentre estes, destacam-se Monan e Tupã: “Monan criou os céus, a terra, os pássaros, e os animais”; “Tupã comandava o relâmpago, o trovão e as chuvas” (WAGLEY, 1988, p. 228).

As figuras ancestrais existentes no universo indígena não eram adoradas como força Ativa. Todavia, acreditava-se na existência ativa dos espíritos da selva e almas de outro mundo, as quais detinham o poder de causar a má sorte, as doenças, as derrotas na guerra e as desgraças em geral. Assim, seria essa categoria de poderes naturais a se adorar, apaziguar e controlar (idem).

Estudiosos das crenças amazônicas sustentam a origem xamânica ameríndia, especificamente, da etnia tupi-guarani, das concepções sobrenaturais referentes ao curupira, matintaperera, boto e outros seres que habitam a água, o fundo dos rios ou a floresta (GALVÃO, 1976; UGGÉ, 1994). O sistema de crença indígena também é constituído pelas práticas de benção e pajelança (WAGLEY, 1988).

Dentre as concepções sobrenaturais do universo indígena se discorrerá, basicamente de cinco espíritos da floresta, quais sejam, o curupira, macaco, anhangá, boto, e cobra-grande, descritos no quadro a seguir:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Nome	Características	Poderes
Curupira	Pequena criatura de pés voltados para trás, habitante do coração da floresta, que aprecia aguardente e fumo.	Imita voz humana para atrair caçador/seringueiro para o interior da selva até que se percam sem esperança de regresso;
Macaco (Guariba-Allouata Caraya)	Animal visagento.	Pune caçadores roubando-lhe a sombra; acredita-se que pode violentar mulheres;
Anhangá	Fantasma ou demônio que persegue os indivíduos na selva. Pode tomar forma de quase todos animais	Portador de azar;
Boto (família Delphinidae)	Mamífero de muitas semelhanças e diferenças com os homens;	Grande poder mágico. Todo corpo deste animal pode ser utilizado para tratamento de diversas doenças, e partes específicas podem se tornar amuleto de proteção e afrodisíaco. Bastante associado a relações sexuais, podendo seduzir mulheres para o coito.
Cobra- Grande	Cobra possivelmente da espécie Sucuri ou Jibóia (ambas <i>boídeos</i>) com dimensões maiores que as normais em torno de 40 a 50 metros e com poderes sobrenaturais;	Transforma-se em objetos/coisas;

Fonte: (Wagley, 1988)

As crenças indígenas se baseiam em seres e animais com poderes sobrenaturais que protegem os animais de caçadores e a floresta dos exploradores. Esses seres apresentam determinados poderes como os de roubar a sombra, confundir e iludir o homem. Frente aos poderes dos seres sobrenaturais das águas e da floresta Amazônica é necessário render-lhes respeito e saber como acalmar sua ira.

Verifica-se que grande parte da tradição ameríndia está fundamentada no conhecimento da floresta, dos animais, e das águas. Provavelmente, expressa o reconhecimento da dependência da vida humana em relação aos preciosos recursos. Somado ao reconhecimento da importância da biodiversidade para a vida, se identifica pleno esforço da tradição no sentido de conservar e defender a Amazônia.

O Xamanismo é identificado entre os indígenas de linguagem tupi- Guarani por intermédio do líder denominado xamã/pajé, o qual detinha conhecimento e autoridade xamanística de invocar e controlar espíritos, por intermédio de estados de êxtase e invocações ritualísticas manifestavam faculdades mágicas, curativas ou

divinatórias. Os nativos dependiam dos xamãs para “protegê-los contra os demônios, curarem suas doenças, e livrá-los das desgraças causadas pelos maus espíritos” (Idem, p. 227).

O transe xamânico alcançava-se por tragadas de grande quantidade de tabaco, danças, e canto. O xamanismo seria atividade imprescindível frente à crença de que toda doença tinha origem mágica ou sobrenatural, resultando de um castigo imposto por um espírito das selvas, alma do outro mundo ou magia negra, as quais poderiam ser curadas pelos pajés através da incorporação do poder dos espíritos, da fumaça do tabaco sobre o corpo do doente, e massagens.

O poder de benção também se manifesta na cultura indígena, por intermédio, principalmente, de mulheres dotadas de conhecimento de inúmeras rezas e plantas de poderes curativos (GALVÃO, 1976). A benção tem poder de diagnosticar dores de cabeça, resfriados, indisposições causadas por mau-olhado e invejas e curar esses males através de preparos de ervas, orações e dietas alimentares específicas dependendo de cada caso e doença.

Acredita-se que o xamanismo indígena constitui uma das primeiras formas de apreender o mundo com base em explicações de ordem mágica e sobrenatural dos fenômenos experimentados pelo homem ameríndio. À medida que o conhecimento científico avança, as explicações mágicas ou empíricas vão diminuindo. As invenções da mente humana baseadas na tradição cedem lugar aos ensinamentos científicos.

Todavia, o que se questiona é se o conhecimento científico que vem gradualmente substituindo a tradição está baseado no respeito aos limites do ambiente e dos valores tradicionais da sociedade, inclusive das sociedades tradicionais indígenas, para as quais o humano, o natural e o sobrenatural se constituem como domínios interdependentes (Descola, 2001), ou seja, estão organizados com base numa dependência recíproca.

O conhecimento da tradição indígena na Amazônia é imprescindível, permite a constatação de experiências coletivas de alta valorização e defesa dos recursos naturais, tais como a forte dependência dos recursos naturais renováveis como peixes, plantas medicinais da mata, produtos do extrativismo vegetal e áreas de cultivo agrícola dentre outras. Esses recursos sempre constituíram a fonte dos meios de vida indígenas, os quais

buscavam se utilizar dos mesmos visando a garantia da proteção ecológica para a conservação da biodiversidade.

Somado à importância ecológica e de reprodução social, se verifica uma Amazônia com representação simbólica no consciente de seus primeiros habitantes. O universo simbólico, ao contrário do universo meramente físico, é constituído de inúmeras representações e significações, como a linguagem, o mito, a arte, e a religião, através dos quais é elaborado o emaranhado da experiência humana (1994). É nesse universo que se identifica o xamanismo Amazônico, cujas raízes encontram-se tanto na biodiversidade e na sociodiversidade e suas representações simbólicas.

O próximo item se propõe a analisar as práticas religiosas de populares de um dos bairros do município de Parintins-Amazonas, buscando identificar quais das práticas encontram influência da tradição xamânica indígena da Amazônia.

Práticas e Sentidos do Xamanismo da Amazônia

Embora as explicações científicas venham substituindo as explicações mágicas, ainda se verificam concepções e práticas que se fundamentam em explicações da magia tradicional. Mesmo nas grandes metrópoles ainda se expressam inúmeras superstições a respeito do futuro, da saúde, segurança, prosperidade e de outros setores da vida humana.

Em Parintins-Amazonas não é diferente, a população, primitivamente era constituída por indígenas e sua cultura. Após a ocupação portuguesa desde 1796 nesse município por José Pedro Cordovil, a cultura indígena mesclou-se à europeia, e mais tarde à africana, originando os caboclos¹⁵³, os quais formam o mais numeroso grupo populacional da Região Norte do Brasil. Assim, o parintinense embora seja católico, apresenta tradições com elementos das crenças do ancestral ameríndio.

Quanto às crenças identificadas entre os sujeitos da pesquisa registram-se algumas narrativas:

¹⁵³ O termo “caboclo” procede do tupi kari'boka, que significa “procedente do branco”. Navarro (2013) defende que “caboclo” se originou do termo tupi kuriboka, que, num primeiro momento designava o filho de índio com africana. Mais tarde, kuriboka teria passado a se referir também ao filho de mãe índia e pai branco

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Bem, as minhas crenças de vida mesmo, eu creio em Deus, em Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora de Lourdes, São João, São Pedro, Santo Antônio. Os santos intercedem por nós, podem nos conceder muitas graças. Mas tem que cumprir as promessas, procurar o bem. Eu vou aos domingos à igreja e participo sempre que posso (Entrevistada 04, 2016);

Já me senti indisposta, com mau pressentimento, e até panema. Soube que havia uma senhora que benze as pessoas e procurei-a, participei das rezas para afastar qualquer mal que estivesse sobre mim e deu certo (Entrevistada 02, 2016).

Meu neto ficou prostrado de quebranto, criança não pode ser olhada por olho mal, nem por pessoa cansada ou faminta, nem ter sua roupa espremida, deve-se ter maior cuidado, então levamos para benzer numa senhora aqui perto e ele melhorou (Entrevistada 06, 2016).

Eu fui pescador da comunidade do Máximo, aqui perto do Ramos, vivia nessa comunidade como meus pais e irmãos. Por várias vezes eu e meus irmãos e conhecidos constatei visagens na mata, já fui ferido pela cobra, já fiquei panema, já vi compadre meu andar sobre a brasa na noite de São João e digo que têm muitos mistérios que só Deus pode entender (Entrevistado 08, 2016).

As falas sustentam a fé católica com adoração à Deus e Cristo, todavia, os santos são considerados com maior relevo, como aqueles que podem conceder graça e também castigar caso haja algum tipo de falta por parte dos devotos. As missas são uma das principais atividades do catolicismo que os entrevistados participam.

Identificam-se concepções sobrenaturais das coisas, ou seja, explicações não naturais para mal-estar físico, abatimento, pressentimentos dentre outros. Certamente tais concepções são herdadas da tradição ameríndia, as quais resistem às explicações do campo da ciência confirmando que a “magia não se submete facilmente à ciência. As pessoas não abandonam com facilidade as crenças tradicionais, mesmo em face de explicações racionais” (WAGLEY, 1988).

A prática de benção é frequente na religiosidade parintinense, geralmente é praticada por mulheres com grande conhecimento de rezas e ervas amazônicas. O doente procura se benzer, expressar o mal-estar físico ou emocional frente à benzedeira que a partir de seu conhecimento executará a reza apropriada ao doente, podendo receitar

banhos de ervas específicas. Tal prática é considerada eficaz para afastar doenças e diversos tipos de mal como a inveja.

Sabe-se que a saúde configura um item da Seguridade Social compondo uma política pública, gratuita e universal em todo o território nacional. Consiste dever do Estado garantir a saúde através da formulação e execução de políticas econômicas e sociais que visem a redução de riscos de doenças e de outros agravos e no estabelecimento de condições que assegurem acesso universal e igualitário às ações e aos serviços para a sua promoção, proteção e recuperação (Lei Orgânica da Saúde, N^o 8.080,1990).

No entanto, na realidade brasileira, vive-se uma crise do sistema de saúde, com falta de leitos hospitalares, escassez de recursos, atrasos em repasses, baixos valores pagos pelos SUS para procedimentos médico-hospitalares, aumento na incidência e ressurgimento de doenças. Nos espaços amazônicos, incluindo áreas rurais, a ausência de atendimento á saúde é muito mais complexa, sendo marcado pela inexistência de diversos serviços e grande dificuldade de acesso aos existentes.

Nesse contexto de ausência se políticas de saúde, de difícil acesso às existentes, ou ainda, do subdesenvolvimento Amazônico resultado das formas pré- capitalistas de exploração que resultam em séculos de desacertos, a tradição ameríndia se apresenta como possibilidade de assistência, de vínculo e de cura para a população.

Considerações Finais

Buscar oferecer informações sobre o Xamanismo Amazônico foi o interesse deste trabalho. Discutir a concepção indígena de universo baseada na magia, na tradição, no conhecimento da fauna, flora, das águas identificou a invenção indígena do sobrenatural a partir da riqueza sociobiológica amazônica como forma de expressar o conhecimento e reconhecimento da interdependência dos elementos humano, natural e sobrenatural.

Esta comunicação identificou que as concepções sobrenaturais e práticas do xamanismo ainda permanecem nas práticas religiosas em Parintins-Amazonas. As concepções de mau-olhado, inveja, espíritos visagentos da floresta e das águas, práticas de benção mesclados ao catolicismo como a fé nos Santos oferecem aos caboclos da Amazônia determinado conjunto de explicações sobre o universo.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Pensar a Amazônia em sua grandiosidade planetária, como detentora de boa parte das florestas mundiais, da água doce da terra, e da influência atmosférica global e ao mesmo tempo constatar o subdesenvolvimento da região marcado por violência, privações, doenças, desigualdades, degradação ambiental, nos desafiam a produzir conhecimentos, refletir sobre o desenvolvimento, o uso das riquezas naturais, as populações tradicionais na perspectiva de promover, proteger e defender a Amazônia.

REFERÊNCIAS

BATISTA, Djalma. O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento. 2 ed. Manaus: EDUA, 2006.

CASSIRER, Ernst. Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CERQUA, Dom Arcângelo. Clarões de fé no Médio Amazonas. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1980.

DESCOLA, P. A natureza: um conceito em sursis? In: PESSIS-PASTERNAK, G. (Ed.) A ciência: Deus ou diabo? São Paulo: Editora Unesp, 2001.

GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá- Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo: ed. Nacional, 1976.

IBGE. Censo Demográfico, 2010.
NAVARRO, E. A. Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo. Global. 2013.

UGGÉ, Henrique. Ronaldo. As heresias dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. 3. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.